

LA FILOSOFÍA COMO PASIÓN

Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga
en su 75 cumpleaños

Edición de **PATRICIO BRICKLE**

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

El presente volumen reúne diversos ensayos elaborados por prestigiosos investigadores de América y Europa, como muestra de homenaje al filósofo chileno Jorge Eduardo Rivera Cuschaga, por su importante trabajo consagrado a la enseñanza, a la universidad, a la investigación, y por su labor como traductor y filósofo. El lector encontrará en este libro importantes estudios en torno al arte, la música, la teología, la filosofía y la ética, y reflexiones sobre la amistad y las ciencias políticas; es decir, al recorrer estas páginas podrá descubrir los más acuciantes temas de nuestro tiempo, escritos con el rigor y la serenidad de un grupo de pensadores que marcan el pulso de nuestra situación intelectual.

No obstante ser una reunión de ensayos, el libro tiene una cierta homogeneidad: una cierta, porque han sido escritos en diversos momentos y con inquietudes distintas; homogeneidad, porque al leer todas sus páginas el lector observará una «comunidad de ideas», cuyo único horizonte lo constituyen las preguntas fundamentales del hombre: qué es ser, qué es pensar, qué es la amistad, qué es la política. En consecuencia, el presente libro no es simplemente una colección de ensayos, sino que intenta ser un volumen unitario.

La filosofía como pasión

Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga
en su 75 cumpleaños

La filosofía como pasión
Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga
en su 75 cumpleaños
Edición de Patricio Brickle

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

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

© Editorial Trotta, S.A., 2003
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@infonet.es
<http://www.trotta.es>

© Patricio Brickle, 2003

© De los autores para sus colaboraciones, 2003

ISBN: 84-8164-597-4
Depósito Legal: M-13.470-2003

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

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



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2985

CONTENIDO

<i>Biografía de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga</i>	9
Prólogo: <i>Patricio Brickle</i>	11
I. INTRADUCIBILIDAD Y HERMENÉUTICA	
Lintraduible: <i>François Fédier</i>	19
Heidegger, el problema de la intraducibilidad y la <i>romanitas</i> filosófica: <i>Franco Volpi</i>	27
Una modificación de la vida que hace posible una ciencia de la vida: <i>César Lambert</i>	41
La hermenéutica del sí mismo en <i>Ser y tiempo</i> : <i>Ramón Rodríguez</i>	53
Erkenntnistheorie und Hermeneutische Phänomenologie des Atheoretischen In-der-Welt-seins: <i>Friedrich-Wilhelm von Herrmann</i>	69
La constitución del saber: más allá del cartesianismo y la hermenéutica: <i>Juan A. Nicolás</i>	91
II. PROBLEMAS HERMENÉUTICOS	
Revolución e hipótesis copernicana: <i>Hardy Neumann</i>	111
Note après <i>Henry IV</i> de Pirandello. Théâtre de L'atelier (Paris). 25 mars 1989: <i>François Vezin</i>	133
Öffentlichkeit in <i>Sein und Zeit</i> : <i>Otto Pöggeler</i>	135
Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger. La radicalización de un motivo central de <i>Sein und Zeit</i> en los escritos de los años 1929- 1930: <i>Alejandro Vigo</i>	143
Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet afin de lui substituer une ontologie du <i>Dasein</i> ?: <i>Jean Grondin</i>	191
Heidegger y la filosofía: <i>Juan de Dios Vial</i>	199

Jorge Eduardo Rivera y el pensamiento filosófico: <i>César Ojeda</i>	211
--	-----

III. MORAL Y RELIGIÓN

Moral y religión tras la «muerte de Dios»: <i>Jesús Conill</i>	227
Una ética negativa desde el pensar de Heidegger: <i>Jorge Acevedo</i>	241
Zubiri y la experiencia teologal: <i>Diego Gracia</i>	249

IV. CIENCIA, ARTE, MÚSICA, POESÍA

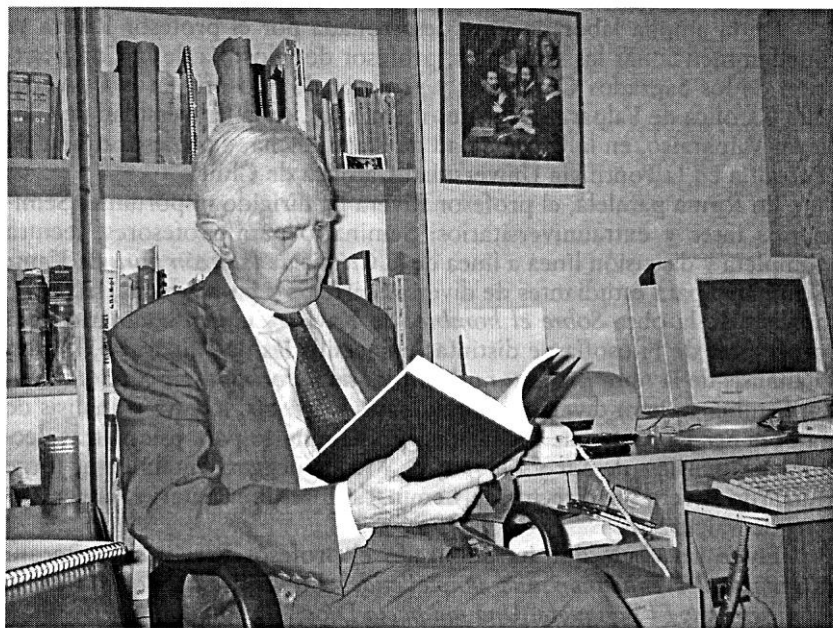
El silencio anterior: <i>Francisco Claro</i>	267
«¡Ah, el arte!»: <i>Pablo Oyarzún</i>	275
Del ser y/o estar en la música: <i>Alejandro Guarello</i>	291
Introducción a los <i>Sonetos a Orfeo</i> de Rainer Maria Rilke: <i>Otto Dörr</i>	299
Marea: <i>Roberto Vergara</i>	311

V. FILOSOFÍA POLÍTICA Y CIENCIA POLÍTICA

Vigencia de Hobbes y Kant en el análisis de la política internacional: <i>Carlos Miranda</i>	315
Lo óntico y lo ontológico en la política: <i>Patricio Brickle</i>	329
Aproximación a la idea de legitimidad: <i>Luis Oro</i>	341
Las últimas víctimas de Adolfo Hitler: expulsión y huida de los alema- nes desde el Este, 1945-1948: <i>Jorge Schindler</i>	355

VI. EN TORNO A LA AMISTAD

«Ojalá pudiera encontrarlo en los valles elevados de una esquina del bosque». En torno al cenit de la amistad entre Heidegger y Jaspers en los años veinte: <i>Cristóbal Holzapfel</i>	365
Una amistad: <i>Ernesto Rodríguez</i>	383
Para Jorge Eduardo Rivera: <i>Alberto Cruz y Miguel Eyquem</i>	387
<i>Nota biográfica de los autores</i>	389



BIOGRAFÍA

Jorge Eduardo Rivera nació en Santiago de Chile el 2 de marzo de 1927, en el seno de una familia católica. Cursó sus primeros años de estudios en el Colegio de los Sagrados Corazones de Santiago. La formación académica del profesor Rivera empezó, en Chile, con sus estudios de pregrado en Filosofía y Teología, en el Seminario-Escolasticado de la Congregación de los Sagrados Corazones, y se prolongó con estudios de postgrado en Alemania y España. En Alemania realiza estudios de Filosofía, Educación, Filología Románica y Teología en la Universidad de Freiburg i. Br., entre los años 1960-1963 y 1964-1966, y en España realiza estudios privados con Xavier Zubiri en la Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, entre los años 1966-1968. Desde el año 1970 hasta el año 1973, Jorge Eduardo Rivera permanece en Alemania para cursar estudios de Filosofía, Teología y Filología Románica en la Universidad de Heidelberg. En el año 1972 el profesor Rivera obtiene el grado de doctor en Filosofía en esa Casa de Estudio. A lo largo de su carrera académica, el profesor Rivera obtuvo diversas becas de Permanencias de Investigación en el extranjero, entre las cuales se destacan: «La experiencia de la fe», en 1978, en la Facultad de Teología de la diócesis de Paderborn (Alemania), y Primera Revisión de la Traducción de *Ser y tiempo* en la Universidad de Freiburg i. Br., en 1988.

De la amplia labor docente desarrollada por el profesor Rivera se pueden mencionar las siguientes: profesor de Filosofía de la Congregación de los Sagrados Corazones y profesor de Filosofía en la Universidad Católica de Valparaíso (profesor emérito), en la Universidad de Chile en Valparaíso, en la Universidad de Playa Ancha, y profesor titular de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile.

En forma paralela, el profesor Rivera ha dirigido importantes Seminarios inter y extrauniversitarios: Seminario para profesores, lectura completa y discusión línea a línea de la *Crítica de la razón pura* de Kant; Seminario para estudiantes de diversas carreras y para artistas, lectura y análisis de la obra *Sobre el hombre*, de Xavier Zubiri; Seminario para profesores de Filosofía de distintas universidades de Valparaíso, lectura y análisis de la obra *Estructura dinámica de la realidad*, de Xavier Zubiri; Seminario para diversos profesionales y artistas, lectura y análisis de la obra *Ser y tiempo*, de M. Heidegger; Seminario para psiquiatras, lectura y discusión de *Ser y tiempo*, de M. Heidegger. Finalmente, Jorge Eduardo Rivera fue director del Seminario Interuniversitario Xavier Zubiri de Valparaíso.

Entre las obras que ha publicado el profesor Rivera se destacan: *Konnaturales Erkennen und vorstellendes Denken*; *La Filosofía en la Universidad*; *El Banquete. Una vía hacia Dios*; *Filosofía griega. De Tales a Sócrates*; traducción, prólogo y notas de *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger; *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos*; *Heidegger y Zubiri*; *Itinerarium cordis* (en imprenta), entre otros artículos, conferencias y ensayos.

Jorge Eduardo Rivera ha sido galardonado con el Premio «María Graham» por promoción a la cultura, otorgado por la Ilustre Municipalidad de Viña del Mar, y con el Premio del «Ateneo de Santiago» por la traducción de *Ser y tiempo*.

PRÓLOGO

Patricio Brickle

Con gran alegría he realizado este Homenaje a don Jorge Eduardo Rivera, en el que han participado importantes hombres vinculados al saber, de Chile y del extranjero.

Conozco al profesor Jorge Eduardo Rivera por muchos años. Fui primero su alumno en mis estudios de licenciatura en Filosofía en la Universidad Católica de Valparaíso, y luego he sido su colaborador en la publicación de sus obras. Fruto de ese trabajo en conjunto fue la publicación de su libro *Asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos* —que en mi opinión con los años se constituirá en un clásico de la filosofía en Chile y en referencia obligada para los estudiantes— y de su libro *Heidegger y Zubiri*. Junto a estos textos están, próximos a entrar en imprenta, dos libros más: *Itinerarium cordis* y *Heráclito. El Esplendente*.

No ha sido una tarea fácil persuadir al profesor Rivera para que se decidiera a publicar sus obras. Él siempre las ha considerado incompletas, aunque para nosotros signifiquen bellas piezas intelectuales por el correcto uso del idioma, por la riqueza de sus ideas, por la profundidad con que trata cada tema, etc. Don Jorge, rara vez, escribe en los diarios —de allí el hermetismo de su trabajo universitario y, posiblemente, el desconocimiento público de su obra—, sin embargo, cuando lo hace, sus escritos siempre generan un alto impacto en el mundo intelectual. Del mismo modo sus apariciones públicas son ocasionales, y siempre muy bien recordadas por sus alumnos. En mis años de estudios he visto cómo la figura del profesor Rivera —mediante un continuo y profundo trabajo— es ampliamente conocida en el mundo intelectual. Es admirado por su tenacidad, disciplina y conocimientos de las materias que imparte, además del profundo dominio de varias lenguas clásicas y modernas. Del mismo modo, me ha sorprendido el número de personas que ha formado en sus cincuenta y tres años de docencia. Sin embargo, y a pesar de su casi voluntario anonimato, me interesa particularmente destacar que la obra docente e investigadora del profesor Jorge Eduardo Rivera

ha contribuido notablemente a la asimilación y proyección de la historia de la filosofía (Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles, san Agustín, santo Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Zubiri, Gadamer, entre otros) en el pensamiento filosófico, en la ciencia y el arte de Chile y, en general, en la cultura de nuestro país. Son muchas las generaciones de estudiantes y de profesionales, de las más diversas áreas, que han sido influidos e iluminados por las ideas del maestro Rivera. Desde académicos (psiquiatras, físicos teóricos, científicos políticos, músicos, pintores, escultores y arquitectos) hasta ministros de Estado, embajadores, teólogos y sacerdotes, rectores y hombres de letras y ciencias. Ello ha sido así, porque entre los temas que el profesor Rivera ha hecho objeto de su reflexión filosófica cabe destacar especialmente el arte y muy particularmente la música, el derecho y la ética y, por último, el tema de la presencia de la filosofía en la Universidad. Naturalmente que por encima de todos ellos, e iluminándolos, se hallan los temas fundamentales de la metafísica y del pensar acerca del ser y la realidad en cuanto tales.

Pero no quisiera destacar precisamente el trabajo intelectual y el mundo de las ideas del profesor Rivera, que de por sí ya es muy valorado y reconocido en el mundo filosófico y universitario, sino su labor desarrollada en el campo de la Escuela. Pienso que para don Jorge la educación es un apostolado y eso él lo realiza con brillo. Quienes hemos sido y somos alumnos del profesor Rivera admiramos en él no sólo sus conocimientos, sino la transmisión de comportamientos y modos de vida. Una vida entregada a la formación y conducción espiritual. Porque una cosa debemos afirmar con energía de la personalidad del maestro Rivera —que está expresada en todos sus libros y en sus cursos universitarios de una y mil maneras diferentes—: su amor por lo trascendente, por aquello que estando en nosotros, al mismo tiempo nos sobrepasa. Creo importante decir esto, porque normalmente el ciudadano corriente tiende a pensar que los intelectuales son agnósticos o ateos. No es así. Un intelectual perfectamente puede ser cristiano. Sin embargo, esta posición del profesor Rivera no debe llevar a pensar al lector que los libros de don Jorge o la asistencia a un curso, seminario o conferencia suya sean un adoctrinamiento en alguna determinada religión. Por el contrario, el compromiso del profesor Rivera, en todos sus escritos y cursos universitarios, es por la verdad, pero no por cualquier verdad, sino por la verdad de lo que permanece, del ser pensadamente buscado.

En definitiva, con estas palabras quiero manifestar que el profesor Rivera representa perfectamente el trabajo filosófico y académico. Aquel que se realiza en el más perfecto silencio, fuera de toda estridencia o moda. Ajeno a la ruidosa bulla de palabrerías en que estamos inundados. Sin bufonería, trabaja y medita en la más estricta sobriedad. Tal vez sea ello lo que lleva al maestro Rivera a describir simple y, a la vez, profundamente zonas desconocidas que él torna conocidas con una palabra que

sin ser poética, porque —hay que decirlo— es filosófica, nos remite al ser en tanto tal y en todas sus formas. «Hoy estamos —nos dice Xavier Zubiri, uno de los más grandes filósofos del siglo pasado junto a Martin Heidegger, ambos maestros de Rivera en la década del sesenta— innegablemente envueltos en una gran oleada de sofística, como en tiempos de Platón y Aristóteles hoy también nos arrastra el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos instalados, modestamente, pero irrefragablemente en la realidad. Por eso es necesario hoy más que nunca sumergirnos en la realidad en que estamos para sacar aunque sean unas pobres esquiras de su intrínseca inteligibilidad». Tarea que, como misión de vida, el profesor Rivera ha sabido correctamente realizar.

El profesor Jorge Eduardo Rivera es doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg (Alemania), y ha sido profesor durante 53 años en distintas instituciones docentes de Chile. Es profesor emérito de la Universidad Católica de Valparaíso, y actualmente se desempeña como profesor titular de jornada completa en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

En la década de los años sesenta, el profesor Rivera tuvo ocasión de encontrarse repetidas veces con el filósofo Martin Heidegger en la ciudad de Freiburg i. Br. Como fruto de estos encuentros surgió la idea de realizar una nueva traducción española de la monumental obra de dicho filósofo, *Ser y tiempo*, pues fue el propio Heidegger quien le animó a llevar a cabo esa magna tarea. De esa traducción ha dicho Friedrich-Wilhelm von Herrmann: «Ciertamente no hay ninguna nueva traducción de esa obra que haya sido elaborada con tanto cuidado y penetración. En virtud de su profundo conocimiento del idioma alemán, el profesor Rivera ha logrado ofrecernos no tanto una mera traducción, sino más bien una verdadera *trans*-ducción del alemán al español y, de este modo, ha abierto nuevas dimensiones de la lengua española y de su espíritu». Durante sus estadas en Alemania, el maestro Rivera asistió a cursos de los filósofos Eugen Fink y Bernhard Welte, del exégeta Anton Vögtle y del filósofo de la hermenéutica Hans-Georg Gadamer, y tuvo la oportunidad de trabar una íntima amistad con el filósofo Friedrich-Wilhelm von Herrmann, actual editor de las *Obras completas* de Martin Heidegger.

A fines de 1966 el profesor Rivera viajó a España, con una beca del Ministerio de Asuntos Exteriores de ese país, para seguir sus estudios con el filósofo Xavier Zubiri. En 1962, Zubiri había publicado su libro *Sobre la esencia*. En 1964, el profesor Rivera publicó en la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile un artículo titulado «La crítica de Zubiri a Heidegger», que fue leído por el propio Zubiri, quien, con posterioridad a ello, invitó a don Jorge a sostener conversaciones privadas sobre su propio libro. Durante dos años, el profesor Rivera se reunió semanalmente con Zubiri para discutir a fondo la filosofía de ese pensador español.

En 1970 el profesor Jorge Eduardo Rivera viajó nuevamente a Alemania para estudiar en Heidelberg con el profesor Hans-Georg Gadamer, quien asumió el papel de director de su tesis doctoral sobre el conocimiento por connaturalidad. A fines de 1972, don Jorge Eduardo Rivera obtuvo el doctorado en Filosofía, con mención en Teología y en Filología Románica, en esa Casa de Estudio.

Desde 1964 el maestro Rivera había sido profesor de Metafísica e Historia de la Filosofía Griega en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso. A la muerte de su gran amigo y maestro, el padre Rafael Gandolfo, se hizo cargo de los cursos de Filosofía Contemporánea que éste dictaba en el Instituto de Filosofía. Don Jorge fue profesor de ese Instituto hasta marzo de 1997.

Desde 1964 el profesor Rivera ha publicado numerosos artículos en revistas chilenas y extranjeras. En 1967, publicó en Alemania el libro *Konnaturales Erkennen und vorstellendes Denken* (Albert Verlag, Freiburg-München), y en 1970 publicó en Valparaíso el libro titulado *La filosofía en la Universidad* (Universidad Católica de Valparaíso). En 1983, publica en Santiago el libro *El Banquete. Una vía hacia Dios* (Ediciones Universidad Católica de Chile), y en 1985, *Filosofía griega. De Tales a Sócrates*, que en edición privada servirá de texto de estudio sobre la filosofía griega en la Universidad Católica de Valparaíso y en la Universidad de Playa Ancha. En 1997, la Editorial Universitaria publica la traducción de *Ser y tiempo*, con prólogo y notas aclaratorias realizada por el profesor Rivera a lo largo de treinta años. Hoy, esta misma traducción—corregida— es publicada por Editorial Trotta para todo el mundo de habla hispana.

Don Jorge Eduardo Rivera recibió en los años de sus estudios de postgrado y en los años de sus permanencias posteriores en Alemania y en España las siguientes becas: de la Fundación Alexander von Humboldt (obtenida por recomendación del propio Heidegger); *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland*; beca del Ministerio de Asuntos Exteriores de España; *Katholischer Akademischer Austauschdienst*.

La filosofía como pasión se titula este Homenaje al maestro Rivera. Pienso que esta frase envuelve su vida y pensamiento filosóficos. Para don Jorge la filosofía es un πάθος. En la filosofía—dice el profesor Rivera— no se puede ser espectador al modo de un Informe Especial:

El filósofo vive, ve y oye cosas extraordinarias. El filósofo sospecha, espera y sueña cosas que están enteramente fuera de lo común. Y esto le pasa no alguna que otra vez en la vida, sino *constantemente*. La filosofía tiene que ver con nuestro ser entero. Filosofamos con los ojos, con los oídos, con los pulmones... Ver cosas extraordinarias no significa tener visiones extrañas ni, menos aun, ser un hombre alucinado, sino que significa descubrir lo corriente, lo ordinario, en una nueva perspectiva, fuera de lo ordinario. Ver cosas extraordinarias es ver esa cosa tan ordinaria que es el ser, la realidad, la totalidad de lo que hay, esa cosa tan ordina-

ria que ordinariamente no vemos. Ver cosas extraordinarias es asombrarse de lo más simple, de lo más cotidiano. Es darse cuenta, de pronto, de que todo es EXTRAÑO... La pasión de la filosofía es la pasión de la libertad, es esa «morriña que nos lleva a la casa paterna» que diría Unamuno. La pasión de la filosofía es el *eros filosófico* descubierto por Platón: un arrebató que nos saca fuera de nosotros y nos lleva a nuestra verdadera esencia¹.

Don Jorge siempre se ha sentido profundamente vinculado a aquellos pensadores en que vida y obra son una misma cosa. Se siente muy próximo a los pensadores místicos (sobre todo a san Juan de la Cruz y a santa Teresa de Jesús) y de allí, por lo mismo, siempre ha hecho suya la expresión medieval *in actu exercito*. Así ha vivido la filosofía: ejercitándola. Por todos estos motivos pienso que esta amplia y noble tarea, formadora e iluminadora de tan destacado maestro, merece el reconocimiento público de nuestro país y de sus amigos presentes en este Homenaje.

Permítaseme una palabra más antes de finalizar. Quisiera señalar que el criterio utilizado para presentar los textos obedeció a la temática tratada por cada uno de los autores. Ello no quiere decir, sin embargo, que al interior de cada uno de los capítulos el orden temático sea estricto. No obstante, el Editor ha intentado, en la medida de sus posibilidades, darle al volumen un cierto orden y coherencia, ubicando cada ensayo en un lugar determinado, dentro de la totalidad del volumen, con el fin de facilitar el acceso y comprensión de los mismos. Del mismo modo, el lector se encontrará en este libro con dos textos escritos en alemán (von Herrmann y Pöggeler) y tres en francés (Fédier, Grondin y Vezin). He optado por mantener el original con el único fin de garantizar a sus autores la «fidelidad» de su contenido.

Finalmente, amigos y antiguos alumnos han aportado su contribución en este volumen, como testimonio de la singular presencia del profesor Rivera —a lo largo de muchos años consagrados a la enseñanza— en la vida universitaria y por su importante trabajo filosófico realizado en Chile. Por esa razón, quisiera agradecer de manera muy especial a todos los pensadores e investigadores que han participado generosamente en este Homenaje. Su presencia en este volumen deja al editor en una permanente deuda de gratitud. Su entusiasmo y cálida respuesta para participar en él, a la vez, alimentaron sus esperanzas de llevar a cabo esta tarea. Asimismo, debo agradecer a la profesora María Fernanda Herrera por sus importantes sugerencias para la conformación del libro y por colaborar en la revisión de los textos, y por acompañarme pacientemente en este proyecto. También, no puedo dejar de agradecer a Editorial Trotta, en la persona de su director don Alejandro Sierra quien, con

1. *Asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos*, pp. 288-290.

entusiasmo, acogió nuestra idea y nos deja profundamente comprometidos. Asimismo, debo agradecer a Ediciones Cognitia S.A. por hacerse cargo de la distribución de la obra fuera de España. Del mismo modo, no puedo dejar de nombrar a quienes por razones estrictamente personales no pudieron participar en este libro, pero que, sin embargo, expresaron su total apoyo a esta iniciativa y afecto al homenajeado: el filósofo Joaquín Barceló, el cientista político Óscar Godoy, el filósofo Alfonso Gómez-Lobo, el rector de la Universidad Diego Portales, don Manuel Montt Balmaceda y el filósofo alemán Ernst Tugendhat.

Bucarest, 2003

I

INTRADUCIBILIDAD
Y HERMENÉUTICA

L'INTRADUISIBLE

François Fédier

Peut-être convient-il de commencer ces réflexions par un éclaircissement du titre. Je parle ici en tant que traducteur —et c'est en partant de mon expérience de traducteur que j'aimerais parler de la traduction. Non pour esquisser quelque «théorie» de la traduction, ou même donner des aperçus «théoriques» sur la question. Il m'apparaît en effet de plus en plus que tout ce qu'on peut essayer de se formuler abstraitement sur le métier de traduire ne tient pas face à la difficulté toujours renouvelée de la tâche. C'est un peu pour cette raison que j'ai placé mon propos sous ce titre à première vue un peu désespérant —à première vue, toutefois, comme je ne désespère pas de le faire apparaître.

Car *l'intraduisible*, dans mon esprit, n'est pas là pour engager quelque variation nouvelle sur le thème rebattu et passablement ennuyeux de l'«incommunicabilité». Tout au contraire: il s'agit, avec ce titre, de marquer aussi fermement que possible la limite à partir de laquelle, à mon sens, il devient seulement possible de traduire. En d'autres termes, ce que m'ont appris des années de travail, c'est ceci: tant qu'on ne traduit pas en quelque façon arc-bouté sur ce que Hermann Broch nomme une fois (c'est dans *La mort de Virgile*) «la langue inétudiable de la complète intraduisibilité» —*die unerforschliche Sprache der vollkommenen Unübersetzbarkeit*—, on ne se met pas en situation de traduire vraiment. Toute la question, finalement, revient par conséquent à déterminer ce qu'est la «complète intraduisibilité» dont parle Hermann Broch. Nous voyons ainsi, ou plutôt nous entrevoyons que la question de la traduction ne se restreint pas à ce qu'on entend habituellement sous le nom de «traduction». Pour le dire aussi clairement que je peux, là où j'en suis, cela signifie que «traduction» est un mot dont l'acception n'est pas du tout univoque; de telle sorte que *intraduisible* doit lui même s'entendre en deux significations à ne pas confondre. Ainsi donc, dès le départ, ayons clairement à l'esprit: l'intraduisible, cela ne signifie pas pour moi que la traduction soit impossible, mais —exactement à l'inverse— qu'il

n'y a de traduction possible que si elle ne cesse de se mesurer (le plus lucidement qu'il est chaque fois possible) à l'intraduisible qui marque la limite de toute langue.

Commençons en rappelant un propos de Dostoïevsky, qui se trouve dans le texte *À propos d'une exposition*, tiré du *Journal d'un écrivain* (Pléiade, p. 96 sq.). Dostoïevsky, parlant de la Russie, explique: «tout ce qui est caractéristique, tout ce qui nous est national par excellence (et par conséquent tout ce qui est art véritable) est, à mon avis, inconnaisable pour l'Europe».

En s'exprimant ainsi, il va très directement en direction de la question que j'ai en vue —à condition toutefois de ne pas entendre son propos sous la forme naïve dans laquelle elle se présente à première lecture (et qui peut se dire: une sorte de fierté par rapport à sa propre spécificité culturelle —qui va donner lieu à une exaltation de ce que son particularisme aurait d'«incommunicable»).

À ce propos, l'une des questions que j'aimerais pouvoir aborder ici est la suivante: y a-t-il une différence *essentielle* entre la traduction d'un texte philosophique et celle d'un roman ou d'un poème? En d'autres termes: Y a-t-il un intraduisible spécifique au domaine philosophique? L'une des convictions les plus partagées c'est, en effet, que le domaine par excellence de l'intraduisibilité serait la poésie.

C'est pourquoi je vais commencer par donner quelques exemples où nous pourrions pour ainsi dire toucher du doigt notre question dans le domaine de la philosophie.

— D'abord, chez Kant, la différence entre ce que le philosophe nomme respectivement *Objekt* et *Gegenstand*. Il y a là, en allemand, deux mots —pour lesquels nous n'avons en français que l'unique terme d'*objet*.

Or dans l'usage rigoureux que fait Kant de ces deux mots *Objekt* renvoie à l'usage ancien d'*obiectum* dans la scolastique (où il signifie le mode d'être propre à la représentation —de sorte que *realitas obiectiva* n'a pas d'autre acception que celle de la définition *essentielle* propre à tout ce qui est de l'ordre d'une représentation), alors que *Gegenstand* va très clairement en direction d'une *existence* hors de la représentation. Chez nous, le premier sens s'est largement estompé, au point que la traduction, dans un texte kantien, d'*Objekt* par «objet» devient un redoutable exemple de ce que les professeurs de langues appellent un faux-ami.

— Deuxième exemple: le verbe, cardinal chez Hegel, *aufheben*, lequel recueille la triple signification de:

a) *relever*, au sens de «mettre en haut», faire gagner le haut.

b) *lever*, au sens où l'on dit chez nous «lever la séance».

c) *élever*, au sens d'«élever le débat».

Ces trois significations, aucun terme, en notre langue, ne les présente à la fois, si bien que nous sommes dans l'*impossibilité* de rendre par un seul mot français l'un des termes majeurs de la pensée spéculative.

Sommes-nous cependant, avec cet exemple, dans le cas d'une impossibilité absolue? Dans un texte qui nous a été remis en mémoire par Rainer Maria Rilke, *L'Amour de Madeleine*, sermon anonyme du XVII^{ème} siècle on peut lire (dans la belle édition bilingue, chez Arfuyen, Paris, 1992, p. 18): «Mais elle supprime ce désir, comme étant trop libre après ses péchés; et en le supprimant, elle le fait vivre d'une autre manière plus intime et plus délicate».

Bien que le nom ne soit pas trouvé, qui dise du même élan la suppression et la métamorphose, l'auteur du sermon (en qui l'on croit aujourd'hui reconnaître Pierre de Bérulle) pense en toute clarté dans la direction de ce que Hegel fixera comme *Aufhebung*.

— Troisième exemple: le substantif allemand *der Tod* (la mort), dans sa différence avec le verbe *sterben* (mourir). En allemand, le verbe *sterben* et le substantif *der Tod* n'ont pas de parenté étymologique. Rien, là, qui soit suggestif en soi. Mais la différence marquée entre ces deux mots permet de se situer comme il faut vis-à-vis du phénomène de la *mortellité*. En effet, le verbe *sterben* ne peut s'employer, en restant fidèle à l'esprit de la langue allemande, que pour celui que marque la condition de «mortel». On ne peut ainsi, en allemand, parler d'un *gestorbener Baum* — on dira toujours *ein toter Baum*; alors qu'en français, «mort» se dit indifféremment pour un arbre ou pour un être humain.

(Ne confondons pas ces différences avec les différences de genre; en allemand *la vie* se dit au neutre [*das Leben*], si bien que Nietzsche forge l'expression *die Schlange Vita* — que nous ne pouvons pas traduire directement en français, vu que *die Schlange*, chez nous, c'est le masculin «serpent». Il est significatif de voir Rainer Maria Rilke, dans une lettre du 4 février 1920 à Nikè Wunderly-Volkart, avouer qu'il aimerait pouvoir dire en allemand «*der große Sonn' und die Mündin*», en d'autres termes, donner au soleil et à la lune le genre qu'ils ont en français.)

Parvenus ici, une remarque s'impose:

Autant il est clair que nous avons mis en évidence, avec ces trois exemples, des cas patents d'intraduisibilité, autant crève les yeux qu'intraduisibilité ne signifie pas du tout ici quelque *infranchissable* limite. Il est certes impossible de trouver *un* mot français qui, à l'égal du mot *aufheben*, rassemble les trois significations distinctes qui parlent dans la langue de Hegel — mais cela ne veut nullement dire qu'il soit impossible de traduire le texte de Hegel. D'où une première thèse:

«Il ne faut pas confondre traduire des mots et traduire un texte».

Cette thèse n'est elle-même pas immédiatement intelligible; elle peut en particulier donner lieu à un contre-sens fondamental: celui qui consisterait à séparer entièrement le *texte* des *mots*, et faire comme si l'on pouvait libérer les mots de leur texte.

C'est pourquoi, à titre prophylactique, je signale la traduction d'*Être et temps* en langue russe par Vladimir Benjaminovitch Bibikhine. Ce que cette traduction a de très singulier, c'est qu'elle comporte non seu-

lement le même nombre de pages que l'original (l'édition chez Nieme-
yer de *Sein und Zeit*), mais le même nombre de lignes. Nous avons là un
exemple remarquable de fidélité littérale au texte traduit. Et comme j'ai
de fortes raisons de croire que cette traduction est très exceptionnelle-
ment excellente, nous nous trouvons sans doute devant un cas où le défi
de l'intraduisibilité est victorieusement relevé.

Cela vient sans aucun doute d'une particularité de la langue russe, à
savoir son étonnante plasticité. Dans son discours du 8 juin 1880 à la sé-
ance solennelle de la Société des Amis de la Littérature Russe, discours
tenu à la mémoire de Pouchkine, Dostoïevsky parle, à propos du grand
poète, de sa «*faculté de faire écho au monde entier! Cette faculté, qui est
la toute première faculté de notre nationalité*». Chez Pouchkine, comme
l'explique Dostoïevsky, cette faculté exceptionnelle de l'âme russe, qui
ne fait qu'un avec la plasticité de la langue russe, culmine dans le pou-
voir de trouver en elle ce qui répond à la particularité de toutes les au-
tres langues, aussi diverses soient-elles.

Il faut à présent affiner la thèse énoncée plus haut: il ne s'agit pas
d'opposer le sens au mot, mais de nous interroger sur la vie du sens au
milieu des mots —autrement dit, de nous interroger sur les conditions
qui président à toute tentative de traduction.

Là encore, je privilégierai une approche ultra-pragmatique, en re-
gardant où se font de bonnes traductions, afin d'y examiner ce grâce à
quoi une traduction peut être qualifiée de bonne. Il n'échappe à per-
sonne que nous sommes parvenus à un point critique. Tant qu'à faire,
prenons le taureau par les cornes: quels sont les plus grands traducteurs
de poésie?

J'en donnerai —sans craindre de paraître arbitraire— deux exem-
ples: *Hölderlin*, pour la poésie grecque traduite en allemand, et *Marina
Zvétaiéva*.

Dans une lettre, écrite en français à Paul Valéry, et datée de 1937,
Zvétaiéva écrit:

On dit Pouchkine intraduisible. Pourquoi? Chaque poème est la traduc-
tion du spirituel en matériel, de sentiments et de pensées en paroles. Si
on a pu le faire une fois en traduisant le monde intérieur en signes exté-
rieurs (ce qui frise le miracle!), pourquoi ne pas pouvoir rendre un systè-
me de signes par un autre? C'est beaucoup plus simple: dans la traduc-
tion d'une langue en une autre le matériel est rendu par le matériel, la
parole par la parole, ce qui est toujours possible.

Ce qu'expose ici Zvétaiéva, c'est qu'il y a *deux traductions!* Celle
que nous connaissons sous ce nom, c'est-à-dire le passage d'une langue
à une autre. Mais aussi et surtout, primordiale à cette dernière, la tra-
duction *proprement dite*, qui est un tout autre passage.

Pour faire entendre ce passage premier (la traduction au sens pro-
pre), Zvétaiéva s'y reprend à trois fois, en évoquant trois «passages»:

le passage du spirituel au matériel
 le passage des sentiments et pensées en paroles
 le passage du monde intérieur aux signes extérieurs.

Nous autres, philosophes, aurions sans doute beaucoup à dire à propos du choix de ces termes. En fait, pour ne pas dévier de notre propos, je noterai simplement que Zvétaïéva comprend la parole humaine en son entier à partir du phénomène de la traduction. Elle suggère de voir la traduction non comme phénomène *inter-*linguistique, mais bien comme phénomène *intra-*langagier — à supposer qu'on puisse seulement concevoir la langue comme ayant quelque chose comme un intérieur.

Or, il y a, dans le domaine français, quelqu'un qui a très précisément axé sur cette thématique non seulement sa réflexion, mais même son oeuvre. C'est Marcel Proust. On peut lire dans *Le temps retrouvé* (Pléiade, t. IV, p. 469):

Ce livre essentiel, le seul livre vrai, un grand écrivain n'a pas, dans le sens courant, à l'inventer puisqu'il existe déjà en chacun de nous, mais à le traduire. Le devoir et la tâche d'un écrivain sont ceux d'un traducteur.

Dans une lettre à Marie Nordlinger du 7 décembre 1906, Proust explique que ces traductions-là doivent être des «traductions de moi-même».

Dois-je préciser que ce *moi-même* dont parle Proust n'est pas un moi «subjectif», ou un «moi individuel», comme il le dit lui-même, en opposant ce moi individuel à l'*être profond* (cf. *Esquisse XXIV, ibid.*, p. 822)? C'est ce que l'on comprend en tout cas quand on remarque ce que dit Proust à la page 309 du *Contre Sainte-Beuve*: «Au fond, toute ma philosophie revient, comme toute philosophie vraie, à justifier, à reconstruire ce qui est».

Comment ne pas rappeler ici ce qu'écrit Hegel dans la Préface à l'*Esquisse de la philosophie du droit*, p. XXI: «Das, was ist, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie» [Recueillir ce qui est en le concevant, telle est la tâche de la philosophie.].

Commençons-nous à entendre ce mot: *traduire*, dans une toute autre acception que l'acception courante? Si c'est le cas, notre question de départ, celle de l'intraduisible, se met aussi à changer d'horizon. L'intraduisible n'est plus ce qui se refuse à être traduit, mais: ce que nous laissons échapper.

Proust, encore (*Esquisse XXIV*, Pléiade, t. IV, p. 819):

[...] même dans les joies artistiques qu'on recherche pourtant en vue de l'impression qu'elles donnent, nous nous arrangeons le plus vite possible à laisser de côté comme inexprimable ce qui est précisément cette impression et à nous attacher à ce qui nous permet d'en éprouver aussi souvent que possible le plaisir sans le connaître jamais plus à fond [...] —

comme toute impression est double, à demi engainée dans l'objet, prolongée en nous-même par une autre moitié que seule nous pourrions connaître, nous nous empressons de négliger celle-là [nous nous attendrions, moins marqués que Proust par l'usage classique, à lire ici: celle-ci], et nous ne tenons compte que de l'autre moitié qui ne pouvant être approfondie parce qu'elle est extérieure ne sera cause pour nous d'aucune fatigue.

Lorsque j'ai choisi le titre du présent petit essai, j'ai hésité un instant devant un autre titre, *Éthique de la traduction*. Néanmoins *L'intraduisible* me semble un meilleur titre, ne serait-ce que pour garder, là aussi, le rapport qui convient entre les divers ordres. Une éthique de la traduction n'est possible que si elle est sans cesse confrontée à ce que j'appelle l'intraduisible et vivifiée dans l'affrontement que doit être cette confrontation. Écoutons toujours Proust:

Les beaux livres sont écrits dans une sorte de langue étrangère. Sous chaque mot, chacun de nous met son sens ou du moins son image qui est souvent un contresens. Mais dans les beaux livres tous les contresens qu'on fait sont beau (*Cahier 4*, Pléiade, t. IV, p. 1410).

J'ai dit en commençant qu'il ne fallait pas confondre traduire des mots et traduire un texte. À présent, il est possible de préciser le propos. En fait, il ne s'agit pas de «texte» — mais de ce qui peut se distinguer en reprenant la très étonnante remarque de Zvétaïéva concernant les *deux traductions*.

Quand nous parlons, par conséquent, de traduire, il faut parvenir à être à même de savoir distinguer entre les deux acceptions que nous dégageons grâce à Marina Zvétaïéva. S'agit-il de la traduction au sens courant, c'est-à-dire du passage d'un idiome à un autre idiome, ou bien de la toute première traduction — celle qui est première même par rapport à ce que nous appelons un *texte* (puisque'il ne peut y avoir de *texte digne de ce nom* sans qu'il soit issu de cette originale traduction dont parle Proust)?

Dès lors, la question de l'intraduisible peut se formuler comme suit: est-ce dans le *texte* que s'abrite l'intraduisible, ou bien dans *ce dont* le texte est la première traduction?

Poser la question, comme on dit, c'est y répondre! En suivant Marina Zvétaïéva, nous pouvons affirmer que si le texte est bien une telle première traduction, rien d'intraduisible ne peut, en droit, s'y abriter. Et nous pouvons à présent énoncer une seconde thèse:

Toute langue est constitutivement capable d'articuler non pas la *totalité* de l'expérience humaine (ce qui n'aurait simplement aucun sens), mais bien l'*entièreté* de l'expérience humaine (ce à quoi chaque expérience humaine ne cesse d'être tout entière ouverte).

Anecdote: À Cerisy, quelqu'un avait apostrophé Heidegger en lui posant la question: «Pourquoi vous complaisez-vous dans l'intraduisible?». Heidegger a répondu du tac au tac: «Intraduisible en quelle langue?»

Ce n'est pas seulement ce qu'on appelle une répartie cinglante, mais une invitation à nous mettre au travail, c'est-à-dire à apprendre —comme on apprend, quand on est un être humain, c'est-à-dire en vérifiant sans cesse la vérité de ce qui est vrai et la fausseté de ce qui est faux— à apprendre, donc, qu'il n'y a d'intraduisible, au seul sens acceptable, que ce qui *ne mérite pas d'être traduit*.

L'heureux corollaire de ce principe, c'est en effet une pratique très spécifique de la *traduction*, où traduire devient un travail qui ne peut s'effectuer dans sa véritable amplitude que s'il a lieu à contre-pente de notre rapport habituel au langage (c'est-à-dire le rapport *utilitaire* de facilitation d'une intelligibilité minimale). L'indice le plus patent que ce mouvement à contre-pente est bien engagé, c'est le fait que traduire ne soit plus naïvement compris comme effort pour ramener un texte étranger dans le giron de la langue que nous parlons.

Alors, nous faisons l'épreuve toujours profondément émouvante que notre langue a des ressources insoupçonnées d'accueil pour ce que nous pensions jusqu'alors lui être foncièrement étranger.

Et du seul fait d'aller à contre-courant, traduire devient une possibilité insigne de vérifier, par l'écart nécessaire entre deux modes de parole, *comment parte la parole*. Or, la parole parle (au seul sens qui vaut la peine) lorsqu'elle entreprend de traduire quelque chose qui demande à être traduit.

À la page 76 du tome 53 de l'Édition intégrale de Heidegger, se trouve consignée la phrase:

Sage mir, was du vom Übersetzen hältst, und ich sage dir, wer du bist.
Dis-moi ce pour quoi tu tiens la traduction, et je te dirai qui tu es.
[Dis-moi ce que tu attends de la traduction, et je te dirai qui tu es.]

HEIDEGGER, EL PROBLEMA DE LA INTRADUCIBILIDAD Y LA ROMANITAS FILOSÓFICA

Franco Volpi

Una anécdota que se cuenta sobre el encuentro entre el pensador español Ortega y Gasset y el *philosophus teutonicus* Martin Heidegger brinda una introducción muy elocuente al problema que aquí quisiera tratar. La conversación entre ambos recayó en un determinado momento sobre la filosofía en España. Ortega, escéptico, observaba que ya la expresión «filósofo español» es contradictoria. Y al «¿y por qué motivo lo es?» de Heidegger, habría contestado: «¿Cree usted que puede existir un torero alemán?»¹.

Esta anécdota manifiesta un cierto escepticismo en cuanto a la posibilidad de una romanidad filosófica. Sugiere que existen manifestaciones y expresiones típicas de una cultura que no pueden ser trasladadas a las de otras culturas. El propósito mismo de llevar esto a cabo aparece de por sí ridículo. Sugiere, pues, la idea de que lo que la tradición occidental ha llamado «filosofía» está ligado a un horizonte cultural y lingüístico, y que, por ello, no podemos encontrarnos con la verdadera filosofía más que en ciertas condiciones lingüísticas o, dicho de otro modo, que la filosofía, a causa de su origen y de su naturaleza específica, solamente puede hablar griego o, como mucho, alemán.

Heidegger consideraba a los griegos el alfa y omega de la filosofía, que era por lo tanto, para él, un descubrimiento originariamente griego, imposible de traducir y declinar a otras lenguas, excepto, por supuesto, el alemán. Llevando al límite esta convicción, se proponía pensar exactamente —según su expresión paradójica— «de manera más griega que los griegos».

De frente a esta radical unilateralidad, se nos impone inevitablemente una cuestión referente al objeto de nuestro propósito: ¿qué ocurre con aquello que hemos llamado en el título «romanidad filosófica»?

1. Se hace alusión a esta anécdota en E. Jünger, *Los Titanes venideros. Ideario último recogido por A. Gnoli y F. Volpi*, Península, Barcelona, 1998, p. 121.

Con este término no apuntamos únicamente a una cuestión *de facto*, a la cual podríamos responder remitiéndonos a la realidad y a la importancia histórica de la tradición filosófica romana y latina. Se trata más bien de una cuestión *de jure* o bien *de possibilitate*, es decir, de saber qué legitimidad y qué posibilidades hay, en el horizonte específico de la lengua latina y de las lenguas romanas, de un pensamiento que se pretende filosófico y que, como tal, se apropia de una invención originalmente griega, declinándola según otra lengua e integrándola en otra civilización.

Para intentar responder, sería necesario abordar previamente algunas cuestiones fundamentales que sin embargo nosotros debemos abandonar aquí, cuestiones tales como: ¿es la filosofía una ocupación exclusivamente griega, que habla obligatoriamente en griego? ¿Qué relación une el pensamiento con el lenguaje? ¿Qué unión existe entre la particularidad de los lenguajes y la universalidad de la razón? ¿Es posible un pensamiento filosófico sin connotaciones lingüísticas y por lo tanto sin declinaciones nacionales?

Dejando de lado todas estas cuestiones generales, tomaré en consideración, como caso paradigmático, la primera transformación lingüística a la que fue sometida la filosofía griega: la traducción del patrimonio terminológico griego al vocabulario latino. Ahora bien, ¿cuáles fueron los efectos de esta traducción sobre los contenidos filosóficos transmitidos? ¿Qué papel filosófico jugó el latín? ¿Ha sido éste algo secundario y derivado o por el contrario ha producido aberturas filosóficas nuevas y originales? En resumen, ¿puede la filosofía hablar latín? Y, siendo esto posible, ¿existe una especificidad de la filosofía latina?

Heidegger acepta plenamente la convicción común, difundida incluso en los manuales y compendios de historia de la filosofía, según la cual el griego representa en filosofía la originalidad, quedando el latín en un plano totalmente secundario. Siguiendo en particular la tradición alemana que había fomentado el desprecio del pensamiento latino, él reivindica la posibilidad de un acceso directo a los griegos, acceso que se propone saltar, por tanto, la mediación latino-romana.

Esta depreciación, que se afirma sobre todo en Alemania, no puede sino sorprendernos si pensamos que el latín había sido durante siglos la lengua científica universal para todas las personas cultivadas, llegando a tener un valor casi universal². De hecho, ya Leibniz había pensado en la posibilidad de usarla como lengua filosófica nacional escribiendo sus *Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der Deutschen Sprache* (Consideraciones inesperadas sobre el uso y mejora

2. El latín era una lengua absoluta, como sostiene Ernst Robert Curtius (*Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Francke, Berne, 1948), pero esta tesis, con origen en Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, II, 16.2, ha sido cuestionada por R. Brague, *Europe, la voie romaine*, Critérión, Paris, 1982, pp. 37-43.

de la lengua alemana, 1967) así como su *Ermahnung an die Deutschen, ihren Verstand und Sprache besser zu üben, samt beygefüigten vorschlag einer Deutsch gesinten Gesellschaft* (Exhortación a los alemanes para que perfeccionen su entendimiento y su lengua, acompañada de la propuesta de una sociedad a favor de la identidad alemana, 1679)³. Prefería, por tanto, escribir en latín y en francés. El primero en introducir el alemán como lengua oficial en la enseñanza universitaria fue Christian Thomasius, concretamente en el curso que dio en 1687 en Lipsie. Pero fue Christian Wolff quien realizó el trabajo de traducción necesario para dotar al nuevo idioma de una terminología filosófica adecuada: Wolff prefería también usar el latín en el campo científico, pero para dar una difusión más amplia a sus tratados filosóficos principales, redactó éstos en alemán⁴.

Fue en el paso de Kant a Hegel, con el romanticismo y el idealismo, en particular con la revancha del espíritu prusiano contra Napoleón, lo que se ha llamado la «revuelta del espíritu» contra la política⁵, que maduró la convicción de que la filosofía hablaría alemán tal como en otro tiempo, en la antigüedad, había hablado griego. Fueron asimismo los idealistas, especialmente Fichte, Schelling, Schleiermacher y Hegel, con el nacimiento de la tradición lingüística nacional y la conciencia de la misión del pueblo alemán, quienes reivindicaron la exigencia de encontrar un acceso directo y original al pensamiento griego, evitando la mediación de la latinidad. Sobre el fundamento de una verdadera «grecomanía» (Goethe) nació y se desarrolló la idea romántica de un contacto directo del pueblo alemán con Grecia, considerada nostálgicamente como modelo a seguir, con la consiguiente depreciación de la romanidad y la latinidad filosóficas.

Heidegger ha retomado y radicalizado esta idea, haciendo de ella un *leitmotiv* de su pensamiento. En su obra despliega todo un escenario especulativo —comparable al trazado por Hegel o por Nietzsche— que apunta a aprehender la abertura epocal producida por el pensamiento griego de los orígenes a través de sus términos fundamentales como los de *alétheia*, *phýsis*, *mýthos*, *lógos*, *épos*, *pólis*, *díke*, *práxis*, *theoría*, *theíon*

3. Los dos ensayos están recogidos en sus *Collectanea etymologica*, Hannover, 1717 (reimp. Hildesheim, 1970), que contienen también J. Clauberg, *Ars etymologica Teutonum e philosophiae fontibus derivata*, Duisburg, 1663.

4. Acerca del desarrollo del alemán como lengua filosófica, ver E. A. Blackall, *The Emergence of Germany as a Literary Language, 1700-1775*, Cambridge, 1959 [trad. alemana por H. G. Schürmann con una puesta al día (1955-1964) por D. Kimpel, *Die Entwicklung des Deutschen zur Literatursprache, 1770-1775*, Metzler, Stuttgart, 1966. Acerca de la terminología filosófica de Wolff, cf. J. Baumann, *Wolffsche Begriffsbestimmungen. Ein Hilfsbüchlein beim Studium Kants*, Dürrsche Buchhandlung, Leipzig, 1910. Y para un tratamiento más general cf. R. Eucken, *Die Geschichte der philosophischen Terminologie im Umri dargestellt*, Leipzig, 1879 (reimp. Hildesheim, 1964), y J.-F. Marquet, «L'Allemand», en J.-F. Mattéi (ed.), *Le discours philosophique*, PUF, Paris, 1988, pp. 147-166.

5. Cf. la apreciación histórica francofóbica y germanofílica que en 1936 Heidegger presenta al principio de su curso sobre Schelling, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (actualmente como vol. 42 de la *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1988).

etcétera. Trata igualmente de mostrar cuáles han sido las transformaciones y las pérdidas producidas cuando el vocabulario griego original fue «romanizado» en la terminología latina, y cuando aquellas palabras fundamentales del pensamiento griego fueron sustituidas por los conceptos romanos de *veritas*, *natura*, *ratio*, *imperium*, *iustitia*, etc. Heidegger extrae de las palabras de la filosofía indicaciones epocales, somete cada uno de los conceptos, especialmente el de *alétheia* y su traducción latina como *veritas*, a una interrogación histórico-conceptual que nos permite captar, sin perder la conciencia del carácter condicionado de nuestro vocabulario filosófico, el sentido de la pérdida que la romanidad filosófica, y por lo tanto el desarrollo sucesivo del pensamiento occidental, supone en relación al primer comienzo griego.

Nadie ha reclamado de modo más ofuscado la exigencia de reconocer este hecho y de encontrar un acceso auténtico al mundo griego y al sentido dado por éste al Ser, liberándolo de toda sedimentación posterior. Ahora bien, es ya conocida la productividad de esta investigación heideggeriana, pero lo que aquí nos interesa es que a partir de los años treinta ésta da lugar a una severa crítica de la romanidad, que sería, pues, culpable de trabar las intuiciones filosóficas griegas originales.

Se trata de una tesis, como ya hemos indicado, que Heidegger toma de la tradición alemana: el mismo Hegel, por mencionar solamente el más famoso precedente, afirmaba en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* que con los romanos «la prosa de la vida quita el puesto a la poesía armónica y a la libertad equilibrada de los griegos» saltándose a pies juntos el capítulo sobre Roma. Heidegger retoma esta postura en el marco de su crítica de la metafísica, desplegada desde el punto de vista de la historia del Ser. Él analiza las deformaciones de los conceptos filosóficos griegos fundamentales durante su traducción al latín, insistiendo sobre el carácter secundario y las características, si no negativas, al menos decadentes de la cultura romana, como aquello que él llama la «imperialidad» y la «curialidad». El ensayo *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942) y el *Brief über den «Humanismus»* (1947) son los dos textos publicados en los que el filósofo alemán presenta esta actitud crítica. Pero para comprender el contexto histórico e ideológico en el cual se arraiga su crítica de la romanidad, es necesario remontarse a los cursos en los cuales lo elabora y despliega, en especial al tenido sobre *Parménides*, que el filósofo dio en plena guerra durante el semestre de invierno 1942-43⁶. El pensamiento eleático no supone aquí otra cosa que el pretexto que capta a Heidegger hacia cuestiones filosóficas mas generales, siguiendo la exigencia de establecer un contacto directo entre el pensamiento alemán y la filosofía griega, ello mismo legítimo y deseable, pero en la época peligrosamente unido al *leitmotiv* del pangermanismo propio de aquel

6. Cf. E. Escoubas, «La question romaine, la question impériale. Autour du tournant», en *Heidegger. Questions ouvertes*, Osiris, Paris, 1988, pp. 173-188.

período histórico, en el que se reivindicaba el primado del pueblo alemán, que hacía, por tanto un uso ideológico de la antigüedad⁷.

Sería, de este modo, fatal confundir la argumentación filosófica heideggeriana con la propaganda pangermánica. A pesar de la contigüidad, la insistencia heideggeriana sobre el carácter «espiritual», y por lo tanto filosófico de su posición, pretende significar una toma de distancia con respecto a la exaltación pangermánica. Así pues, el empleo de la palabra «espíritu» no significa la caída de la vigilancia crítica heideggeriana, sino que puede perfectamente ser interpretada en el sentido opuesto. Que las intenciones de Heidegger atañen sólo al orden propiamente filosófico es indirectamente testimoniado por el hecho de que en ese mismo curso Nietzsche es criticado por haber interpretado «la esencia de la grecidad y de la *pólis* desde una óptica romana»⁸. Esta afirmación no puede sino causarnos cierto asombro, por lo que nos preguntamos: ¿pero no es propósito de *El nacimiento de la tragedia* justamente proteger el sentido griego originario de la existencia del cual la tragedia clásica es la expresión, contra la exangüe imagen posterior que nos fue transmitida por el helenismo, por los romanos y por los Padres de la Iglesia?

En apoyo de esta sorprendente interpretación Heidegger nos recuerda que Nietzsche poseía las notas de los cursos sobre Grecia dados por Jacob Burckhardt y que los «conservaba como su tesoro más preciado»⁹. Al gran historiador y amigo suyo, Nietzsche habría pedido prestados algunos conceptos fundamentales como «espíritu» y «civilización». A éstos —declara Heidegger— «Burckhardt imprime una huella particular que sufrió la influencia del “Renacimiento italiano” que él mismo había descubierto, y es de este modo como en su pensamiento histórico se cueñan conceptos esencialmente romanos, románicos y modernos. Piensa pues la totalidad de la historia sobre el fundamento de tres potencias: el Estado, la religión y la civilización»¹⁰.

Ahora bien, Heidegger critica la romanidad filosófica porque ve en ella un debilitamiento de la experiencia griega originaria del Ser y considera por tanto los valores del humanismo clásico derivados de la romanidad una respuesta insuficiente a la crisis del mundo moderno. En Alemania la ilusión de poder enfrentarse a esta crisis mediante la renovación de la tradición humanista era cultivada en la época por el «neohumanismo», la visión de la antigüedad clásica estudiada como modelo de humanidad, que tenía su órgano influyente en la revista *Die Antike*, la *Zeitschrift für Kunst und Kultur des klassischen Altertums*, dirigida por Werner Jaeger. Desde los años veinte, Heidegger dudaba ya de la posibilidad de reactivar los «valores del hombre» mediante los *studia hu-*

7. Cf. L. Canfora, *Ideología del Classicismo*, Einaudi, Torino, 1980.

8. M. Heidegger, *Parménides*, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942-43, ed. de Manfred S. Frings, *Gesamtausgabe*, vol. 54, Klostermann, Frankfurt a. M., 1982, p. 134.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*, pp. 134-135.

manitatis. Como recuerda Löwith, «a él le horrorizaban todas las filosofías de la cultura y mucho más los congresos de filosofía; la cantidad de revistas aparecidas después de la guerra suscitaban en él una rabia furibunda, y concretamente la revista *Die Antike* de Jaeger le parecía no tener sentido o meta alguna. [...] Otros intelectuales habrían publicado seguidamente, además de la revista *Logos*, otra revista, *Ethos*, e incluso una más, *Kairos*. ¿Y cuál será la historia de la próxima semana? Creo que el interior de un asilo —aquí tenemos la crítica de Heidegger— tiene un aspecto más ordenado y racional que nuestro tiempo». Y añadía: «Debemos estar contentos de mantenernos fuera de estas modas de temporada ya que cuando las cosas envejecen con tanta rapidez, quiere decir que no tienen ningún fundamento sólido»¹¹.

Tras la toma de poder por el nacionalsocialismo la cuestión del humanismo romano había dejado de ser una cuestión únicamente filosófica, neutra: había adquirido, ésta, importantes connotaciones políticas. El programa ideológico pangermánico reactivó y radicalizó la cuestión del primado del pueblo alemán, frente al cual la romanidad y la latinidad aparecían como «derivadas» y «secundarias». Sin embargo, Heidegger interpretaba la misión del pueblo alemán en un sentido eminentemente filosófico, como pone de manifiesto su interpretación de Hölderlin y de los presocráticos llevada a cabo por aquella época; él guardaba, por lo tanto, las distancias ya sea de la ideología nacionalsocialista como del neo-humanismo, así como del humanismo cristiano de Theodor Haecker (al que había criticado en su *Einführung in die Metaphysik* y en sus cursos sobre *Nietzsche*, en el libro *Was ist der Mensch?*).

Respecto a esto, vale la pena recordar el testimonio de Ernesto Grassi¹². En 1938, él fue encargado de fundar en Berlín, bajo el patrocinio de la Reale Accademia d'Italia, el instituto «*Studia humanitatis*», con el fin de fomentar el estudio del Humanismo y del Renacimiento italiano en su relación con la antigüedad clásica. Un proyecto que nacía de una preocupación fundamental, aquella de defender y dar valor al componente romano-latino e italiano de la cultura clásica en contra de las pretensiones de hegemonía de los alemanes. Era aquella una cuestión importante, de la cual sería interesante analizar la génesis y la historia, ya que desde los años veinte la interpretación de la relación con la romanidad en la cultura fascista no había sido unívoca: particularmente el «movimiento tradicionalista romano» representado por pensadores influyentes como Arturo Reghini (*Imperialismo pagano*, 1914), Giovanni Costa (*Apología del paganismo*, 1923), Julius Evola (*Imperialismo pagano*, 1928) y Guido De Giorgio (*La tradizione romana*, 1940-1945)

11. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzler, Stuttgart, 1986, pp. 28-29.

12. Cf. sus memorias autobiográficas en la introducción a su *Einführung in die humanistische Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1986.

—en contacto con René Guénon, pero también con Eduard Dodsworth y Franz Altheim— se encomendaba a la tradición romana, a sus símbolos, a sus mitos y a su fuerza espiritual, ya fuera contra la ideología neopagana nacionalsocialista, naturalista y negadora de la trascendencia del espíritu (A. Rosenberg), o bien contra el catolicismo, entrando por ello en conflicto con la línea oficial impuesta por Mussolini que había desembocado en el compromiso con la Iglesia sancionado por los acuerdos de Letrán de 1929¹³.

En 1939 Grassi acudió a Berlín para ocuparse de la dirección del Instituto italiano de estudios humanísticos y para enseñar en la Universidad la filosofía del Humanismo y del Renacimiento. Tras largos preparativos, el 6 de diciembre de 1942 el Instituto fue inaugurado. Grassi encontró también un editor disponible a publicar las investigaciones del Instituto. Era H. Küpper, un intelectual próximo al Círculo George, que había comprado la editorial del Círculo, Bondi. Allí, Grassi dirigió junto con Walter F. Otto y Karl Reinhardt el anuario *Geistige Überlieferung*: en la segunda entrega, esquivando las numerosas dificultades puestas por la autoridad nacionalsocialista que ejercía una importante censura, Grassi publicó el ensayo de Heidegger *Platons Lehre von der Wahrheit*, que sin embargo, en oposición a las expectativas y los programas del Instituto, exponía una crítica radical del humanismo romano y latino. Cuando, tras su traslado a Suiza, Grassi fundó con Wilhelm Szilasi —el filósofo húngaro que durante la prohibición a Heidegger de dar clase ocupó su plaza en la Universidad de Friburgo— la colección «Überlieferung und Auftrag» en la editorial Francke en Berna, publica en 1947 el ensayo de Heidegger sobre Platón con la *Carta sobre el Humanismo*, en la que la crítica heideggeriana de la romanidad como actitud no originaria es acentuada y radicalizada.

Dejando aquí las numerosas cuestiones ligadas a esta crítica heideggeriana a la romanidad, como la referente a saber si, y por qué, lo originario es preferible a lo secundario, me limito a cuestionar la idea de que el vocabulario filosófico romano y latino sea un empobrecimiento del griego, y en general la idea de que el latín sea —según la expresión del poeta Robert Browning— únicamente una «lengua para el mármol» (*marbles language*).

Para llevar esto a cabo, es necesario cuestionar la unilateral reconstrucción heideggeriana de la relación entre la *romanitas* y el mundo griego, especialmente la idea de que la romanidad es la causa de una decadencia, ya que expresaría una forma de existencia histórica que no estaría a la altura de la experiencia griega del ser, que aquélla ocultaría y deformaría a través de la traducción latina de las palabras filosóficas fun-

13. Ver R. Del Ponte, *Il movimento tradizionalista romano nel Novecento. Studio storico preliminare*, Sear, Reggio Emilia, 1987, y P. Di Vona, *Evola, Guénon, De Giorgio*, Sear, Reggio Emilia, 1993, pp. 219-272, que ofrecen un primer compendio de la historia del movimiento.

damentales. Según Heidegger, entonces, la traducción latina de las palabras filosóficas griegas no es una simple transposición literal, neutra y conservadora de los significados originarios, es más bien un traslado que, no apoyándose ya sobre la misma experiencia de los griegos, transforma profundamente los significados que transmite de una a la otra lengua, provocando así un claro desarraigo:

[Die abendländische Auslegung des Seins des Seienden] beginnt —escribió Heidegger— mit der Übernahme der griechischen Wörter in das römisch-lateinische Denken. *Hypokeímenon* wird zu *subiectum*; *hypostasis* wird zu *substantia*; *symbebekos* wird zu *accidens*. Diese Übersetzung der griechischen Namen in die lateinische Sprache ist keineswegs der folgenlose Vorgang, für den er noch heutigentags gehalten wird. Vielmehr verbirgt sich hinter der anscheinend wörtlichen und somit bewahrenden Übersetzung ein Übersetzen griechischer Erfahrung in eine andere Denkungsart. *Das römische Denken übernimmt die griechischen Wörter ohne die entsprechende gleichursprüngliche Erfahrung dessen, was sie sagen ohne das griechische Wort*. Die Bodenlosigkeit des abendländischen Denkens beginnt mit diesem Übersetzen¹⁴.

¿Cuáles son, en concreto, esas transposiciones fatales efectuadas por los romanos? Aquí apuntamos las principales: *alétheia* se transforma en *veritas*, *phýsis* en *natura*, *hypokeímenon* en *subiectum*, *ousía* e *hypóstasis* en *substantia*, *symbebekós* en *accidens*, *enérgeia* en *actus*, *dýnamis* en *potentia*, *aitía* en *causa*, *theoría* en *contemplatio*. Para cada una de ellas Heidegger trata de mostrar cómo, a pesar de la traducción a veces literal, «ésta hace desaparecer de un golpe lo esencial de aquello que las palabras griegas dicen»¹⁵.

Frente a este juicio perentorio, debemos en principio revelar que el mismo Heidegger, en contradicción aparente con su depreciación filosófica de los romanos, toma provecho a veces del apoyo que le ofrecen ciertos conceptos latinos. Por ejemplo, cuando en un pasaje clave de *Sein und Zeit* (§ 42), donde él trata de aclarar la constitución ontológica unitaria del *Dasein* en términos de «cuidado» (*Sorge*), toma prestado de Hyginus el concepto romano de *cura* —en vez de servirse de términos griegos como *phrontís* o *epiméleia*— narrando su fábula:

14. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* [1935-1936], en *Holzwege, Gesamtausgabe*, vol. 3, Klostermann, Frankfurt a. M., 1977, pp. 7-8.

15. «Diese Übersetzung, die aus dem Geist der römischen Sprache und d. h. des römischen Denkens kommt, bringt das Wesenhafte dessen, was die griechischen Worte sagen, mit einem Schlage zum Verschwinden» (M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, p. 50; ver también pp. 46, 168). Cf. igualmente *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, en *Gesamtausgabe* vol. 4, Klostermann, Frankfurt a. M., 1991, p. 56; *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen, 1954, pp. 66, 127, 134; *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957, pp. 166 ss., 171, 176 ss.; *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, vol. II, pp. 410 ss. y *passim*; *Wegmarken*, en *Gesamtausgabe*, vol. 9, Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, p. 286.

Un día que el Cuidado atravesaba un río, vio un limón arcilloso: pensativo, cogió un trozo y se puso a trabajarlo. Mientras que pensaba en lo que había creado, apareció Júpiter. El Cuidado le pidió que diera un espíritu al trozo de arcilla trabajado; él aceptó con mucho gusto. Pero cuando el Cuidado quiso poner a la criatura su propio nombre, Júpiter se lo prohibió, exigiendo que fuera el suyo el que se le pusiera. Mientras discutía sobre su nombre, la Tierra (*Tellus*) apareció a su alrededor, deseando que la imagen recibiera su propio nombre, ya que ella le había prestado una parcela de su cuerpo. Los demandantes tomaron a Saturno como árbitro, quien les anunció esta decisión aparentemente equitativa: «Tú, Júpiter, ya que le has dado el espíritu, recibirás a su muerte su espíritu; tú, Tierra, ya que le has ofrecido el cuerpo, deberás recibir su cuerpo. Pero como ha sido el Cuidado quien ha formado en primer lugar este ser, entonces, mientras viva, que el Cuidado lo posea. Como sin embargo no está arreglada todavía la discusión acerca de su nombre, que se llama *homo*, ya que está hecho de *humus* (de tierra)».

En el mismo párrafo Heidegger explota del mismo modo en términos positivos otro texto latino, concretamente la última carta de Séneca, donde éste habla del Cuidado como característica propia del hombre:

Entre las cuatro naturalezas existentes (árbol, animal, hombre, Dios) las dos últimas, que son las únicas dotadas de razón, se distinguen porque el dios es inmortal, el hombre mortal. Ahora bien, en ellos lo que determina el bien de uno, a saber del dios, es su naturaleza, lo que determina el bien del otro, a saber del hombre, es el cuidado (*unius bonum natura percipit, dei scilicet, alterius cura, hominis*).

En efecto, por aquella época Heidegger no había concluido todavía su crítica de la *romanitas*, por lo que el recurso positivo a la *cura* latina no resulta del todo contradictorio. Pero incluso cuando Heidegger pretende seriamente pensar en términos más griegos que los griegos mismos, y rechaza la romanidad filosófica, encontramos otros recursos significativos al valor positivo de términos latinos. Por ejemplo cuando en *Der Spruch des Anaximander* se remite al sentido positivo del verbo latino deponente *frui*, distinto de *uti*, para clarificar el sentido de *brauchen* y de *Brauch*, del que se sirve para traducir la locución *katà tò chreón* del célebre fragmento de Anaximandro y para definir la esencial co-pertenencia del ser y del hombre¹⁶.

Y aun más: en el seminario sobre la conferencia *Zeit und Sein* encontramos el elogio de una lengua romana, concretamente el francés, ya que la expresión francesa *il y a* ayuda a evitar la dificultad de expresar el darse del ser por sí mismo sin caer en la *petitio principii* que consiste

16. Cf. *Der Spruch des Anaximander*, en *Holzwege*, pp. 366 ss. En el mismo texto vemos también el uso con un sentido positivo del término *dictare* para aclarar el sentido de *Dichten* en la afirmación de que «el pensamiento del Ser es el modo original del *Dichten*» y por lo tanto que «el pensamiento es el *dictare* original» (p. 328).

en decir que el ser mismo «es». *Il y a* expresaría mejor que el alemán *Es gibt* el darse de aquello que se presenta disponible sin someterse a nosotros. *Il y a l'être* es más correcto que *Es gibt Sein*, que tiene un significado más restringido. Heidegger cita ahí, a título de ejemplo, el uso de la expresión *il y a* en los famosos versos de Rimbaud: *Au bois il y a un oiseau...*¹⁷.

A pesar de todas esas concesiones, Heidegger mantiene su rechazo de la romanidad filosófica, del cual la expresión más clara es la *Carta sobre el Humanismo*, donde la crítica de la romanidad es al mismo tiempo una crítica del humanismo, concebido como el pensamiento que determina al hombre por su *humanitas* a partir de su oposición a la *animalitas*. El de los romanos es, en efecto, el primer humanismo, que nació como transposición de la *philantropía* helenística y del cual dependen todos los humanismos sucesivos y los neo-humanismos. Heidegger resume la génesis y la esencia del humanismo en los siguientes términos:

Ausdrücklich unter ihrem Namen wird die *humanitas* zum erstenmal bedacht und erstrebt in der Zeit der römischen Republik. Der *homo humanus* setzt sich dem *homo barbarus* entgegen. Der *homo humanus* ist hier der Römer, der die römische *virtus* erhöht und sie veredelt durch die «Einverleibung» der von der Griechen übernommenen *paideia*. Die Griechen sind die Griechen des Spätgriechentums, deren Bildung in den Philosophenschulen gelehrt wurde. Sie betrifft die *eruditio et institutio in bonas artes*. Die so verstandene *paideia* wird durch *humanitas* übersetzt. Die eigentliche *romanitas* des *homo romanus* besteht in solcher *humanitas*. In Rom begegnen wir dem ersten Humanismus. Er bleibt daher im Wesen eine spezifisch römische Erscheinung, die aus der Begegnung des Römertums mit der Bildung des späten Griechentums entspringt. Die sogenannte Renaissance des 14 und 15. Jahrhunderts in Italien ist eine *renascentia romanitatis*. [...] Auch der *homo romanus* der Renaissance steht in einem Gegensatz zum *homo barbarus*. Aber das Inhumane ist jetzt die vermeintliche Barbarei der gotischen Scholastik des Mittelalters. Zum historisch verstandenen Humanismus gehört deshalb stets ein *studium humanitatis*, das in einer bestimmten Weise auf das Altertum zurückgreift und so jeweils auch zu einer Wiederbelebung des Griechentums wird. Das zeigt sich um Neuhumanismus des 18. Jahrhunderts bei uns, der durch Winckelman, Goethe und Schiller getragen ist. Hölderlin dagegen gehört nicht in den «Humanismus», und zwar deshalb, weil er das Geschick des Wesens des Menschen anfänglicher denkt, als dieser «Humanismus» es vermag¹⁸.

Este pasaje ofrece una idea aproximada simple y penetrante sobre el fenómeno de la *romanitas* en su relación con la *humanitas*, pero oculta al mismo tiempo debido a sus simplificaciones algunos trazos de la romanidad que han sido determinantes en la formación de la conciencia

17. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1972, pp. 41-42.

18. M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, en *Wegmarken*, p. 320.

europea. Indicaré algunos a título de ejemplo para substraerlos del ataque filosófico heideggeriano. Los extraigo sobre todo de los dominios político y jurídico, en los que los romanos han sido auténticos fundadores. Aquí presento, pues, un pequeño catálogo, por supuesto provisional pero suficientemente elocuente, de conceptos típicamente romanos que se han convertido en pilares sostenedores de la cultura europea:

1) *Res publica*, la «cosa pública», término que se ha convertido sin duda alguna en definición de la forma de comunidad política y de gobierno democrático por excelencia.

2) *Auctoritas*, distinguido de *potentia*, término que expresa la cualidad de poder derivada del prestigio y de la influencia, sobre el que se basa el orden político estable; este término se traducirá en griego por *axioma* (que corresponde también a *dignitas*).

3) *Maiestas*, otra determinación de la cualidad de poder político (*Maias* era la más bella de las Pléiades, madre, gracias a la unión con Júpiter, de Mercurio).

4) *Dux et princeps* (correspondientes al griego *árchon*, *hegemonikón*) para expresar la función de dirección y guía política.

5) *Patria*, término que se ha convertido en fundamental para la comprensión moderna de lo político, especialmente en el romanticismo político que rehabilita la idea de nación.

6) *Gloria*, que reemplaza al término griego ambiguo *dóxa*.

7) *Fides*, no solamente respecto al sentido general de «fe» (en griego *pístis*), sino igualmente en su sentido jurídico de «ligadura», «compromiso solemne», y por tanto de «credibilidad».

8) *Persona*, concepto extraído del ámbito teatral, donde significa simplemente el rol a interpretar, la máscara que se pone (*prósopon*), pero que, en su significado jurídico, substituirá al griego *átomon*, «individuo», y se convertirá en la determinación cristiana fundamental del individuo humano, concebido como imagen de Dios.

9) *Urbanitas*, derivada de *urbum*, «arado», o bien de *urbs*, «ciudad», el territorio delimitado por el surco trazado por el arado.

10) *Labor*, «trabajo», concepto que no tiene ningún equivalente legítimo en griego y que ha resultado fundamental para el mundo moderno. El griego, que considera como ideal de vida la *scholé*, habla de *pónos*, de «fatiga», mientras que el romano considera *labor e industria*, la disponibilidad a la actividad, como una virtud fundamental¹⁹.

19. Para una primera profundización y extensión de este catálogo cf. H. Oppermann (ed.), *Römische Wertbegriffe*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 31983; H. Drexler, *Politische Grundbegriffe der Römer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988. Siguen siendo fundamentales, en general, los estudios de R. B. Onians, *The Origins of European Thought about The Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, CUP, Cambridge, 1988 [1951, 21954]. Ver también las originales investigaciones de G. Semerano, *Le origini della cultura europea*, 4 vols., Olschki, Firenze, 1984-1994 (los dos primeros volúmenes contienen un diccionario etimológico del griego, del latín y de otras lenguas modernas).

Cada una de estas categorías merecería un estudio más profundo y específico. No obstante, la función fundadora de los romanos no se ha limitado al dominio jurídico y político. Otros conceptos fundamentales de la cultura europea son extraídos también del vocabulario romano. Me limito, pues, a un solo ejemplo, el más elocuente: el de *religio*.

Tenemos en él un concepto fundamental que indica un fenómeno presente en toda civilización. Curiosamente, como es documentado por Benveniste²⁰, los griegos no conocían más que *threskeía* (atestiguado en Herodoto) y *theología*. Pero otra cosa muy diferente es *religio*, concepto indiscutible y típicamente romano. Desde el punto de vista filosófico es interesante destacar que esta palabra latina deriva de la raíz indoeuropea *leg-*, la misma que forma la palabra griega *lógos*; al menos si se acepta la etimología de *religio* atestiguada en Cicerón (*De natura deorum*, II, 28, 72), y confirmada por Aulo Gelio (*Noctes Atticae*, 4, 9), que deriva *religio* de *religere*, en el sentido de que la religión, en tanto que conjunto de creencias y prácticas, reúne y recoge (*religit*) todo lo concerniente al culto de los dioses²¹. *Religio* es el conjunto del culto que tiene y mantiene unida la comunidad. El *re-legere* de la religión no es simplemente un *legere*, un recoger o reunir, un elegir y ordenar, sino que la *vis legendi* que Cicerón atribuye a los *religiosos* es una capacidad totalmente especial, expresada por el prefijo *re-*, que no indica en este caso ni una simple repetición ni una intensificación de la acción expresada por *legere*: el *relegere* indica aquí una atención y una reflexión más profundas sobre aquello que ha sido ya objeto de preocupación, una sensibilidad particular por la naturaleza del objeto del culto.

De cualquier modo, la palabra romana *religio* articula y modifica la raíz indoeuropea *leg-* en una significación totalmente particular, que desvela y expresa una experiencia que ha resultado fundamental para la cultura occidental. Curiosamente Heidegger —que sin embargo ha consagrado numerosas y audaces consideraciones a la etimología de *légein* y de *lógos*, liberando el término de su tradicional significado proposicional y dando luz a su sentido originario de «reunir», «recoger», «elegir», que pretende incluso reconocerlo en el famoso fragmento de Heráclito

20. Cf. las investigaciones de É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Editions de Minuit, Paris, 1969.

21. «Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, ex diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes. His enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso». Hay otra etimología testificada por Lactancio (*Institutiones*, 4, 28, 2) y por Servius (*Aen.* 8, 349) que deriva *religio* de *religare*, «ligarse con lazos delante de los dioses». Cf. en la misma línea Lucrecio, *De natura rerum*, I, 931 (*religionum nodis animum exsolvere*). De todos modos, en el origen la palabra no está limitada a los fenómenos de lo sacro y lo divino; se habla por ejemplo de la *religio iudicis* para indicar el «escrúpulo del juez», por tanto, la preocupación por supuesto particular de quien se debe pronunciar sobre cuestiones importantes, y que a causa de ello aparentemente duda antes de expresar su juicio.

en el que se invita a *escuchar* al *lógos*— ha descuidado la importancia y las potencialidades positivas del concepto romano de *religio*.

Pero éste no es el único caso: en general, en el dominio de lo sagrado, el latín de los romanos desvela una riqueza de conceptos, de significados y de matices que no derivan del griego sino que son originarios, y que han sido determinantes para la formación de la cultura europea²². El latín distingue por ejemplo entre *sacer* y *sanctum* y también entre *secretum* y *mysterium*, diferencia que ha sido transmitida a las lenguas romances, mientras que por el contrario el alemán solamente conoce un solo término, que es el de *heilig* para *sacer* y *sanctum*, y *Geheimnis* para *secretum* y *mysterium*.

Otro concepto romano fundamental es el de *pietas*. En este caso no disponemos de una etimología segura, ni podemos interpretar el término remitiéndonos al concepto griego de *eusébeia*. Ya que *pietas* es una virtud típicamente romana, sobre la cual se basa —como queda atestiguado en Polibio— la fuerza del poder político de los romanos. Podríamos definir la *pietas* —distinguiéndola de lo que nosotros llamamos «piedad», que correspondería más bien al concepto latino de *miseriordia*— como el amor que se les debe a los dioses (*pietas erga deos*), a los padres (*pietas erga parentem*) y a la cosa pública (*pietas erga rem publicam*). Indica, pues, una actitud fundamental, una disposición típica —una *Grundstimmung* diría Heidegger— que califica el comportamiento del hombre hacia los dioses, del hijo hacia sus padres, del ciudadano hacia la cosa pública, del súbdito hacia el emperador, pero también *viceversa* la relación de Dios hacia el hombre, del padre hacia su hijo, del gobernante hacia el gobernado. La *pietas* es, pues, activa en los dos términos de la relación, indica la cualidad de un comportamiento que corresponde a una unión recíproca, y precisamente una unión *interpositis rebus sacris*, es decir, que lo que está en juego son cosas sagradas, como lo son los dioses, la familia o la cosa pública.

Teniendo todo esto presente podemos cuestionarnos: ¿por qué Heidegger —que en los *Beiträge zur Philosophie* se esfuerza por aplicar su fenomenología de los *Stimmungen* sobre el plano de la historia del ser, delimitando los *Grundstimmungen* típicos para las diferentes épocas de la historia, como el *thaumázein* para los griegos, el *Schrecken* para la época de la técnica o la *Scheu* con respecto al nuevo comienzo—, por qué ha sido ciego ante esta extraordinaria *Grundstimmung* romana?

Considerando, pues, los ejemplos aquí evocados, incluso si aceptamos la tesis según la cual la traducción de la terminología filosófica griega llevada a cabo por los romanos supone una deformación y una transformación de los conceptos filosóficos griegos originarios, tenemos a pesar de ello bastantes razones para cuestionar la conclusión peyorada

22. Cf. H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Les Belles Lettres, Paris, 1963.

tiva de Heidegger, y por tanto para discutir que aquélla implicaría un debilitamiento y un empobrecimiento. Por el contrario, la romanidad filosófica continúa siendo —a pesar de las geniales simplificaciones heideggerianas— un continente por descubrir con riquezas que sería fatal ignorar.

UNA MODIFICACIÓN DE LA VIDA QUE HACE POSIBLE UNA CIENCIA DE LA VIDA

César Lambert

El parágrafo 25 de la lección *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919-1920) de Heidegger¹ se ocupa de un fenómeno que, en lo que sigue, queremos estudiar. Se trata de lo que el autor denomina allí *Kenntnis nahme*; en el alemán cotidiano se utiliza más bien la expresión verbal *zur Kenntnis nehmen*, que viene a significar «tomar en consideración», como por ejemplo cuando las autoridades universitarias toman en consideración una propuesta de los estudiantes. En adelante traduciremos *Kenntnisnahme* por «toma de conocimiento». Lo que importa destacar es que ella no constituye una forma de conocimiento teórico. Es, ciertamente, una forma de conocer, pero de un carácter que hay que precisar. Y esto es lo que hace Heidegger en el mencionado § 25.

El punto de arranque de la argumentación lo da la pregunta de si la experiencia fáctica «común y corriente», que no llama la atención ni se destaca (*die unabgehobene faktische Lebenserfahrung*, GA 58, p. 111), admite una cierta modificación de su estilo, a partir de cuya modificación se generen determinadas posibilidades. Pese a que este interrogante suena muy abstracto, estamos ante un problema al que se enfrentan todas aquellas formas de pensar que se ocupan de la vida humana en su inmediatez. En efecto, si la vida «común y corriente» no se destaca y sencillamente «pasa», como se dice en nuestra lengua, ¿cómo es posible hablar de ella filosóficamente? ¿Cómo accede el saber a una experiencia inmediata, pero de tal manera que este saber no la desvirtúe? Heidegger va a mostrar que esa modificación de hecho se da, justamente como *Kenntnisnahme*, y que desde allí se puede fundar un pensar filosófico que no abandona la «vida fáctica», sino que se hace cargo de ella.

1. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, en *Gesamtausgabe* (GA) 58, Klostermann, Frankfurt a. M., 1993, ed. a cargo de H.-H. Gander.

Lo que nosotros hemos llamado la vida «común y corriente», la experiencia fáctica en el lenguaje de Heidegger, es vivida de modo irreflexivo. Pues bien, esta vida fáctica absorbida en las cosas que hace, puede pasar a una actitud de reflexión y meditación. Por ejemplo, yo puedo recordar lo que hice durante el día o la semana que termina. «Yo puedo traer a presencia —en el marco del recuerdo— lo experimentado, a saber en la tendencia de sentirlo de nuevo fácticamente en el recuerdo» (*loc. cit.*)². Lo experimentado (*das Erfahrene*) es, en tal sentido, tomado en consideración. Otra posibilidad de esta modificación la constituye el *relato*: yo le puedo contar a otro lo que he hecho durante el día y lo que me ha pasado. Cuando eso sucede, no se está dando un informe (*Referat*) y no se trata, en caso alguno, de lo que sucede cuando, en la zoología, se hace una descripción de lo que se ve en el microscopio (véase *loc. cit.*). Heidegger ha encontrado el fenómeno que buscaba, la modificación de la vida «común y corriente»: «Die Explikation ist die kenntnisnehmend Erzählende, aber im Grundstil des faktischen Erfahrens, des vollen Mitgehens mit dem Leben» (*loc. cit.*). Intentemos una traducción que se acerque al sentido del texto original: «La explicitación es de carácter relatante y toma conocimiento de las cosas, pero permanece en el estilo fundamental de la experiencia fáctica, es decir, de un pleno ir con la vida».

Insisto en que las reflexiones heideggerianas no tienen nada de abstracto. En el mismo párrafo que comentamos, unas páginas más adelante (p. 115), Heidegger nos presenta una situación concreta: Se hace una visita; el visitante hojea unos libros en conjunto con el anfitrión; toman té; fuman cigarros; después salen a dar un paseo; sale el sol; ven la puesta de sol; sobreviene el atardecer; la tarde se pone fresca. Al final del día alguien le pregunta qué hizo en la tarde, y él narra la visita y el paseo. Otra posibilidad consiste en escribirlo en un diario de vida³.

La modificación de la toma de conocimiento comparece, según Heidegger, bajo diversos aspectos (*Ausdrucksgestalten*), se expresa de distintas maneras: como trato cotidiano, como trato personal o, finalmente, como trato de carácter público. La toma de conocimiento no se limita, pues, a un trato íntimo como la amistad o la relación de los esposos; su campo de acción es muchísimo más amplio. Pensemos, para dar nosotros un ejemplo, en las noticias periodísticas sobre un encuentro de fútbol.

2. El original dice así: «Das Erfahrene kann ich mir erinnerungsmäßig zurückrufen und zwar in der Tendenz, erinnernd es wieder faktisch durchzukosten». El dativo *mir* no aparece en el texto traducido, antes que nada por razones de estilo. Pero debe tenerse siempre presente.

3. En 1919 Heidegger era el asistente de Edmund Husserl en Friburgo; éste vivía en la Lorettostrasse (n.º 40) y solía pasear por el monte Loreto (Lorettoberg), que queda muy cerca de allí. Husserl solía, además, tener conversaciones filosóficas con sus discípulos en esas caminatas. Desde el monte Loreto, por otra parte, se ven las puestas de sol. No es, entonces, disparatado pensar que Heidegger esté aludiendo a esos paseos con su maestro.

Otras dos diferentes fisonomías que puede adquirir la modificación que nos ocupa las llama Heidegger «toma de conocimiento perceptiva» (*gegenwärtigende Kenntnisnahme*) y «toma de conocimiento representativa» (*vergegenwärtigende Kenntnisnahme*) (véase *loc. cit.*). En el primer caso, lo relatado está de cuerpo presente, se trata de una percepción —aunque, claro está, no hay que pensar en una percepción sensible en el sentido más restringido del término. En efecto, para Heidegger el conocimiento no se funda en el ámbito de los sentidos para después pasar al del intelecto. Toda percepción está guiada por una significatividad (*Bedeutsamkeit*). «Lo significativo es lo primario, se me presenta de manera inmediata, sin tener que hacer un rodeo mental por la aprehensión sensible», dice Heidegger en la lección del semestre extraordinario para retornados de guerra de 1919⁴. Con otro ejemplo podemos ilustrar la toma de conocimiento perceptiva: en una carta que Heidegger le dirige a Elisabeth Blochmann, fechada el 29 de marzo de 1927 y redactada en Todtnauberg, le escribe lo siguiente:

Se van a cumplir cuatro semanas desde que estamos en la cabaña. Tuvi-
mos un sol espléndido y siempre nieve de sobra. Unos viajes realmente
maravillosos nos han recuperado las energías que gastamos el semestre
[pasado]. Desde hace una semana que estoy trabajando de nuevo en la ha-
bitación de la granja, pero, claro, muchas veces cedo a la seducción de la
nieve recién caída y al sol⁵.

Lo que se relata no es el pasado, sino una situación que se está vi-
viendo al momento de escribir.

La otra modificación mencionada es la toma de conocimiento re-
presentativa. En este caso, lo que se cuenta se hace presente por medio
de la representación (*Vergegenwärtigung*), porque es o bien un hecho del
pasado: «En aquellos años la calle von Schroeders se llamaba Calle del
Cerro...», o bien un evento futuro: «Cuando llegue el invierno vamos a
instalar una estufa en la sala de profesores», o una mera posibilidad: «¡Te
imaginas una casa frente el mar!».

Asimismo, en el trato recíproco, se produce, a la vez, un dar a co-
nocer (*Kenntnisgabe*). Heidegger está pensando, en este caso, en la rela-
ción dialógica de la conversación, de la narración o del mandar hacer
algo de determinada manera (véase *loc. cit.*). En todas estas situaciones

4. Cito el pasaje íntegro: «In dem Erlebnis des Kathedersehens gibt sich *mir* etwas aus einer unmittelbaren Umwelt. Dieses Umweltliche (Katheders, Buch, Tafel, Kollegheft, Füllfeder, Pedell, Korpsstudent, Straßenbahn, Automobil usw. usw.) sind nicht Sachen mit einem bestimmten Bedeutungscharakter, Gegenstände, und dazu noch aufgefaßt als das und das bedeutend, sondern das Bedeutsame ist das Primäre, gibt sich mir unmittelbar, ohne jeden gedanklichen Umweg über ein Sacherfassen» (GA 56/57, pp. 72-73).

5. Véase *Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann. Briefwechsel. 1918-1969*, ed. de J. W. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach a. Neckar, 1989, p. 19. Traducción mía.

«la expresión lingüística es a menudo desaliñada, incompleta en su facticidad, pero eso le da su carácter más peculiar»⁶.

Hay que insistir en la dimensión de la significatividad (*Bedeutsamkeit*). Lo que se expresa en la toma de conocimiento no son «hechos» (*Sachverhalte*), en el sentido de una constatación que se articula dentro de un orden general, sino que lo que entra en juego es precisamente la esfera primaria de las significaciones.

No se entiende cabalmente a qué apunta la noción de significatividad si no se la pone en relación con la tesis husserliana de los actos fundados. Para Husserl la vivencia intencional no se reduce a la mera percepción sensible (*Wahrnehmung*); existen, además, actos como las valoraciones, que, pensados fenomenológicamente, también tienen su objeto intencional específico. «Pero en el acto de valorar estamos vueltos al valor, en el acto de la alegría a lo que alegra, en el acto del amor a lo amado, en el obrar a la obra en cuanto obra, *sin* aprehender nada de eso»⁷. Las significaciones pertenecen, en esta versión de la fenomenología, a la esfera de las valoraciones y, por ende, de los actos fundados. Esencial es aquí que toda valoración supone un acto perceptivo; si bien el objeto intencional es lo valorado como tal, éste, para hacerse presente, tiene que inscribirse en una percepción sensible. Por eso hay que hablar, en sentido estricto, de una doble intencionalidad: una que se dirige a la mera «cosa» (la intencionalidad fundante) y la otra que apunta al pleno objeto intencional (la intencionalidad fundada)⁸. Con esta distinción Husserl está en condiciones de mostrar que el mundo que nos rodea, el mundo de la «actitud natural» (*natürliche Einstellung*), es más que un mero conjunto de cosas neutras. Al mundo natural pertenecen objetivaciones fundadas como las valoraciones. «Gracias a esta objetivación, estamos, en la actitud natural, y por ende *en cuanto miembros del mundo natural*, no frente a meras cosas naturales, sino a valores y objetos prácticos de toda índole, ciudades, calles con instalaciones de luz, habitaciones, muebles, obras de arte, libros, instrumentos, etc.»⁹. La significación de una cosa se da, pues, en el terreno de los actos fundados y de sus respectivos objetos fundados. Con ello Husserl no hace sino repetir la distinción que

6. «Der sprachliche Ausdruck ist faktisch sehr oft abgerissen, unvollständig, aber um so charakteristischer» (*loc. cit.*).

7. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1997, trad. de J. Gaos, p. 84. El texto alemán del pasaje citado dice: «Im Akte des Wertens sind wir dem Werte, im Akte der Freude dem Erfreulichen, im Akte der Liebe dem Geliebten, im Handeln der Handlung zugewendet, *ohne* all das zu erfassen» (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Max Niemeyer, Tübingen, 1993, p. 66).

8. Véase *Ideas...*, *loc. cit.*; *Ideen*, pp. 66-67.

9. *Ideas...*, p. 85. El original dice: «Dank dieser Objektivation stehen uns in der natürlichen Einstellung, und somit *als Glieder der natürlichen Welt*, nicht bloße Natursachen gegenüber, sondern Werte und praktische Objekte jeder Art, Städte, Straßen mit Beleuchtungsanlagen, Wohnungen, Möbel, Kunstwerke, Bücher, Werkzeuge usw» (*op. cit.*, p. 67).

se ha hecho desde los antiguos entre la sensibilidad y el intelecto, distinción que aparece, así, como algo evidente.

Heidegger, por su parte, no invierte simplemente los principios, sino que intenta mostrar que toda percepción sensible de «meras cosas» está articulada por un campo de significatividades en que uno, desde siempre, vive y está inserto. Tal es así que, en el marco de la toma de conocimiento, lo que se expresa es un «estado de cosas vital» (*Lebensverhalt*, p. 112). La unidad de la toma de conocimiento tiene su hilo conductor precisamente en los contenidos significativos, y éstos se presentan siempre en un marco *histórico*. El análisis que Heidegger nos presenta tiene, por otro lado, una indudable condición temporal. Por eso, a propósito del § 25 de *Problemas fundamentales de la fenomenología*, podemos hablar de una primera gran descripción de la temporalidad de la existencia humana. Precisamente este aspecto será estudiado más a fondo ahora.

Dice Heidegger que el ser humano se absorbe en aquello que se le presenta; «aquello que se presenta» es en alemán una sola palabra, a saber, *Begegnis* (véase p. 117). El verbo *begegnen* quiere decir toparse con algo o, especialmente, con alguien; encontrarse con algo o alguien; dar con. En el marco de la fenomenología hermeneútica es utilizado en vez de *Gegebenheit*, que es un término propio de la fenomenología reflexiva de Husserl. Las cosas de la vida no están simplemente «dadas» (*gegeben*), sino que uno siempre se las encuentra, se topa con ellas de un modo peculiar. Tenemos que el hombre se absorbe en aquello con que se encuentra. Pues bien: «Sin quiebres, sin tener que vencer alguna barrera, yo paso de aquello que se presenta a otra cosa que se presenta, y un momento después del otro se pierde, se sumerge, *pero de tal modo que yo no me preocupo de ello*»¹⁰. El hombre nada —por así decir— en la corriente de las cosas que se le van presentando y se deja llevar por ellas (véase *loc. cit.*). Lo que ya pasó queda atrás, y a eso no se atiende. «Yo me absorbo en la situación que comparece cada vez y en la secuencia sin quiebre de situaciones; para ser más preciso: en aquello con que me encuentro en las situaciones» (*loc. cit.*). La primera persona singular que describe señala que, en la medida en que vive de manera plena en lo que se le presenta, está atado (*verhaftet*) a ello. Este fenómeno recibe en el texto que comentamos un nombre técnico. En efecto, Heidegger lo llama *Momentanphase des faktischen Lebens* (pp. 117 s.), o sea, fase momentánea de la vida fáctica. Asimismo, es denominado *gegenwärtige Momentanphase* (p. 118): fase momentánea presente. Otra denominación para el mismo fenómeno es: *lediglich gegenwartsgeöffnete Momentanphase* (p. 119), es decir, fase momentánea sólo abierta al presente.

10. El texto alemán dice: «Ungebrochen, ohne Barrieren übersteigen zu müssen, gleite ich von einem Begegnis ins andere, und eines um das andere versinkt und zwar so, daß ich mich darum nicht kümmere» (p. 117).

Siempre se trata de lo mismo, del paso de una situación a otra sin que yo me llegue a percatar de ese constante pasar.

Heidegger sintetiza lo recién dicho en un párrafo muy conciso (véase pp. 117-118); allí pone en evidencia que, en la experiencia fáctica, se produce una «constitución de contexto» (*Zusammenhangsbildung*) que avanza de una fase momentánea a otra y que no se preocupa de mirar hacia las fases pasadas. El concepto de «constitución de contexto» apunta al hecho de que la vida «se hace»; que el mundo como un contexto de significaciones es, por lo menos en parte, articulado por la misma existencia humana. Si mi mundo actual son las aulas universitarias y las calles de Santiago de la Nueva Extremadura, es porque ese contexto fue elegido por mí; yo lo hice. El presente es, así, fruto de las decisiones que antes he ido tomando en la vida. Pero esta «formación de contextos significativos» (otra posible traducción de *Zusammenhangsbildung*) permanece, según el texto, en la corriente de las fases, se deja llevar por ella e influye de tal o cual manera en este mismo nadar en la corriente de las fases momentáneas. La «constitución de contexto» no está, pues, presente para sí misma al pasar de una fase momentánea a otra. Estamos ante el fenómeno de un estar completamente absorto en las fases momentáneas que van pasando, y en este estar absorto sucede que aun el formar uno su propia vida es un dejarse arrastrar por la corriente de las fases. Lo decisivo es que la «constitución de contexto» determina de algún modo las fases, pero no por eso deja de estar absorta en la corriente de éstas¹¹.

Pues bien, en la toma de conocimiento se produce una modificación de este cuadro. Aquí se avizora un contexto de experiencia (*Erfahrungszusammenhang*) (véase p. 118), de antemano, como una totalidad relativa (*als relativ Ganzes*). No deben confundirse los conceptos de «constitución de contexto» y «contexto de experiencia» (*Zusammenhangsbildung – Erfahrungszusammenhang*). Ya hemos explicado el sentido del primer término; el segundo se refiere al hecho de que, al producirse el paso de una fase momentánea a otra, la vida va adquiriendo una fisonomía propia. Se pueden interpretar estos dos conceptos desde los horizontes temporales del futuro y del pasado: con la «constitución de contexto» Heidegger estaría pensando en el hecho de que el ser humano proyecta su propio futuro; el hombre hace su vida en las incontables decisiones diarias que va tomando. Con el término «contexto de experiencia» Heidegger estaría, más bien, apuntando al

11. El párrafo que estamos comentando dice: «Phänomenal liegt im faktischen Erfahren eine von Momentanphase zu Momentanphase fortschreitende, rückschauunbetroffene Zusammenhangsbildung (die im Strom bleibt und mitschwimmt und mein Schwimmen selbst so und so beeinflusst, ein Schwimmen, das immer aufgeht in seiner momentanen Situationsumgebung) – nicht gegenwärtige, im Fortschreiten von gegenwärtiger zu gegenwärtiger Momentanphase rückschauunbetroffen abfließende Zusammenhangsbildung, die über ihre Bildung selbst wieder die fortfließenden Phasen bestimmt».

pasado; a que las decisiones de cada día le van dando a la vida una *figura* peculiar; cada experiencia tenida no queda simplemente yuxtapuesta a la anterior, sino que todas juntas conforman un contexto, una articulación. El pasado de la existencia sería, entonces, eso que se ha ido configurando. Piénsese al respecto en las *Confesiones* de san Agustín, en las que el autor, desde un presente, se hace cargo de su propio pasado. Éste no comparece como una aglomeración uniforme de recuerdos, sino que tiene su «aire» característico.

En la vida «común y corriente» —decíamos— se va pasando de una fase a otra sin preocuparse por este pasar. En la toma de conocimiento, a su vez, comparece el contexto de experiencia como un todo relativo. Pero este todo no está presente en cada una de sus fases particulares. «Lo experimentado es temporal según el modo de ser del mundo (“ayer por la tarde”）」 (p. 118)¹². Cuando alguien relata lo que hizo ayer por la tarde, no está preocupado de retener cada uno de los instantes cronológicos de la tarde; puede ser que muchos detalles queden en el olvido; que otros no se destaquen desde la óptica en que se está narrando; en fin, puede que la toma de conocimiento tenga muchas «lagunas», lo importante es que hace comparecer las fases momentáneas pasadas como un todo (*als Ganzheit*), y, para ser más precisos, como un todo de carácter significativo. El hecho de que la cronología no sea fundamental no quiere, empero, decir que estemos ante un caos confuso y oscuro (véase a este propósito p. 113); no se trata de una masa carente de articulación. Se trata, más bien, de que esa totalidad no se mide con las reglas de la ciencia moderna. No hay aquí una dimensión cuantificable ni, por ende, objetiva. La modificación que comentamos no es, por una parte, la vida misma en su inmediatez, en su horizonte de expectativas; pero, por otra parte, no es algo ajeno a la vida, una abstracción, un «modelo», una meta-teoría. Es un fenómeno que pertenece a la vida fáctica y que, a la vez, constituye una suerte de «objetivación» (*Gegenständlichkeit*) de ésta. Este ser y no-ser es lo más peculiar y característico del fenómeno.

Veamos a continuación qué sucede con las fases momentáneas. En la vida fáctica estas fases están sólo abiertas al momento presente; en la modificación de la toma de conocimiento sucede que las fases se abren al pasado y al futuro: *Die Momentanphasen sind jetzt auch vergangenheits- und zukunftsgeöffnet... (loc. cit.)*. Si, por ejemplo, pensamos en nuestra época juvenil y nos concentramos en algún período determinado, o sea, en fases momentáneas ya pasadas, vemos que cada fase está en relación con otras anteriores y también posteriores a ella; se descubre una conexión, un contexto, una figura de la vida. San Agustín, en las *Confesiones*, texto que se mueve de parte a parte en el terreno de la toma de conocimiento, se ve a sí mismo como pecador y como buscador del Dios

12. «Das Erfahrene ist umweltzeitlich (“gestern nachmittag”)...».

verdadero. Eso no está en ninguna de las fases particulares, no está en las acciones concretas que recuerda, sino en la totalidad de la vida pasada. Si de hecho la modificación es una repetición de la vida —en el sentido de que no inventa nada nuevo—, por otra parte, descubre una dimensión que se le escapa al mero pasar la vida, a la constitución de contexto. La toma de conocimiento «*hace explícito un contexto que la experiencia fáctica misma no conoce, para el cual no tiene los órganos necesarios*» (*loc. cit.*)¹³. En sentido estricto no se trata, eso sí, de un descubrimiento. Heidegger usa aquí el verbo *explizieren*: se trata, entonces, de que la vida hace explícito lo que ella misma vivió de modo implícito. De algún modo lo puesto en su explicitud ya estaba ahí antes de la modificación; sin embargo, no se puede decir que se había destacado, pues la vida «común y corriente» no tiene órgano para ello. Se puede afirmar con toda razón que la toma de conocimiento, cuando se la cultiva y desarrolla, se convierte en una virtud del ser humano. La existencia humana es vivida en forma más plena, más consciente de sí, cuando se la vive desde una de las muchas posibilidades que ofrece esta modificación. Esto, por cierto, no lo dice Heidegger, sino yo, pero creo estar interpretando las intenciones del texto, su «espíritu», y no sólo su «letra»¹⁴.

Hemos señalado que la modificación que nos ocupa le da a la vida una *figura* peculiar. Heidegger utiliza a este propósito el término *Gestaltgebung*, más exactamente *verfestigende Gestaltgebung* (p. 119): se trata de que a la vida, en su inmediatez, se le *da una forma*, y esa forma tiene un carácter solidificante. En ella, además, se aprehenden las fases momentáneas «en su plena aperturidad significativa» (*loc. cit.*). Pero esta figura que recibe la vida vivida se la da a sí misma la propia vida, y no algo ajeno a ella, como podría ser una teoría de la vida. Podemos decir, entonces, que la vida fáctica deviene ella misma figura significativa.

Un punto que nos parece capital en este marco —y al que alude el título del artículo— es el siguiente: junto con las formas solidificantes

13. «*Sie [= die Kenntnisnahme] expliziert einen Zusammenhang, den das faktische Erfahren selbst nicht kennt, für den es gar kein Organ hat*». El subrayado es de Heidegger.

14. A este propósito debe tomarse en cuenta que, en *Ser y tiempo* (1927), Heidegger habla de una temporeidad propia y de una impropia. Respecto del pasado la temporeidad propia es la repetición (*Wiederholung*): «En el adelantarse el Dasein se *re-toma* [*wiederholt*] [e. d., se *repite*] a sí mismo, adelantándose hasta su más propio poder-ser. A este modo propio del haber-sido lo llamamos *repetición* (*Wiederholung*)» (*Ser y tiempo*, trad. de Jorge E. Rivera, Universitaria, Santiago de Chile, 1997, § 68 a, p. 356). La temporeidad impropia del pasado, del haber-sido, es el olvido (*Vergessen*): «Ahora bien, el proyectarse impropio hacia las posibilidades que han sido extraídas de lo que es objeto de ocupación mediante la presentación de este último, sólo es posible si el Dasein se ha *olvidado* de su más propio y *arrojado* poder-ser» (*loc. cit.*). Mediante estas citas pretendo mostrar que es perfectamente posible interpretar la toma de conocimiento desde la repetición. Aunque en sentido estricto no pueda afirmarse que sean sinónimos, es indudable que se mueven en un terreno común. Lo que Heidegger vio el semestre de invierno 1919-1920 no desaparece el año 1927 en *Ser y tiempo*, sino que, de manera más formalizada y en un marco más amplio, sigue estando allí.

pasan a destacarse determinados ámbitos de la realidad; los ejemplos que da Heidegger son «armas, artículos domésticos, alimentos, lugares sagrados, familias, jefe de clan, sacerdote, médico» (*loc. cit.*). El texto añade que estas figuras no están circunscritas a culturas primitivas, sino que se encuentran en todo contexto vital fáctico; asimismo se dice que no tienen nada que ver con la constitución de conceptos generales ni con la subsunción de casos particulares bajo conceptos generales (*loc. cit.*). No estamos, entonces, ante la génesis de la ciencia moderna; la actitud científica, que busca determinar leyes generales para los acontecimientos que observa, no está operando aquí. Lo que ha comparecido para la investigación filosófica es, más bien, un fenómeno a-teorético, un fenómeno no contaminado por el enfoque científico-positivista. Por otra parte, hay que tener en cuenta que los ejemplos recién mencionados pueden convertirse en *textos*: pensemos, respecto de los lugares sagrados, en las prescripciones del libro del *Éxodo* sobre el santuario (Éx 25-32); o en libros que condensan el saber de una cultura sobre plantas medicinales. En fin, se puede pensar en infinitos casos; lo esencial desde el punto de vista filosófico radica en que estos textos pueden, a su vez, ser investigados por una ciencia de la vida, por una ciencia del origen (*Ursprungswissenschaft*). Por cierto que no sería una investigación de los respectivos contenidos, de lo que se relata o describe, sino ante todo del modo cómo la vida se da a sí misma una configuración. Podría ser que un saber que quiera tener por tema la vida fáctica no esté en condiciones de aprehenderla *directamente*; pareciera que no puede ir derecho «al grano». El camino que queda es, así, ocuparse de aquellas expresiones de la vida que, aunque no son la vida en su inmediatez, no la desfiguran, no la transforman en un objeto de laboratorio. La ciencia de la vida necesita de un «atajo».

Para terminar quisiera aludir a un aspecto que Heidegger deja entrever en una nota a pie de página. Al comienzo del § 25, cuando empieza a hablar del relato, dice: «yo puedo “relatar” lo experimentado, y hacerlo con rasgos vitales» (p. 111)¹⁵; allí aparece una nota que señala: «¡El relato del mensajero en la *Antígona* de Sófocles sobre el delito de Antígona!» (*loc. cit.*). La modificación de la toma de conocimiento se produce, en este caso, bajo la forma de *poesía*. La poesía —por lo menos la de los grandes como Sófocles— constituye una forma eminente de modificación¹⁶. El pasaje de la *Antígona* dice lo siguiente:

15. «... ich kann Erfahrenes “erzählen” und zwar in faktischen Lebenszügen».

16. F.-W. v. Herrmann se refiere, en su libro *Hermeneutik und Reflexion* (Klostermann, Frankfurt a. M., 2000), a la relación entre el pensar hermenéutico-fenomenológico y la poesía. Allí estudia la lección del semestre extraordinario para retornados de guerra (1919), donde Heidegger también alude a la *Antígona* de Sófocles. Véase al respecto pp. 47-48. La tesis central es ésta: «das hermeneutisch-phänomenologische Denken versteht sich von seinem Beginn an in der Nähe zur Dichtung, auch wenn beide durch eine zarte, aber helle Differenz geschieden bleiben» (p. 48).

La cosa fue de esta manera: cuando hubimos llegado, amenazados de aquel terrible modo por ti, después de barrer toda la tierra que cubría el cadáver y de dejar bien descubierto el cuerpo, que ya estaba pudriendo, nos sentamos en lo alto de la colina, protegidos del viento, para evitar que nos alcanzara el olor que aquél desprendía, incitándonos el uno al otro vivamente con denuestos, por si alguno descuidaba su tarea. Durante un tiempo estuvimos así, hasta que en medio del cielo se situó el brillante círculo del sol. El calor ardiente abrasaba. Entonces, repentinamente, un torbellino de aire levantó del suelo un huracán —calamidad celeste— que llenó la meseta, destrozando todo el follaje de los árboles del llano, y el vasto cielo se cubrió. Con los ojos cerrados sufríamos el azote divino.

Cuando cesó, un largo rato después, se pudo ver a la muchacha. Lanzaba gritos penetrantes como un pájaro desconsolado cuando distingue el lecho vacío del nido huérfano de sus crías. Así ésta, cuando divisó el cadáver descubierto, prorrumpió en sollozos y tremendas maldiciones para los que habían sido autores de esta acción. En seguida transporta en sus manos seco polvo y, de un vaso de bronce bien forjado, desde arriba cubre el cadáver con triple libación.

Nosotros, al verlo, nos lanzamos, y al punto le dimos caza, sin que en nada se inmutara. La interrogábamos sobre los hechos de antes y los de entonces, y nada negaba. Para mí es, en parte, grato y, en parte, doloroso. Porque es agradable librarse uno mismo de desgracias, pero es triste conducir hacia ellas a los deudos. Ahora bien, obtener todas las demás cosas es para mí menos importante que ponerme a mí mismo a salvo¹⁷.

El guardia, uno de los que estaba a cargo de cuidar que nadie le dé sepultura al cuerpo de Polinices, ya había comunicado antes a Creón que alguien intentó sepultar al muerto; vuelve a su tarea; una segunda vez va donde Creón, y en esta oportunidad le cuenta que ha descubierto quién intenta sepultar a Polinices. Lo importante no es tanto lo que se cuenta, sino cómo. El relato tiene la forma del verso y su lenguaje no es ciertamente el habla de la calle. Interesa destacar que la poesía, en este caso, pone en palabras una experiencia a-teorética, esto es, una experiencia del mundo en tanto que significatividad, pero lo hace de una manera eminente. La poesía se mueve aquí en el marco de la toma de conocimiento, y ésta es tan eminente que logra hablarle a otras épocas; consigue modificar de tal modo la vida vivida que, allende su marco histórico determinado, a saber, la lucha por el poder en Tebas, puede interpelar a los griegos del siglo V a.C., a los románticos del siglo XIX y al mundo de hoy. En la poesía puede, entonces, pervivir la vida vivida; en aquélla puede ésta ser recuperada una y otra vez.

Hemos propuesto una interpretación del § 25 de la lección *Problemas fundamentales de la fenomenología*; con ello hemos querido des-

17. Sófocles, *Antígona*, trad. de A. Alamillo, Gredos, Madrid, 1981, p. 264.

tacar una posibilidad de filosofar a partir de la tematización de aquella modificación que es la toma de conocimiento. Tal vez esta estructura del pensar nos ayude a entender el interés de Heidegger por Kierkegaard, san Pablo, san Agustín, Lutero, Rilke, Hölderlin y otros. Asimismo nos puede ayudar a abrir las puertas de la filosofía a otras fuentes de conocimiento que, por lo general, fueron desestimadas por el pensar moderno.

LA HERMENÉUTICA DEL SÍ MISMO EN SER Y TIEMPO

Ramón Rodríguez

Que el pensamiento de este siglo que acaba ha sido en una amplia medida la expresión de la desilusión y del agotamiento de las filosofías del sujeto, y que su trabajo ha consistido en una paciente descomposición de su engranaje, denunciando una por una sus piezas esenciales, pocos lo negarán. La crisis del sujeto es, así, un tema típico del pensamiento del siglo XX, que supone una determinada visión de la historia de la modernidad, muy vigente en la filosofía y en la crítica de la cultura contemporánea. Pero las vicisitudes del pensamiento no son nunca la parábola de un móvil, predecible por principio, aunque *ex post* podamos reconocer en ellas una cierta lógica. Pues nunca el pensamiento se relaciona con el que le precede como con un acontecer dado y fijo, cuyo sentido marcarse forzosamente el rumbo, sino como un horizonte abierto de posibilidades, interpretables en función de la urgencia de la realidad en que se mueve. Por eso la fórmula «pensar después de» es equívoca; valiosa, en cuanto expresión de que no se puede no hacer la experiencia de un pensar significativo sobre «el tema de nuestro tiempo»; confusa, en cuanto tiende a revestir esa experiencia con el prestigio positivista de los hechos: las cosas son así y no reconocerlo equivale a quedarse fuera de la «realidad». Ésta es la situación en el problema del sujeto. Tras su disolución o muerte tantas veces pregonada, la última década registra una creciente vuelta de la temática de la subjetividad. No se trata, desde luego, de una restauración de la metafísica de la subjetividad o de la filosofía trascendental clásica, sino de que la discusión filosófica vuelve a colocar en primer plano aspectos de la realidad que la tradición ligaba al sujeto: (auto)conciencia, individualidad, autonomía, etc.

Es en este sentido en el que quiero tratar las referencias al sí mismo, que se contienen en *Ser y tiempo* de Heidegger, pues estoy convencido de que proporcionan algunos trazos para la comprensión filosófica de aquello a lo que apunta la idea de *Selbst*, *self* o sí mismo. Naturalmente

te, no voy a tratar pormenorizada ni exhaustivamente el tema —en el fondo *Ser y tiempo* es todo él una analítica del sí mismo, una empresa de autoconocimiento—, sino seleccionar unos cuantos momentos decisivos de dicha obra con el fin de mostrar:

1) Que la hermenéutica fenomenológica repite los momentos esenciales de una filosofía de la subjetividad; los repite en el sentido de que se apropia de ellos localizando su base fenoménica y arriesgando una interpretación, que pretende ser más originaria, de su forma de ser o de su tipo ontológico; en un ejercicio de «destrucción fenomenológica», que no comporta superación ni abandono: «La filosofía tiene quizá que partir del “sujeto” y volver con sus últimas cuestiones al “sujeto” y no debe, sin embargo, plantear sus cuestiones de manera unilateralmente subjetivista» (GA, 24, 220).

2) Que el sí mismo no es en último extremo un concepto hermenéutico, es decir, no responde a una estructura susceptible de interpretación, que se dé a interpretar como tal o tal, sino a una estructura que comparece en una transparencia absoluta, y sin embargo no intuitiva.

Prescindiré, en principio de cuestiones metodológicas, es decir, de los problemas y dudas que la hermenéutica fenomenológica en su proceder suscita¹, y trataré de ir directamente al tema, al contenido de la idea de «sí mismo».

I. *El planteamiento existencial de la cuestión del sí mismo*

Por planteamiento existencial no entiendo el hecho de que el modo heideggeriano de tratar nuestro problema se ciña más o menos a experiencias «existentiales», que esté más o menos cerca del «hombre de carne y hueso», frente a, por ejemplo, formas más abstractas, ontológicas, lógicas o analítico-lingüísticas, de tratar el problema de la subjetividad. No se trata primordialmente de una cuestión de método o de estilo de pensar, sino de la aceptación de un punto de partida, de una concepción previa del tipo de ser que somos los seres humanos, la «existencia», que se mantiene como hilo conductor constante de toda la interpretación del «ser sí mismo». Esta constancia del hilo conductor, que adelanta la dirección de los análisis, los cuales a su vez lo explicitan y lo confirman, en una forma de retroalimentación permanente, es precisamente lo que llamamos *hermenéutica fenomenológica* y lo que funda el que en *Ser y tiempo* sus diversas partes digan lo mismo, pero de otra manera. En efecto, el sí mismo no es más que una manera de explicitar hasta el final la inmediata relación consigo mismo que se contiene en la idea de existencia.

1. Tema que, si se me perdona la autocita, es el objeto de mi trabajo *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997.

Las indicaciones formales del § 9 de *Ser y tiempo*², que abren la analítica existencial, son un punto de partida ineludible del que hay que extraer varios elementos, cuya comprensión ahorra muchos esfuerzos y malentendidos posteriores. Los recuerdo brevemente: 1) La «esencia» de este ente estriba en su «haber de ser» (*zu-sein*), en su «existencia» (*Existenz*). 2) El ser, que está en cuestión para este ente en su ser, es «en cada caso mío» (*je meines*).

Conviene poner de relieve lo que implica la enunciación de estos rasgos ontológicos, auténticas ideas directivas o marco general de la analítica existencial, que condicionan radicalmente el problema de la ipseidad.

1. *Haber de ser*

La primera indicación encierra varios aspectos entrelazados:

a) La idea de haber de ser determina la más vaga de que al *Dasein* «le va» su ser (*es geht ihm um sein Sein*) y significa que el ente que ha de ser tiene su ser pro-puesto, como algo que realizar; ello implica sin duda una *distensión* constitutiva, un diferirse desde lo que ya se es a lo que se ha de ser, pues haber de ser sólo puede alguien que ya está siendo, a no ser que pensemos en una *causa sui* absoluta; pero en este caso la causación de sí no puede nunca entenderse como pro-puesta. Negativamente esta distensión significa la imposibilidad de pensar este ente como dotado de una identidad plena consigo mismo, identidad cuya forma epistémica sería, caso de tener *cum-scientia*, una autoconciencia perfectamente adecuada.

b) Tener el ser pro-puesto hace ineludible una constitutiva referencia a sí, no en la forma de una autocontemplación, sino como puesta en juego de lo que somos/seremos. Esta peculiar forma de referencia a sí determina lo que Heidegger llama ser *por mor de sí mismo* (*Umwillenseiner*); la fenomenalización de esta estructura se realiza, como es bien sabido, en el § 18 mostrando la cadena intramundana de referencias instrumentales «ser para...» que suponen un fin en sí mismo, es decir, un por mor de, que sólo conviene al ser del existir; pero ontológicamente está ya dada por el hecho de que un ser, que sólo es poniendo su propio ser en juego, es siempre forzosamente por mor de sí: lo que le mueve y hacia lo que se mueve es a construir su propio ser.

c) En tanto que distensión, éxtasis o salida de sí, el haber de ser implica *mundo*, un espacio de juego sin el que no podría haber pro-puesta

2. Gracias a la magnífica traducción de Jorge Eduardo Rivera, la obra mayor de Heidegger se nos ha hecho mucho más inteligible a los lectores de habla española. El trabajo de tantos años, puliendo y repuliendo el texto, ha dado su fruto y hoy disponemos de una versión de *Ser y tiempo* perfectamente accesible y puesta al día. Sea esto dicho en prueba de agradecimiento a su labor y sin que, por otra parte, ello signifique negar lo más mínimo el valor de la traducción de José Gaos, que abrió el camino a tantos estudiosos de Heidegger en España y Latinoamérica, y en la que Rivera ha podido apoyarse. Todos los textos que cito son tomados de la traducción de Rivera.

del propio ser; en efecto, la puesta en juego de sí mismo ¿podría ser una perfecta continuidad necesaria, una pura y simple transferencia de lo que somos a lo que seremos? Obviamente no: lo que así tendríamos sería la pura extensión temporal de esa identidad plena, que, sabemos, es incompatible con el haber de ser. Sin un ámbito de juego, en el sentido de campo de posibilidades de ser, carece de sentido el por mor de sí; de ahí que la estructura estar-en-el-mundo sea indisoluble de él, sólo un ser mundanal tiene su ser pro-puesto, es por mor de sí. Por eso, ese ser que se ha de ser es siempre un ser posible; ¿cómo, si no, podría importarnos, «irnos»? La posibilidad implicada en el haber de ser es lo contrario de la indiferencia: nos atañe, nos afecta, nos concierne (formas todas ellas de decir lo mismo que tener el ser propuesto) *porque podemos serla, hacerla nuestra*. Que en el proceso de llegar a ejercerla haya una amplia gradación desde la forzosidad impositiva hasta la frivolidad caprichosa nada quita de esta posibilidad fundamental u ontológica. La afección, en este preciso sentido existencial, descansa en el haber de ser que abre un campo de posibilidades. La idea heideggeriana de que las propiedades de la existencia (*Dasein*) no son un qué sino un cómo, modos o maneras de ser (*Weise zu sein, Seinsweisen*), no hace sino tematizar esta relación con el ser que se ha de ser, que es siempre el ejercicio de una posibilidad.

2. Ser en cada caso mío

El segundo carácter, la *Jemeinigkeit*, modaliza de manera fundamental la idea de existencia e introduce propia y específicamente el problema del sí mismo.

a) Ante todo, pone de relieve lo que podemos denominar el carácter no neutral del *zu-sein*, del haber de ser. Con ello no me refiero al atañernos o afectarnos de la posibilidad, que acabamos de ver, sino a que el ser que hemos de ser y la relación con él (la distensión) aparecen siempre revestidos de una forma personal, declinado en la forma del yo soy, tú eres, etc. Es evidente que Heidegger no cree que este rasgo sea una mera manera de darse, un puro aparecer así o una peculiaridad de la forma lingüística, sino que tiene el mismo alcance ontológico que el haber de ser, dado que justamente está anclado en él, forma parte de él; que el ser que se ha de ser sea siempre mío es ahora una forma de acentuar un aspecto antes no atendido *in modo recto*: el tener el ser pro-puesto es un diferirse de sí a sí, por lo que ese ser diferido no puede no ser constitutivamente mío y la relación con él siempre será un *tenerse*, una cierta auto-poseción. Esta *Jemeinigkeit* autoriza a hablar en términos de yo soy, pero la cuestión hermenéutica básica es qué signifique ese yo, cuya consistencia no viene dada por el hecho elemental al que alude la *Jemeinigkeit*. En cualquier caso, una cosa es clara: la prioridad del adjetivo posesivo (ser mío) sobre el pronombre personal (yo) indica que éste debe

siempre leerse desde aquél, es decir, desde la estructura extática de la existencia como haber de ser; el yo tendrá que ser necesariamente un momento de ésta, no autónomo, incapaz, por tanto, de dar desde sí toda la comprensión de la existencia.

b) En tanto que *posible ser mío*, lo que hay que ser es siempre propuesto como algo de lo que hay que apropiarse, como algo que hay que hacerlo propio (*sich-zueigen-sein*); aquello que es adjetivado por el «mío» de la *Jemeinigkeit* no es el contenido material del ser posible (un determinado rol social, por ejemplo), a semejanza de «mi casa», sino el modo o manera de hacerlo propio, que es, a su vez, una posibilidad, lo que abre, por tanto, una alternativa entre formas posibles de apropiación. Es a esta diversidad o alternativa a la que se apunta la indicación formal de la *Jemeinigkeit* y el lugar en que se inserta la idea de sí mismo (*Selbstheit*). Sólo desde aquí cabe comprender adecuadamente lo que para la existencia humana quiera decir la «mismidad» del sí mismo. A diferencia de la identidad inerte de toda cosa consigo misma o de ese desdoblamiento de la identidad que representa la pura conciencia perceptiva de sí, el planteamiento existencial supone, una vez más, acentuar que la peculiaridad de la relación consigo mismo estriba en que de tal manera «nos va», nos ata, que sólo podemos ejercerla en la forma de una apropiación, es decir, en la negación de una posición neutral e indiferente ante el propio ser. Sólo para un ser que tiene que hacer su ser y hacerlo *suyo* tiene sentido que el sí mismo o el «quién soy» sea un problema; ver el mundo y a sí mismo «desde la otra ribera», como diría Valle-Inclán, desde la absoluta indiferencia de una pura conciencia contemplativa, no deja lugar para ese posible ser sí mismo que es propio de la existencia humana.

Si el por mor de sí es la condición de todo poder ser sí mismo, el ser en cada caso mío determina la modalidad de ese poder y dirige ya de entrada los pasos de la indagación en una dirección completamente diferente de la *Selbigkeit*, de eso que Ricoeur llamaría la identidad-ídem o mismidad, pensada bajo el modelo de un yo-núcleo estable, para apuntar a una *Selbstheit* (sí-mismo, ipseidad, si seguimos con Ricoeur), que necesariamente ha de romper con esa idea del yo-núcleo, y que sólo puede entenderse como un momento de la existencia que tiene que ser determinado a partir de ella. Por eso Heidegger se negará a que el yo, tanto en su uso en el lenguaje, como en la forma de polo subjetivo de la intencionalidad de la conciencia, sea algo más que una mera *indicación formal*, es decir, algo que pone en marcha al pensamiento hacia la interpretación de determinados fenómenos, pero que no «da» sin más aquello de lo que habla. De ahí que sea preciso un análisis existencial que llene de sentido la vaciedad de la indicación. El § 25 de *Ser y tiempo* es terminante en este punto y en todos los pasajes de la obra en que se va dar un paso decisivo en la cuestión del sí mismo siempre se hace preceder la advertencia de que tiene que ser interpretado existencialmente (§§ 25, 54, 64).

Una interpretación existencial del sí mismo implica, por tanto, la imposibilidad de acotar en el conjunto de la existencia un ámbito especial para la relación consigo mismo al que pudiera dirigirse la mirada; no hay una región del sí mismo distinguida de otras regiones «existenciales» —Heidegger abandonará en *Ser y tiempo* la tentativa anterior de distinguir netamente mundo circundante (*Umwelt*), mundo compartido (*Mitwelt*) y mundo del sí mismo (*Selbstwelt*)—, sino que éste atraviesa todo el tener que ser o el ocuparse de (el mundo y el propio poder ser): «la expresión “cuidado de sí” [*Selbstsorge*] por analogía con *Besorgen* [ocupación, e. d. cuidado de las cosas] y *Fürsorge* [solicitud, e. d. cuidado de los otros], sería una tautología» (§ 41). *El marco existencial del sí mismo implica que no hay ninguna autorreferencia que preceda o sea condición de posibilidad del éxtasis hacia el mundo*; la apertura del ámbito de manifestación que es el mundo es el mismo movimiento por el que se abre la relación consigo mismo; éste es el contenido fundamental de la idea de *Erschlossenheit* (apertura o estado de abierto) que preside toda la analítica existencial. En esta posición Heidegger se separa radicalmente de, por ejemplo, el intento que, en el interior de la fenomenología, representa la idea de autoafección originaria que defiende Michel Henry.

Pero, a su vez, el marco existencial muestra *la interna trama temporal del sí mismo*. En efecto, la distensión que supone el haber de ser, la relación con nuestro ser pro-puesto, no se deja entender como la transferencia de un contenido de ser hacia otro momento ulterior, como cuando decimos, por ejemplo, que un problema seguirá existiendo la semana que viene, ni siquiera como un estar a la espera de un determinado suceso. La distensión es un movimiento del propio sí mismo que se distiende hacia una posibilidad de sí mismo. Este movimiento, todo él reflexivo, exige, para ser descrito, el tiempo; sin los adverbios temporales (ya, ahora, después) o sin las formas temporales del verbo es inexpressible y, por tanto incomprensible. Pero es un tiempo que necesita ser entendido como la textura interna del propio movimiento, como algo que lo constituye en cuanto tal, no como su marco objetivo, pues de lo que se trata es de comprender que el diferirse, que establece unas diferencias irreductibles en el interior del ser que somos, que lo escinde irremediabilmente, establece a la vez entre ellas unos lazos procesuales, de maduración interna, totalmente propios, que no pueden compararse al acontecer sucesivo de la piedra o de cualquier suceso objetivo. La estructura de esta trama propia, la temporalidad de la existencia, tal como la muestra *Ser y tiempo* es bien conocida y no es necesario comentarla aquí. Sí importa, sin embargo, destacar que si la existencialidad sólo puede entenderse como temporalidad, el sí mismo no puede ser otra cosa que un modo de acontecer la existencia, una forma de temporalización, algo que afecta a la totalidad del movimiento que es la temporalidad, modalizándolo de una determinada manera, nunca un momento o un aspecto parcial de ella.

Pero si el sí mismo está constituido por la temporalidad, no es menos cierto que la temporalidad no puede ser entendida sin su referencia al sí mismo. Es un absurdo pensar que la constitución temporal del sí mismo significa su disolución en un flujo continuo en el que nada permanente puede anclar. Tal representación de la temporalidad no atiende precisamente a su vinculación al sí mismo del *Dasein*. A la temporalidad existencial —expresión en el fondo redundante— le es consustancial una *reflexividad*, una referencia a sí misma, que es el lugar ontológico en que se aloja el poder ser sí mismo; que al *Dasein* «le vaya» su ser, que sea «por mor de sí» (*umwillen seiner*), son formas de decir lo mismo que esa reflexividad inscrita en la temporalidad y que es lo que la distingue de la representación habitual del tiempo como sucesión continua. Basta reparar en que el carácter extático de la temporalidad, su estar fuera de sí, que no tiene ningún sentido espacial, sólo es inteligible porque aquello de donde se sale (el sí mismo) no desaparece en la salida, sino que se mantiene y retorna; los rasgos descriptivos de la temporalidad extática: venir a sí (*auf-sich-zukommen*), retornar a sí (*zurück zu sich kommen*) y mantenerse en (*sich-aufhalten bei*) contienen todos ellos esa referencia a un sí mismo que no precede al movimiento de salida, sino que se constituye en él: salir de sí sólo puede un ser que se cabe a sí. Por ello el sí mismo no se pierde con la temporalidad extática, sino que se hace posible. Su plenitud, su efectiva realidad propia, es entonces un modo de temporalización, una forma propia de acontecer de la temporalidad.

En los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, curso de la misma época que *Ser y tiempo*, Heidegger, para restar universalidad a la tesis tradicional de la distinción en todo ente de esencia y existencia, que interpreta como ser un qué (*Washeit*) y estar ahí delante (*Vorhandenheit*), introduce, respecto del existir humano, la distinción paralela, obviamente con sentido diverso, entre ser un quién (*Werheit*) y existencia (*Existenz*). Por esclarecedora que sea esta forma de reconducir en el hombre la clásica distinción, al subrayar que no se puede acceder correctamente a su tipo ontológico sin hacerse cargo del rasgo que expresa el quién, el paralelismo mencionado resulta, en otro sentido, confundiente. Pues, en efecto, parece sugerir, por un lado, la ilegitimidad de atribuir al *Dasein* algún tipo de propiedades «esenciales», en el mismo sentido que se las adjudicamos a las cosas, y, por otro, que lo equivalente legítimamente al «qué» sería el carácter personal que expresa el «quién». Ahora bien, esto no es del todo convincente; es indiscutible que a la existencia humana se le pueden atribuir predicados físicos, biológicos, caracteriológicos (que podrían resumirse en el clásico «animal racional») y que representarían, lógico-metafísicamente, el estricto *pendant* del «qué». Lo que Heidegger subraya, con razón, es que esa «esencia» no es, paradójicamente, lo decisivo desde el punto de vista ontológico, pues lo que significa existir es que, *dados esos rasgos, con todos ellos, hay que ser, y es en este movimiento, que es irreductible a la esencia, donde reside la pe-*

culiaridad de la existencia humana, de donde se debe, por tanto, extraer su tipo ontológico y en el que se constituye ese momento propio al que apunta la pregunta quién soy.

II. *¿Cómo se da el sí mismo?*

Las dos indicaciones formales que acabo de exponer funcionan como un marco ontológico que anticipa el hilo conductor al que debe agarrarse la progresiva comprensión del momento existencial llamado «sí mismo». Naturalmente esas indicaciones no son invenciones más o menos arbitrarias, sino expresiones ellas mismas de esa familiaridad prerreflexiva con nuestro propio ser que forma parte del haber de ser, que implica —ya lo sabemos— ser por mor de sí. La evaluación de esta circularidad significaría entrar en cuestiones de método, que ya he dicho que no querría hoy tocar. Pero sí es necesario poner de manifiesto que con ellas todavía no se ha analizado fenómeno alguno a partir del cual destacar de manera concreta el momento del sí mismo; no se ha dicho nada acerca de cómo tomamos noticia de él, acerca de cuál es la forma de su donación o manifestación, paso previo a la interpretación ontológica.

Heidegger afronta siempre esta cuestión mediante una crítica de la conciencia reflexiva: hermenéuticamente la des-construcción de los prejuicios libera el campo del fenómeno que se trata de comprender. La negativa a privilegiar la reflexión como el modo primario del contacto consigo mismo, incluso como el modo adecuado de acceso al sí mismo, es una constante en el pensamiento heideggeriano, que tiene múltiples vertientes. A efectos de destacar lo esencial para el propósito que ahora nos ocupa, podemos resumir la posición de Heidegger técnicamente en esta frase: la reflexión es «un modo de la *captación* de sí, no la manera en que primariamente se abre el sí mismo» (GA, 24, 226). Quien sabe que Heidegger suele reservar la palabra *abrir* y sus derivados para las formas inobjetivas, indirectas, horizonticas, de manifestación o comprensión, mientras *captación* dice siempre presentación objetiva de un algo determinado, la crítica de la reflexión como vehículo fundamental de la autoconciencia encierra dos aspectos: *a*) La autoconciencia reflexiva es siempre objetivante, trata de poner ante la mirada lo que en la vivencia prerreflexiva no es objeto, de ahí que pueda ser convertida en el medio por excelencia del *saber* riguroso de sí mismo (Descartes, Kant, Hegel o Husserl, con todas sus diferencias, operan sobre esta creencia). La posición objetivante de la reflexión sienta de antemano que el sí mismo ha de ser algo así como una región, ámbito o núcleo, que debería poder ser objetivamente captado o descrito; pero eso es justo lo que está por ver, y contra lo que más bien el hilo conductor existencial previene. *b*) Pero la reflexión es objetivante por ser teórica, por consistir en un desdoblamiento distanciante, que busca lograr una mirada neutral sobre sí mismo. La *epojé* fenomenológica es una perfecta realización de esta

tendencia filosófica a convertir la capacidad natural de volver sobre sí en «reflexión», esto es, en instrumento privilegiado del saber de sí. Pero precisamente esa situación neutral ante sí mismo, esa posición teórica, es lo contrario de la puesta en juego del propio ser, del estar concernidos por el ser que se ha de ser. La «autoconciencia» que «acompañe» —si queremos hablar en estos términos kantianos— a esta puesta en juego ha de ser interna a ella, afectada por su propia peculiaridad y no planeando sobre ella, como si de una mirada ajena se tratara.

A mi entender esto es exactamente lo que Heidegger quiere poner de relieve al realizar lo que podríamos llamar una *ontologización del conocimiento* en general, pero muy particularmente del «conocimiento de sí mismo»; éste no es independiente de la existencia y no consiste primariamente en una flexión intencional sobre sí —lo que no quita que podamos asumir esa posición—. Y así la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), que muestra cómo nos va, situándonos de manera no reflexiva ante el hecho de que somos y hemos de ser, es una modalidad ontológica fundamental en la que el *Dasein* es su ahí (§ 29) y el comprender, como proyecto de posibilidades mundanales, «sabe» lo que pasa consigo mismo, es decir, con su poder-ser. Este «saber» no proviene de una autopercepción inmanente, sino que pertenece al ser del Ahí, que es esencialmente comprender» (§ 31). La forma de darse el sí mismo es una co-desvelación simultánea e integrada en el movimiento originario del haber de ser.

Esta comprensión de sí mismo presente en toda la estructura extática de la existencia, sin constituir una región objetiva propia, la denomina Heidegger *transparencia* (*Durchsichtigkeit*), porque acontece *a través de* los rasgos esenciales de la existencia. Es una visión originaria y global sobre el conjunto de la existencia, implícita en cada una de sus «partes» (§ 31). *Esta transparencia, que es siempre una forma indirecta y no objetiva de fenomenalidad, es la forma primaria del contacto consigo mismo, el «lugar» ontológico en el que se aloja todo saber de sí, incluida la reflexión.*

El problema principal que, a mi entender, este planteamiento existencial suscita es evaluar su capacidad notificante, su poder de revelarse, de comunicarse el «sujeto» a sí mismo. ¿Qué y cómo comunica?

Al carecer de autonomía, por ser inmanente e indisociable de la existencia, pegada a ella en una inmediatez radical, la tendencia a pensar la transparencia como una suerte de visión intuitiva que seguiría el ritmo del poder ser de la existencia reflejándolo fielmente, sin posibilidad, por tanto, de equívoco, parece inevitable³. Pero esta comprensión de la transparencia me parece, al menos en un sentido fundamental, insostenible. Pues aunque el modo como la transparencia ofrece la comprensión de la

3. Jacques Taminiaux, por ejemplo, autor de trabajos excelentes sobre el pensamiento de Heidegger, sugiere una interpretación de este tipo (*La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Paris, 1992, p. 92).

propia existencia es desde luego inmediato, esa donación no es intuitiva (no tiene ob-jeto) ni es evidente, en el sentido de manifestar, sin más, la «cosa misma», la existencia tal cual es. Por el contrario, Heidegger ha siempre subrayado que la visión inmediata que la existencia «destila» de sí misma es también una posibilidad, que no sólo no excluye otra, sino que la exige, en virtud precisamente de determinados caracteres negativos que lleva consigo (fundamentalmente su sentido de huida, de «fuga de...») y que la hacen inadecuada.

Quizá en ningún sitio ha sido Heidegger tan claro sobre el peculiar modo de estar dada a sí misma la existencia como en el pasaje de los citados *Grundprobleme* en el que, criticando la reflexión como percepción interna, recupera sin embargo el término y señala que el modo como se desvela el *Dasein* a sí mismo puede ser llamado reflexión, con tal que se le entienda en su estricto *sentido óptico*, esto es, *aparecer reflejándose desde algo*. Ese algo son justamente las cosas —el mundo—, a las que están constantemente dirigidos sus comportamientos intencionales: «nosotros decimos que el *Dasein* no necesita un giro sobre sí mismo como si estuviese, dándose a sí mismo la espalda, vuelto primero fijamente sobre las cosas antes de tal giro, sino que en ningún otro sitio que en las cosas mismas, y ciertamente en aquellas que rodean al *Dasein* cotidianamente, se encuentra a sí mismo. *Se encuentra* primera y continuamente *en las cosas* porque, ocupándose de ellas, apremiado por ellas, descansa siempre en ellas de alguna manera. Cada uno es aquello de lo que se ocupa y preocupa» (GA, 24, 226). Este reflejarse desde el mundo cotidiano es justamente lo que *Ser y tiempo* interpreta como «caída de sí mismo», una autocomprensión que se revela justamente como *no* originaria, como *incapaz* de apropiarse de la existencia en lo que ésta es de suyo.

Sin entrar ahora en lo justificado o no, desde un punto de vista fenomenológico, de esta negatividad intrínseca de la autocomprensión cotidiana, lo que importa destacar es que la transparencia no es una visión clara y distinta de sí mismo, sino *autointerpretación* (*Selbstausagebung*), en el preciso sentido de que lo que muestra no ofrece el sentido irrevocable de la presencia absoluta de la cosa misma, sino que está abierto, se da a interpretar y exige, por tanto, un movimiento de apropiación, que la proyecte como tal o tal. La transparencia, en el sentido literal de ver a través de sí, es estar ya en una interpretación, que impele precisamente a interpretar lo que ofrece. Pero como esa *Selbstausagebung*, reflejo del mundo, es a la vez tenaz y encubridora, su apropiación sólo puede llevarse a cabo ejerciendo violencia (§ 63), en un movimiento contra. *La transparencia es, pues, más bien, matriz de posibilidades de autocomprensión, no directamente visión pura*. Es éste el momento genuinamente hermenéutico de la concepción heideggeriana del sí mismo: la autocomprensión no tiene un momento inaugural o inicial, sino que parte siempre de una cierta visión de sí, ya dada, proveniente por lo general

de las huellas o ecos que el mundo deja en la existencia (roles sociales o profesionales, intereses de diversa índole, etc.), que no cierra el horizonte, sino que es siempre susceptible de ser modificada, reinterpretada y, en último extremo, apropiada en sentido estricto.

III. *¿Hermenéutica del sí mismo?*

La cuestión del sí mismo, la pregunta quién soy, ontológicamente considerada (es decir, no en la concreción óptica de mi persona individual, sino en tanto que busca comprender en qué consiste ese «ser sí mismo», cuál es su tipo de ser), nos ha deparado hasta ahora dos tesis principales:

1) Que el sí mismo no estriba en un *subiectum* que subyazga idéntico en ese movimiento por el que la existencia se difiere al tener que ser; el «se» del diferirse no es un punto inicial ni tampoco la meta del movimiento en cuestión, pero menos aún un sujeto que poseyera como algo suyo el movimiento como un todo; ¿qué podría querer decir un «sujeto de la existencia»? ¿Alguien que tiene la existencia? ¿Pero qué significaría entonces *tener*? ¿Algo que se sustrae a la forma de ser del existir y por eso la tiene, o, por el contrario, algo que está inmerso en ella, en cuyo caso no la posee, sino que más bien es poseído por ella? A esta segunda posibilidad apunta sin duda lo que he llamado el planteamiento existencial, que considera el sí mismo, la «subjetividad del sujeto», como una manera de ser, esto es, como un modo de relacionarse con el propio ser, que, suponiendo la ec-sistencia —siendo, en este sentido, poseída por ella— pone sin embargo en juego una peculiar forma de tenerse, la única compatible con la finitud de la existencia.

2) Que la existencia se mueve en una cierta concepción o interpretación de ella misma, que sabe de sí, no de una manera puntual y ocasional, sino constantemente y de la existencia en su conjunto, del sí mismo que soy. Al ser esa transparencia *autointerpretación*, está abierta a reinterpretaciones, y al ser encubridora, abre la posibilidad de una *contra-visión* que se apropie de lo que ella transmite y sea a su vez apropiada.

Este doble sentido del apropiarse —como hacer propio (A) y como apropiado a (B)— debe servirnos como guía para comprender el paso último de la hermenéutica existencial del sí mismo. En efecto, todos los momentos de *Ser y tiempo* que afectan a la llamada «existencia auténtica» y que presentan como un *crescendo* sobre la cuestión del sí mismo que culmina en los §§ 64 y 75 pueden ser leídos desde la doble perspectiva del apropiar. Naturalmente, me limitaré aquí a algunos trazos básicos, sin pretender realizar ni siquiera una exégesis mínima de la complejísima segunda sección de *Ser y tiempo*.

A) El rasgo común que Heidegger destaca en la *autointerpretación* habitual es, como es de sobra sabido, que el sí mismo que manifiesta no es nadie determinado, es el «uno mismo» (*man-selbst*) anónimo, un conjunto de representaciones genéricas que anticipan mecánicamente el cam-

po del haber de ser y que en esa anticipación mecánica ocultan precisamente la posible relación consigo mismo que la ec-sistencia significa. ¿En qué consiste la diferencia entre el uno anónimo y el sí mismo propio? La modificación o reinterpretación que con violencia hay que ejercer contra la autointerpretación habitual sólo puede tener un sentido: que el diferirse de sí a sí sea realmente el poder-ser que es y no una transmisión que de antemano ha decidido ya lo que transmite y el cómo de su transmitir. «El traerse de vuelta desde el uno, es decir, la modificación existensiva del uno mismo que lo convierte en un ser sí mismo propio, deberá llevarse a cabo como reparación de la falta de elección. Pero reparar la falta de elección es *elegir esa elección*, decidirse por un poder-ser desde el propio sí mismo» (§ 54). La reduplicación del elegir⁴ indica claramente hacia dónde tenemos que mirar. No se trata de una opción, donde lo que prima es el contenido de las diversas posibilidades (dedicarme a *esto* o a *esto otro*) y el cálculo de conveniencias que me liga a ellas, sino asumir la elección misma, es decir, aquella forma de referirme a mis posibilidades que, por debajo de intereses y conveniencias, las mantiene como tales posibilidades, no las sustrae de su fondo de posibilidad y se autocomprende, por tanto, como un ser que *siempre* puede ser.

Pero éste es el sentido primordial del apropiarse: haber de ser, tener el ser propuesto, no significa otra cosa que tenerlo como algo de lo que apropiarse, hacerlo propio; es este momento de apropiación lo que determina el sentido del adjetivo posesivo: convertir lo que he de ser en *mi* ser está en estricta dependencia de que asuma elegirlo, es decir, de que acepte realizar la posibilidad que es, una realización que no es entonces un dejarse llevar ni una forma de automatismo o predeterminación, sino la ejecución de un poder ser que se comprende como tal; por ello al realizar posibilidades no nos hundimos de golpe en el reino de la necesidad, sino que las re-tomamos, en un proceso constante de asunción. La «autenticidad» (*Eigentlichkeit*) no es otra cosa que la manera de relacionarse con el propio ser que consiste en su permanente apropiación (de ahí la conveniencia de traducir *eigentlich* por «propio», para mantener el juego del apropiarse).

Los «existenciales» que contribuyen a definir la propiedad o sí mismo propio refuerzan toda esta apropiación significada por el «elegir elegir». La anticipación de la muerte tiene la función de «visualizar», de hacer inteligible, la totalidad de un ser que, en cuanto poder ser, siempre está por delante de sí mismo y, por tanto inacabado; al constituir la posibilidad de la imposibilidad de la existencia (su no-ser ya más), estar dirigido anticipadamente a ella es un referirse a una posibilidad de sí

4. Es éste un pasaje en el que, a mi juicio, la traducción de Jorge E. Rivera (por la Editorial Universitaria) no es todo lo suficientemente fiel y expresiva que debiera, pues hace desaparecer la reduplicación del elegir (*wählen einer Wahl*), esencial para la interpretación, por el más neutro «hacer esa elección», que no deja ver toda la fuerza que la citada reduplicación posee.

mismo, que se mantiene siempre como pura posibilidad y que, de rechazo, vuelve sobre las posibilidades cotidianas y les retira el halo de necesidad que las envuelve, revelando su contingencia radical. La anticipación de la muerte es así una condición ontológica del apropiarse, es decir, del poder ser sí mismo, al dejar que las posibilidades sean, sin tapujos, realmente tales, remitiendo la relación con nuestro ser al puro poder-ser que siempre se está poniendo en juego. ¿Y qué es la resolución (*Entschlossenheit*), ese momento que Heidegger considera la verdad más originaria de la existencia, el verdadero modo propio de ser sí mismo (§ 60), sino una manera de estar referidos al propio ser, que se apropia de él porque se asienta en la resolución —que le sustrae al imperio del uno— de asumirlo como es, como aquel poder-ser que mantiene, eligiendo, las posibilidades a las que está volcado? La resolución, como estado o manera de ser, es abierta por un acto resolutorio (*Entschluss*), cuyo sentido no es otro que llevar a cabo la decisión de recuperar la elección perdida y escamoteada en el discurrir de la vida cotidiana; de ahí que Heidegger sostenga que la resolución no se resuelve a algo determinado, porque no tiene por objeto un concreto fin de la voluntad, sino asumir el hecho mismo de elegir las posibilidades a que está fácticamente entregado.

El resultado es claro: la resolución, en una radical tautología, conforma el sí-mismo propio precisamente poniéndole ante sí mismo, no de forma cognoscitiva, sino asumiendo el poder ser que es, pues «a un poder ser se lo comprende tan sólo existiendo en esa posibilidad» (§ 60). *En esta tautología existencial estriba el sentido genuino del apropiarse que constituye el sí mismo.* El párrafo 64 de *Ser y tiempo* no deja dudas al respecto: «La ipseidad (*Selbstheit*) sólo puede ser existencialmente descubierta en el poder ser sí mismo propio, esto es, en la propiedad del ser de la existencia (*Dasein*) como cuidado».

B) Lo que da que pensar y resulta, en cierto sentido, desconcertante, es la interna unidad entre decisión y verdad que esta concepción del sí mismo implica —la resolución, repito, es la verdad de la existencia—, o, si se quiere, que la transparencia plena de la existencia para sí misma se alcance en una apropiación que reposa en un determinado resolverse o decidirse. Sin duda, la concepción existencial del ser humano obliga a no separar el autoconocimiento del ejercicio fáctico de las posibilidades de ser en el mundo, y esto es globalmente justo. A lo que apunto es a tratar de entender suficientemente cómo cualifica o modifica esta lucidez de la resolución anticipante o precursora (*vorlaufende*) la idea del saber de sí y su correspondiente verdad posible. Aunque si nos situamos en el punto de vista heideggeriano, para el que esa transparencia es originaria, habría que preguntarse al revés: no cómo modifica, sino cómo es ella modificada por el saber teórico de la autoconciencia. En cualquier caso, la cuestión es: *¿cuál es el tipo de «saber» o apertura de sí mismo que introduce la apropiación genuina que es la resolución anticipadora?*

¿Cómo es su propiedad, su originario ser apropiada-a (sí mismo)? Y, en concreto, ¿puede considerarse ese saber una forma de hermenéutica?

Para plantear adecuadamente la cuestión hemos de recordar que el modo como inmediatamente la existencia sabe de sí es a través de la auto-comprensión que proporciona la interpretación cotidiana, que es una imagen distorsionada. *Este saber es hermenéutico* porque el sentido que transmite no es, pese a su poder indiscutido sobre el existir corriente, unívoco y absoluto, sino abierto a interpretación en función precisamente del tráfico con el mundo que él mismo posibilita. Revisiones de la autointerpretación se producen constantemente en el interior de la existencia impropia. Una modificación radical de él, prueba de su interpretabilidad —esto es, de la posibilidad de ser visto a otra luz—, es la apropiación que significa el sí mismo propio. *Ésta es también un movimiento radicalmente hermenéutico* porque lo dado —la interpretación pública recibida— no sólo es revisado, sino proyectado fuera de sí mismo en una des-construcción que altera completamente su sentido, exponiéndolo a otra luz. Es la faceta propiamente crítica de la apropiación. Pero la resolución anticipadora misma, que carga con la responsabilidad última de la apropiación, ¿qué forma de saber es?

Yo creo que el pasaje más ilustrativo de *Ser y tiempo* para obtener una respuesta a esta cuestión es el inicio del § 60, donde Heidegger recoge, justo antes de introducir la idea de resolución, lo esencial del análisis de la «voz de la conciencia». Recuérdese que metódicamente la «voz de la conciencia» ocupa un lugar esencial, pues representa «la atestiguación de un modo propio de ser sí mismo» (§ 54), es decir, el momento en que el análisis ontológico-formal de la propiedad posible recibe un apoyo fenoménico que testimonia su posibilidad fáctica. Lo que Heidegger llama «querer tener conciencia» (*Gewissen haben wollen*) es el acto en el que el *Dasein* comprende el sentido de la llamada y, a una con él, se produce la resolución que no es más que la apertura de sí mismo que tal acto lleva consigo. Es, por tanto, el lugar a partir del que leer cómo es el saber que comporta el modo propio de ser sí mismo. Pues bien, del querer tener conciencia dice Heidegger que lo por él atestiguado «es “captado” (*erfasst*) en el escuchar que sin simulaciones comprende la llamada en el sentido en que ella misma quiere ser comprendida»⁵. ¿Cabe una expresión más lograda de una captación absoluta, sin resquicios de ambigüedad, de un sentido? Heidegger, aunque la entrecómulo, no tiene otro recurso, para expresar la inmediatez y univocidad, que el término *captación* —palabra típica de la intuitividad que rechaza—, lo que hace pensar en una especie de evidencia, idea que queda reforzada por el hecho de que la captación es «sin simulaciones» y «en el preciso sentido en que la llamada quiere ser entendida» (un fenomenó-

5. «Das so Bezeugte wird “erfasst” im Hören, das den Ruf in dem von ihm Selbst intendierten Sinne unverstellt versteht» (SZ, p. 295).

logo diría «tal como la cosa se da a sí misma»). La comprensión de la llamada supone tal fusión entre el comprender y lo comprendido que no parece que haya un proyecto comprensor que vaya más allá del sentido captado y que pudiera verlo a nueva luz. El sentido de la llamada se da por entero y se agota en su comprensión.

Pero como todo comportamiento existencial, el querer tener conciencia está atravesado por la disposición afectiva, el comprender y el discurso. Su forma de discursividad es particularmente relevante para nuestro problema porque el discurso es la forma privilegiada de transmisión del sentido y el modo en que se articula la comprensividad. Las palabras de *Ser y tiempo* son harto elocuentes: para la llamada como discurso originario del *Dasein* no hay un contradiscurso correspondiente, en el que se pusiera, por ejemplo, en cuestión lo que la conciencia dice. «Si el escuchar comprensor no admite réplica, no es porque esté sobrecoigida por un “oscuro poder” que lo doblegue, sino porque él mismo se apropia sin encubrimientos de la llamada [...] El modo de articulación del discurso que corresponde al querer tener conciencia es el callar»⁶. La justificación de la no necesidad de un discurso es muy significativa: su comprensión es tan plena, el sentido captado tan manifiesto, que no hay lugar para proseguir el proceso del comprender. Lo que se capta es como es y no hay equívoco posible. Dado que todo discurso muestra algo como algo, comprende lo que se da a la luz de implicaciones que no se dan en la plenitud que es ahora el caso, el modo en que la llamada dice y el escuchar comprende es el silencio. Sólo un comprender a-lógico, una lucidez que no dice nada, resulta adecuado para una captación de sentido que no admite réplica. Pues todo decir abre un terreno de ambigüedad, una posibilidad permanente de in-adequación, que legitima siempre un contra-decir. El querer tener conciencia no admite un contradiscurso porque no es discurso, enunciación.

Pero el texto parece apuntar a algo más radical; el que no quepa un decir contrario es un trasunto de una imposibilidad más de fondo: es que el sentido comprendido no se da en el horizonte de la posibilidad, no es, por tanto, interpretable, por lo que no se abre otra forma de comprensión. ¿Pero una comprensión que no implique posibilidad no es, existencialmente, un absurdo?

Desde luego, por eso hay que ver más de cerca lo que quiero decir. El sí mismo propio tiene siempre la posibilidad contraria de volver a caer en la irresolución (§ 60), pero el olvido de sí que esta posibilidad implica no es en modo alguno un horizonte de posibilidad desde el que se pudiera entender de otra manera lo que la voz de la conciencia y la

6. «Das verstehende Hören des Rufes versagt sich die Gegenrede nicht deshalb, weil es von einer “dunklen Macht” überfallen ist, die es niederzwingt, sondern weil es sich den Rufgehalt unverdeckt zueignet... Der zum Gewissen-haben-wollen gehörende Modus der artikulierenden Rede ist die Verschwiegenheit» (SZ, p. 296).

resolución comprenden. Lo que éstas ven no excluye otra manera posible de ser; al revés, el sí mismo propio asume la no-verdad del uno-mismo y la ve como tal; incluso se sabe, porque comprende el poder ser que es, expuesto a ejecutar («caer en») la posición del uno: ésta es una posibilidad siempre ejecutable, existentemente abierta. Pero lo que importa ahora, cuando intentamos comprender el tipo de saber de la existencia propia no es si ésta, en su discurrir, puede o no caer en la posibilidad contraria, sino de si la lucidez respecto de ella misma puede no ser tal, si su verdad puede no ser originaria. Y es claro que no: *en la apropiación que constituye el sí mismo propio la transparencia alcanza su pleno cumplimiento; al estar en la resolución la existencia capta un sentido a la par que su ser verdad de manera irrevocable*. Es en este punto donde no hay horizonte hermenéutico alguno: el «saber de sí» reposa en una peculiar forma de evidencia, que por no recaer sobre una situación objetiva enunciable no sería legítimo llamarla así, pero que supone una situación existencial que excluye el movimiento infinito de la autointerpretación.

Con el logro de la ipseidad existencial, Heidegger puede entregarse a una hermenéutica que recupera, en una interpretación que distorsiona, pero que a la vez mantiene, los grandes conceptos que la filosofía moderna ligaba a la subjetividad: libertad, autonomía, permanencia, unidad. Es esta intención de esclarecer y mantener —pues la destrucción fenomenológica no es una pura hermenéutica des-constructiva— la que aleja al Heidegger de *Ser y tiempo* de una crítica radical del «sujeto». Si con ello repite o no el «avatar metafísico de la subjetividad constituyente» (J. L. Marion), es una cuestión secundaria. Lo esencial es si la concepción existencial del sí mismo ayuda o no a pensar la «mismidad» de la realidad humana. Y ésta es la cuestión que merece la pena discutir.

ERKENNTNISTHEORIE UND HERMENEUTISCHE
PHÄNOMENOLOGIE DES ATHEORETISCHEN
IN-DER-WELT-SEINS

Friedrich-Wilhelm von Herrmann

Schon in seiner ersten Frühen Freiburger Vorlesung, in der Kriegsnotsemester-Vorlesung (Januar bis April 1919) *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*¹, gewinnt Heidegger den methodischen und sachlichen Ansatz seiner philosophischen Grundstellung, die ihre systematische Ausarbeitung in *Sein und Zeit* erhält. Die sachaufweisenden Untersuchungen von *Sein und Zeit*, die mit dem zweiten Kapitel des ersten Abschnitts und dort mit dem § 12 «Die Vorzeichnung des In-der-Welt-seins aus der Orientierung am In-Sein als solchem» einsetzen, beginnen mit dem analytischen Ergebnis der KNS-Vorlesung.

In *methodischer* Hinsicht ist es statt der reflexiven die hermeneutische Intuition, das hermeneutische Sehen und Verstehen. Die hermeneutische Intuition setzt nicht wie das reflektierende Schauen den lebendigen Vollzug des Umwelterlebens aus, um dieses zum intentionalen Objekt des Reflexionserlebnisses werden zu lassen. Sie verbleibt vielmehr im Vollzug des Umweltverhaltens, geht mit dessen Vollzugsrichtung ausdrücklich mit und überführt in solchem Mitgehen die Umweltverhaltung aus der naiven Unausdrücklichkeit in die phänomenologische Ausdrücklichkeit. Während das reflexive Schauen auf das objektivierte Umwelterlebnis ein abständiges Betrachten und in diesem Sinne ein theoretisches Vorgehen ist, ist das verstehend-auslegende Mitgehen mit der voll lebendigen Umweltverhaltung eine atheoretische, weil nicht abständig betrachtende Vorgehensweise.

Mit diesem methodischen Vorgehen des atheoretischen Schauens gelingt es, die Umweltverhaltung in ihrem theoretisch unangetasteten, atheoretischen Charakter hermeneutisch zur Auslegung zu bringen. Das

1. M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. In: *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe Bd. 56/57. Hrsg. v. B. Heimbüchel. V. Klostermann, Frankfurt a. M., 2. Aufl. 1999. Vgl. hierzu v. Verf., *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 2000.

reflexive Schauen faßt das Umwelterlebnis als ein Wahrnehmungserlebnis. Als sinnliches Erfahrungserlebnis ist das Umwelterleben theoretisch angetastet, und dies in einem zweifachen Sinn. Zum einen ist es durch die betrachtende Reflexion aus dem lebendigen Vollzug in das gegenständliche Gegenüber versetzt. Zum anderen wird es durch eine der Reflexion schon zugrundegelegte scheinbar absolut selbstverständliche Theorie angetastet, die besagt, daß jedes Umwelterlebnis in seiner fundierenden Schicht ein Wahrnehmungserlebnis ist. Durch diese zweifache theoretische Antastung entzieht sich der primäre atheoretische Grundcharakter der Umweltverhaltungen in die Unsichtbarkeit. Der atheoretische Grundcharakter aber besagt, daß jede Umweltverhaltung primär eine Bedeutsamkeits-verstehende Verhaltung ist, für welche die umweltlichen Dinge primär als bedeutsamkeitsbestimmte und in diesem Sinne als innerweltliche Dinge begegnen. Das ist die grundlegende *thematische* Einsicht, zu der die KNS-Vorlesung auf dem Wege der hermeneutischen Intuition vorgestoßen ist.

Durch die hermeneutisch-phänomenologische Einsicht in das alles fundierende Reich des atheoretischen Umweltverhaltens kommt es als Wesensfolge zu einer neuen Wesensbestimmung des Unterschiedes zwischen dem vorwissenschaftlich-vortheoretischen und dem wissenschaftlich-theoretischen Weltaufenthalt. Was bisher als vortheoretisches Umweltleben angesetzt wurde: das vorwissenschaftliche, schlichte sinnliche Erfahrungsleben in einer sinnlichen Erfahrungswelt, erweist sich nun als ein theoretisch angetastetes Leben, das nicht das wahrhaft vorwissenschaftliche Leben ist. Daher gilt es, das wissenschaftlich-theoretische Welterkennen nicht mehr aus dem vorwissenschaftlichen sinnlichen Erfahrungsleben, sondern aus dem atheoretischen Umweltleben entspringen zu lassen.

Mit diesen grundlegenden Einsichten, die schon in der KNS-Vorlesung gewonnen wurden, setzt die existenzial-ontologische Daseinsanalytik ein, wenn sie im § 12 das atheoretische In-der-Welt-sein als das atheoretische Sein bei der bedeutsamkeitsbestimmten Umwelt freilegt und im anschließenden § 13 die ontologische Genesis des wissenschaftlichen Welterkennens aus dem wahrhaft atheoretischen, zutunhabenden Sein bei der Welt aufzeigt. Da aber in der Überlieferung bis in die neueste Zeit hinein die Erkenntnistheorie den menschlichen Weltbezug überhaupt, sowohl den vorwissenschaftlichen wie den wissenschaftlichen, als ein betrachtendes thematisch erfassendes Erkennen angesetzt hat, schließt die im § 13 erfolgende Freilegung des Ursprungs des wissenschaftlichen Welterkennens aus dem atheoretischen In-der-Welt-sein eine hermeneutisch-phänomenologische Kritik der Erkenntnistheorie und deren Voraussetzungen ein. Die hermeneutisch-phänomenologische Aufzeigung dieses Ursprungs unter Einschluß der kritischen Auseinandersetzung mit dem erkenntnistheoretischen Standpunkt ist das Thema der folgenden Ausführungen.

1. *Das erkenntnistheoretisch angesetzte Welterkennen
als der scheinbar primäre Modus des Weltbezugs des Menschen*

Nachdem im § 12 aus SuZ in einem ersten, aber entscheidenden Anlauf das atheoretische In-der-Welt-sein, der atheoretische oder faktische Weltbezug der Existenz, zur Abhebung gelangt ist, ist nunmehr die Frage zu stellen, wie sich auf dem Boden des atheoretischen Weltbezugs die theoretische Erkenntnisbeziehung zur Welt ausbildet. Doch bevor diese Beziehung, die Heidegger terminologisch das *Welterkennen* nennt, als ein echtes, aber fundiertes Phänomen hermeneutisch-phänomenologisch entfaltet werden kann, bedarf es einer kritischen Untersuchung und Zurückweisung der erkenntnistheoretischen Ansetzung des Erkenntnisbezuges zur Welt. Denn in dieser *Ansetzung* ist das echte Phänomen des theoretischen Weltbezuges mißdeutet. Die Mißdeutung hat aber ihren Grund darin, daß die erkenntnistheoretische Bestimmung des Erkenntnisphänomens das atheoretische In-der-Welt-sein überspringt.

Der vorletzte Absatz des § 12 beginnt mit einer Anzeige dessen, wie es zur Ausbildung des phänomenal unangemessenen erkenntnistheoretischen Ansatzes kommt. Zuvor hieß es, das In-der-Welt-sein sei in jedem Dasein immer schon «in gewisser Weise selbst, „gesehen“»² (S. 58), in der Weise eines vorontologischen Verstehens des eigenen Seins. Dieses zum natürlichen Existenzvollzug gehörende Verstehen des In-der-Welt-seins hält sich zugleich in einer vorontologischen, zum Existenzvollzug gehörenden Selbstausegelegtheit. Aber in dieser natürlichen Selbstauselegung legt sich das In-Sein in der Welt verdeckend als ein Vorkommen innerhalb der vorhandenen Welt aus. In dieser Weise ist «im Dasein selbst und für es» (Ebd.) die Seinsverfassung des In-Seins in der Welt «immer schon irgendwie bekannt» (Ebd.), d.h. existenziell verstanden, aber verstellend ausgelegt.

Wenn in der Überlieferung die im und für das Dasein in dessen atheoretischem Existenzvollzug je schon verstandene, aber verstellend ausgelegte Seinsverfassung des In-Seins in der Welt philosophisch erkannt wird, setzt das *ausdrückliche* philosophische Erkennen das In-Sein in der Welt als ein *ausdrückliches Welterkennen* und dieses als die primäre Beziehung des Menschen zur Welt. Das philosophierende Erkennen ist ein ausdrückliches Erkennen, das in der Meinung lebt, daß auch der von ihm zu erkennende Weltbezug des Menschen ein ausdrücklicher, abständig-betrachtender Erkenntnisbezug ist. In einer solchen erkenntnistheoretischen Ansetzung des menschlichen Weltbezugs wird aber der wahrhaft primäre, der atheoretische Weltbezug, der kein abständig-vernehmendes Verhalten, sondern ein abstandsloser verstehender

2. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Einzelausgabe), M. Niemeyer, Tübingen, ¹⁵1979. (Die im folgenden angeführten Zitate können auch im Band 2 der Gesamtausgabe mit Hilfe der an den Seitenrändern angebrachten Seitenzahlen der Einzelausgabe mühelos aufgesucht werden.)

Umgang mit der Welt ist, übersehen. Das Übersehen entspringt der Weise, wie der existenzielle Weltbezug für den natürlichen Existenzvollzug verdeckend ausgelegt ist. Die zum natürlichen Existenzvollzug gehörende Tendenz zur Selbstverdeckung ist der Boden, auf dem sich die ausdrückliche philosophische Erkenntnis des menschlichen Weltbezugs ausbildet. Weil schon das natürlich existierende Dasein sich sein daseinsmäßiges In-Sein in der Welt verdeckend und verstellend ausgelegt hat, kann das philosophierende Dasein mit der Übernahme dieses verstellenden Seinsverständnisses nicht mehr in den primären, atheoretischen Existenzbezug zur Welt vordringen. Die philosophische Erkenntnis sieht den menschlichen Weltbezug einzig in der *ausdrücklichen Erkenntnisbeziehung* zur Welt, zu den innerweltlichen Dingen als den Gegenständen, Objekten der vernehmenden Erkenntnis.

Das Welterkennen als exemplarische Beziehung «der „Seele“ zur Welt» (S. 59) deutet darauf hin, daß «Seele» hier nicht im modernen Sinn gemeint ist, sondern als Übersetzung dessen, was die griechischen Denker ψυχή nennen und worin sie das Wesen des Menschen denken. Nicht erst die späteren Epochen der Philosophie, nicht erst die neuere Erkenntnistheorie, sondern schon die griechischen Anfänge haben das selbst nicht gesehene atheoretische In-Sein in der Welt als ausdrückliche Erkenntnisbeziehung der Seele zur Welt gedeutet. Die Leitfäden für diese Beziehung zur Welt sind das νοεῖν, das Vernehmen, und das λέγειν bzw. der λόγος als das Ansprechen und Besprechen von «Welt» als den innerweltlichen Dingen. Das als Vernehmen und Ansprechen bestimmte Erkennen der Welt «fungiert [...] als der primäre Modus des In-der-Welt-seins» (Ebd.), als die primäre Weise, in der der Mensch in der Welt bei den Dingen ist. Das In-der-Welt-sein als existenzielles und existenzial auszulegendes bleibt dabei grundsätzlich ungesehen und unbegriffen, weil es für diesen Ansatz schon durch die natürliche Selbstverdeckungstendenz verdeckt ist.

Die existenziale Seinsstruktur des In-der-Welt-seins bleibt für die überlieferte Thematisierung des menschlichen Weltbezugs «ontologisch unzugänglich» (Ebd.), weil sie als daseinsmäßige Seinsverfassung schon in der vorphilosophischen Selbstausslegung verhüllt ist. Dennoch ist sie «ontisch erfahren» (Ebd.) in der vorphilosophischen Selbstausslegung als ontische Beziehung zwischen Seele und Welt. Auf dem Boden dieser vorphilosophisch erfahrenen ontischen Beziehung erhebt sich die philosophische Thematisierung dieser Beziehung. Sie faßt diese als eine ausdrückliche Erkenntnisbeziehung zwischen der seienden Seele und der seienden Welt. Schon zur vorphilosophischen Selbsterfahrung der ontischen Verhaltung zur Welt gehört ein Verstehen von Sein «im ontologischen Anhalt» (Ebd.) am nichtdaseinsmäßigen, innerweltlichen Seienden. «Ontologisch» ist dieser Anhalt, weil er das Verstehen des Seins des innerweltlichen Seienden betrifft. Weil zur vorphilosophischen Selbsterfahrung der ontischen Beziehung zur Welt das vorontologische Verste-

hen von Sein als Vorhandensein gehört, ist innerhalb dieser Selbsterfahrung nicht nur Welt, sondern auch der Mensch als im weitesten Sinne vorhanden verstanden. Demgemäß wird von der philosophischen Thematisierung die ausdrückliche Erkenntnisbeziehung zwischen Seele und Welt als eine vorhandene Beziehung zwischen zwei vorhandenen Seienden genommen.

Das «vorphänomenologisch» (Ebd.), d.h. vorphilosophisch als ontische Beziehung zwischen Mensch und Welt erfahrene In-der-Welt-sein wird, wenn es philosophisch verstellend im Hinblick auf Sein als Vorhandensein ausgelegt wird, in einem erhöhten Ausmaß «unsichtbar» (Ebd.). Was schon vorphilosophisch nur in gewisser Weise gesehen und dabei zugleich verdeckend ausgelegt ist, das wird nun vollends durch eine ausdrückliche philosophische Auslegung unsichtbar. Die ausdrückliche Auslegung der ontischen Beziehung zur Welt als eine vorhandene Erkenntnisbeziehung bringt sich in eine Herrschaftsstellung, die das, was in der natürlichen Selbsterfahrung trotz der Selbstverdeckung noch in gewisser Weise sichtbar ist, der völligen Unsichtbarkeit übergibt.

Aufgrund dieser Herrschaft der unangemessenen ausdrücklichen Auslegung der ontischen Erkenntnisbeziehung ist das daseinsmäßige In-der-Welt-sein derart unsichtbar geworden, daß es «jetzt nur noch [...] als etwas Selbstverständliches – in der Prägung durch die [ontologisch] unangemessene Auslegung» (Ebd.) gekannt wird. Es ist die Auslegung, wonach der menschliche Weltbezug drei Stücke umfaßt: den Erkennenden, das Erkannte und die Erkenntnisbeziehung. Diese so gefaßte Beziehung des Menschen zur Welt bildet den «“evidenten“ Ausgangspunkt für die Probleme der Erkenntnistheorie oder “Metaphysik der Erkenntnis”». Letztere zielt auf das 1921 erschienene Werk von Nicolai Hartmann «Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis»³. Allen neuzeitlichen und neueren Erkenntnistheorien ist der scheinbar selbstverständliche, unantastbare Ansatz bei der Subjekt-Objekt-Beziehung gemeinsam. Mit dem Satz «Denn was ist selbstverständlicher, als daß sich ein “Subjekt” auf ein “Objekt” bezieht und umgekehrt» (Ebd.) bezieht sich Heidegger auf N. Hartmanns Einsatz seiner Analyse des Erkenntnisphänomens. Im 5. Kapitel des Ersten Teils «Phänomen und Problem der Erkenntnis» heißt es:

In aller Erkenntnis stehen einander ein Erkennendes und ein Erkanntes, ein Subjekt und ein Objekt der Erkenntnis gegenüber. Die zwischen ihnen bestehende Relation ist die Erkenntnis selbst. [...] Beide Glieder der Relation sind aus ihr *nicht herauslösbar*, ohne daß sie aufhören Subjekt und Objekt zu sein. Das Subjektsein als solches besteht nur *für* ein Objekt, das Objektsein als solches nur *für* ein Subjekt. [...] Sie stehen in strenger Wechselbeziehung und Wechselbedingtheit. Ihre Relation ist Korrela-

3. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Walter de Gruyter, Berlin 1921, 41949.

tion. [...] Das Subjektsein für das Objekt ist ein anderes als das Objektsein für das Subjekt⁴.

2. *Kritik des verfehlten erkenntnistheoretischen Ansatzes des Welterkennens*

Der aus sechs Absätzen bestehende § 13 gliedert sich dreifach. In den ersten beiden Absätzen wird die schon im vorletzten Absatz von § 12 begonnene kritische Untersuchung des erkenntnistheoretischen Ansatzes fortgesetzt. Der dritte Absatz leitet zur positiven Analyse des Erkenntnisphänomens über. Die Absätze vier bis sechs entfalten die Grundzüge einer existenzial-ontologischen Analyse des theoretischen Welterkennens.

Die Ausführungen der ersten beiden Absätze sind ein Stück phänomenologischer Destruktion, ein Stück kritischen Durchganges durch jene Auslegungen, die das wahre Erkenntnisphänomen und das phänomenale In-Sein in der Welt verdecken. Der Paragraph beginnt mit einer Wiederholung dessen, was schon im vorletzten Absatz des § 12 angezeigt worden war. Das In-der-Welt-sein ist eine Grundverfassung des Daseins, in der sich dieses «nicht nur überhaupt, sondern im Modus der Alltäglichkeit vorzüglich bewegt» (S. 59). Der Modus der Alltäglichkeit meint hier sowohl den primären Modus des atheoretischen Wohnens bei der vertrauten Welt wie auch den Grundmodus des uneigentlich-verfallenden Existierens. Als Grundverfassung des Daseins im Modus der Alltäglichkeit ist das In-der-Welt-sein «auch immer schon ontisch erfahren» (Ebd.) als ontische Verhaltung zur Welt und den innerweltlichen Dingen. In der ontischen Selbsterfahrung bleibt aber das In-der-Welt-sein als existenziales Seinsphänomen weitgehend, wenn auch nicht total verhüllt. Die ontische Selbsterfahrung des In-Seins in der Welt in Gestalt der ontischen Beziehung zur Welt bildet den Ausgang für die philosophische und erkenntnistheoretische Thematisierung dieser Beziehung als einer Welt erkennenden. Diese Beziehung zu den Dingen als Gegenständen ist als solche ein echtes Phänomen, das aber, soll es phänomenal unverfälscht erfaßt werden, als eine Modifikation des wahrhaft primären, atheoretischen In-der-Welt-seins sichtbar gemacht werden muß. Vom echten Phänomen des Welterkennens als einer Möglichkeit des Existenzvollzuges muß das philosophische, nun aber nicht erkenntnistheoretische, sondern hermeneutisch-phänomenologische Erkennen unterschieden werden, das als erstes die erkenntnistheoretische Bestimmung des Welterkennens kritisch abbaut und sodann das Welterkennen als den theoretischen Modus des primären, atheoretischen In-der-Welt-seins charakterisiert. Sobald die philosophische Überlieferung das Welterkennen selbst erfaßte, brachte sie dieses «auch schon in eine „äußerliche“, formale Auslegung» (S. 60). Äußerlich und formal wird das Welterkennen

4. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, a.a.O., S. 449.

ausgelegt, wenn es nicht als konkrete Modifikation des atheoretischen In-Seins in der Welt gesehen wird. Solange die selbstverständliche Meinung herrscht, der menschliche Weltbezug sei nichts anderes als ein abständig-vernehmender Erkenntnisbezug, wird das Welterkennen für die philosophische Auslegung von vornherein von seinem seinsmäßigen, existenzialen Fundament abgeschnitten. Die äußerliche und formale Auslegung des erkennenden Weltbezugs führt neuzeitlich und erkenntnistheoretisch zur Ansetzung einer Beziehung zwischen Subjekt und Objekt. Diese decken sich aber nicht mit Dasein und Welt. Denn Da-sein ist das existierende Aufgeschlossenhalten der Welt als der Bedeutsamkeits-ganzheit, innerhalb deren das Seiende als innerweltliches entdeckt wird, das für das Welterkennen zum Objekt für das erkennende Subjekt wird. Die Subjekt-Objekt-Beziehung wird ontologisch nur möglich innerhalb des sie umfassenden Da-seins als des In-der-Welt-seins. Die nun erfolgende kritische Erörterung der erkenntnistheoretisch angesetzten Subjekt-Objekt-Beziehung wird eingeleitet mit dem Hinweis darauf, was von einer philosophischen Thematisierung des Welterkennens gefordert wird. Selbst dann, wenn es der phänomenale Befund fordern sollte, das erkennende In-der-Welt-sein ontologisch als den primären Weltbezug anzusetzen, müßte zuerst das Erkennen aus der Seinsverfassung des erkennenden Seienden als ein phänomenales Sein «in und zur Welt» (Ebd.) charakterisiert werden. Die philosophische Analyse des Welterkennens müßte zuerst sich der Seinsverfassung des erkennenden Seienden versichern, um aus dieser das Erkennen als ein Seinsverhältnis zu der zu erkennenden Welt zu kennzeichnen. Als ein wesenhaftes Konstituente dieser Seinsverfassung würde zu ihr das gehören, was wir das *unmittelbare* Sein bei der Welt nennen können. In dem jetzt hypothetisch angesetzten Fall wäre der unmittelbare Weltbezug nicht ein atheoretischer, sondern ein theoretisch erkennender. Aber auch dieser erkennende Weltbezug wäre nur dann phänomenal zureichend erfaßt, wenn gesehen würde, daß wir auch im abständig-vernehmenden Erkenntnisbezug unmittelbar erfassend und bestimmend bei den zu erkennenden Gegenständen sind. Selbst wenn es sich so verhielte, daß der primäre Weltbezug der des theoretisch angesetzten Welterkennens wäre, müßte die Analyse dieses Welterkennens sehen, daß wir auch in diesem unmittelbar erfassend beim erkannten Gegenstand und Objekt sind. Was Heidegger hier als ein Minimum von der erkenntnistheoretischen Bestimmung des Welterkennens fordert, wird jedoch von dieser nicht eingelöst. Weder klärt sie das Welterkennen aus der Seinsverfassung des erkennenden Seienden auf noch bestimmt sie das Welterkennen als ein unmittelbar erfassendes Seinsverhältnis zum erkannten Gegenstand.

Die Wendung vom Erkennen als einem Sein «in und zur Welt» zielt auf jene Struktur, die erstmals Edmund Husserl gründlich erforscht und als das intentionale Sichbeziehen der Bewußtseinsakte auf den Aktgegenstand bezeichnet hat. In der phänomenologischen Entdeckung der

Intentionalität als der Wesensverfassung der Bewußtseinserlebnisse liegt die Absage an alle neueren und älteren Theorien, die das Erkennen nur *mittelbar* auf den Erkenntnisgegenstand sich beziehen lassen. Was aber Husserl in seiner phänomenologischen Untersuchung der intentionalen Verfaßtheit des Welterkennens nicht zu sehen vermochte, ist der phänomenale Tatbestand, daß die Intentionalität ein Strukturmoment der existenzialen Seinsverfassung des Erkennenden ist. Obwohl Husserls Entdeckung und gründliche Erforschung der Intentionalität des Bewußtseins ein großer Erkenntnisgewinn über jene Erkenntnistheorien hinaus ist, die aus dem Nichtsehen der Intentionalität konzipiert sind, teilt Husserl andererseits mit seinen Gegnern die Unempfindlichkeit gegenüber der Frage nach der Seinsverfassung des intentional verfaßten Bewußtseins. Was Heidegger die existenziale Seinsverfassung des Menschen als *Dasein* nennt, ist ein phänomenaler Befund, der sich nicht in der Blickbahn der reflexiven Phänomenologie Husserls, sondern nur in der Blickweise der hermeneutischen Phänomenologie zeigt. Erst aus der hermeneutisch-phänomenologischen Einsicht in die existenziale Seinsverfassung des *In-der-Welt-seins* gelangt die im existenzialen *In-Sein* fundierte Intentionalität zu einem radikaleren Verständnis. Denn hier zeigt sich, daß die von Husserl am theoretischen Erkennen orientierte Intentionalität primär atheoretischen Charakters ist und als solche eine Struktur des besorgenden Umgangs in der Welt mit dem innerweltlich begegnenden Seienden ist.

Anstatt daß das Erkennen aus der Seinsverfassung des Erkennenden als ein unmittelbares Seinsverhältnis in und zur Welt zum Aufweis gelangt, wird «über dieses Seinsverhältnis reflektiert» (Ebd.). Hier ist aber nicht die Reflexion der reflexiven Phänomenologie gemeint, sondern die der nichtphänomenologischen Erkenntnistheorien, jener also, die ihr sachliches Fundament nicht in der Intentionalität des Welterkennens haben. Was bringt aber diese Reflexion als das primär Gegebene in den Ansatz der Untersuchung? Für diese erkenntnistheoretische Reflexion ist zuerst die Natur als das Seiende, das erkannt werden soll, gegeben. Aufgrund ihrer Seinsweise ist an der realen Natur (Welt) das Erkennen nicht antreffbar. Das Erkennen ist nicht in der Weise der realen Welt und hat nicht teil am Sein dieser. Wenn es überhaupt «ist», wenn ihm eine Seinsweise eignet, dann nur insofern, als es dem erkennenden Seienden zugehört. Das erkennende Seiende ist aber ein Ganzes, das Unterschiedliches umfaßt. Hinsichtlich seiner Körperlichkeit ist es ein Menschending, das Anteil an der Seinsweise der realen Welt hat. Am erkennenden Seienden ist das Erkennen nicht so vorhanden und feststellbar wie dessen leibliche Eigenschaften. Das Erkennen gehört dem erkennenden Seienden zu, nicht aber wie der Leib und die leiblichen Eigenschaften, sondern in einer anderen Weise. Alles Körperliche am Menschen gehört zu seinen *äußeren* und *äußerlichen* Beschaffenheiten als Gegenstand *äußerer* Wahrnehmung. Gehört das Erkennen dem Erkennenden nicht

als äußere Beschaffenheit, dann «muß es „innen“ sein» (Ebd.). Das *Innensein* des Erkennens zielt in die *Innerlichkeit* und *Immanenz* des erkennenden Subjekts. Das Erkennen ist nicht äußerlich wie das reale Seiende, sondern innerlich. Das Innerlichsein gilt als die eigentümliche Seinsweise des Erkennens, während der realen Welt die Seinsweise der Äußerlichkeit zukommt. Äußerlichsein und Innerlichsein stehen in einem Wechselverhältnis derart, daß alles, was nicht äußerlich ist und nicht als ein Äußerliches erkannt wird, innerlich ist, und umgekehrt.

Damit sollte dargelegt werden, auf welchem Reflexionsweg das Erkennen im Innen und in der Immanenz des erkennenden Subjekts geortet wird. Der Satz: «Je eindeutiger man nun festhält, daß das Erkennen zunächst und eigentlich „drinnen“ ist, ja überhaupt nichts von der Seinsart eines physischen und psychischen Seienden hat, um so voraussetzungsloser glaubt man in der Frage nach dem Wesen der Erkenntnis und der Aufklärung des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt vorzugehen» (Ebd.) richtet sich gegen jene erkenntnistheoretischen Ansätze, die das Erkennen in einem extremen Sinn in die Immanenz des Subjekts verlegen, in der das erkennende Subjekt zunächst nur in sich selbst und bei sich selbst, nicht aber unmittelbar bei der zu erkennenden realen Welt ist. Dieser kritisch erörterte Immanenz-Begriff ist aber nicht jener, den Husserl in seiner phänomenologischen Entdeckung der Intentionalität als «intentionale Immanenz» des zu erkennenden Gegenstandes bezeichnet. Es handelt sich vielmehr um jenen Immanenz-Begriff, der vom intentionalen Sichbeziehen des Subjekts auf den zu erkennenden Gegenstand und von der nicht realen, sondern intentionalen Bewußtseinsimmanenz des Gegenstandes nichts weiß.

Heideggers Kritik richtet sich hier vor allem gegen den zur Zeit der Ausarbeitung von *Sein und Zeit* neuesten erkenntnistheoretischen Ansatz von Nicolai Hartmann in dessen schon erwähntem Werk *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Je mehr der Akzent darauf gelegt wird, daß sich das Erkennen des Subjekts zunächst — bevor es jeweils erkennt — in der Immanenz des Subjekts hält, je mehr das Insichsein des erkennenden Subjekts als der Ausgang für den Erkenntnisprozeß ausgehen und dadurch die Seinsart des Erkennens streng von der Seinsart der realen Welt geschieden wird, ist man des Glaubens, «um so voraussetzungsloser» (Ebd.) die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis zu stellen und das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt aufzuklären. Die «Voraussetzungslosigkeit», auf die hier angespielt wird, ist nicht diejenige, mit der Husserl die phänomenologische Forschungsmaxime charakterisiert. Gemeint ist hier vielmehr jene Voraussetzungslosigkeit, die die nichtphänomenologischen Erkenntnistheorien unter Einschluß derjenigen N. Hartmanns für sich in Anspruch nehmen.

Für jene erkenntnistheoretischen Ansätze, die das Erkennen in der Innensphäre des Subjekts ansiedeln, entsteht nun erst das eigentliche erkenntnistheoretische Problem. Nachdem man entgegen dem phänome-

nenalen Befund das Erkennen in einer in sich geschlossenen Innensphäre des Subjekts angesetzt hat, hat man —so die Kritik— künstlich die Voraussetzung geschaffen für ein künstliches Problem. Denn jetzt wird die Frage gestellt, in der man die Grundfrage für die Aufklärung des Subjekt-Objekt-Bezugs sieht:

Wie kommt dieses erkennende Subjekt aus seiner inneren «Sphäre» hinaus in eine «andere und äußere», wie kann das Erkennen überhaupt einen Gegenstand haben, wie muß der Gegenstand selbst gedacht werden, damit am Ende das Subjekt ihn erkennt, ohne daß es den Sprung in eine andere Sphäre zu wagen braucht? (Ebd.).

Den Hintergrund für diese Fragen finden wir in jenen grundlegenden Bestimmungen des Erkenntnisphänomens, die N. Hartmann in dem schon einmal zitierten fünften Kapitel des Ersten Teiles seiner «*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*» gibt.

Das fünfte Kapitel, mit dem die eigentlichen Untersuchungen einsetzen, ist überschrieben: «Analyse des Erkenntnisphänomens». Der in Klammern gesetzte Untertitel lautet: «(Phänomenologie der Erkenntnis)». Der folgende Unterabschnitt a) trägt die Überschrift «Das Grundphänomen des „Erfassens“». Unter Phänomenologie versteht N. Hartmann lediglich die Methode der Wesensbeschreibung, hier der Wesenszüge der Erkenntnis. Doch was er als deskriptiven Befund ausgibt, ist nicht das Ergebnis phänomenologisch schauender und aufweisender Beschreibung, sondern Resultat einer Reflexion, die die bedeutendste Entdeckung der phänomenologischen Methode, die Intentionalität des Bewußtseins, preisgibt.

Wir referieren aus dem Anfang des fünften Kapitels⁵: In jeder Erkenntnis stehen einander gegenüber ein Erkennendes und ein Erkanntes. Das Erkennende ist das Subjekt, das Erkannte das Objekt. Zwischen dem Subjekt und dem Objekt besteht eine Relation, die Erkenntnis oder Erkenntnisbeziehung. Die beiden einander gegenüberstehenden Glieder der Erkenntnisbeziehung sind durch Urverschiedenheit charakterisiert, die Hartmann auch Transzendenz nennt. Das Objekt ist gegenüber dem Subjekt transzendent, und umgekehrt, das Subjekt ist gegenüber dem Objekt transzendent.

Subjekt und Objekt sind aus ihrer Relation nicht herauslösbar. Das Subjekt ist nur in seiner Beziehung zum Objekt ein Subjekt, und das Objekt ist nur innerhalb seiner Beziehung zum Subjekt ein Objekt. Ihre Beziehung ist eine Wechselbeziehung, in der sie sich einander bedingen. Ihre Relation ist eine Korrelation.

Innerhalb der Korrelation läuft eine Relation vom Subjekt zum Objekt und eine zweite vom Objekt zum Subjekt. Da beide Relationen qualitativ verschieden sind, sind sie nicht umkehrbar, nicht vertauschbar.

5. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, a.a.O. S. 44-46.

Die Beziehung des Subjekts zum Objekt, die Funktion des Subjekts, ist das Erfassen des Objekts. Die Funktion des Objekts ist das Erfassbarsein für das Subjekt und das Erfasstwerden von ihm.

Das Erfassen des Objekts durch das Subjekt beschreibt N. Hartmann als ein «Hinausgreifen des Subjekts über seine Sphäre» und als ein «*Hinübergreifen* in die ihm transzendente und heterogene Sphäre des Objekts». Das subjektive Erfassen als ein Hinausgreifen über die subjektive Sphäre und Hinübergreifen in die transzendente objektive Sphäre ist ein «Ergreifen der Bestimmtheiten des Objekts in dieser Sphäre und ein Einbeziehen oder *Einholen* der ergriffenen Bestimmtheiten in die Subjekt-sphäre». Die Funktion des Erkennens kennzeichnet Hartmann als einen aus drei Momenten bestehenden Akt: aus dem Heraustreten aus der subjektiven Sphäre, aus dem Außersichsein und aus dem In-sich-zurückkehren in die subjektive Sphäre.

Was aber ist das, was das erkennende Subjekt als ergriffene Bestimmtheiten des Objekts in seine Eigensphäre hereinholt? Im Einholen der erfaßten Bestimmtheiten läßt das Subjekt «*das Objekt als solches unangetastet*». Das Subjekt holt nicht das Objekt als solches in seine subjektive Immanenz hinein, das Objekt wird nicht subjektimmanent. «Das Einholen des Erfassten bedeutet nicht ein Einholen des Objekts in das Subjekt, sondern nur die *Wiederkehr* der Bestimmtheiten des Objekts an einem inhaltlichen Gebilde im Subjekt, dem Erkenntnisbilde, oder dem "*Bilde*" des Objekts». Was das seine subjektive Sphäre transzendierende Subjekt außer sich erfaßt und in seine Eigensphäre einholt, ist als Inhalt der Erkenntnis ein Bild. Das Erkenntnisbild ist das Erkenntnisgebilde, weil es sich im Erkenntnisakt des Heraustretens und Ergreifens bildet. Als solches Erkenntnisgebilde ist es ein *abbildendes* Bild, in welchem die Bestimmtheiten des Objekts *wiederkehren*. Das Erkenntnisbild ist das subjektive Erfasstsein des transzendenten Gegenstandes. Zur Erkenntnisrelation von Subjekt und Objekt gehört für N. Hartmann ein Drittes: das subjektive Erkenntnisbild vom Objekt. Diesem Dritten kommt die Funktion der Vermittlung zu. Das Dritte ist für Hartmann weder Subjekt noch Objekt, aber es steht zu beiden in einer Beziehung, in der die Vermittlungsfunktion liegt. Es «gehört der Sphäre nach dem Subjekt an und kann vom Subjekt modifiziert werden; mit dem Objekt aber teilt es die Form der Gegenständlichkeit, die "Objektivität"».

Aus dem Referat von Grundbestimmungen N. Hartmanns sieht man unschwer, daß es gerade ein solcher erkenntnistheoretischer Ansatz ist, gegen den Heidegger seine Kritik richtet. Formuliert Heidegger die erkenntnistheoretische Frage: «wie kommt dieses erkennende Subjekt aus seiner inneren "Sphäre" hinaus in eine "andere und äußere"», so antwortet N. Hartmann: So, daß das erkennende Subjekt seine subjektive Sphäre, in der es zunächst nur bei sich selbst und keinem anderen ist, transzendiert. Fragt Heidegger erkenntnistheoretisch: «wie kann das Erkennen überhaupt einen Gegenstand haben», dann antwortet Hart-

mann: So, daß es im Transzendieren der Subjektsphäre hinübergreift in die ihm transzendente Sphäre des Objekts und die objektiven Bestimmtheiten ergreift. Erweitert Heidegger die erkenntnistheoretische Frage: «wie muß der Gegenstand selbst gedacht werden, damit am Ende das Subjekt ihn erkennt, ohne daß es den Sprung in eine andere Sphäre zu wagen braucht», dann gibt Hartmann zur Antwort: Der Sprung in eine andere Sphäre, der nicht verwechselt werden darf mit dem erfassenden Transzendieren der Subjektsphäre, wäre ein Sichselbstaufgeben des Bewußtseins und Übergehen in die transzendente Sphäre des realen Seienden. Weil dies dem erkennenden Bewußtsein nicht möglich ist, erfaßt es unmittelbar und direkt nur das Erkenntnisbild. Wenn dieses aber das transzendente Objekt repräsentiert, erfaßt es das transzendente Objekt mittelbar, vermittelt durch das innere Erkenntnisbild. Mit dieser erkenntnistheoretischen Lehre vom bewußtseinsimmanenten Erkenntnisbild als dem repräsentierenden Abbild des bewußtseinstranszendenten Gegenstandes fällt N. Hartmann hinter die phänomenologische Einsicht der «Logischen Untersuchungen» Husserls in die intentionale Immanenz des Gegenstandes zurück. In der V. L.U. wird das intentionale unmittelbare Sichbeziehen des Bewußtseins auf die in ihm nicht reell, aber intentional immanenten Gegenstände in der kritischen Zurückweisung der erkenntnistheoretischen Bilder-Theorie phänomenologisch aufgewiesen⁶. Dort hat Husserl phänomenologisch gezeigt, daß das Dritte in der Erkenntnisrelation, das innere Erkenntnis- oder Vorstellungsbild, eine phänomenologisch nicht ausweisbare Verdoppelung des Erkenntnisgegenstandes ist.

Daß und wie das Erkennen ein unmittelbares und nicht ein durch ein inneres Bild vermitteltes Erfassen ist, hat zuerst Husserl mit seiner Entdeckung der intentionalen Verfaßtheit der Bewußtseinerlebnisse aufgezeigt. Heidegger greift diese echte phänomenologische Einsicht auf, aber so, daß er die intentionale Verfaßtheit der Verhaltungen nicht vom Bewußtsein aus, sondern auf dem Boden des Daseins als in der Existenz fundiert bedenkt. Heideggers kritische Zurückweisung des erkenntnistheoretischen Ausgangs von einer gegen die objektive Sphäre abgeschlossenen Subjektsphäre ist somit in einer Hinsicht ein gemeinsamer Kampf mit Husserl gegen die Vertreter einer Theorie von den inneren Erkenntnisbildern.

Bei diesem «vielfach variierenden» erkenntnistheoretischen Ansatz unterbleibt «durchgängig die Frage nach der Seinsart» des erkennenden Subjekts, obwohl man «dessen Seinsweise [...] ständig unausgesprochen immer schon im Thema hat» (Ebd.). Ein Einwand gegen diese Kritik, der

6. E. Husserl, *V. Logische Untersuchung: Über intentionale Erlebnisse und ihre «Inhalte»*. In: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, Erster Teil: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Husserliana Bd. XIX/1. Hrsg. v. U. Panzer. M. Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/Lancaster, 1984. §§ 16 u. 17; Beilage «Zur Kritik der "Bildtheorie" und der Lehre von den immanenten Gegenständen», S. 436 ff.

besagen könnte, daß die Seinsart des Erkennenden doch als die Immanenz in der Abgrenzung gegen die Seinsart der realen Welt bestimmt werde, ginge jedoch fehl. Denn die Charakterisierung des Bewußtseins als reine Immanenz und immanente Sphäre übersieht, was als genuine Seinsart des Erkennenden aufgewiesen werden muß.

Die Frage nach der Seinsart des Erkennenden, die notwendig ist, um das Erkennen als ein Seinsverhältnis zu dem zu erkennenden Gegenstand aus der Seinsart ontologisch aufklären zu können, wird auch dann nicht positiv beantwortet, wenn von erkenntnistheoretischer Seite versichert wird, daß das Innen der Subjektsphäre und die Bewußtseinsimmanenz nicht gedacht werde «wie ein "Kasten" oder ein "Gehäuse"» (Ebd.). Mit der bloßen Abwehr grober verdinglichender Auffassungen der inneren Sphäre des Subjekts ist nichts für eine positive Aufweisung der genuine Seinsart getan. Es ist keine Antwort auf die Frage gegeben, was das «Innen» der Immanenz positiv besagt, «wie der Seinscharakter dieses "Innenseins" des Erkennens in der Seinsart des Subjekts gründet» (Ebd.). Würde dagegen diese Frage gestellt, dann müßte sich einem unvoreingenommenen Hinsehen auf den phänomenalen Befund zeigen, daß sich die reflexiv-argumentative Ansetzung einer in sich geschlossenen Subjektsphäre nicht mit dem phänomenalen Charakter der Erkenntnisbeziehung verträgt.

Wird die erkenntnistheoretische Frage gestellt, wie das Subjekt aus seiner Innensphäre «"hinaus" gelange und eine "Transzendenz"», eine transzendierende Beziehung zum transzendenten Objekt gewinne, dann zeigt sich, «daß man das Erkennen problematisch findet, ohne zuvor geklärt zu haben, wie und was dieses Erkennen denn überhaupt sei, das solche Rätsel aufgibt» (S. 60 f.). Das für die hermeneutisch-phänomenologische Blickweise Verfehlt einer solchen erkenntnistheoretischen Fragestellung liegt darin, daß das Erkennen und dessen Beziehung zum Objekt zum Problem gemacht wird, ohne sich zuvor der genuine Seinsart des Erkennens und des erkennenden Subjekts versichert zu haben. Was für den erkenntnistheoretischen Ansatz einer Innensphäre des Subjekts als Grundfrage entsteht, die Frage nach einem transzendierenden Hinauslangen in die Objekt-Sphäre, ist für die hermeneutisch-phänomenologische Daseinsanalytik ein Scheinproblem, weil dieses auf dem Grunde eines verfehlten Ansatzes gestellt ist. Wird durch die alleinige Autorität des phänomenalen Befundes dieser Ansatz einer subjektiven Innensphäre revidiert, dann wird auch die erkenntnistheoretische Frage nach der Selbstübersteigerung einer subjektiven Innensphäre hinfällig —was nicht bedeutet, daß die philosophische Frage nach der Erkenntnisbeziehung verschwindet, sondern nur, daß sie auf einem phänomenal ausgewiesenen Boden neu gestellt werden muß.

3. *Das theoretische Welterkennen als Modus des atheoretisch-faktischen In-der-Welt-seins*

Der dritte Absatz im § 13 leitet von der kritischen Zurückweisung des falsch gestellten erkenntnistheoretischen Problems zur hermeneutisch-phänomenologischen Analyse des unverfälschten Erkenntnisphänomens über.

Die vorangegangene kritische Erörterung des Ansatzes einer Innensphäre des Subjekts war im wesentlichen durch den Hinweis auf die unterbliebene Grundfrage nach der Seinsart des erkennenden Subjekts bestimmt. Nun aber wird positiv gesagt, wogegen der erkenntnistheoretische Ansatz blind bleibt —daß das Erkennen «ein Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-sein» (S. 61) ist. Das Erkennen als besonderer Seinsmodus des In-der-Welt-seins ist etwas, «was mit der vorläufigsten Thematisierung des Erkenntnisphänomens schon unausdrücklich mitgesagt wird» (Ebd.). Das Erkennen ist «ein» Seinsmodus, nicht aber der, nicht der primäre Seinsmodus des Daseins. Es ist ein bestimmter Modus des In-der-Welt-seins, ein sekundärer Seinsmodus, der im primären Modus des In-der-Welt-seins fundiert ist.

Mit der vorläufigsten Thematisierung des Erkenntnisphänomens ist schon unausdrücklich mitgesagt, daß das Erkennen ein Seinsmodus des In-der-Welt-seins ist, was die hermeneutisch-phänomenologische Analyse aufzeigt, wenn sie sehen läßt, wie sich das theoretische Erkennen auf das zu erkennende Seiende in der Weise des Erfassens und Bestimmens nur deshalb richten kann, weil der Erkennende schon vor der erfassenden Erkenntnisbeziehung und für diese unmittelbar bei der Welt und den innerweltlichen Dingen ist. Zum phänomenalen Befund gehört zweierlei: zum einen die Einsicht, daß das Erkennen nicht mittelbar, sondern unmittelbar erfassend bei dem erfaßten Gegenstand ist, und zum anderen, daß wir nicht erst und nur in einem erfassenden Erkennen, sondern vor diesem schon in einem atheoretischen Umgang bei der Welt und den innerweltlichen Dingen sind. Dieser erste phänomenale Befund muß —durch keine noch so selbstverständliche Theorie ange-tastet— für die ontologische Rückfrage in das existenziale Fundament dieses schlichten Befundes festgehalten werden.

Gegen den Hinweis auf diesen phänomenalen Befund könnte erkenntnistheoretisch eingewandt werden: Faßt man das Erkennen als eine besondere Seinsart des schon In-und-bei-der-Welt-seins, dann vernichtet man damit das Erkenntnisproblem. Setzt man voraus, daß das Erkennen schon bei seiner Welt ist, dann gibt es nichts mehr zu fragen. Denn die entscheidende Frage für die erkenntnistheoretische Analyse des Erkenntnisphänomens sei doch diese: wie das erkennende Subjekt im Transzendieren seiner Innensphäre die Welt, das Objekt, erreicht.

Diesem erkenntnistheoretischen Einwand muß nun aber von seiten der hermeneutisch-phänomenologischen Analyse entgegeng gehalten wer-

den, daß einzig das unangetastete Phänomen des Erkennens selbst und nicht eine argumentativ vorgeschaltete Theorie darüber entscheidet, «ob und *in welchem Sinne* ein Erkenntnisproblem bestehen soll» (Ebd.). Der erkenntnistheoretische Ansatz bei einer Innensphäre des Subjekts erweist sich als der «phänomenal unausgewiesene, konstruktive „Standpunkt“» (Ebd.).

4. *Der phänomenale Befund des theoretischen Welterkennens*

Als was sich das Erkennen und die Seinsart des Erkennenden an ihnen selbst zeigen und in welchem Sinne sich das Erkenntnisproblem für die hermeneutisch-phänomenologische Analyse stellt, führen die folgenden Absätze des § 13 aus.

Die jetzt erfolgende positiv aufweisende Analyse setzt mit der Frage ein, «was sich an dem phänomenalen Befund des Erkennens selbst zeigt» (Ebd.). Sie hält an dem analytischen Ergebnis des § 12 fest, «daß das Erkennen selbst vorgängig gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt» (Ebd.), das das Sein des Daseins, die Existenz, wesentlich konstituiert. Das Schon-sein-bei-der Welt nimmt das vertraute Wohnen bei der vertrauten Welt und den vertrauten umweltlichen Dingen wieder auf. Vertrautsein mit der Umwelt und deren Dingen besagt ein verstehendes Vertrautsein mit dem umweltlichen Bedeutsamkeitszusammenhang und den zu ihm gehörenden bedeutsamkeitsbestimmten Dingen. Das vorstehende Vertrautsein kennzeichnet die atheoretischen Verhaltungen des im weitesten Sinne Zutunhabens mit der Umwelt. Daß die Verhaltung des theoretischen Erkennens vorgängig in einem atheoretischen Schon-sein-bei-der-Welt gründet, muß für die anstehende Analyse des Welterkennens festgehalten werden, weil die Analyse zeigen soll, wie sich das atheoretische Schon-sein-bei-der-Welt zu einem theoretisch erkennenden Sein bei der thematisch erfaßten Welt modifiziert.

Als atheoretisch ist das Schon-sein-bei-der-Welt «zunächst nicht lediglich ein starres Begaffen eines puren Vorhandenen» (Ebd.). Ein starres Begaffen ist ein abständig erfassendes Anschauen der umweltlichen Dinge. Der Weltbezug ist dann ein starres Begaffen, wenn er als Erkenntnisbezug und dieser als sinnlich erfahrender Bezug angesetzt wird. Auch für Husserl ist der primäre, vorwissenschaftliche Weltbezug ein Bezug der sinnlichen Erfahrung zur sinnlichen Erfahrungswelt, die die Umwelt in ihren vorwissenschaftlichen Bedeutungscharakteren, ihren Gebrauchs- und Wertcharakteren, fundiert. Der vorwissenschaftliche und der wissenschaftliche Weltbezug unterscheiden sich lediglich darin, daß jener ein theoretisch angetasteter, dieser aber ein rein theoretischer Erkenntnisbezug ist.

Demgegenüber ist das atheoretische Sein-bei-der-Welt kein vorwissenschaftlicher Erkenntnisbezug und kein wahrnehmendes Begaffen von vorhandenen Wahrnehmungsdingen. Das atheoretische Sein-bei-der-Um-

welt ist vielmehr primär ein besorgender Umgang mit einem umweltlichen Bedeutsamkeitsganzen und dessen bedeutsamkeitsbestimmten Dingen. Hier ist der primäre Zugang zu den Dingen nicht die Wahrnehmung, sondern das Verstehen der Bedeutsamkeiten, in denen die umweltlichen Dinge für den Umgang mit ihnen begegnen. Alle Weisen des primären Seins bei der Umwelt sind Weisen des Bedeutsamkeits-verstehenden Zutunhabens-mit-der-Umwelt. In diesen primären Verhaltungen zur Umwelt ist die Umwelt und sind die umweltlichen Dinge als das verstanden, als was sie innerhalb dieser Weisen des Zutunhabens begegnen. In den zutunhabenden Verhaltungen begegnen sie mir nicht als wahrnehmend zu erfassende, zu begaffende und zu bestimmende Erkenntnisobjekte, nicht als vorhandene Objekte, sondern als zuhandene Dinge (Zeug). Diese Bedeutsamkeits-verstehenden Verhaltungen sind ihrer existenzialen Seinsweise nach besorgend, weil das Dasein in ihnen Sorge trägt für ihre Entdecktheit als so und so bedeutsamkeitsbestimmte innerweltliche Dinge.

Das Bedeutsamkeits-verstehende Schon-sein-bei-der-Umwelt ist kein wahrnehmendes Begaffen von vorhandenen Wahrnehmungsdingen, sondern es ist «von der besorgten Welt *benommen*» (Ebd.). Von der im besorgenden Umgang besorgten Umwelt benommen sein heißt, so in den Bedeutsamkeits-verstehenden Umgangsverhaltungen zur Umwelt aufgehen, daß ich an die besorgte Umwelt ausgegeben bin, daß ich abstandslos bei und mit ihnen bin. Im atheoretischen Umgang mit den umweltlichen Dingen gibt es keinen Abstand zu ihnen, aus dem ich sie nur wahrnehmend betrachten und thematisch erfassen könnte. Das Benommensein ist konstitutiv für den atheoretischen Bezug des Umgangs mit meiner Umwelt.

Erkennen als abständig betrachtendes Bestimmen von vorhandenen Gegenständen konstituiert sich aus einer «*Defizienz* des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt» (Ebd.). Diese Defizienz gehört wesensmäßig zum Übergang aus dem alltäglich-natürlichen, vorwissenschaftlichen in das wissenschaftliche In-der-Welt-sein. Die Defizienz besteht im «Sichenthalten von allem Herstellen, Hantieren u. dgl.». Das besorgende Sein-bei der Welt legt sich «in den jetzt noch einzig verbleibenden Modus des In-Seins, in das Nur-noch-verweilen bei...» (Ebd.). Die Defizienz ist ein zwifach-korrelativer Schwund. Das Zutunhaben-mit und die Welt, mit der ich zutun habe, erfahren einen Schwund. Das Zu-tun-haben-mit schwindet zugunsten des abständig betrachtenden Nur-noch-verweilens-bei, und korrelativ schwindet die Bedeutsamkeitsganzheit, so daß sich nun die Dinge als vorhandene, wissenschaftlich erkennbare Gegenstände zeigen. Auch das Welterkennen als das wesentlich nicht-zutunhabende, sondern theoretisch verweilende Sein-bei-der-Welt hat die Seinsart des Besorgens, indem es für die wissenschaftliche Entdecktheit des gegenständlich vorhandenen Seienden Sorge trägt (s. SuZ § 69 b), S. 363).

Das theoretische Nur-noch-verweilen bei der Welt läßt das Seiende nicht mehr wie im Zu-tun-haben mit ihr in seiner Bedeutsamkeit und Bewandtnis begegnen, nicht mehr als das, als was ich es in meinem Umgang mit ihm verstehe, sondern «nur noch in seinem puren *Aussehen* (εἶδος). Durch das in Klammern gesetzte εἶδος verweist Heidegger auf die griechische Philosophie, auf Platon und Aristoteles. Wenn Platon das εἶδος als Urbild der Dinge und Aristoteles als die Wesensform der Dinge bestimmen, dann halten sich diese Seinsbestimmungen in einem theoretisch erkennenden Sein-bei-der-Welt. Ist aber solches Erkennen im atheoretischen Sein-bei-der-Welt fundiert, dann sind das Aussehen und die Form der Dinge nicht das im Weltbezug primär verstandene Sein. Das primär verstandene Sein der innerweltlichen Dinge ist vielmehr das, was wir im besorgenden Umgang als Bedeutsamkeit, Bewandtnis und Zuhandenheit verstehen.

«*Auf dem Grunde*» der neuen Seinsart zur Welt, des besorgenden Nur-noch-verweilens-bei-der Welt, und «*als Modus*» dieser neuen Seinsart ist «ein ausdrückliches Hinsehen auf» das in seinem puren Aussehen begegnende Seiende möglich (Ebd.). Das ausdrückliche Hinsehen auf das nur noch in seinem Aussehen und nicht mehr in seiner Bedeutsamkeit begegnende Seiende ist die Sicht des nicht mehr von den umweltlichen Dingen benommenen, sondern abständig betrachtenden Erkennens.

Dieses Hinsehen-auf ist «jeweils eine bestimmte Richtungnahme auf..., ein Anvisieren des Vorhandenen» (Ebd.). Das Hin- des Hinsehens ist als Sehen des Erkennens ein thematisches Hinsehen. Dieses ist je nach der Erkenntnisverhaltung «eine bestimmte Richtungnahme auf» (Ebd.). Je nach dem, was in Bezug auf den zu erkennenden Gegenstand und an ihm erkannt werden soll, nimmt die erkennende Verhaltung ihre Richtung auf den zu erkennenden Gegenstand. Die bestimmte Richtungnahme-auf ist das thematisierende Michrichten auf den Gegenstand. In ihm liegt die spezifisch erkennende, die theoretische Intentionalität der Erkenntnisverhaltung. Das thematisierende Michrichten auf den zu erkennenden Gegenstand vollzieht sich als ein thematisches Anvisieren des Seienden, das als so anvisiertes nicht mehr als das so und so zuhandene Umwelt Ding, sondern als der vorhandene Gegenstand begegnet.

Das erkennende Hinsehen hat je schon im vorhinein dem begegnenden Gegenstand, der erkannt werden soll, einen «Gesichtspunkt» entnommen (Ebd.), unter dem der Gegenstand erkannt werden soll. Der Gesichtspunkt gibt die Richtung an, in die hinein der Gegenstand thematisch untersucht werden soll.

Das so von einem Gesichtspunkt geleitete erkennende Hinsehen auf den Gegenstand gewinnt den «Modus eines eigenständigen Sichaufhaltens bei dem innerweltlichen Seienden» (Ebd.). Dies eigenständige Sichaufhalten ist der theoretisch-wissenschaftliche Welt-Aufenthalt, der neben dem außerwissenschaftlichen, atheoretischen Welt-Aufenthalt in den zutunhabenden Verhaltungen eigenständig ist. Eigenständig ist er aber

nicht so, daß er in sich selbst steht ohne Fundierung. Denn der wissenschaftlich-theoretische Welt-Aufenthalt bildet sich nur aus als Modifikation des atheoretischen Welt-Aufenthaltes.

Der wissenschaftlich-erkennende Welt-Aufenthalt vollzieht sich als ein «*Vernehmen* des Vorhandenen» (S. 61f.) Das Vernehmen ist die eigene Zugangsart des theoretischen Erkennens zu den vorhandenen Gegenständen. Ein solches erkennendes Vernehmen kann sich nur als ein abständiges Hinsehen-auf vollziehen. Demgegenüber ist der Bedeutsamkeits-verstehende Umgang mit dem Umweltlichen wesenhaft nicht vernehmend, sondern im Zutun-haben mit ihm an dieses ausgegeben und von diesem benommen.

Die Vollzugsart des erkennenden Vernehmens ist das «*Ansprechen* und *Besprechen* von etwas als etwas» (S. 62). Das An- und Besprechen ist ein «*Auslegen* im weitesten Sinne» (Ebd.), jenes Auslegen, das zum erkennenden Zugang gehört. Das zu diesem Auslegen gehörende «als» ist nicht das hermeneutische, sondern das apophantische «als». Der zu erkennende Gegenstand wird gemäß dem ihm im vorhinein entnommenen Gesichtspunkt auf seine Bestimmungen hin vernommen, angesprochen und besprochen. In diesem Vernehmen wird der Gegenstand als das und das angesprochen. Das erkennende Auslegen ist nichts anderes als das erkennende Bestimmen des Gegenstandes. Seine im Vernehmen vernommenen Eigenschaften werden im Vollzug des ansprechenden Vernehmens als das und das herausgelegt. Der auf seine Eigenschaften hin ausgelegte Gegenstand wird durch ein solches Auslegen als das, was er ist, bestimmt. Die so herausgelegten Eigenschaften heißen deshalb Bestimmungen.

Die im erkennenden Auslegen erfaßten Bestimmungen des Gegenstandes, das Vernommene und Bestimmte, müssen in einer jeden Wissenschaft prädikativ, also in Aussagesätzen gefaßt und ausgesprochen werden. Solche Aussagesätze sind die Erkenntnissätze oder Erkenntnisurteile. Die wissenschaftlichen Erkenntnisse bestehen aber nicht nur in den jeweils gegenwärtig gewonnenen. Der größere Teil unserer wissenschaftlichen Welterkenntnisse wurde in der Vergangenheit erworben. Täglich vermehrt sich unsere theoretische Welterkenntnis. Die einmal gewonnenen Erkenntnisse werden als solche «behalten» (Ebd.). Zu jedem Wissen vom Seienden, zum natürlichen Weltwissen wie zum wissenschaftlichen Weltwissen, gehört das *Behalten* und *gedächtnismäßige Verwahren*. Auch das «vernehmende Behalten einer Aussage über ... ist selbst eine Weise des In-der-Welt-seins» (Ebd.). Nicht nur die jeweils aktuell gewonnene Erkenntnis, sondern auch unsere gedächtnismäßig behaltene und verwahrte Erkenntnis ist eine Weise, wie wir bei der so und so erkannten Welt, bei den als das und das erkannten Gegenständen unmittelbar sind. Wir sind aber geneigt, nur den aktuellen Erkenntnisbezug als ein unmittelbar erfassendes Sein-bei-der-Welt zu kennzeichnen. Geht es um die Frage des Gedächtniswissens, dann zögern wir, hier noch

eine Weise unmittelbaren Seins bei der Welt zu sehen. Wir möchten das Gedächtniswissen eher als das Verfügen über innere Vorstellungen fassen. In diese Richtung geht nicht nur die natürliche Selbstausslegung des Gedächtniswissens, sondern auch jener erkenntnistheoretische Standpunkt, der bereits zurück gewiesen wurde. Entgegen dieser Auslegungsweise darf auch das zum vernehmenden wissenschaftlichen Erkennen gehörende vernehmende Behalten des Erkannten nicht als jener Vorgang gedeutet werden, wonach sich das erkennende Subjekt in der aktuellen Erkenntnisbeziehung subjektive Vorstellungen vom Erkenntnisgegenstand beschafft und diese «drinnen» (Ebd.) in der subjektiven Sphäre, von der auch das Gedächtnis umfaßt sein soll, aufbewahrt. In dieser erkenntnistheoretischen Deutung des Gedächtniswissens entsteht erneut das Problem, wie die in der subjektiven Sphäre des Gedächtnisses aufbewahrten Vorstellungsbilder mit der gedächtnistranszendenten Wirklichkeit «übereinstimmen» (Ebd.) können. Auch das gedächtnismäßig behaltene Erkenntniswissen hat die Seinsart des besorgenden theoretischen Seins-bei-der-Welt. Der Wandel des aktuellen Erkenntniswissens in das gedächtnismäßig behaltene Erkenntniswissen ist eine zeitliche Modifikation dieses Wissens. In dieser legt das aktuell erkennende Sein-bei-der-Welt seine Seinsart des unmittelbaren Seins-bei-den-Gegenständen nicht ab. Auch im Gedächtnis bin ich unmittelbar bei den erkannten Gegenständen und nicht in meiner subjektiven Sphäre eingeschlossen.

Das Welt-erkennende Dasein ist sowohl in seinem aktuellen Erkennen wie auch in seinem behaltenden Erkanthaben unmittelbar bei der Welt. Von den nun gewonnenen positiven phänomenologischen Einsichten in die phänomenale Seinsart des erkennenden In-der-Welt-seins kann noch einmal auf den fehlgehenden erkenntnistheoretischen Standpunkt zurückgeblickt werden. Im erkennenden «Sichrichten auf [...] und Erfassen geht das Dasein *nicht* etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus» (Ebd.), in die es vor der Aufnahme einer Erkenntnisbeziehung verkapselt war. Das Dasein ist vielmehr seiner primären, d.h. atheoretischen Seinsart nach «immer schon „draußen“ bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt» (Ebd.). Weil es atheoretisch immer schon zutunhabend bei diesem und jenem Innerweltlichen der mit seinem zutunhabenden Verhalten entdeckten Welt ist, braucht es für die Ausbildung seiner Erkenntnisbeziehung nicht erst eine Innensphäre zu übersteigen. Die Ausbildung seiner Erkenntnisbeziehung ist vielmehr eine Modifikation seines atheoretischen immer schon Draußen-seins beim Seienden, dergestalt, daß sich das zutunhabende Draußensein beim Seienden in das abständig vernehmende Draußensein beim selben Seienden modifiziert.

Ist aber das erkennende Sichrichten-auf und Erfassen als das «bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden» immer schon «draußen» bei diesem Seienden, dann ist es als dieses Draußen-sein nicht «ein Verlassen der inneren Sphäre» (Ebd.). Es kommt darauf an, daß

Draußensein des Daseins, des theoretischen wie des atheoretischen, in rechter, phänomenal angemessener Weise zu verstehen. Es ist nicht so draußen, daß es erst einmal eine innere Sphäre verlassen hat. Es ist auch nicht so draußen, daß es für sein Draußen-sein sein Selbstsein aufgegeben hätte. Im Draußensein beim zu erkennenden Gegenstand «ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne "drinnen"» (Ebd.). Das Drinnen-sein wird im Blick darauf, daß das Dasein «es selbst» ist, das erkennend beim Gegenstand ist, erläutert. Das recht verstandene Drinnen-sein des Daseins in seinem Draußensein beim erkannten Gegenstand besagt, daß das Dasein als ein *selbsthaftes* In-der-Welt-sein erkennend beim erkannten Gegenstand ist. Das Drinnen-sein zielt somit auf die Selbsttheit des Daseins, das für sich selbst erschlossen ist. Doch die erschlossene Selbsttheit ist nicht die einer in sich abgeschlossenen Kapsel oder Innensphäre, sondern eine Selbsttheit, die an ihr selbst an das jeweilige Seiende, bei dem es zutunhabend oder erkennend ist, entrückt ist. Die so verstandene Entrücktheit des Selbst ist die nunmehr aus der Seinsart des Besorgens sich existenzial bestimmende Intentionalität seiner ontisch-existenzialen Verhaltungen. Die Entrücktheit seiner selbst in den intentionalen Verhaltungen gründet ontologisch in der selbsthaft-ekstatischen Erschlossenheit, in der das ekstatische Selbst in die horizontale Erschlossenheit des Zuhandenseins oder Vorhandenseins jenes Seienden, zu dem es sich in seinen intentionalen Verhaltungen zutunhabend oder erkennend verhält, entrückt ist. Letztlich aber reicht das Begriffspaar Draußensein-Drinnensein, das dem zurückgewiesenen erkenntnistheoretischen Standpunkt angehört, nicht zu, um die Weise, wie das daseinsmäßige Selbst als Selbst unmittelbar beim innerweltlichen Seienden ist, zu charakterisieren.

Hat das Dasein eine Erkenntnis in Bezug auf einen Gegenstand gewonnen, dann kehrt es nicht, wie jener erkenntnistheoretische Standpunkt behauptet, «mit der gewonnenen Beute in das "Gehäuse" des Bewußtseins» zurück, wie Heidegger ironisch formuliert. Vielmehr bleibt das erkennende Dasein auch im Verwahren und Behalten «*als Dasein draußen*» (Ebd.). Als Dasein draußen bleiben heißt: In seinem gedächtnismäßigen Behalten des Erkannten bleibt es ein unmittelbares Sein-beim-erkannten-Seienden, nur daß sich der zeitliche Modus des gegenwärtigen Erkennens in das Erkanthaben abwandelt. Das Draußensein des Daseins in seinem behaltenden Erkenntniswissen meint das ontische Entrücktsein, das die Intentionalität des gedächtnismäßigen Behaltens kennzeichnet. Auch die ontische Entrückung des intentional bestimmten Gedächtniswissens hat ihre existenzial-ontologische Ermöglichung in der existenzial-ontologischen Entrückung der selbsthaft-ekstatischen Erschlossenheit, in der das Dasein in die horizontale Erschlossenheit entrückt ist.

Im erkennenden Sich-richten auf den zu erkennenden Gegenstand verläßt das Dasein nicht eine Innensphäre, um in eine Außensphäre zu gelangen, sondern aufgrund seiner Seinsart ist es immer schon draußen

beim Seienden. Ist es aber schon draußen, dann ist es zugleich im recht verstandenen Sinne drinnen. Denn es ist nur als Selbst in seiner selbsthaft ontisch entrückten Intentionalität unmittelbar beim Seienden. Auch im gedächtnismäßigen Behalten seines gewonnenen Erkenntniswissens bleibt es draußen, d.h. unmittelbar beim erkannten Seienden, auch wenn dieses nicht mehr leibhaftig anwesend ist. Es bleibt freilich nur so draußen, daß es darin zugleich drinnen ist — als Selbst in dessen selbsthaft entrückter Intentionalität seines Gedächtniswissens.

Indessen haben nicht nur das aktuell gewonnene und das gedächtnismäßig behaltene Erkenntniswissen, sondern alle Modi unseres Erkenntniswissens die unablegbare Seinsart eines Seins-bei-der-Welt. Heidegger zählt auf: das «bloße» Wissen um einen Seinszusammenhang des Seienden, das «nur» Vorstellen eines solchen, das «lediglich» an einen solchen «denken» (Ebd.). Heidegger zählt hier Wissensweisen auf, die in Husserls L.U. auf ihr intentionales Wesen hin untersucht werden. Auch in diesen Wissensweisen «bin ich nicht weniger beim Seienden draußen in der Welt als bei einem *originären* Erfassen» (Ebd.). Und nicht einmal nur die verschiedenen Weisen des wachen Erkenntniswissens, auch das «Vergessen von etwas» ist immer noch eine bestimmte «*Modifikation des ursprünglichen In-Seins*» (Ebd.). Zwar sieht es so aus, als sei im Vergessen von etwas jeder Seinsbezug zu einem vormals erkannten Gegenstand «ausgelöscht» (Ebd.). In Wahrheit aber hat sich die unmittelbar erkennende Seinsbeziehung zu dem vormals aktuell erkannten Gegenstand nur verschlossen. In der Wiedererinnerung schließt sich die vergessensmäßige Verschlossenheit der erkenntnismäßigen Seinsbeziehung zum erkannten Gegenstand wieder auf.

Auch die Phänomene der Täuschung und des Irrtums sind besondere Modifikationen unseres ursprünglichen In-der-Welt-sein und Seins-bei-den zu erkennenden Gegenständen. Täuschung und Irrtum innerhalb unserer Welterkenntnis sind nicht, wie gemeinhin vermeint, subjektive Phänomene im Inneren des erkennenden und zuweilen sich täuschenden Subjekts.

Im theoretischen Welterkennen gewinnt das Dasein «einen neuen *Seinsstand* zu der im Dasein je schon entdeckten Welt» (Ebd.). Es ist ein neuer Seinsstand gegenüber dem primären und atheoretischen Seinsstand des zutunhabenden Seins bei der Welt. Der neue Seinsstand ist eine neue Seinsmöglichkeit oder Existenzmöglichkeit. Sie wird eigenständig vom Dasein ausgebildet und als Aufgabe ergriffen. Unter dem Namen der Wissenschaft, d.h. der positiven Wissenschaft, kann sie die Führung für das In-der-Welt-sein des Daseins übernehmen. Das Wissenschaft-treibende Dasein ist das wissenschaftlich forschende In-der-Welt-sein unter gleichzeitiger Bewahrung seiner Seinsmöglichkeiten des außerwissenschaftlichen In-der-Welt-seins.

Abschließend bedarf es nun noch einer klärenden Unterscheidung dessen, was «Welt» im Titel «In-der-Welt-sein», vor allem des atheoreti-

schen In-der-Welt-seins, und im Begriff «Welterkennen» bedeutet. «Welt» aus dem In-der-Welt-sein ist der existenzielle Weltbegriff, der nicht das Seiende, weder das atheoretisch noch das theoretisch begegnende Seiende, meint, sondern die Ganzheit von Bedeutsamkeit. Diese ist mit der Existenz erschlossen, während das aus der Welt, aus der Bedeutsamkeitsganzheit begegnende innerweltliche Seiende entdeckt ist.

Ist aber die Rede vom atheoretischen, zutunhabenden Sein-bei-der-Welt, dann besagt «Welt» zweierlei. Sein-bei-der-Welt bedeutet hier zum einen das Sein bei der bedeutsamkeitsbestimmten und so entdeckten Welt oder Umwelt. Hier ist Umwelt das entdeckte Ganze von bedeutsamkeitsbestimmtem, umweltlichem Seienden. «Welt» aus dem atheoretischen Sein-bei-der-Welt besagt zum anderen und zugleich die im atheoretischen Sein-bei aufgeschlossen gehaltene Welt als Bedeutsamkeitsganzheit, deren Erschlossenheit die Bedingung der Möglichkeit für das Entdecktwerden eines Ganzen von innerweltlichem Seienden ist.

Demgegenüber nennt «Welt» aus dem «Welterkennen» das zu erkennende gegenständliche Seiende. Dieses kann sich als solches jedoch nur zeigen, wenn sich die im atheoretischen In-der-Welt-sein erschlossene Bedeutsamkeitsganzheit verhüllend verschließt. Für das Welterkennen als Erkennen des gegenständlichen Seienden ist auch Welt *qua* Bedeutsamkeitsganzheit ermöglichende Bedingung, wenn auch so, daß sie sich verhüllt haben muß. Auch das theoretisch zu erkennende gegenständliche Seiende ist ein innerweltliches Seiendes, innerweltlich aber in anderer Weise als das atheoretisch begegnende Seiende, innerweltlich in der Weise, daß sich Welt als Bedeutsamkeitsganzheit für das Sichzeigenkönnen des gegenständlichen Seienden verhüllt haben muß.

LA CONSTITUCIÓN DEL SABER: MÁS ALLÁ DEL CARTESIANISMO Y LA HERMENÉUTICA

Juan A. Nicolás

1. *La ambivalente crisis de la racionalidad moderna*

El siglo XXI se abre en el panorama intelectual de Occidente (ahora ya con alcance virtualmente mundial) con una ambivalencia tan prometedora como trágica. La tradición cultural dominante en Europa en los últimos tres siglos ha sido la Modernidad ilustrada, generada a partir de la matriz filosófica Descartes-Kant. El arco cultural que se abre con el Renacimiento y el cartesianismo viene a cerrarse en el siglo XX, en el que se ponen en cuestión hasta sus más radicales fundamentos. Apenas existen hoy dudas acerca de la necesidad de revisar las bases mismas que han sostenido toda esta cosmovisión, dada la pérdida de fuerza y de capacidad para dinamizar un proyecto social unificado. Pero esta necesidad de revisión se plantea en el marco de una profunda ambigüedad. Por un lado, una tradición cultural que se ha configurado principalmente como científico-técnica (en el aspecto cognoscitivo) y como capitalista liberal (en el aspecto socio-político), va obteniendo logros importantes: conocimiento del espacio, conocimiento de la materia, control de determinadas enfermedades, obtención de energías, aumento, simplificación y aceleración de las comunicaciones (físicas e intelectuales), etc. Todo ello está en relación directa con el desarrollo de la racionalidad científica. Pero por otro lado, este mismo desarrollo ha generado nuevos problemas y se ha mostrado incapaz de resolver otros: agotamiento y destrucción de recursos, desigualdades e injusticias crecientes, marginación e incluso aniquilación de muchos, etc. La experiencia de progresivo aumento de las capacidades y las posibilidades técnicas, educativas y vitales se mezcla inexorablemente con la experiencia de decepción, de fracaso cultural, de imposibilidad de resolución generalizada de los problemas más elementales y de satisfacción siquiera mayoritaria de las aspiraciones más profundas. Mientras ciertos sectores sociales están ya de vuelta de los logros de la razón científico-técnica, otros aún no vislumbran siquie-

ra sus beneficios, y en muchos casos sufren dramáticamente sus peores consecuencias. Cuando se mundializan los problemas y las posibles soluciones, todo un sector (¿el quinto mundo?) queda marginado en la globalización. Esta situación de ambivalencia es la que caracteriza este cambio de siglo, y desde la cual pensamos el futuro.

En el plano más restringido de la reflexión filosófica se están elaborando multitud de diagnósticos del presente y pronósticos que intentan fijar las principales vías alternativas hacia el futuro¹. Muy esquemáticamente, pueden resumirse algunos rasgos de nuestra situación intelectual del siguiente modo:

Primero, que la Modernidad, en cuanto cultura ilustrada, científico-técnica-industrial, está en crisis, es decir, ha perdido la vigencia social e intelectual que le permitía unificar e impulsar un proyecto de sociedad.

Segundo, que a pesar de dicha crisis, las sociedades avanzadas dentro de esta tradición cultural siguen viviendo en gran medida *en* y *de* la cosmovisión generada entre el Renacimiento y la consolidación de la Ilustración.

Tercero, que desde principios de nuestro siglo se ha ido elaborando, desde sectores culturales muy diversos, una crítica a la concepción ilustrada del saber y del actuar, cuyo nervio filosófico más potente ha sido la trayectoria E. Husserl-M. Heidegger, y todos los desarrollos posteriores de las hermenéuticas y las fenomenologías.

Cuarto, que los primeros tramos del impulso hermenéutico en el contexto de la matriz F. Nietzsche-M. Heidegger están siendo ya recorridos, y sus resultados los tenemos ya a la vista: G. Vattimo, H.-G. Gadamer, R. Rorty, M. Foucault, J. Derrida, J.-F. Lyotard.

Quinto, que desde dentro de la misma racionalidad ilustrada también se han configurado críticas internas de carácter más o menos reformista, que abarcan desde el Racionalismo Crítico (K. Popper, H. Albert) hasta la Escuela de Frankfurt y sus últimos desarrollos (J. Habermas, K.-O. Apel, A. Wellmer o A. Honeth). El objetivo de estas corrientes es seguir adelante, de un modo u otro, con el proyecto ilustrado.

Sexto, que dentro de la cultura ilustrada hay que distinguir al menos dos tradiciones: la que arranca de I. Kant y la que tiene como referencia a D. Hume. La relación entre ambas en los últimos siglos se ha movido entre la mutua ignorancia y los escasos, pero significativos, intentos de diálogo y crítica filosófica. Lo relevante en este punto para nuestra cuestión es el distinto grado de conciencia de la crisis de la razón que exhiben actualmente estos dos ámbitos filosóficos.

1. Un análisis más detallado de la situación filosófica actual en el contexto de la crisis de la Modernidad y las alternativas que hoy están en juego puede verse en mi trabajo «Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna», en J. A. Nicolás y M. J. Frápolli (eds.), *Evaluando la modernidad*, Comares, Granada, 2001, pp. 79-105.

2. De Descartes a Heidegger: ¿fundamentación del saber?

Dada esta situación, se plantean al menos dos tipos de tareas para la reflexión filosófica. En primer lugar, tareas derivadas de la situación de incertidumbre que plantea la crisis de un modelo socio-cultural en sus diversos ámbitos: por un lado problemas de reconstrucción teórico-práctica del modelo de organización social (en la medida en que está en crisis); aquí entrarían tareas tales como la reevaluación de la democracia, repensar la posibilidad y viabilidad de una ética universal, determinar el sentido de la educación en valores y en qué valores, replantear el sentido de la vida y de la historia, etc.; y por otro lado, problemas derivados del mismo avance científico (en la medida en que a pesar de la crisis sigue funcionando); pertenecen a este ámbito problemas tales como la justificación del aborto o la eutanasia, la responsabilidad del manejo de la información en un mundo hipercomunicado, el control del conocimiento de la estructura genética humana y las posibilidades correspondientes de manipulación y recreación, la explotación adecuada del potencial generador de recursos materiales con nuevas tecnologías, etc. Todos estos problemas constituyen retos para la humanidad en los cuales la reflexión filosófica puede jugar algún papel; pero se trata de tareas en cierto modo *ad extra*.

Pero, en segundo lugar, abordar los problemas mencionados desde una perspectiva filosófica revierte también sobre el propio discurso filosófico, en el sentido de que lo lleva a replantearse su propia tarea y su constitución específica frente a otros saberes y otras estrategias de incidencia en la realidad. La filosofía no es un saber ya constituido desde el que se abordan determinadas problemáticas, sino que más bien se va constituyendo y reinterpretando a la luz de su propia actividad, de sus propios logros y fracasos, y de su auto-reflexión. En este sentido resurge de nuevo como problema específico de la filosofía y como tarea siempre por reconstruir la de la fundamentación del saber y de la acción, tanto en sus vertientes teóricas como prácticas. En esta tarea se juega el sentido mismo del discurso filosófico. Este problema permanente reviste perfiles propios en nuestro momento actual y por ello constituye una tarea esencial y en circunstancias nuevas de la filosofía de cara al futuro.

De la multitud de aspectos y perspectivas que encierra esta doble tarea nos centraremos en una cuestión clave para comprender la génesis y ocaso del paradigma cultural que es la Modernidad ilustrada: la interpretación del conocimiento sensible por Descartes y su incapacidad fundamentadora del conocimiento, y la transformación que sufre en el marco de la hermenéutica, particularmente en manos de Heidegger. Se mostrará, por un lado, la necesidad de revisar el análisis y la comprensión que Descartes tiene del papel del conocimiento sensible en la estructura general del saber; por otro lado, se pondrá de manifiesto la exigencia de transformación de la posición heideggeriana respecto a la imposibilidad

de fundamentación del saber y, paralelamente, la incapacidad de establecer baremos que permitan la crítica. Quedará apuntada la posibilidad de reinterpretación de Heidegger desde dentro de su propia obra, especialmente en *Ser y tiempo*. Finalmente se propondrá someramente la alternativa a estos dos planteamientos que representa X. Zubiri.

3. *Necesidad de revisión de la concepción cartesiana de la sensibilidad y de sus consecuencias*

Se suele pasar muy deprisa sobre el papel de la sensibilidad en la filosofía cartesiana. Ello se debe a que el propio Descartes no le concede un lugar preeminente en el conjunto de su reflexión filosófica. Dado el carácter racionalista de su planteamiento, el conocimiento sensible queda relegado al papel de un saber no plenamente fiable en sí mismo. La redención de dicho saber procederá más bien del entendimiento, el cual posee mecanismos suficientes para garantizar la verdad del conocimiento. De hecho, el método cartesiano se propone «dirigir adecuadamente la razón», según se establece en el título mismo del *Discurso del método*.

Ahora bien, el tipo de análisis del conocimiento sensible que desarrolla Descartes es decisivo para el desarrollo de muchas de sus tesis más impactantes en la historia del pensamiento. Está conectado con la jerarquía de las facultades del conocimiento y la ordenación de los saberes, por tanto, con su racionalismo; también está relacionado con la dificultad de alcanzar y describir el mundo exterior y, en consecuencia, con su idealismo; incluso tiene repercusiones en el problema de la conexión mente-cuerpo, es decir, en su concepción del hombre. Bien pensado, el tema de la sensibilidad se halla en el origen mismo de la filosofía cartesiana, en el cruce entre su epistemología, su ontología y su antropología. Históricamente ha constituido un pilar fundamental de gran parte de la filosofía moderna, desde sus orígenes racionalistas y empiristas hasta sus últimas manifestaciones en nuestro siglo.

Por ello, el objetivo aquí planteado es revisar y valorar críticamente el análisis cartesiano del conocimiento sensible, y el papel que le atribuye en el conjunto del aparato gnoseológico, y consecuentemente en el edificio del saber.

La tesis sostenida aquí será doble. En primer lugar, que parte de las críticas lanzadas contra la Modernidad durante nuestro siglo (concretamente dos grupos: las relativas a la «pérdida de la realidad», y junto a ello de «lo otro de la razón», y las relacionadas con el carácter sustancialista del sujeto y del objeto) tienen su origen en un análisis deficiente de la sensibilidad y de su relación con otras instancias intelectivas por parte de Descartes. En segundo lugar, que el análisis cartesiano del saber sensorial es insuficiente, porque abstrae una dimensión constitutiva del propio conocimiento sensible. Tras los análisis de la fenomenología

y la hermenéutica, es posible hallar en la impresión sensible misma una dimensión intelectual, que determina el nexo originario e ineludible con lo real.

Siendo así, se abre la perspectiva de una alternativa al idealismo y subjetivismo modernos, sin retornar por ello a un realismo pre-kantiano. La noción zubiriana de intelección sentiente servirá de guía en este intento.

4. *Descartes: sensibilidad, fundamentación intelectual y actualismo*

El carácter inaugural de la filosofía de Descartes ha hecho que se lo haya interpretado de modos muy diversos a lo largo de la historia. Han tenido su papel en el desarrollo de las ideas tanto las interpretaciones racionalistas de Leibniz y Spinoza o empiristas de Locke y Hume, como la neokantiana de Cassirer o la existencialista de K. Jaspers. Por ello conviene volver sobre los textos cartesianos y analizarlos a la luz de las repercusiones percibidas tras la impugnación de las consecuencias que *de hecho* se han extraído de ellos históricamente.

Descartes reconoce respecto al conocimiento sensible que «toda la conducta de nuestra vida depende de nuestros sentidos»², y que puesto que «me había servido de los sentidos antes que de la razón [...] me convencí fácilmente de que no tenía ninguna idea en mi espíritu que no hubiese pasado previamente por mis sentidos»³. Ahora bien, Descartes desarrolla su análisis de ese «paso por los sentidos» de tal modo, que éstos no le garantizan ni la existencia del mundo que «transmiten» a la mente, ni la verdad de sus datos.

Desde el punto de vista de la organización del aparato gnoseológico, Descartes distingue cuatro *facultades* del conocimiento: entendimiento, imaginación, sensibilidad y memoria⁴. En este conjunto los sentidos son considerados por Descartes como «facultad» (sensibilidad), cuya misión consiste en proporcionar información (datos) al entendimiento, único órgano (facultad) que «puede percibir la verdad»⁵.

Los sentidos son en *primer lugar* una «ayuda» del entendimiento, para poder determinar la verdad de ciertos conocimientos. Esa ayuda consiste, en *segundo lugar*, en constituirse en una especie de «ventanas» a través de las cuales el «yo» se asoma al mundo. Constituyen, por tanto, un mero instrumento, sin verdad propia y sin más entidad que la de un «lugar de paso», neutral desde el punto de vista epistemológico. De ahí que Descartes afirme que «sólo siente pasivamente, hablando con

2. *Dióptrica*, 59.

3. *Meditaciones metafísicas*, ed. Adam-Tannery (AT), vol. IX, p. 60 (trad. cast. E. de Olaso, Sudamericana, Buenos Aires, 1967, p. 273).

4. *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, X, 411 (Olaso, 79-80).

5. *Ibid.*

propiedad, de la misma manera que la cera recibe la impresión del sello»⁶. Y en la meditación VI dice:

Hay en mí cierta facultad pasiva de sentir, es decir, de recibir y conocer las ideas de las cosas sensibles; pero me sería inútil y de ningún modo podría servirme de ella si no hubiera en mí o en otro una facultad activa capaz de producir y formar esas ideas⁷.

Por ello, los sentidos no aportan nada, propiamente hablando, a la constitución del conocimiento. Su producto son «ideas», es decir, objetos del entendimiento. Éste es el punto de referencia epistemológico. El conocimiento lo es, en primer lugar, de ideas. Éstas sólo adquieren fiabilidad cognoscitiva cuando pasan el tamiz del entendimiento, en términos de evidencia clara y distinta. Dice Descartes, en este sentido:

Ya que me es actualmente conocido que propiamente hablando no concebimos los cuerpos más que por la facultad de entender que existe en nosotros, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos porque los vemos o tocamos, sino solamente porque los concebimos mediante el pensamiento, conozco evidentemente que no hay nada que me sea más fácil de conocer que mi espíritu⁸.

Los argumentos en favor de la poca fiabilidad del saber sensible son conocidos: 1) alguna vez nos engañan y 2) no nos permiten distinguir la existencia real de la imaginaria:

Todo lo que he admitido hasta ahora como más verdadero y seguro lo he tomado de los sentidos o por los sentidos; pero he experimentado a veces que estos sentidos eran engañosos y es propio de la prudencia no confiar jamás enteramente en los que nos han engañado una vez⁹.

[...] Pero después muchas experiencias arruinaron poco a poco el crédito que había concedido a los sentidos. Pues a menudo había observado que las torres que de lejos me parecían redondas, de cerca me parecían cuadradas, y que estatuas colosales, elevadas sobre los puntos más altos de esas torres, parecían pequeñas al verlas desde abajo; y así, en una infinidad de ocasiones, he encontrado erróneos los juicios fundados sobre los sentidos externos, y no solamente sobre los sentidos externos, sino aun sobre los internos...¹⁰.

Y en los *Principios de la filosofía*:

Dudaremos ante todo de la existencia de las cosas sensibles o imaginables; en primer lugar, porque a veces nos hemos dado cuenta de que los

6. *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, X, 412 (Olaso, 81).

7. *Meditaciones metafísicas*, AT, IX, 63 (Olaso, 277).

8. *Ibid.*, AT IX, 26 (Olaso, 232-233).

9. *Ibid.*, AT IX, 14 (Olaso, 217).

10. *Ibid.*, AT IX, 60-61 (Olaso, 275).

sentidos son engañosos, y es prudente no confiar nunca demasiado en quienes nos han engañado, aunque sólo haya sido una vez; y después, porque diariamente nos parece sentir o imaginar en los sueños innumerables cosas que no están en ninguna parte¹¹.

Por ello, en *tercer lugar* los sentidos, en cuanto tales, carecen de fiabilidad, y ello pone en cuestión el saber acerca del mundo, tal y como los sentidos lo muestran. Se abre así todo el problema relativo al mundo exterior. Gnoseológicamente, el saber sensible es reducido a saber del entendimiento:

Veo la luz, oigo el ruido, siento el calor. Pero se me dirá que estas apariencias son falsas y que yo duermo. Lo concedo; sin embargo, por lo menos es muy cierto que me parece que veo, oigo y siento calor; esto no puede ser falso; y es propiamente lo que en mí se llama sentir, y esto, tomado así, precisamente no es otra cosa que pensar¹².

Se disuelve la entidad del conocimiento sensible entre un mundo sólo indirectamente accesible y una mente con recursos metodológicos propios para establecer la verdad de ese mundo. Desde el punto de vista antropológico, en *cuarto lugar*, la sensibilidad es un elemento constitutivo de la corporalidad. Ahora bien, «¿soy de tal modo dependiente del cuerpo y de los sentidos que no pueda existir sin ellos?», se pregunta en las *Meditaciones metafísicas*¹³. Y poco más adelante ofrece una respuesta:

Otro es pensar, y encuentro aquí que el pensamiento es un atributo que me pertenece: únicamente él no puede ser separado de mí [...] yo no soy, pues, hablando con precisión, más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón¹⁴.

Encuentro en mí facultades de pensar muy particulares y distintas de mí, a saber, las facultades de imaginar y de sentir, sin las cuales puedo perfectamente concebirme por entero clara y distintamente, pero no puedo concebirlas sin mí, es decir, sin una sustancia inteligente a la que estén unidas o pertenezcan¹⁵.

Por tanto, la dimensión física de corporalidad que podía aportar la sensibilidad queda supeditada al examen del entendimiento, en el que queda diluida. «Sólo al espíritu y no al compuesto de espíritu y cuerpo corresponde, me parece, conocer la verdad de esas cosas»¹⁶.

11. *Principios de la filosofía*, AT VIII, 6 (trad. cast. de E. López y M. Graña, Gredos, Madrid, 1989, p. 30).

12. *Meditaciones metafísicas*, AT IX, 23 (Olaso, 228).

13. *Ibid.*, AT IX, 19 (Olaso, 223).

14. *Ibid.*, AT IX, 21 (Olaso, 226).

15. *Ibid.*, AT IX, 62 (Olaso, 277).

16. *Ibid.*

En definitiva, cuando Descartes aborda el problema fundamental que se plantea, a saber, buscar un fundamento incuestionable para el saber acerca de la realidad, se orienta hacia el entendimiento. La sensibilidad queda en un segundo plano de cara a esta tarea. Pero esto ocurre sin detenerse minuciosamente en ello.

Hay cuestiones que podían ser relevantes, y que Descartes apenas aborda. Respecto a la sensibilidad, el problema principal que ataca Descartes es el de la verificación de la correspondencia entre las «impresiones producidas en los miembros exteriores por los objetos, que llegan por medio de los nervios hasta el alma en el cerebro»¹⁷, y los objetos mismos. Es un problema de representatividad, de existencia de objetos correspondientes a lo representado en la mente.

Pero Descartes apenas se pregunta detenidamente por la estructura misma de ese tener impresiones, o por el papel gnoseológico de eso sentido en la constitución de la imagen, o por la incidencia del «canal» de transmisión en el resultado final que es la «idea», o por la viabilidad misma de la tesis del funcionamiento independiente de la sensibilidad y del entendimiento, o por la entidad de un entendimiento cuyos objetos (ideas) se cuestionan en sus contenidos (no hay constancia de la verdad de sus representaciones), pero no en la realidad de su existencia (no se puede dudar de que hay pensamientos).

No obstante, conviene resaltar una observación presente en el análisis cartesiano, pero no explotada suficientemente. Descartes afirma, cuando se pone a analizar la impresión, que en ésta hay elementos que se imponen a la pasividad de los sentidos, que no dependen de la propia voluntad:

Creía sentir cosas enteramente diferentes de mi pensamiento, a saber, cuerpos de donde procedían esas ideas. Pues conocía por experiencia que se presentaban a él sin que fuera necesario mi consentimiento [...]. Las ideas que recibo por los sentidos no dependen de mi voluntad¹⁸.

Todo lo que sentimos procede, sin duda, de alguna cosa diferente de nuestra mente. En efecto, no depende de nosotros el sentir una cosa u otra, sino que depende por completo de la cosa que afecta nuestros sentidos¹⁹.

Pero Descartes no explota esta vía de análisis, y acaba entendiendo que, hablando con rigor, eso en que consisten los objetos que generan las ideas en la mente no es más que extensión en tres dimensiones:

Hay que concluir que existe una cosa extensa en longitud, anchura y profundidad, y que tiene todas las propiedades que percibimos claramente

17. *Dióptrica*, 81.

18. *Meditaciones metafísicas*, AT IX, 59 y 61 (Olaso, 273 y 276).

19. *Principios de la filosofía*, AT VIII, 40 (López-Graña, 73).

que convienen a una cosa extensa. Y esta cosa extensa es lo que llamamos cuerpo o materia [...]. Percibimos que la naturaleza de la materia, es decir, el cuerpo en general, no consiste en ser una cosa dura, o pesada, o coloreada, o que afecte a los sentidos de algún otro modo, sino sólo en ser una cosa extensa en longitud, anchura y profundidad [...] se puede suprimir el peso, el color y las demás cualidades de este género, que experimentamos en la materia, permaneciendo íntegra tal naturaleza; de donde se sigue que no depende de ninguna de ellas²⁰.

Por otro lado, cuando Descartes realiza todas las abstracciones posibles que conducen a un punto seguro, expresado en el lema «yo pienso, yo existo», introduce una dimensión como criterio de existencia que es la actualidad. Así, dice:

No hay pues, ninguna duda de que existo si me engaña, y engáñeme cuanto quiera, jamás podrá hacer que yo no sea nada *en tanto que pienso*²¹ ser alguna cosa. De modo que después de haber pensado bien, y de haber examinado cuidadosamente todo, hay que concluir y tener por establecido que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera *siempre que la pronuncio* o que la concibo en mi espíritu²².

El actualismo presente en cierto modo en estos pasajes, que supone la concepción «instantanéista» de la realidad, es una línea de pensamiento que Descartes no explota, pero es un germen que deposita y que posteriormente será explotado, entre otros por D. Hume, en combinación con el fenomenismo.

5. *La transformación hermenéutica: hacia la evaluación de una alternativa*

El modelo de racionalidad científico-matemático diseñado por Descartes ha tenido su respuesta más contundente con la hermenéutica (propedéuticamente con Nietzsche, y de modo explícito y sistemático con Heidegger). A partir de su obra la noción de fundamentación del saber ha sido drásticamente impugnada, y con ello todo el paradigma cultural que es la Modernidad en su dimensión cartesiano-kantiana y la metafísica que la sustenta. M. Heidegger se ha convertido, así, en una pieza clave, independientemente de la valoración que se haga finalmente de su obra, para la evaluación de la modernidad.

M. Heidegger pone en marcha toda una crítica y reconstrucción de la Filosofía Primera. Transforma las nociones más básicas de la intelección ilustrada del mundo y del saber: racionalidad, conocimiento, verdad, ser,

20. *Ibid.*, AT VIII, 41, 42 (López-Graña, 74, 75-76).

21. V. Peña traduce: «mientras yo esté pensando».

22. *Meditaciones metafísicas*, AT IX, 19 (Olaso, 224).

ente, tiempo, existencia, sujeto, yo, historia, libertad, fundamento, etc. Las virtudes y límites de esta radical impugnación del espíritu no sólo ilustrado, sino de toda nuestra cultura desde sus orígenes griegos, se están haciendo patentes hoy en autores como G. Vattimo, M. Foucault, R. Rorty, H.-G. Gadamer, J. Derrida o J.-F. Lyotard. Por ello, la tarea de la filosofía en el futuro inmediato adopta la forma de una evaluación de la hermenéutica, para discernir sus potencialidades, sus carencias, sus unilateralidades y sus aportaciones. Veamos, en primer lugar, algunos de los resultados más relevantes para nuestro tema que se han seguido de la obra heideggeriana.

6. *Algunos resultados de la trayectoria de la hermenéutica*

La trayectoria seguida por la hermenéutica desde Heidegger ha sido muy plural y su análisis detenido es complejo. No es fácil encontrar rasgos comunes entre Gadamer, Rorty, Habermas, Lyotard, Derrida, Vattimo, etc., aunque todos ellos están ligados de un modo u otro al giro introducido por Heidegger. Es común a todos el distanciamiento crítico frente a la racionalidad científico-técnica propia de la Ilustración, y la asunción de un modo u otro del giro hacia la facticidad. Ciertamente ni se comparten las estrategias metodológicas con que se aborda la crítica de la tradición moderna, ni tampoco se interpreta homogéneamente qué sea eso de la facticidad. Las interpretaciones varían desde quienes entienden la facticidad como contingencia e historicidad absolutas, hasta quienes encuentran en medio de la contingencia elementos que la hacen posible, y que por tanto pertenecen a otro nivel de la reflexión o de la constitución de lo real. Esta línea de reflexión se ha explotado en forma de nuevos modos de fundamentación.

De ahí que, entre tanta diversidad, puede indicarse una distinción ampliamente reconocida, que resulta operativa de cara a introducir algo de orden. Se trata de la distinción entre una hermenéutica normativa y otra no normativa.

Esta distinción separa aquellas concepciones de la hermenéutica que encuentran un criterio de crítica, que representa una instancia al margen de la interpretación relativista de la facticidad, algún elemento al margen de los hechos (por vía de la idealidad, de la formalidad u otras). Quienes no encuentran elemento alguno de este tipo (que suelen presentarse a sí mismos como auténticos intérpretes del espíritu hermenéutico) sitúan la reflexión filosófica al borde de su propia autodisolución, y al pensamiento más allá de cualquier posibilidad de fundamentación. Veamos algunos resultados de esta última vía.

6.1. *iAl fin nihilistas!: G. Vattimo*

G. Vattimo radicaliza la idea de la diferencia ontológica y detecta el nervio más específico de la hermenéutica en «el nihilismo consumado»²³. Éste consiste, según Vattimo, en la supresión de todo valor, sea ontológico (no hay fundamento real último, puesto que toda configuración de la realidad es histórica y, por tanto, provisional), gnoseológico (no hay evidencia alguna, u otro tipo de fundamento objetivamente válido, que permita la justificación última del conocimiento), o ético (todo valor es un valor de cambio). Toda concepción del fundamento no es más que una determinada figura que emerge en la historia del ser, y constituye, provisional y fragmentariamente, un «mundo cultural e histórico». El resultado más específico de la hermenéutica heideggeriana, según Vattimo, es justamente el pensamiento de la finitud, del *Ab-Grund*, de la historicidad y contingencia radicales.

Con esto no acaba Vattimo en el irracionalismo, sino que persiste una «*racionalidad narrativa*» según la cual el ser, propiamente, no es (en sentido metafísico), sino que va aconteciendo. Esto conduce a una *ontología de la actualidad* (ontología débil sin fundamento, cuya seña más característica es el nihilismo bajo la forma de caducidad radical) que se sitúa al final de la historia del ser.

Vattimo asume la crítica de Heidegger a todo tipo de verdad-conformidad, porque ésta supone una concepción del ser como fundamento último, capaz de generar evidencia (= adecuación)²⁴. Pero no por ello la hermenéutica queda desprovista de cualquier tipo de verdad. Ésta se halla ahora en ese otro nivel previo, de apertura del sentido. Se trata de un tipo de verdad en el que ya no cabe adecuación alguna, porque no hay un «algo» a lo que adecuarse, no hay objeto constituido, sino desvelamiento del sentido, o *verdad como «apertura»*. Ésta es descrita por Vattimo con la imagen del *habitar*, en la que no hay representación del objeto, sino más bien un «saber moverse» o actuar en un contexto dado.

El resultado en el que desemboca Vattimo en este punto es, por un lado, el distanciamiento de la Modernidad ilustrada (toda crítica es «inevitablemente dogmática» y todo fundamento es «una instancia última, silenciadora, autorizada y autoritaria»²⁵) y, por otro, la aceptación del nihilismo como única posibilidad. «Hoy comenzamos a ser, a poder, nihilistas cabales», porque hemos comprendido, al fin, que «del ser como tal, ya no queda nada»²⁶.

23. Cf. G. Vattimo, «Apología del nihilismo», «Hermenéutica y nihilismo» y «El nihilismo y lo posmoderno en filosofía», en *El fin de la modernidad* (orig., 1985), Gedisa, Barcelona, 1995, pp. 23-32, 101-114 y 145-159.

24. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 124 y 126.

25. G. Vattimo, *Más allá del sujeto*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 104, y *Más allá de la interpretación*, cit., p. 134.

26. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1995, p. 23.

6.2. *Por un pragmatismo tolerante: R. Rorty*

Por su parte, R. Rorty intenta desarrollar la hermenéutica heideggeriana en el sentido de instalar en el centro de la reflexión y como horizonte irrebasable la contingencia y la finitud radicales. Y ello en el marco de la tradición pragmatista de W. James, Ch. Peirce y sobre todo J. Dewey. El alcance gnoseológico, ontológico y ético de la llamada alternativa «posmoderna» ha sido expresado por Rorty de manera emblemática en el triple eslogan «una verdad sin correspondencia», «un mundo sin substancias o esencias», «una ética sin obligaciones universales»²⁷.

En su crítica al representacionalismo Rorty considera que «el conocimiento no consiste en la aprehensión de la verdadera realidad, sino en la forma de adquirir hábitos para hacer frente a la realidad»²⁸. Se trata de un mecanismo bio-sociológico de adaptación y supervivencia. Con esta concepción la filosofía del conocimiento ha de ser sustituida por una hermenéutica de carácter pragmático. Ésta ha de consistir en la búsqueda cooperativa, mediante conversaciones no normadas ni normativas, de acuerdos, coincidencias, similitudes, etc. Es la alternativa a cualquier tipo de fundamentación. Los problemas epistemológicos son sustituidos, en esta perspectiva, por otros de carácter socio-político: cuáles son los límites de nuestra comunidad, cuál es nuestro grado de libertad, en qué medida estamos abiertos a lo nuevo y a los extraños, etc.

El pluralismo y la tolerancia se convierten en los valores fundamentales para todos los ámbitos de la reflexión filosófica. Esto es posible al desaparecer la idea de una verdad única o de un ideal de representación perfecta de la realidad. No hay referente al que adecuarse, por lo que la verdad ha de entenderse como la mera justificación *ad hoc* para un auditorio concreto. Ninguna audiencia está más cerca que cualquier otra de la verdad o la racionalidad. Del mismo modo ningún discurso está más cerca que otro de objetividad o de realidad alguna. Se trata siempre de descripciones distintas y, en última instancia, inconmensurables entre sí. La verdad se transforma en fuerza de persuasión, y el discurso filosófico, en la medida en que no se diluye, se convierte en retórica. Queda así denegada cualquier posibilidad de criterio universal, tanto en el conocimiento como en la acción. La propia tradición cultural constituye el límite irrebasable de todo saber, de toda valoración y de toda interacción.

7. *Reinterpretar a Heidegger para transformar la hermenéutica*

He aquí dos ejemplos de planteamientos filosóficos actuales que, aun con diferencias significativas, alcanzan resultados relativamente seme-

27. R. Rorty, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, FCE, Buenos Aires, 1997.

28. R. Rorty, *Escritos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1996, vol. I, p. 15.

jantes. Son resultados demoledores de muchas de las categorías básicas con las que se ha elaborado nuestra cultura europea más reciente. En ambos casos el trasfondo inmediato es la filosofía de M. Heidegger. Interpretada y desarrollada de modos diferentes, en los dos casos se reconoce la deuda con el impulsor de la hermenéutica.

Ante tan imponentes resultados, cabe preguntarse si efectivamente responden al espíritu heideggeriano, si los aspectos destacados como más relevantes lo son efectivamente por el propio Heidegger, si no caben otras interpretaciones del filósofo alemán, si no han quedado olvidados planteamientos presentes en su obra que hubieran dado lugar a desarrollos filosóficos en otras líneas diferentes, etc. Abordar detenidamente todas estas cuestiones es laborioso pero necesario en la actual polémica sobre la crisis de la modernidad. Por ello, intentemos aquí un somerísimo acercamiento a esta tarea.

Un resultado común a Vattimo y Rorty, por motivos relativamente diferentes, es la imposibilidad de cualquier tipo de fundamentación no estratégica o coyuntural. ¿Es inevitable esta conclusión en el marco de la filosofía heideggeriana? ¿Lo es independientemente de la referencia a Heidegger? La hipótesis que guía toda esta reflexión es que no, aunque esta respuesta requiera un análisis mucho más prolijo en tiempo y espacio del que aquí es posible. Sí quisiera mostrar aquí al menos la dirección en que iría esta reinterpretación de Heidegger y los pilares básicos en que se apoyaría.

Para introducirnos en estas cuestiones comenzaremos por analizar una pieza fundamental de toda la arquitectónica del pensamiento heideggeriano. La «situación hermenéutica» y su descripción en *Ser y tiempo*.

«Situación hermenéutica» es la expresión acuñada por Heidegger para describir la posición fáctica en la que tiene lugar todo interpretar el mundo. El carácter de facticidad es esencial para entender la perspectiva heideggeriana, pues representa lo que quizás sea su más influyente reorientación de la comprensión del saber y del estar en el mundo. Entiende por facticidad el «carácter de ser de *nuestro existir propio* [...] ese existir *en cada ocasión*»²⁹. Ocasionalidad y cotidianidad del propio existir constituyen justamente el tema de la investigación hermenéutica, y la *actualidad* su determinación fundamental³⁰. Pues bien, la actualidad interpretante tiene todo un conjunto de «supuestos» que configuran la «situación hermenéutica». Ese conjunto de supuestos es desglosado por Heidegger en tres «ámbitos» distintos: haber previo (*Vorhabe*), manera previa de ver (*Vorsicht*) y manera previa de entender (*Vorgriff*)³¹. Ahora bien, estos tres «ámbitos» no están en el mismo plano: «Haber previo y

29. M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 1999, p. 25.

30. *Ibid.*, p. 50.

31. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. cast. de J. E. Rivera, Universitaria, Santiago de Chile, 1997, § 45, p. 252 (GA, 2, 197).

manera previa de ver bosquejan entonces, al mismo tiempo, el repertorio de conceptos (manera de entender previa) a que deben ser elevadas todas las estructuras del ser»³². Esto significa que, de algún modo, toda la conceptualización que determina la gama de interpretaciones posibles está en cierto tipo de dependencia respecto del haber previo y del modo previo de ver. Estos dos tipos de elementos son los que determinan propiamente las posibilidades esbozadas en el comprender pre-interpretativo que culmina en la interpretación.

Ahora bien, ese «pre-ver» que tiene la forma de «algo en cuanto algo» sólo es posible cuando este algo comparece: «lo que no sería posible si no se encontrara allí como expresable»³³. A la luz de esta última reflexión ha entenderse la función de apertura de la interpretación, en la que, según Heidegger, no se puede considerar que «la cosa está puramente ahí» y posteriormente se la comprende «en cuanto algo»³⁴. Ese «encontrarse ya allí» (tenga el carácter gnoseológico que tenga) sólo puede «formar parte» del haber previo. Tan es así que «la facticidad se sitúa en el haber previo», en éste radica «la experiencia fundamental», que, no obstante, no garantiza jamás la total transparencia o la totalidad del haber previo de lo que comparece.

¿Qué carácter tiene ese «algo» que «en cuanto algo» permite la comprensión y la interpretación, pero que no depende del «modo previo de ver» y que, por tanto, sólo puede alojarse en el haber previo? Ese «algo» que rige la comprensión interpretadora y su triple estructura de haber previo, manera previa de ver y manera de entender previa son las cosas mismas [!]: el conocimiento más originario sólo será asumido de manera auténtica «cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa *estructura de prioridad a partir de las cosas mismas*»³⁵. La triple estructura de los supuestos de la interpretación viene regida por «las cosas mismas». Éstas representan el límite ante distorsiones, manipulaciones, idealizaciones, supresiones o interpretaciones inadecuadas.

Por sorprendente que parezca, ¿no está abriendo aquí Heidegger la vía de cierto tipo de fundamentación real? ¿No está yendo de este modo Heidegger más allá de toda conversación y de toda interpretación? ¿Aproveché el propio Heidegger esta pista presente en *Ser y tiempo*? ¿Han explorado otros pensadores ese amplio campo del haber previo al que Heidegger se asoma? ¿Qué papel ha de tener lo que el propio Heideg-

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*, p. 173.

34. *Ibid.*

35. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 176. El subrayado es mío.

ger llama «las cosas mismas» en una reflexión sistemática y crítica acerca del estar en el mundo y del saber de él? ¿Qué instrumentos disponemos para explorar el haber previo?

Quede aquí solamente indicado un camino para la reflexión, cuya exploración efectiva exige más análisis y contrastación del propio Heidegger y el concurso crítico o en sintonía de otros filósofos. La tarea en este punto es difícil, apasionante e imprescindible.

En una primera determinación se concretó la tarea futura de la filosofía en una evaluación de la hermenéutica. Tras lo dicho, queda la tarea filosófica más ceñidamente aun circunscrita a la exploración del «haber previo». Esto representa todo un proyecto de transformación de la hermenéutica y con ello de la trayectoria, hoy en cuestión, de la Modernidad ilustrada. Esta transformación ha de incorporar, sin duda, algunos de los logros más significativos e irrenunciables de nuestra tradición cultural de los últimos siglos.

8. *El carácter intelectual de la experiencia sensitiva*

Se puede ahora proseguir esta reflexión de tal modo que se retome la posición cartesiana, pero transformada desde un nuevo marco filosófico. Zubiri ha elaborado una crítica al planteamiento de Heidegger, que le permite reganar una plataforma de fundamentación, sin regresar a posiciones anteriores al giro copernicano de Kant. Para ello recurre a una nueva concepción de todo el aparato cognoscitivo, eludiendo la perspectiva subjetivista moderna, pero asumiéndola; con ello intenta retomar la posibilidad de fundamentación mediante la recuperación de una nueva concepción de la realidad y de su papel en la configuración del saber.

Descartes hace una especie de «filosofía defensiva», más orientada a cubrirse las espaldas del error que a explorar las posibilidades cognoscitivas humanas. Quizás ello explique el carácter secundario que la sensibilidad acaba teniendo en el planteamiento cartesiano. Pero lo cierto es que transmite su análisis tanto al racionalismo posterior como al empirismo y al resto de la modernidad. Por ello quizás sea productivo confrontarlo con otros análisis realizados cuando ya el proyecto moderno comienza a dar signos de crisis.

En un contexto muy diferente al cartesiano, pero en discusión con la Modernidad por un lado y con Husserl y con Heidegger por otro, Zubiri elabora una *Teoría de la inteligencia* en la que transforma la relación entre sensibilidad y razón. Para ello realiza una revisión completa del aparato cognoscitivo humano con la intención de ampliar la comprensión de sus elementos constitutivos, al hilo de la experiencia del saber, y a la vista de unilateralidades que históricamente se han ido desarrollando.

Zubiri comparte el diagnóstico de la hermenéutica (p.e., K.-O. Apel) de que Husserl representa la culminación de la filosofía de la conciencia. Ahora bien, las alternativas propuestas son diferentes. En el caso de

Apel, se apunta hacia una razón dialógica, hacia el hecho «objetivo» (incuestionable en cuanto tal hecho) de la comunicación (cierto tipo de ella). En cambio Zubiri, para salir de la filosofía de la conciencia, parte del hecho de que no hay conciencia, sino actos conscientes. La intelección no consiste primeramente en un «darse cuenta», sino que todo darse cuenta es darse cuenta de algo, de algo que ha de estar ya presente. Esta dimensión del inteligir se revela como prioritaria en el orden de la fundamentación. Por ello, Zubiri transforma el lema husserliano «a las cosas mismas» en otro más ajustado a los hechos: «desde las cosas mismas». En la realidad estamos ya.

En este contexto analiza el hecho de nuestra implantación originaria en lo real. Esta implantación tiene lugar, primariamente, por los sentidos. Pero a la vez estamos implantados en lo real intelectivamente. No se trata de analizar solamente el conocimiento, sino todo tipo de intelección. Esto le lleva a cuestionar la separación entre sensibilidad y razón y con ello la concepción de la epistemología, y en particular de la inteligencia, según la cual la función de la sensibilidad es transmitir datos *al* entendimiento.

Los sentidos nos proporcionan cosas reales. Zubiri se pregunta por la *forma* en que sabemos acerca de lo real. La realidad se nos da, primariamente, en impresión. Por ello Zubiri desarrolla una filosofía que podemos llamar de la corporalidad humana (contra todo idealismo), en la que realidad e inteligencia son congéneres, no hay prioridad de una sobre otra.

La intelección no es un acto de conocer, solamente. Es un acto de aprehensión. El modo de aprehensión originario es la aprehensión sensible. Ésta es común al hombre y al animal. Pero el hombre tiene un modo específico de aprehensión denominado por Zubiri «aprehensión de realidad». Este modo de aprehensión es simultáneamente sensitivo e intelectual, y constituye el fundamento de la aprehensión propia del *lógos* (lógica, juicio, lenguaje, etc.) y de la razón. Pues bien, la formalidad propia de la aprehensión sensible es la impresión. El hombre sabe acerca de la realidad impresivamente. Por ello conviene hacer un análisis detenido de la impresión sensible.

¿Cuál es la estructura de nuestro «tener impresiones»?³⁶. La impresión sensible está constituida por tres momentos:

- Afección: quien siente es afectado al sentir algo.
- Alteridad: al ser afectados, se nos hace presente aquello que impresiona (p.e., un color). En la impresión se nos presenta algo otro que nos afecta (las notas no tienen por qué ser necesariamente de algo, son la cosa misma).
- Fuerza de imposición: la nota presente en afección se impone al sentiente, no depende de su voluntad.

36. X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 32-33.

La unidad intrínseca de estos tres momentos es lo que constituye la formalidad de la impresión. Ahora bien, el modo específico de impresión es «aprehensión de realidad». Lo que pone de manifiesto Zubiri es que la impresión de realidad es ya, en su misma raíz, intelectual. Por ello sensibilidad y razón no están separadas, sino que su separación es obra posterior de la razón lógica. El carácter intelectual de la impresión radica en el hecho de que la nota está presente en la impresión como siendo otra, como siendo autónoma, anterior a la propia aprehensión. Este carácter lo llama Zubiri «de suyo». Realidad no es, pues, en primera instancia, más que la formalidad del «de suyo». La realidad se hace presente, originariamente, en la impresión como *noergia*, no como noesis ni como noema. La aprehensión primordial de realidad es *inmediata*, no a través de representaciones, porque es pre-lógica, pre-judicativa. Todo otro tipo de aprehensión (lógica, racional) se funda en ésta.

Descartes reduce el sentir solamente al momento de afección, de ser afectado pasivamente. Esto pone en marcha un proceso de «pérdida de la realidad», que se ha puesto de manifiesto especialmente en nuestro siglo. Pero en la aprehensión primordial de realidad no hay representación como instancia intermedia entre «la cosa» y «yo».

El caso más espectacular del proceso iniciado por Descartes es tal vez la tesis de Berkeley de que «ser es ser percibido». Y el de consecuencias más profundas, sobre los supuestos cartesianos, es Hume (reducción de la impresión a la propia conciencia).

De este modo Zubiri, por un lado, elude el resultado desfundador al que han llegado algunos de los últimos desarrollos de la hermenéutica y ofrece una posible salida a la reinterpretación de Heidegger apuntada. Esto lo lleva adelante desde una profunda revisión de las categorías básicas con que se ha concebido habitualmente nuestra instalación cognoscitiva en la realidad. Avanza desde la «situación hermenéutica» hasta el «sistema de referencia» adquirido en aprehensión física. Y por otro lado, esta reconstrucción se ejecuta concediendo un papel fundamental al arraigo físico en lo real, con lo que la sensibilidad cobra una relevancia que no había tenido en todo el paradigma ilustrado, de origen cartesiano y de orientación racionalista. Con la filosofía de Zubiri estamos, pues, ante una alternativa estrictamente de futuro, porque asume críticamente tanto el modelo de racionalidad (teórica y práctica) científico-técnico propio de la Ilustración, como también su más influyente alternativa actual que es la hermenéutica.

II

PROBLEMAS HERMENÉUTICOS

REVOLUCIÓN E HIPÓTESIS COPERNICANA

Hardy Neumann

Λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν, «los que desconocen el nudo no lo pueden desatar»¹. ¿Cuál es el nudo que Kant quiere comenzar a desatar ya en las primeras líneas de la *Crítica de la razón pura*? El de la metafísica, se responderá. ¿Pero acaso se halla reconocido el nudo como tal cuando se trata de los avances de esta disciplina? De acuerdo con el primer prefacio de esa obra, la razón humana se encuentra sometida a un destino nada alentador. En virtud del mismo ella está agobiada por numerosas y elevadas interrogantes a las que no está en condiciones de contestar, porque van más allá de su capacidad²: la razón puede mucho desde el punto de vista de las preguntas, pero muy poco desde la perspectiva de las respuestas. Esta situación recorre todo el espectro del terreno empírico y se agudiza, por supuesto, cuando se extiende más allá de él. La razón se siente interpelada por la misma inercia de su naturaleza a preguntar y responder, casi como si en ello se agotara su oficio. Como las respuestas parecen no ser definitivas, ella pregunta de nuevo y así iterativamente. La razón se le presenta a Kant como el Sísifo³ de las

1. Aristóteles, *Met.*, III, 995a 29-30.

2. Cf. *Crítica de la razón pura*, A VII. «Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantwortet kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft». En adelante citaremos la *Crítica de la razón pura* indicando solamente las páginas de la primera (A) o de la segunda edición (B), o ambas, según corresponda. Los demás escritos de Kant se citan indicando el tomo y número de página de la edición de la Academia (Ak.).

3. Aunque Kant no emplea en la *Crítica* la imagen de Sísifo, sí lo hace en la famosa Disertación inaugural de 1770: *De Mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii*. En la sección quinta de ese escrito es abordada la metafísica. Kant explica allí que en las ciencias de la naturaleza y en la matemática *usus dat Methodum* (Ak. II, 441). Pero el uso del entendimiento es allí sólo lógico-formal, y subordinado por consiguiente al principio de contradicción. En la metafísica —a la que Kant en 1770 todavía le reconoce un *usus realis* («uso trascendental», dirá más tarde en el período crítico)— el procedimiento se antepone a la ciencia. «De lo contrario, todo lo que en ella se intente puede considerarse como vanas jugarretas del pensamiento. Pero

cuestiones metafísicas. Formular preguntas y responderlas en un sentido u otro, en una secuencia interminable, parece ser la piedra que una y otra vez debe llevar la razón hasta la cima, sólo para que, una vez alcanzada ésta, quede entregada a la grave materialidad que la precipita en un movimiento continuo hacia el vacío. Pero Kant juzga esta natural actividad interrogativa no como algo en sí mismo injustificado. Tal procedimiento racional encuentra su correlato objetivo en el uso regulativo que es atribuible a la razón en su búsqueda de la unidad suprema del saber entero⁴. Pero ello no impide que desde el punto de vista de lo intentado —de las respuestas— se esté en presencia de una actividad que, al parecer, es sin sentido, de esfuerzo inútil, y que no conduce a fin alguno. Lo que se evidencia en esta circunstancia no es otra cosa que el asomo de dos vías por las que la razón se desplaza. Este movimiento a destiempo, por así decirlo, en que se acumulan preguntas por un lado y aparentes respuestas por otro, es lo que Kant designa como *Punkt des Mißverständes der Vernunft mit ihr selbst*, «el punto del malentendido de la razón consigo misma» (*Crítica de la razón pura*, A XII). En ello va involucrado también un problema central de toda filosofía: el de la verdad, si ésta —como ocurre en Kant— se sigue entendiendo, al menos formalmente, como *adaequatio*⁵. Pues bien, si la razón engloba sus quehaceres filosóficos especialmente en ese ámbito que es la metafísica, ¿habrá en ella que «considerar todo lo ocurrido hasta ahora como no acontecido»?⁶. ¿O será preciso emprender la tarea de solucionar esa falta de acuerdo replanteando el problema mismo y así retornar a la metafísica «como a una amada con la que se ha tenido una desavenencia»? (A 850, B 878). La primera condición para ello lo constituye el descubrimiento del problema como tal, del nudo.

Podría acontecer que el extravío de la razón *in sede metaphysica* no se halle tanto por parte del objeto cuanto por parte del *método*. Tal asunto es el que Kant explora con su famosa *revolución copernicana* y cuyo tratamiento iniciamos a continuación.

considerando que el método correspondiente a la metafísica es desconocido, aquellos que sólo operan con las reglas que la lógica prescribe a todas las ciencias hacen rodar eternamente su piedra de Sísifo». Ver además *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, Ak. XX, 259-260. La expresión «piedra de Sísifo» aparece también en *El conflicto de las facultades*, Ak. VII, 82, y en el escrito *Sobre el dicho común: Esto puede ser correcto en la teoría, pero no sirve para la práctica*, Ak. VIII, 307. En estos dos últimos casos sin relación, no obstante, con la temática metafísica que aquí tratamos.

4. Cf. al respecto el Apéndice a la *Dialéctica trascendental*, A 642, B 670 ss.

5. «Se concede y se presupone aquí la definición nominal de verdad, a saber, la concordancia del conocimiento con su objeto» (A 58, B 82).

6. *Prolegómenos*, Ak. IV, 255.

1. *La revolución copernicana*

La expresión «*revolución copernicana*» se ha convertido en la literatura especializada sobre Kant en una fórmula ubicua, firmemente asentada y consagrada por el uso. Sin embargo, no acontece lo mismo en el tratamiento que el propio Kant hace de ese giro lingüístico. Por eso sostendremos que la fórmula «*revolución copernicana*», en cuanto manifestación del programa crítico trascendental, debe recibir, por razones esgrimidas a partir del texto kantiano, un significado *hipotético*. De este modo, sería más ajustado hablar de *hipótesis copernicana* y no de *revolución copernicana*. No se trata, sin embargo, de reemplazar un uso por el otro. Ello no se podría efectuar sin alterar parcialmente la *letra* del texto kantiano. No ocurre así cuando se trata del *espíritu* del mismo, pues, como habrá de mostrarse, cuando Kant predica la palabra «*revolución*» del proyecto trascendental, emplea la expresión con dos importantes restricciones. La primera restricción es muy simple: se refiere sólo a una cuestión de texto, más explícitamente, al *lugar* en que encontramos dicho término en la *Crítica de la razón pura* y las *veces* que aparece en esta obra. La segunda restricción alude a la *modalidad* que asume la *revolución* y tiene por lo tanto consecuencias más gravitantes. Dado que, de acuerdo con nuestra tesis, la *revolución* es *hipotética*, se hará necesario explicar el significado que recibe en Kant el término *hipótesis*, así como el empleo que él hace del mismo.

Con efectos de aproximación digamos, en primer lugar, que ha de reconocerse que las dos formulaciones, «*revolución copernicana*» o «*hipótesis copernicana*», se pueden emplear para designar el *programa general* kantiano del idealismo trascendental. No obstante, la primera expresión es sin duda mucho más sugerente que la segunda. Ello se debe a que la palabra «*revolución*» tiene connotaciones semánticas mucho más fuertes que la voz «*hipótesis*», toda vez que aquélla alude a la *transformación profundizada* de un estado cualquiera. El término «*hipótesis*» no implica nada de eso. Por el contrario, esboza un perfil semántico más bien borroso y, en consecuencia, más débil en el uso lingüístico. Pero de esta circunstancia se puede ser consciente no sólo si se deja competir al término «*hipótesis*» con la palabra «*revolución*», sino que la primera designa de suyo algo que sólo posee carácter *provisional*. En lo *hipotético*, *per definitionem et evocationem*, no parece haber nada definitivo. En efecto, «*hipótesis*» se asocia en el lenguaje cotidiano a una *suposición*, cualquiera sea el tipo, indemostrada. Enfrentados a decidir, sin embargo, por el uso de una u otra expresión en la filosofía de la razón teórica kantiana, nos la jugaremos por la más débil, vale decir, por el término «*hipótesis*». Pero aquello que sólo por evocación semántica resulta más lábil, puede adquirir mayor fuerza si implica un acercamiento más ceñido a la verdad. De tal manera que allí bien cabe el dicho *Amicus Plato, sed magis amica veritas*.

La inflexión que se le dé a la una o a la otra formulación determina cursos interpretativos distintos respecto de la tarea que Kant se propone realizar en su proyecto crítico, esto es, una transformación metafísica de la metafísica mediante la puesta en marcha de una *ciencia formal*⁷ como la *Crítica de la razón pura*.

Es común emplear para designar el programa crítico, tanto como el término «revolución»⁸, también el de «giro». El empleo de este último vocablo como equivalente a revolución se apoya en el étimo de esta última palabra. En efecto, «revolución» procede del latín tardío *revolutio*, palabra que, a su turno, remite al verbo *revolvere*. *Revolvere* quiere decir «girar», «dar vueltas». «Revolución» significa entonces «giro», «vuelta». Las dos expresiones —«revolución» o «giro»— son, por tanto, equivalentes desde el punto de vista de su origen etimológico. Los autores pueden así hablar indistintamente de «revolución copernicana» o de «giro copernicano» apelando a esta significación común.

Para acceder al conocimiento de la *primera restricción* a la que hemos aludido más arriba, debemos tomar en cuenta el propio texto de Kant. Allí podemos verificar que el giro terminológico «revolución copernicana» (*Kopernikanische Revolution*) no aparece *como tal* ni en la primera (1781) ni en la segunda edición (1787) de la *Crítica de la razón pura*. Más aun, la palabra «revolución» simplemente no es de la partida en la primera edición! En la segunda se encuentra tan sólo en el prefacio (seis veces). En cuanto al plural «revoluciones» (*Revolutionen*), éste aparece sólo al final de la *Crítica*. Allí, en el capítulo titulado «La historia de la razón pura», se utiliza en efecto la palabra, pero únicamente para referirse a los principales hitos en el curso histórico de las ideas, considerados desde tres puntos de vista: del objeto, del origen y del método. Por otra parte, tampoco emplea Kant el adjetivo «copernicano» (*kopernikanisch*), excepto una vez en el capítulo III de la doctrina trascendental del juicio, cuyo epígrafe es: «Del fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y númenos» (A 235, B 294).

7. Esta nomenclatura, «ciencia formal», se puede encontrar en tres pasajes importantes: El primero en una carta a Marcus Herz del 24 de noviembre de 1776 (Ak. X, 199). El segundo en una carta a Christian Garve del 7 de agosto de 1783 (Ak. X, 340). La tercera referencia en el sentido indicado aparece en el prefacio de los *Prolegómenos* (Ak. IV, 261), publicados también en 1783. Estos tres documentos atestiguan, por sus fechas, que tanto antes como después de la publicación de la *Crítica de la razón pura*, Kant está convencido de que es una buena expresión para designarla. La expresión se utiliza dentro de un contexto metodológico, que es importante destacar.

8. La publicación de la *Kant-Monographie* de Kuno Fischer en el año 1860 dio el impulso necesario para que empezara a ser frecuente comparar la empresa crítica de Kant con la entonces novedosa propuesta astronómica de Copérnico. Véase al respecto V. Gerhardt, «Kants Kopernikanische Wende»: *Kant-Studien* 78 (1987), p. 133. Según Fischer, «Kant se convirtió en el Copérnico de la filosofía y quiso llegar a serlo. Nuestra comparación es dicha de él en alma y labios, él ha comparado con gusto y repetidamente su obra con la de Copérnico, así como Bacon la suya con la de Colón» (K. Fischer, *Immanuel Kant und seine Lehre*, Heidelberg, 1898, vol. I, p. 9).

Kant habla allí del «sistema del mundo copernicano» como un caso de «astronomía contemplativa»⁹ que representaría el así llamado «mundo inteligible». Esta distinción se ejecuta dentro del nuevo uso que «autores modernos»¹⁰ dan a las expresiones *mundus sensibilis* y *mundus intelligibilis*¹¹. O sea, el empleo allí dado al adjetivo no se refiere al tema de la revolución, de cuya interpretación se trata. Si hablamos en términos gramaticales, habrá de concluirse entonces que no existe ni un uso atributivo («revolución copernicana») del adjetivo en comentario ni un uso predicativo («la revolución es copernicana») ¹².

Una decisión concluyente, en cambio, no es fácil de tomar cuando se trata de zanjar la cuestión respecto del *sentido y alcance* que la expresión en juego ha de recibir dentro del contexto de la *Crítica*, cualquiera sea la versión de que se eche mano. En tal problema va envuelta también la *segunda restricción* señalada y de la que nos haremos cargo más tarde. Debemos tener presente, primero, que cualquiera sea la propuesta, el asunto afecta a la cientificidad de la metafísica. El deseo de hacer de la metafísica una ciencia no es nuevo en la historia de la filosofía. Pero tal aspecto problemático de ella mantuvo especialmente en vilo el pensar de Kant y ello se manifiesta en forma destacada en la *Crítica de la razón pura* y, a *fortiori*, en los pasajes introductorios de ambos prefacios.

A diferencia de la metafísica, la lógica, la matemática y las ciencias de la naturaleza constituyen saberes a los que se les reconoce cualidad científica innegable, una vez que evidencian progreso en sus respectivas áreas. En ello estriba el éxito que se les atribuye¹³. Estas tres disciplinas irrumpen con propiedad en la historia de la ciencia precisamente cuan-

9. Según Wille, debería decir allí «astronomía teórica» en vez de «astronomía contemplativa». Ver al respecto la nota 1 de la p. 306 de la *Crítica* en la ed. de F. Meiner del año 1956. Para la presente discusión el cambio no tiene repercusiones de fondo.

10. Volker Gerhardt expresa que una distinción de este tipo y cuyo uso es rechazado por Kant, aparece en la *Astro-Theology* de William Derham (London, 1731, p. XXIX) (cf. el artículo de Gerhardt ya citado, p. 134, nota 5). Él es uno de esos «autores modernos» a los que se refiere Kant. De hecho éste cita a Derham, junto a Huygens y Halley, en una nota al prefacio a *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755). La discusión en esa nota es de carácter netamente astronómico, no metafísico (cf. Ak. I, 233).

11. Sobre este uso, cf. *Crítica de la razón pura*, A 257, B 313. «Ich finde indessen in den Schriften der Neueren einen ganz andern Gebrauch der Ausdrücke eines *mundi sensibilis* und *intelligibilis*, der von dem Sinne der Alten ganz abweicht, und wobei es freilich keine Schwierigkeit hat, aber auch nichts als leere Wortkrämerei angetroffen wird. Nach demselben hat es einigen beliebt, den Inbegriff der Erscheinungen, sofern er angeschaut wird, die Sinnenwelt, sofern aber der Zusammenhang derselben nach allgemeinen Verstandesgesetzen gedacht wird, die Verstandeswelt zu nennen. Die theoretische Astronomie, welche die bloße Beobachtung des bestimmten Himmels vorträgt, würde die erstere, die kontemplative dagegen (etwa nach dem Kopernikanischen Weltssystem, oder gar nach Newtons Gravitationsgesetzen erklärt) die zweite, nämlich eine intelligible Welt, vorstellig machen».

12. Sobre este problema puede consultarse: M. Engel, «Kant's Copernican Analogy: A Re-examination»: *Kant-Studien* 54 (1963), pp. 243-251 y N. R. Hanson, «Copernicus Role in Kant's Revolution»: *Journal of The History of Ideas* 20 (1959).

13. «Si la elaboración de los conocimientos, que pertenecen al quehacer de la razón, sigue o no la marcha segura de una ciencia, es algo que puede juzgarse pronto por el éxito» (B VII).

do evidencian ese avance unidireccional e inequívoco. Pues bien, si se someten a examen las ciencias mencionadas, tal como lo efectúa Kant, se puede constatar que ellas contienen en sí cuatro elementos distintivos: 1) consecución de un *objetivo*; 2) proposición del *instrumento* necesario para alcanzarlo; 3) indicación de la *modalidad* que asume el instrumento utilizado; 4) abandono, como consecuencia de los tres momentos anteriores, del *estado inicial indeseable* que afecta al área respectiva de conocimiento antes de adquirir rango científico.

Veamos más de cerca cómo encontramos en el texto kantiano los caracteres indicados. En el análisis que emprenderemos a continuación dejaremos de lado a la lógica, pues en ella «el entendimiento no se ocupa más que de sí mismo y de su forma» (B IX). Dicho en términos clásicos, se atiende en ella a las *secundae* y no a las *primae intentiones*. En otras palabras, no hay allí una preocupación por objetos que aumenten nuestro conocimiento. La lógica tiene por eso un carácter más bien propedéutico (cf. B IX), vestibular (cf. *ibid.*) y canónico¹⁴. Si se desea adquirir conocimientos concretos hay que atender a «las ciencias propia y objetivamente dichas» (B IX). Tales son la matemática y la física. Respecto de la lógica *formal*, Kant acepta sin cortapisas los resultados alcanzados por Aristóteles¹⁵:

La matemática ha tomado el camino seguro de una ciencia desde los primeros tiempos a los que alcanza la historia de la razón humana, en el admirable pueblo griego. Pero no se piense que le ha sido tan fácil como a la lógica —en la que la razón se ocupa únicamente de sí misma— hallar, o más bien abrir por sí misma, ese camino real. Creo, más bien, que ha permanecido mucho tiempo andando a tientas (especialmente entre los egipcios) y que hay que atribuir tal cambio a una *revolución* llevada a cabo en un ensayo, por la feliz ocurrencia de un solo hombre. A partir de este ensayo, no se podía ya confundir la ruta a tomar, y la marcha se-

14. «Una *lógica general pura* sólo tiene que ver con principios *a priori* y es un *canon* del entendimiento y de la razón, aunque sólo en relación con el aspecto formal de su uso, sea cual sea el contenido (empírico o trascendental)» (A 53, B 77). En otro pasaje Kant expresa que la lógica general «constituye simplemente un *canon* destinado a enjuiciar...» (A 61, B 85). Kant define el canon en el capítulo segundo de la «Doctrina trascendental del método», cuyo título es precisamente «El canon de la razón pura», como «el conjunto de principios *a priori* del correcto uso de ciertas facultades cognoscitivas en general [den *Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen überhaupt*]. Así, la lógica general constituye, en su parte analítica, un canon del entendimiento y de la razón en general, pero sólo en lo que a la forma concierne, ya que prescinde de todo contenido» (A 796, B 824). Textos paralelos pueden encontrarse también en la *Lógica Jaesche* (ver p. ej. Ak. IX, 13; IX, 15). En todos los textos citados y en aquellos a los que se hace referencia queda en claro que la lógica, entendida como canon, establece leyes y condiciones directrices para el correcto uso formal de las dos facultades superiores del hombre, el entendimiento y la razón.

15. «Pero que la lógica ya también estaba completa, como Kant lo pensaba, es algo que no puede seguir siendo afirmado a más tardar desde el *Begriffsschrift* (1879) de Frege» (E. Förster, «Die Vorreden», en G. Mohr y M. Willaschek [eds.], *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, Akad. Verlag, Berlin, 1998, p. 47).

gura de la ciencia quedaba trazada e iniciada para siempre y con alcance ilimitado (B XI).

Los elementos formales ya anticipados adquieren ahora contenido: 1.º) La matemática ha alcanzado el *objetivo* de transitar por el *seguro camino de una ciencia* (*sicherer Weg einer Wissenschaft*), posee *estatuto científico*. 2.º) El *instrumento* de que se ha servido para lograrlo es fruto de una *revolución* (*Revolution*), producto a su vez de una feliz ocurrencia (*glücklicher Einfall*). 3.º) La *modalidad* que asume esa revolución es el *ensayo* (*Versuch*). 4.º) El saber en cuestión *abandona* así el indeseable *estado de tanteo* (*Herumtappen*) que lo caracterizaba.

Aunque bastante más tarde, en la física ha acontecido algo semejante a la matemática. Ella ha sido puesta en el decurso científico (cf. B XIV) (primer rasgo) gracias a «una rápida revolución previa del modo de pensar» (B XII) (segundo rasgo), luego de vagar a tientas por siglos (cuarto rasgo) (cf. *ibid.*). El tercer rasgo, esto es, el ensayo como modalidad que asume la revolución, no es mencionado explícitamente por Kant en el pasaje de B XIII y B XIV, donde expone el caso de la física. Pero sí señala que el cambio es provocado también por una ocurrencia, al igual que en el caso de la matemática. Esta idea (*Einfall*) consiste, en el caso de las ciencias de la naturaleza, en buscar en ésta lo que la misma razón pone en ella. Este procedimiento, considerado como parte de un método, no tiene ni puede tener al inicio, como se verá más tarde, un carácter apodíctico sino hipotético. ¿Pero cuál es la situación de la metafísica?

Para Kant la *metafísica* está lejos de ostentar título científico. La posición de él a este respecto es clara:

La metafísica [...] no ha tenido hasta ahora el destino favorable de poder seguir la marcha segura de una ciencia, a pesar de ser más antigua que todas las demás [...]. Pues en ella se atasca la razón continuamente, incluso cuando quiere conocer *a priori* (según pretende) aquellas leyes que la experiencia más ordinaria confirma. En ella hay que deshacer mil veces el camino, porque se encuentra que no conduce a donde se quiere; y en lo que se refiere a la unanimidad en las afirmaciones de sus partidarios, tan lejos está aun de ello, que más bien es un campo de batalla que parece propiamente destinado a que ellos ejerciten sus fuerzas en un torneo, en donde ningún campeón ha podido nunca hacer la más mínima conquista y fundar sobre su victoria una duradera posesión. No hay pues duda alguna de que su modo de proceder ha sido, hasta aquí, un mero andar a tientas y, lo que es peor, entre meros conceptos (B XIV, B XV).

La metafísica tiene, ciertamente, como *objetivo*, al igual que aquellas disciplinas que han sido coronadas con el éxito, el convertirse en ciencia, pero las innumerables veces que tropieza al andar, que vuelve atrás para intentar otra vía, por el fracaso de la anterior; la falta de acuerdo de sus colaboradores respecto de la manera de alcanzar el propósito común,

muestran que se halla lejos de lograrlo. Es interesante observar que todas las dificultades que Kant atribuye a la metafísica son precisamente aquellas que aparecen descritas al inicio del prefacio de la segunda edición de la *Crítica* (cf. B VII) y que se refieren a la razón en alguno de sus dominios. Esta sola circunstancia debería bastar para mostrar que la *Crítica de la razón pura* no es en primera línea una teoría del conocimiento, sino una obra que tiene como centro la temática metafísica.

Pues bien, al no haber alcanzado todavía la etapa científica, la metafísica permanece en la incómoda situación representada por el punto cuarto arriba referido: ella sigue no la marcha segura de una ciencia, sino la marcha a tientas entre conceptos. Este tema se relaciona íntima e inmediatamente con los rasgos 2) y 3) ya aludidos. En efecto, predicado de la metafísica, el «mero andar a tientas» se refiere a la metafísica no *qua* metafísica, sino a su, aunque en vigor, nulo *modo de proceder* (*Verfahren*).

La metáfora del tanteo (*Herumtappen*) la extrae Kant del *Novum Organum* de Francis Bacon. Dentro del contexto que corresponde a las distinciones que lleva a cabo, Bacon habla de la experiencia ordinaria de los hombres frente a la experiencia científica. El primer tipo de experiencia *nihil aliud est quam (quod aiunt) scopae dissolutae, et mera palpatio*¹⁶. Bacon compara esta *mera palpatio* con la desagradable experiencia que tenemos los seres humanos cuando andamos de noche tocando las cosas sin auxilio de luz alguna, hasta que por azar nos ponemos en el camino correcto¹⁷. A este tipo de experiencia mencionada se opone el verdadero orden de la misma. Este orden enciende primero una luz e ilumina así el camino, comenzando con una experiencia no errática ni apresurada, sino ordenada articuladamente. Desde allí se constituyen axiomas y a éstos siguen nuevos experimentos¹⁸.

Si prolongamos esta analogía, cabe afirmar entonces que la metafísica no se encuentra φύσει impedida de avanzar científicamente; única-

16. F. Bacon, *Novum Organum*, Libro I, aforismo 82, en *Bacon's Novum Organum*, Clarendon Press, Oxford, 1889, p. 280. Respecto de la expresión *scopae dissolutae* se dice en la edición citada: "Loose twigs". *Scopas dissolvere*, to untie a broom, was a proverb for throwing anything into confusion and disorder. See Cicero, Orator, ch. 71: "Isti autem cum dissolvunt orationem, in qua nec res nec verbum ullum est, nisi objectum: non clypeum, sed, ut in proverbio est (etsi humilium dictum est, tamen consimile est) scopas mihi videntur dissolvere". There is a similar application of the proverb in the Epistles to Atticus, lib. VII, ep. 13: "L. Caesarem vidi Minturnis, cum absurdissimis mandatis, non hominem, sed scopas solutas". The proverb may have had its origin in the Fable of the Father and his Sons, "as inculcating Unity?"

17. Cf. *loc. cit.*: «quali homines noctu utuntur, omnia perpetando, si forte in rectam viam incidere detur». La voz *palpatio* aparece también en el aforismo 100. Allí se dice que una experiencia sin plan y abandonada a sí misma es un mero tanteo (*mera palpatio*) en la oscuridad, que en vez de enseñar a los hombres más bien los entontece (cf. *op. cit.*, p. 305).

18. Cf. *ibid.* Sobre este tema puede consultarse también *De Augmentis Scientiarum*, in *The Works of Francis Bacon*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Spedding, Ellis and Heath, London, 1857-1874, in vierzehn Bänden. Erster Band, Friedrich Fromman Verlag/Günther Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1963, pp. 622-623.

mente le falta la luz que le permita orientarse¹⁹. ¿Cuál es esa luz? Esa luz es «la antorcha de la Crítica»²⁰, que ha de iluminar metódicamente «no la región desconocida para nosotros del mundo que va más allá de los sentidos, sino el oscuro espacio de nuestro propio entendimiento»²¹.

La crítica representa, podría decirse, el contraconcepto del «mero andar a tientas» (*Herumtappen*). Si en la situación de *mera palpatio* permanecemos desorientados y, «lo que es peor —dice Kant—, entre meros conceptos» (B XV), la *Crítica* posibilita la distinción y la diferenciación entre aquellas nociones propias de la metafísica. Esta diferenciación no consiste en un volver más claros, distintos y adecuados los conceptos, pues esto nos seguiría conduciendo por la vía de la filosofía leibnizo-wolffiana. La diferenciación crítica estriba en llegar a reconocer que la distinción no es de grado, sino esencial porque afecta al origen de tales conceptos²². Una tarea de este tipo no puede sino ser trascendental, entendido este vocablo en los términos de A 11 o de B 25.

Pues bien, si echamos una mirada a las dos ciencias ya constituidas como tales, la matemática y la física, entonces obtenemos la respuesta a la pregunta por la luz que debe orientar a la metafísica, en los otros dos rasgos mencionados, vale decir, el *instrumento* y la *modalidad* del mismo. Pero además estamos ahora en condiciones de afirmar que estos dos elementos constituyen, en el fondo, uno solo. En efecto, el cuarto, el es-

19. «Orientarse en el pensamiento en general quiere decir, por tanto —escribe Kant—, determinarse en el tener por verdadero según un principio subjetivo de la razón, dada la insuficiencia de los principios objetivos de la misma» (*Qué significa orientarse en el pensamiento*, Ak. VIII, 136). En el § 23 de *Ser y tiempo* Heidegger somete a una aguda crítica la explicación kantiana del fenómeno de la orientación *espacial*. Allí señala que esta clase de orientación «se funda en ese apriori “subjetivo” que es el estar-en-el-mundo» (*Ser y tiempo*, Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 135, trad. de J. E. Rivera). Pero Heidegger reconoce en Kant una cosa muy importante cuando dice que «ciertamente lo que a Kant le interesa no es la interpretación temática del orientarse. Él quiere mostrar solamente que toda orientación está necesitada de un “principio subjetivo”. Pero aquí “subjetivo” quiere decir *a priori*» (*ibid.*). Este principio subjetivo es entonces de tipo apriorístico y tratándose de la orientación no ya espacial sino «en el pensamiento» vale ese mismo principio con mayor razón. El primer *a priori* es matemático (cf. *Qué significa orientarse en el pensamiento*, Ak. VIII, 136) (recordemos que la matemática se funda en las intuiciones puras *a priori* de la sensibilidad: el espacio y el tiempo [geometría y aritmética respectivamente]). El segundo *a priori* es lógico y consiste en una necesidad o exigencia (*Bedürfnis*) de la razón en orden a admitir y suponer algo que ella no se permite a sí misma pretender saber mediante fundamentos objetivos (cf. *op. cit.*, p. 137). Este proceso desemboca en la exigencia establecida por la razón de un ser necesario, no sólo en cuanto a su esencia (concepto), sino también en cuanto a su existencia. En el uso teórico la razón queda, pues, satisfecha, en su vertiente subjetiva, mediante una *hipótesis* racional. Su correlato práctico no puede ser menos que un *postulado*. Si aprovechamos lo que nos dice Kant, podemos también afirmar que aquello que permite la orientación de la metafísica son el instrumento y la modalidad del mismo, ésta es la revolución que —como habrá de verse— Kant plantea *hipotéticamente*. Por eso podemos hablar de instrumento modalizado, vale decir, de revolución hipotética, la que no por ello deja de ser una hipótesis revolucionaria.

20. *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*, ed. de B. Erdmann, Fues's Verlag (R. Reisland), Leipzig, 1884, reflexión n. 128.

21. *Ibid.*

22. Cf. la crítica a Leibniz y a Wolff en A 44, B 61. Ver también A 249.

tado de tanteo, una vez superado, queda explicado por ellos, puesto que el impedimento dirimente que afecta a los diversos saberes, antes de devenir ciencia, radica justo en el *procedimiento*. La problemática queda reducida entonces al objetivo y al instrumento, a cuya unidad podemos llamar *instrumento procedimental*.

Exactamente en este punto lanza Kant la propuesta decisiva que hará de la *Crítica de la razón pura* una obra señera en el transcurso filosófico de Occidente, esto es, la revolución copernicana.

Como se sabe, el texto en que se aborda la nueva modalidad de consideración filosófica, representada precisamente por esa revolución, es el prefacio de la segunda edición (1787) de la *Crítica de la razón pura*. De él escogeremos, para comenzar, un pasaje que a nuestro juicio es adecuado para describir la tarea y el correspondiente procedimiento metodológico que una crítica de la razón pura ha de llevar a cabo. Kant se expresa allí de la siguiente manera:

En el intento de transformar el procedimiento empleado hasta ahora por la metafísica, emprendiendo en ella una completa revolución siguiendo el ejemplo de los geómetras y los físicos, consiste la tarea de esta crítica de la razón pura especulativa (B XXII).

El pasaje referido describe de modo condensado en qué consiste el desafío al que se enfrenta la metafísica: una *Umänderung der Denkart*, una *transformación en el modo de pensar* que da lugar en el pensamiento metafísico a una *revolución*, ya exitosa en matemáticas y en física. La tarea de la incipiente filosofía trascendental estriba en la transformación del procedimiento utilizado históricamente por la metafísica. El cambio no se limita a una variación que se extendiese dentro de coordenadas meramente epistemológicas. En efecto, la transformación ha de tener lugar en el *interior* de la *metafísica* misma. Considerada, por otra parte, como tratado metodológico²³, la *Crítica de la razón pura* establece los límites y la articulación interna de la ciencia (filosófica) futura (cf. B XXIII). De esta manera, la *Crítica* traza «el perfil entero de ésta»²⁴ (B XXIII).

Mediante el empleo de la voz «revolución» queda puesto bajo la mirada no tanto el contenido filosófico del planteamiento kantiano cuanto más bien su carácter *formal*, el que, a su turno, es esencial también para ese mismo contenido. En efecto, dicha formalidad constitutiva determina radicalmente el contenido de la filosofía como tal, como quiera que el carácter trascendental se refiere al *modo* o a la *forma* como los problemas filosóficos han de ser abordados²⁵. La particularidad esencial

23. «Es un tratado sobre el método —dice Kant—, no un sistema de ésta» (B XXII).

24. Es decir, la *Crítica de la razón pura* constituye de antemano los «prolegómenos» a toda metafísica futura.

25. En este respecto reza la famosa definición kantiana del conocimiento trascendental: «Denomino trascendental a todo conocimiento que se ocupa como tal no tanto de objetos cuan-

de este modo de abordaje consiste en que él hace posible una forma original de plantear la problemática *metafísica* de los objetos de conocimiento. Kant está convencido de que esta mirada única pone a la metafísica ante la posibilidad de una auténtica *radicalización* y promete un importante *comienzo* de solución de cuestionamientos filosóficos que en la tradición no habían podido ser solventados en forma definitiva. Es esta mirada trascendental, propia del giro copernicano, la que ahora debemos abordar en forma concreta.

Pero qué carácter tiene esta revolución. O sea, ¿cuál es la modalidad que asume en Kant? Nuestra tesis es, como lo anunciamos al comenzar estas líneas, que *la revolución copernicana filosófica está impregnada de un carácter hipotético*. A continuación abordaremos este aspecto.

2. La hipótesis copernicana

No tendamos a pensar que a Kant le sería provechoso proceder en la forma indicada —hipotéticamente— sólo para defenderse de una posible objeción que lo acusara *ab initio* de proceder dogmáticamente (lo que iría en contra del acento crítico de su filosofía). Si éste fuera el caso, la acusación lo tendría sin cuidado, pues para él la crítica se opone al dogmatismo²⁶, no al procedimiento dogmático (cf. B XXXV). Meticuloso y fino en el arte de las distinciones, Kant sigue el ejemplo de Copérnico en la formulación de su propuesta filosófica instrumental. Con esto queremos decir que el propio Kant entiende que Copérnico procedió en sus investigaciones astronómicas por vía de hipótesis. Para poder comprender esta postura debemos entender qué sentido le da Kant a este último término y qué relación guarda con la postura de Copérnico. A continuación nos haremos cargo de esta tarea, lo que nos permitirá luego penetrar más a fondo en la posición de Kant cuando se la traslada al dominio metafísico.

El tema de la hipótesis es tratada por Kant de una manera sistemática, aunque breve, en sus lecciones de lógica. En la *Crítica de la razón pura* el tema se hace presente, esta vez en perspectiva crítica, en forma

to de nuestro modo de conocimiento de objetos, en la medida en que este modo de conocimiento ha de ser posible *a priori*. Un sistema de tales conceptos se llamaría *filosofía trascendental*. Pero ésta es para comenzar *todavía* demasiado» (B 25). Téngase presente lo siguiente: Kant cambió, en la segunda edición, la expresión *Begriffen* («conceptos») de la primera edición por la fórmula *Erkenntnisart* («modo de conocimiento») (ver B 25). Por lo tanto, cuando dice «un sistema de tales *Begriffe*» (que no fue cambiado), podríamos decir «un sistema de tal *Erkenntnisart* se llamaría filosofía trascendental» (würde *Transzendental-Philosophie* heißen). Esto sería una filosofía completa, que aquí en la *Crítica de la razón pura* no es desarrollada. Pero ella representaría la primera etapa en la elaboración de esa filosofía. Podemos decir que la *Crítica* misma es ese conocimiento trascendental, que en su virtud se ocupa del modo, de la modalidad o de la forma de abordar los objetos y no de los objetos mismos.

26. El dogmatismo es «el procedimiento dogmático de la razón pura sin previa crítica de su propia capacidad» (B XXXV). El uso dogmático de la razón conduce al escepticismo (cf. B 22).

pasajera. Sin embargo, el grueso de su exposición es similar en ambos textos. Kant entiende que la hipótesis pertenece al género de la probabilidad (*Wahrscheinlichkeit*)²⁷. Como tal esta última constituye «una mera aproximación a la certeza»²⁸. Pero en la hipótesis el carácter aproximativo es especialmente acentuado. En árida frase nos dice Kant que una hipótesis es «un tener por verdadero del juicio debido a la verdad de un fundamento en virtud de la suficiencia de las consecuencias»²⁹. En una hipótesis se considera el juicio que ella emite —el contenido de la hipótesis— como verdadero. La razón para considerarlo verdadero radica en que el fundamento en que se apoya la hipótesis es él mismo verdadero. Pero, a su turno, la verdad de este fundamento o, lo que es lo mismo, que ese fundamento sea verdadero, se debe a la suficiencia de las consecuencias o, en otras palabras, a que las consecuencias son suficientes como para tener por verdadero el fundamento que establece la verdad del juicio de la hipótesis. Es decir, existe un orden fundacional que justifica la verdad del juicio hipotético. Ese orden fundacional empieza en las consecuencias, pasa por un fundamento, y finalmente llega hasta el juicio que caracteriza la hipótesis. Por eso, en forma más breve define Kant la hipótesis como «el tener por verdadero de una suposición en cuanto fundamento»³⁰.

El procedimiento conclusivo es aquí inverso al que estamos acostumbrados. Usualmente, una vez establecido un enunciado que opera en calidad de principio —cualquiera sea su naturaleza: un axioma o las diversas conclusiones de una cadena polisilogística— se obtienen las conclusiones correspondientes. En el caso de la hipótesis fundamos la supuesta verdad del juicio hipotético en las consecuencias, «pues aquí concluimos desde la verdad de la consecuencia a la verdad del fundamento» (Ak. IX, 85). Expresado en otros términos, la verdad de la hipótesis se apoya en la suficiencia del fundamento supositivo para explicar conocimientos que de él se siguen. Pero esa suficiencia se alcanza si «todas las posibles consecuencias de un fundamento asumido son verdaderas» (*ibid.*). Como la declaración de suficiencia depende precisamente de que las consecuencias sugeridas por el fundamento sean verdaderas, no cabe duda de que la hipótesis sigue siendo una suposición «a cuya

27. «Probabilidad» es una buena palabra para verter *Wahrscheinlichkeit*, pues el mismo Kant se encarga de poner la traducción latina correspondiente, a saber, *probabilitas*. En ningún caso se ha de escoger la palabra «verosimilitud», pues Kant reserva *verosimilitudo* para *Scheinbarkeit*. El concepto de *Wahrscheinlichkeit* y el de *Scheinbarkeit* son estrictamente distinguidos por Kant. El primero consiste en un tener por verdadero (*Fürwahrhalten*) a partir de razones que no son suficientes, pero que en lo que toca a las razones suficientes poseen una relación más estrecha que las razones de la parte contraria. El segundo —la verosimilitud— consiste en un tener por verdadero por razones insuficientes, en la medida en que estas mismas son mayores (en su insuficiencia) que las razones de la parte contraria (ver *Lógica Jaesche*, Ak. IX, 81 y 82).

28. *Lógica Jaesche*, Ak. IX, 84.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

plena certeza no podemos llegar jamás» (*ibid.*). No obstante, si las consecuencias, consideradas dentro de un determinado espacio de tiempo, resultan verdaderas, no hay problema entonces para considerar que el fundamento de las mismas es verdadero. De esta manera la hipótesis se hace más probable y se convierte en lo que Kant denomina «un análogo de la certeza» (*ibid.*). En tal caso «nos entregamos a la hipótesis como si fuese completamente cierta» (*ibid.*).

Una hipótesis debe cumplir con ciertos *requisitos* en orden a su validez científica. Estos requisitos son ora mencionados, ora analizados al menos en tres obras de Kant: La *Lógica*, la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica del juicio*. La exposición más sistemática la encontramos, por razones pedagógicas, en la *Lógica*. Pero pasajes de la *Crítica de la razón pura* y de la *Crítica del juicio* también complementan o echan luz sobre el tema. En la primera *Crítica* el asunto se alza como una cuestión especialmente importante y de ningún modo constituye un simple aditamento dentro de la misma. Esta circunstancia es palmaria al considerar dos cosas: primero, si —como se intentará mostrar— la misma revolución copernicana tiene carácter hipotético y, por otra, si se tiene en cuenta el carácter restrictivo de la crítica en cuanto a los resultados cognoscitivos que admite. Esta restricción, lejos de amenazar a la metafísica —«ciencia de la que se puede cortar el tronco cada vez que rebrote, pero de la que no se pueden arrancar las raíces» (B 24)—, es un peligro que se cierne sobre la crítica misma en el ámbito de las posibilidades que ella abre. Por eso Kant se siente impulsado a preguntar: «¿No debiera esta crítica abrir un amplio campo a las hipótesis, ya que, si bien no se permite formular afirmaciones, se puede al menos dar libre juego a la imaginación y a la opinión?» (A 770, B 798). Expondremos, pues, el tema de los requisitos recogiendo los diversos textos e intentando componer toda en una unidad explicativa, teniendo como base el texto de las lecciones de lógica.

Señalemos en primer lugar para efectos aclaratorios que si desde un punto de vista lógico la hipótesis posee, por su misma naturaleza, rasgos contingentes o variables, los requisitos de la misma, sin embargo, han de evidenciar carácter apodíctico (cf. *ibid.*). El *primer requisito* es que la suposición misma sea *posible* (cf. *ibid.*). Dicho en términos de la *Crítica*, esto significa que el fundamento que se asume con fines explicativos se revele como un objeto posible³¹. Este requisito no es reducible sin más a la mera posibilidad lógica, esto es, la ausencia de contradicción. No hay que confundir ambos tipos de posibilidad, pues uno de los principales aportes del criticismo consiste en dar a luz y elaborar un concepto originario de posibilidad, que hasta Kant no había sido barruntado.

31. «Si se quiere que la imaginación no *desvaríe*, sino que *cree* bajo la estrecha vigilancia de la razón, es necesario que haya primero algo completamente seguro y no inventado o producido por simple opinión. Este algo es la *posibilidad* del objeto mismo» (A 770, B 798).

Pues bien, este último concepto, exigido para esta primera condición, se refiere más bien a la posibilidad comprendida en el sentido de la concórdancia de algo con las condiciones formales de la experiencia, según informa el primer postulado del pensamiento empírico (cf. A 218, B 265). En los pasajes respectivos de la *Crítica*, la posibilidad en comento, y de la que se puede hacer uso en la hipótesis, está pensada por Kant frente a suposiciones quiméricas, que no ofrecen «conceptos de cosas» (A 770, B 798). A partir de allí se explica el por qué de la pregunta de Kant más arriba citada. Entre estas «vanas quimeras» (*Hirngespinnste*) (*ibid.*) se encuentran las siguientes: la invención de nuevas facultades originarias³² (un entendimiento humano capaz de intuir su objeto —sucesos futuros— sin mediación de la sensibilidad); una fuerza de atracción sin contacto (elementos dinámicos de la materia: mónadas físicas); substancias presentes en el espacio sin ser impenetrables (es decir, que se hallaran en él de modo permanente, pero sin ocuparlo); o, finalmente, una comunicación substancial sin la mediación de la experiencia tal como la conocemos (telepatía)³³; etc.

La segunda condición para la validez de una hipótesis expresa que las consecuencias se sigan correctamente del fundamento que ha sido presupuesto³⁴. A este criterio se le llama en el § 12 de la *Crítica* «verdad de las consecuencias (B 115) que fluyen» del fundamento explicativo.

El tercer y último requisito es el de la unidad del fundamento asumido como hipótesis³⁵. Podríamos decir que —*mutatis mutandis*— adelantándose al criterio de científicidad (falibilidad) popperiano, Kant señala que es condición indispensable de la hipótesis el que no recurra para seguir siendo válida a hipótesis subsidiarias. La probabilidad de una hipótesis es directamente proporcional al número de consecuencias que de ella pueden derivarse, y viceversa, porque «cuantas menos, tanto más improbable»³⁶. En la *Crítica* se hace mención a otro requisito: el de la completitud. Esta condición consiste en que el fundamento explicativo no se extienda ni a más ni a menos casos que a los asumidos en la hipótesis (cf. B 115).

Ahora estamos en condiciones de ver cómo presenta Kant su postura «revolutiva» en el prefacio B de la *Crítica*, lugar donde el tema es abordado. Una vez que él ha bosquejado, como hemos visto páginas más arriba, el «estado de situación» de la matemática y de la física³⁷ —que ha

32. Esto no atañe a un problema que Kant considera genuino, a saber, el problema de un *intellectus intuitivus*.

33. Sobre esta temática se puede consultar en la *Crítica*, además de los pasajes ya indicados: A 222, B 270, así como el comentario respectivo de H. Heimsoeth, *Kants transzendente Dialektik*, Viertes Teil: *Die Methodenlehre*, Walter de Gruyter, Berlin, 1971, pp. 720-721.

34. Cf. *Lógica Jaesche*, Ak. IX, 85.

35. Cf. *ibid.*

36. *Ibid.*

37. La lógica quedó excluida del análisis por las razones expuestas en su oportunidad.

revelado un patrimonio científico nada desdeñable— ha dado cuenta asimismo del balance de la metafísica. Ella está en deuda en lo que toca a su progreso científico. Para revertir dicho estado Kant sugiere imitar a las antedichas ciencias «al menos como ensayo» (*hierin wenigstens zum Versuche nachzuahmen*) (B XVI). Para no caer en una suerte de transposición genérica, la imitación tiene que realizarse hasta donde la analogía efectivamente lo permite, esto es, hasta donde la matemática y la física concuerdan con la metafísica: en ser conocimientos por la razón (cf. B XVI). En estas circunstancias Kant toma resueltamente la posición tradicional —también a su turno una *suposición*—, de acuerdo con la cual el conocimiento tiene que regirse por los objetos (cf. *ibid.*), y en un acto arrojado procede a invertirla³⁸: «Ensáyese pues por una vez —nos dice— si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento» (B XVI). Es justo en este punto donde Kant compara la nueva modalidad que asume el conocimiento metafísico «con los primeros pensamientos de Copérnico» (B XVI), esto es, con el reemplazo del sistema geocéntrico de Ptolomeo por el sistema heliocéntrico de aquél. Cabe, pues, hacerse la pregunta: ¿Cuánto toma y puede tomar Kant de Copérnico?

Procedamos cuidadosamente. La postura ptolomeica representa la posición tradicional, cuyo alcance interpretativo no resuelve una serie de dificultades en el ámbito astronómico. Asimismo, la posición clásica, según la cual el sujeto se rige por el objeto, implica la imposibilidad de avanzar en el terreno de los conocimientos *a priori*, ámbito propio de la metafísica. Por lo tanto, respecto del cambio que implica la propuesta de Copérnico, Kant sólo puede recibir la *sugerencia de la inversión misma*, dado el carácter heterogéneo de ambas disciplinas: la astronomía y la metafísica. La propuesta copernicana se hace presente ante Kant, por consiguiente, como una *intimación* a efectuar también él, de acuerdo con la naturaleza de la disciplina metafísica, un giro semejante, en armonía con los patrones con los que trabaja ésta. En cuanto al carácter que tiene en Copérnico la mencionada sugerencia, Kant puede convertirse en legítimo titular de ese legado. El primer aspecto mencionado afecta al *contenido* de la postura copernicana; el segundo aspecto se refiere a la *forma* del mismo, a su carácter formal. ¿Qué rasgo posee éste en Copérnico según Kant?

De acuerdo con la interpretación que hace Kant del acto inversor copernicano, este último tiene carácter *tentativo*. Kant nos dice que para explicar los movimientos de los cuerpos celestes Copérnico *probó* [*versuchte*] si no le iría mejor si dejaba que «el observador girara y las estre-

38. Si se profundiza en el sentido de la inversión, hay que señalar que la propuesta kantiana no se agota en ese giro. Dicho en otros términos, se hace necesario interrogar por las condiciones y los efectos del cambio mismo. Este es un tema que de por sí exige un tratamiento aparte, que aquí no podemos emprender por razones de espacio.

llas, por el contrario, en reposo» (B XVI). La comparación llega hasta aquí, porque Kant, como hemos expresado, reconoce los límites de la analogía. Pero otra cosa acontece respecto de cómo entiende el proceder científico de Copérnico. El pasaje decisivo en este punto se halla en nota a un pasaje de B XXIII. Allí se nos informa que el eminente astrónomo asumió al comienzo (*anfänglich*) *únicamente como hipótesis* aquello que sólo *posteriormente* las leyes centrales de los movimientos de los cuerpos celestes establecieron con absoluta certeza, por ejemplo, la ley de gravitación universal. En la *Lógica* se confirma esta interpretación y se agrega *expressis verbis*:

El sistema copernicano es una *hipótesis*, en la que todo lo que debe ser aclarado, considerando lo hasta ahora acontecido, puede aclararse efectivamente (Ak. IX, 85 y 86. El subrayado es mío).

De acuerdo con el tenor del pasaje, no se trata de que tal vez un aspecto de la solución copernicana ofrezca un matiz hipotético, sino de que el *sistema* mismo de Copérnico es caracterizado como tal. En las líneas que preceden a este pasaje Kant ha hecho extensivo el modelo a Tycho Brahe, aunque este último haya debido recurrir a hipótesis auxiliares. Copérnico y Brahe proceden entonces en sus trabajos con el *módulo hipotético*³⁹.

Pues bien, tal como Copérnico, también Kant asigna al término «revolución» en el segundo prefacio de la *Crítica* un sentido *hipotético*. Es decir, la revolución que él atribuye a las matemáticas (B XI, B XVI) y a las ciencias de la naturaleza (B XII, B XVI) debe ser entendida igualmente, cuando pretende ser aplicada a la metafísica, como algo que posee carácter *tentativo* y que debe ser sometido a prueba en el curso de la investigación crítica. Se trata precisamente de un *ensayo* (*Versuch*). Este ensayo concierne a la intuición de los objetos y al modo de abordarlos con el pensamiento⁴⁰. La exposición de estos dos sendos momentos que forman parte del designio kantiano constituye otros tantos bloques de la *Crítica* en su versión constructiva: la *Estética trascendental* y la *Analítica trascendental*.

El importante pasaje de la nota más arriba aludida continúa con el siguiente tenor: «En este prefacio formulo igualmente sólo como hipótesis la transformación del modo de pensar expuesta en la *Crítica*. Esta transformación es análoga a aquella hipótesis [...]» (B XXII, nota). En el

39. Estos enunciados de Kant son efectuados al exponer la tercera de las condiciones que una hipótesis debe acordar para sí. El texto íntegro expresa en la parte correspondiente: «De esta manera, la hipótesis de Tycho de Brahe, por ejemplo, no fue suficiente para explicar muchos fenómenos; de ahí que él asumiera como complemento muchas hipótesis nuevas. Aquí se puede barruntar entonces que la hipótesis admitida no podía ser el verdadero fundamento. Por el contrario, el sistema copernicano es una hipótesis, en la que todo lo que tiene que ser aclarado, considerando lo hasta ahora acontecido, puede aclararse efectivamente» (Ak. IX, 85 y 86).

40. Cf. respectivamente B XVII y B XVIII.

texto queda en claro que aquella hipótesis, respecto de la cual la variación metodológica se comporta análogamente, es la hipótesis de Copérnico, pues a ella se ha referido Kant en las líneas anteriores correspondientes.

En consecuencia, la revolución que propone Kant recibe la determinación de copernicana debido a una doble cualidad: en primer lugar, porque propone una *inversión*, aunque no exactamente igual a la que proponía Copérnico y, en segundo lugar, porque este ensayo es precisamente eso, un *ensayo*, un intento que posee carácter *hipotético*, conjetural⁴¹. En esta dirección se desplaza también la siempre ajustada y mesurada interpretación del gran comentarista de Kant, Heinz Heimsoeth:

La nueva tesis de Kant sobre la situación del conocimiento del hombre en el mundo, formulada en primer término sólo como «suposición», suposición «de un método transformado del modo de pensar» (en Copérnico ello consistía en la transformación del punto de vista de la intuición y de la construcción espacio cósmica), quiere decir —muy paradójicamente— que «sólo conocemos *a priori* de las cosas aquello que nosotros mismos ponemos en ellas» (B XVIII/XIX). Esto vale, como se ha de notar de inmediato, para la razón humana entera: para todos los conceptos *a priori* que hunden en ella sus raíces⁴².

El modo de proceder de Kant, al indicar que su propuesta es semejante a la de Copérnico en lo referido al carácter hipotético de la misma, revela que se está en presencia de la más frágil de las proposiciones metodológicas. En efecto, de acuerdo a lo expuesto en las páginas finales de la *Crítica del juicio*, considerados los diversos fundamentos demostrativos, se constata que el más débil de éstos lo constituye el de la hipótesis. Así se nos informa allí:

Ahora bien, todos los fundamentos demostrativos teóricos son suficientes para: 1) la demostración mediante raciocinios estrictamente lógicos; o bien, cuando éste no existe, 2) para la conclusión por analogía; o bien si tampoco éste tiene lugar, sin embargo, aun 3) para la opinión probable; o, finalmente, que es lo mínimo, 4) para la asunción de un fundamento explicativo meramente posible, en cuanto hipótesis (Ak. V, 463).

41. Al final del tratamiento kantiano de la hipótesis, en la *Lógica*, hay un pasaje que aparentemente echa en tierra la tesis que aquí sostenemos, esto es, que la revolución tiene inicialmente un carácter hipotético. Ese texto dice secamente: «Hay ciencias que no permiten hipótesis, por ejemplo, la matemática y la metafísica. Pero en la doctrina de la naturaleza son útiles e inevitables». Para solucionar esta objeción aparentemente insalvable, hay que considerar dos cosas: primero, que aquello que Kant propone tiene carácter procedimental. Es una cuestión metódica con vistas a provocar una inversión en la metafísica. La segunda razón es que Kant habla así para advertir de supuestos explicativos (hipótesis) hiperfísicos en filosofía natural.

42. H. Heimsoeth, *Kants transzendente Dialektik*, Dritter Teil: *Das Ideal der reinen Vernunft; die spekulativen Beweisarten vom Dasein Gottes; dialektischer Schein und Leitideen der Forschung*, Walter de Gruyter, Berlin, 1969, p. 549.

En la misma dirección, pero en lo que toca esta vez a la *certeza* —cuestión que afecta justo a los fundamentos teóricos explicativos— el prefacio de la primera edición de la *Crítica* impone el exigente criterio «de que no es en absoluto permisible el opinar en este tipo de consideraciones y de que todo cuanto se parezca a una hipótesis es mercancía prohibida, una mercancía que no debe estar a la venta ni aun al más bajo precio, sino que debe ser confiscada tan pronto como sea descubierta» (A XV). Pero, evidentemente, si esta revolución, llamada a provocar una variación radical en la metafísica, ha de tener un sentido definido y definitivo, no puede permanecer en el estadio de lo hipotético. Kant cree proceder efectivamente de modo *apodíctico* en el curso del tratado mismo. No podemos acompañarlo en este punto, dado el carácter fragmentario de este escrito, pero sí podemos recoger su intención programática con vistas a esa prueba. En este punto expresa que la hipótesis «en el tratado mismo es demostrada no hipotética, sino apodícticamente, por la constitución de nuestras representaciones de espacio y tiempo y por los conceptos elementales del entendimiento, con el único fin de hacer notar los primeros ensayos de una tal transformación, los que siempre son hipotéticos» (B XXII, nota 1).

Sin embargo, queda todavía pendiente la pregunta en qué consiste la hipótesis caracterizada como revolución cuando se la aplica a la transformación del pensamiento que ha de tornarse fructífero en el trabajo crítico. En breve: en qué consiste esta *Umänderung der Denkart*. Esta pregunta motiva la consecución ulterior de este trabajo. Con todo, puede adelantarse esto: En metafísica la cuestión es —en la medida en que nos movemos dentro del marco filosófico esbozado por Kant— probar un mejor camino si «asumimos el método transformado del modo de pensar» (*die veränderte Methode der Denkungsart annehmen*) (B XVII), el que en versión positiva expresa que «sólo conocemos *a priori* de las cosas, lo que nosotros mismos ponemos en ellas» (*ibid.*). En el método transformado del modo de pensar verá Kant la posibilidad de dar solución a ese *Punkt des Mißverständes der Vernunft mit ihr selbst*. ¿En qué consiste este método según las propias palabras de Kant? Veámoslo:

Este método, imitado al que usa el investigador de la naturaleza, consiste, pues, en buscar los elementos de la razón pura en aquello que *se deja confirmar o refutar mediante un experimento*. Ahora bien, para examinar las proposiciones de la razón pura, especialmente cuando se atreven a ir más allá de todos los límites de la experiencia posible, no puede efectuarse ningún experimento con sus *objetos* (como en la ciencia de la naturaleza). Por consiguiente, tal experimento con *conceptos y principios*, que nosotros asumimos *a priori*, sólo será factible, en la medida en que se los disponga de tal manera que los mismos objetos puedan ser considerados, *por una parte*, como objetos de los sentidos y del entendimiento para la experiencia, pero, *por otra parte*, como objetos, que mera-

mente se los piensa, en todo caso para la razón aislada y que aspira a ir más allá de los límites de la experiencia. En consecuencia, pueden ser considerados desde dos lados diversos. Ahora bien, se encuentra que si se consideran las cosas desde aquel doble punto de vista, se da lugar a la consonancia con el principio de la razón pura, pero que tratándose del punto de vista unilateral surge una inevitable discrepancia de la razón consigo misma, entonces el experimento decide en torno a la corrección de aquella diferenciación (B XVII-XIX, nota).

Observemos que el experimento que ejecuta la razón no se refiere a la elaboración, en muchos aspectos artística y constructiva, dotada del correspondiente aparato técnico, que efectúan los físicos y los químicos con vistas a probar una hipótesis de trabajo. Se trata más bien de «una prueba que nuestra razón lleva a cabo con su propia naturaleza»⁴³. Un experimento probatorio que se atreve a *asumir* [*annehmen*] conceptos y principios en una modalidad todavía no ensayada: la del *a priori*.

El problema de la verdad, a la que Kant implícitamente hace alusión en el texto citado y que integra también la temática, según decíamos al iniciar este trabajo, será resuelto precisamente mediante la vía sugerida, porque en ésta la razón atiende a lo que ella misma pone. Y en esa posición sólo hay cabida para los fenómenos o, si se quiere, para los objetos en cuanto fenómenos, puesto que la *Crítica* enseña a considerar los objetos bajo una doble perspectiva: como fenómenos y como cosas en sí (cf. B XXVII). El punto de vista unilateral, que ve en los objetos sólo cosas en sí mismas, conduce a la razón a inevitables e ineluctables contradicciones. Esta situación encuentra su concreción paradigmática en el terreno de las antinomias cosmológicas. Es éste precisamente el caso que Kant escoge y expone brevemente en el prefacio B. Y lo hace así porque en esas antinomias se hace manifiesto del modo más patente toda la controversia expuesta en el seno de la *Dialéctica*.

El concepto que convoca y reúne toda la problemática es, como se sabe, el de lo *incondicionado*⁴⁴. Por eso dice Kant:

Ahora bien, si se supone que nuestro conocimiento empírico se rige por los objetos en cuanto cosas en sí mismas, se descubre que lo incondicionado *no puede pensarse sin contradicción*; por el contrario, si se supone que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se rige por éstas en cuanto cosas en sí mismas, sino que más bien esos objetos, en cuanto fenómenos, se rigen por nuestro modo de representación, *desaparece la contradicción*. Y que por consiguiente, se descubre que lo incondicionado no debe hallarse en las cosas en cuanto las conocemos (en cuanto nos son dadas), pero sí, en cambio, en las cosas en cuanto no las conocemos, en cuanto cosas en sí mismas, entonces se muestra que lo que al comienzo asumíamos como ensayo se halla justificado (B XX).

43. H. Heimsoeth, *op. cit.*, p. 549.

44. «Se puede explicar el concepto puro de razón en general mediante el concepto de lo incondicionado, puesto que contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado» (A 322, B 379).

Lo admitido inicialmente como ensayo (*Anfangs nur zum Versuche*) y posteriormente justificado en esa rendición de prueba que es la *Crítica* misma, es la nueva suposición metodológica ya indicada: que sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas. El resultado final se decanta en «el análisis del metafísico» (B XXI, nota) —no del teórico del conocimiento—, que consiste en distinguir «el conocimiento puro *a priori* en dos elementos heterogéneos, a saber, el de las cosas en cuanto fenómenos y el de las cosas en cuanto cosas en sí mismas. La *Dialéctica* los une nuevamente en orden a la *consonancia* (*Einhelligkeit*) con la necesaria idea racional de lo *incondicionado* y descubre que tal consonancia no se produce nunca sino mediante esa distinción, que es, por tanto, la verdadera» (B XXI, nota). No se trata ya más, como en Parménides, de una κρίσις que tiene que decidir por el ser, el no-ser, o por una tercera vía, la de las βροτῶν δόξα, sino que la decisión crítica radica para efectos de solventar los problemas trascendentes de la razón consigo —aunque paradójico— en la *distinción misma*. Únicamente allí puede descubrirse que —repetamos— «la consonancia no se produce sino mediante esa distinción, que es, por tanto, la verdadera» (*ibid.*). De este modo, aquella nueva forma de mirar, que da cabida a la distinción entre lo fenoménico y lo en sí de las cosas se convierte en «certeza decidida» (B XXII, nota), del mismo modo como logró imponerse la verdad de aquella concepción astronómica que Copérnico asumió inicialmente tan sólo como hipótesis (cf. B XXII, nota).

Pero no debe entenderse con ello que la revolución metodológica e hipotética opera en su acto decisorio disolviendo la ontología o la metafísica, o reduciéndola a una teoría del conocimiento. Más bien se trata de una *transformación del modo mismo de pensar* que actúa desde dentro, por dentro y para los adentros de la metafísica. La transformación *disuelve* meramente la así llamada *metafísica dogmática* y se encamina hacia una metafísica crítica sistemática. En esa clase de metafísica, que para Kant se encarna en Wolff, es donde «todos los esfuerzos hasta ahora realizados para elaborar *dogmáticamente* una metafísica podemos y debemos considerarlos como no ocurridos, ya que cuanto hay en ellos de analítico o mera descomposición de los conceptos inherentes *a priori* en nuestra razón no constituyen aún el fin, sino sólo una preparación para la metafísica propiamente dicha, es decir, para ampliar sintéticamente sus conocimientos *a priori*» (B 23). En este texto puede observarse, además, que Kant no arroja por la borda el análisis conceptual. Se trata de asignarle el debido espacio de juego dentro del cual posee un legítimo uso. La variación metódica no se ejecuta, pues, ni para hundir en la miseria filosófica a la metafísica ni para reprocharle su pasado carente de derrotero inequívoco. Kant sabe que ella seguiría subsistiendo «aunque todas las demás [ciencias] tuvieran que desaparecer enteramente sumidas en el abismo de una barbarie destructora» (B

XIV)⁴⁵. El descontento de Kant con la metafísica de su época no atañe a la metafísica *qua* metafísica, sino más bien al *estado* insuficiente y defectuoso en que ella se encuentra por no haber alcanzado aún la marcha segura de una ciencia.

En lo que toca a los requisitos establecidos para la validez de una hipótesis, corresponde al lector de la *Crítica* confirmar si Kant se atiene a las condiciones que él mismo ha establecido, vale decir, corroborar si la tesis conjetural es *posible*, si las *consecuencias* extraídas de ella *se siguen* efectivamente del fundamento explicativo que se asume y si, en último lugar, dicha hipótesis es *unitaria*. El propio Kant contrasta justo en este respecto la hipótesis de Tycho Brahe con la de Copérnico. Al primero lo considera como representante de hipótesis subsidiarias; al segundo, por el contrario, como representante de una única hipótesis⁴⁶. De la misma manera, la postura tradicional en la metafísica ha debido recurrir múltiples veces, según Kant, a tales ayudas externas. Se ha visto obligada a ello para tratar de salvar la coherencia de la razón consigo misma. Pero esto se transforma en un trabajo hercúleo y trágico, a fuer de iterativo, como el de Sísifo, según comentábamos al principio.

En resumen: La revolución o giro copernicano no es todavía la solución del problema en el desafío de transformar la metafísica, sino el mero planteamiento del mismo, comprendido como problema metodológico. Dicho en otros términos, la fórmula sirve de orientación programática para designar la tarea que ha de ser desarrollada, más concretamente: en qué se resuelve el problema de una revolución en el modo de pensar en metafísica. Para Kant la respuesta atañe, junto con lo ya indicado, a dos aspectos indisolubles, a saber: la manera de plantear la relación existente entre sujeto y objeto y el modo de entender esa relación. Un asunto tal es precisamente el tema incardinado en la conocida *quaestio iuris*. Pero esta *quaestio*, de suyo *disputata*, representa otro importante aspecto del nudo kantiano con el que iniciábamos estas líneas y cuyo intento por desatarlo exige un artículo aparte.

45. En una hermosa reflexión nos dice Kant: «El matemático, el hombre de ingenio, el filósofo de la naturaleza, ¿qué consiguen al hacer a la metafísica blanco de sus burlas jactanciosas? Dentro de ellos suena una voz que los incita constantemente a realizar un intento dentro del campo metafísico. Si como hombres no buscan su meta final en la satisfacción de los designios de esta vida, no pueden por menos de preguntarse: ¿Quién soy yo? ¿De dónde procede el universo? Y el astrónomo se ve más acuciado que nadie a preguntas como éstas. No puede por menos de indagar algo que satisfaga estas sus inquietudes. Pues bien, con el primer juicio que emita acerca de estos problemas entrará en el terreno de la metafísica. ¿O acaso quiere confiarse, sin guía alguna, a la persuasión que pueda irse formando en él, a pesar de no disponer de un mapa del terreno que pretende recorrer? En medio de esta oscuridad se enciende la antorcha de la *Crítica de la razón pura*, pero ésta no alumbra las regiones para nosotros desconocidas situadas más allá del mundo de los sentidos, sino los rincones oscuros de nuestro propio entendimiento» (Reflexión 128, *op. cit.*, p. 40).

46. Cf. *Lógica*, Ak. IX, 86.

NOTE APRÈS HENRY IV DE PIRANDELLO
THÉÂTRE DE L'ATELIER (PARIS). 25 MARS 1989

François Vezin

Lorsque je l'ai découvert en 1952, Pirandello passait à Paris pour vaguement «existentialiste», une éphithète qui servait beaucoup à l'époque (tout ce qui présentait l'attrait de la nouveauté et du talent, les Frères Jacques aussi bien que Giacometti, y avait droit). On pouvait, du moins, le ressentir dans l'ambiance de ce début des années cinquante. Il y avait chez lui une façon de dire «la vie», «c'est la vie» (*Théâtre*, éd. Gallimard, t. I, p. 176) qui entrait dans la résonance du temps. Est-il besoin de dire tout ce que le *Caligula* de Camus doit à *Henry IV*? Cette façon qu'a le personnage de *buter* sur la vie, «cette vie», on le comprenait tout de suite; voulait dire que c'était la vie *présente* qui était tout son problème: la vie de ce côté-ci, la *Diesseitigkeit* des *Thèses sur Feuerbach*, c'est-à-dire cet en-deçà de la mort où nous sommes mais dont ne se souciait guère ma tante Léonie qui disait ne vivre «que pour l'autre monde».

Quelque chose avait donc changé. Se voyant privée de la transparence et de cette lumière que lui apportait jusque là, sur l'autre versant de la mort, la vie future, la vie présente, «entre ces deux hasards — naître et mourir» (*ibid.*, p. 176), faisait immédiatement et impérieusement problème. Cela se sentait dans les pièces de Pirandello et cela tranchait vraiment sur les classiques dans le culte desquels nous étions élevés! Si la vie éternelle n'apparaît plus clairement comme l'enjeu de la vie sur terre, c'est-à-dire dans le genre d'évidence que lui présuppose le pari de Pascal, alors cette vie s'opacifie, c'est elle qui devient l'enjeu véritable et le problème numéro un. Ne sachant trop si c'est la mort qui marquera pour nous le début de la vie, nous pouvons au moins être certains que «dès notre naissance, nous commençons à mourir» (*ibid.*, p. 189). «L'existence» en train d'être vécue passe, de ce fait, avant l'âme, qui comme «l'essence», est par définition *éternelle*. Elle passe au premier plan ce que c'est avec elle que je me trouve directement, «réellement» aux prises, sans échappatoire possible: «Naître, Monseigneur, est-ce que vous avez demandé à naître?» (*ibid.*, p. 176). On le découvre tout à coup, la vie

n'est pas rien, elle n'est pas qu'un préambule et un semblant de vie. L'être en deçà (*Diesseitigkeit*) relègue au second plan ce qui, hier encore, passait pour l'essentiel, «l'autre vie».

«L'existence précède l'essence», cette phrase qui flottait dans l'air du temps voulait donc dire en fait: l'important («l'essentiel»!), c'est la vie, cette vie même que je suis en train de vivre et qu'il me «faut» mener tant bien que mal, *ma* vie, si courte: «ma pauvre vie», comme dit le lucide Henry IV. Dès lors le souci du présent, et notamment de «l'action», revêt une urgence qui vide pratiquement de sens tout souci et toute attente du «Royaume des cieux»: Il y a vraiment eu en ce temps-là une manière «existentialiste» de crier à tout vent: «Un cheval, un cheval, mon royaume pour un cheval!». Elle s'entendait alors de tous côtés, même s'il faut dire qu'il y avait encore beaucoup de «Pascal» dans l'air, je veux dire beaucoup de «désespoir chrétien», y compris dans le tableau que fait Pirandello de «l'effroyable misère des hommes!» (*ibid.*, p. 203).

Personnellement je n'étais pas de ceux que fascinait *En attendant Godot*, l'exemple parfait du désespoir chrétien, mais la lecture de *Six personnages en quête d'auteur* m'a stupéfait et durablement passionné. Ce que je ne discernais pas encore clairement, les cours de Jean Beaufret me le feraient comprendre quelques années plus tard. Par exemple que derrière un slogan comme «l'existentialisme est un humanisme», il suffisait de lire: «l'existentialisme est un athéisme» – oui, «l'humanisme athée» du Père de Lubac, tout simplement. «L'existence précède l'essence», ce n'était jamais qu'une manière «élégante» de clamer. L'éternel ne fait plus recette! Cela, bien sûr, les prêtres-ouvriers qui, sans jactance, s'étaient mis au travail, en étaient, à leur manière, les premiers convaincus. J'en entendais aussi parler et il y aurait évidemment eu là une question possible mais je ne pensais qu'à Pirandello et, comment ne pas le dire, le souvenir des Pitoëff tenait plus de place que les banlieues communistes dans les rêves d'un adolescent pour qui la vraie vie se trouvait désormais au théâtre.

Pour moi, l'affaire eût sans doute été jugée, s'il n'y avait eu, en 1953, *Dialogues des carmélites*, ce pavé dans la mare du théâtre existentialiste.

ÖFFENTLICHKEIT IN SEIN UND ZEIT

Otto Pöggeler

Heideggers Werk *Sein und Zeit* wirkte über die Zusammenarbeit seines Autors mit dem Marburger Neutestamentler Rudolf Bultmann in einer geradezu epochalen Weise auf die Theologie. Freilich hat dann ein Bultmann-Schüler wie Heinrich Schlier zurückgegriffen auf die Sprache des späteren Denkens von Heidegger und so zu neuen Ufern geführt. Ein Theologenkreis um Wolfhart Pannenberg mit einem Neutestamentler wie Ulrich Wilckens hat 1961 Heideggers seinsgeschichtliches Denken mit Hegels Geschichtsphilosophie verbunden und im Sammelwerk *Offenbarung als Geschichte* die Grundlegung der christlichen Theologie in der Geschichtserfahrung des Alten Testaments gesucht. Heideggers Werk wirkte auch dort, wo man es nicht vermutete – z.B. bei osteuropäischen Intellektuellen im Widerstand gegen den Totalitarismus von Hitler und Stalin. So hat der deutsch-jüdische Lyriker Paul Celan 1943 in Czernowitz das schweigende «Entwerfen» des Todes aus *Sein und Zeit* mit Rilkes *Cornet* zusammengestellt. Während eines halben Jahres 1947/48 in Wien konnte Celan sich auch durch Ingeborg Bachmann auf Heidegger verweisen lassen. Nach intensivem Studium von Heideggers Werken 1952/53 in Paris sprach Celan 1954 Heidegger als den «Denk-Herrn» an. Nach Celans Tod in der Seine fand man auf seinem Schreibtisch den Entwurf eines Briefes, der bei Heidegger eine Stellungnahme zu seinen politischen Verirrungen von 1933 anmahnt¹.

Als Heidegger 1947 den *Brief über den «Humanismus»* nach Paris schickte, wehrte er die Zusammenstellung seines Denkens mit der Existenzphilosophie von Karl Jaspers ab, vor allem aber die Fortführung von *Sein und Zeit* durch Sartre im Sinne des Existenzialismus. Heidegger be-

1. Vgl. R. André, *Gespräche von Text zu Text. Celan – Heidegger – Hölderlin*, Hamburg, 2001, S. 224 ff. Über Celan und Heidegger vgl. auch Otto Pöggeler, *Der Stein hinterm Aug. Studien zu Celans Gedichten*, München, 2000, S. 159 ff.

klagte die «Diktatur der Öffentlichkeit»². In einem Sammelband *Hermeneutische Philosophie* ordnete ich 1972 Heideggers Denken in eine hermeneutische Umwandlung der phänomenologischen Philosophie ein. Zugleich versuchte ich, durch eine Schrift *Philosophie und Politik bei Heidegger* jene Fragen nach Heideggers politischen Optionen zu erörtern, die ich mit Heidegger privat in aller Offenheit hatte diskutieren können. Heidegger bedankte sich am 5. 1. 1973 «herzlich» für die zwei Veröffentlichungen, in denen ich mich um die Verdeutlichung seines Denkens «vor der heutigen „philosophischen“ Öffentlichkeit» bemühe. Die «hermeneutische» Philosophie sei die Sache von Gadamer und könne die Herrschaft des «Ge-stells» auch innerhalb der «absterbenden» Geisteswissenschaften nicht aufhalten:

Die soziologisch-psychoanalytische Phraseologie hat sich im Journalismus bereits so festgesetzt, daß alle noch bestehenden Dämme gegen die allgemeine Verflachung von dieser gebrochen und von seichten Wassern überspült werden.

Die «Öffentlichkeit» gehört hier mit dem «Heute» zusammen, dem Heidegger nie ein Gewicht einräumen wollte.

Kommt die Rede von der «Öffentlichkeit» aber nicht aus einer anderen Tradition? Georg Wilhelm Friedrich Hegel forderte im § 314 seiner *Rechtsphilosophie* die Öffentlichkeit der ständischen Verhandlungen. Von diesem Begriff der Öffentlichkeit aus ließ sich durchaus eine Linie ziehen zu unserem heutigen Parlamentarismus³. Hat nicht auch Ernst Jünger Heidegger dem Typus nach unter die Nachfolger von Schopenhauer, Nietzsche und Burckhardt eingeordnet und den Hegelianern entgegengestellt?

Sie enden in Zellen – sei es in Klöstern, Sanatorien, Philosophenklausen, stets im Kontrast zur Welt. Demgegenüber bei den Hegelianern die mächtige Wendung zur Aktion und zur politischen Wirklichkeit. Sie tauchen führend in allen Lagern auf, bei Freund und Feind, Hochmauretaire[n] [also Techniker der Macht]⁴.

Heidegger glaubte, seine Äußerungen von 1933 verdrängen, die politische Sphäre überhaupt der Wegweisung von Kunst und Dichtung unterordnen zu müssen. Das konnte nicht gelingen. Doch lange Zeit ging man davon aus, dass *Sein und Zeit* zu den liberalen Traditionen der Mar-

2. Vgl. jetzt Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt a. M., 1967, S. 149. Zum folgenden vgl. Heideggers briefliche Äußerungen in Otto Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München, 1983, S. 394 ff.

3. Vgl. *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*. Hrsg. von H.-Chr. Lucas und O. Pöggeler, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1986.

4. Vgl. zum einzelnen Otto Pöggeler, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Freiburg/München, 1994, S. 271.

burger Universität gehöre, im Einklang stehend etwa mit den sozial-liberalen Zielen von Friedrich Naumann. Während der Zeit der Hoffnungslosigkeit über die wachsende Zahl der Arbeitslosen habe Heidegger dann in einem jähen Umschlag auf einen Führer gesetzt, der sich über das verderbliche Programm seiner Partei erhebe und das Risiko schöpferischen Handelns auf sich nehme. Hält diese Sicht einer genaueren Lektüre von *Sein und Zeit* stand? Nach Heideggers späterer Auffassung stellt der einsame Denker zusammen mit einem scheiternden Dichter wie Hölderlin das Heute und die Öffentlichkeit unter ihr Gericht. Abgewiesen wird die umgekehrte Auffassung, dass wir uns in gemeinsamen und öffentlichen Erörterungen und unter parlamentarischer Kontrolle der einzuschlagenden Wege um einen Bezug zu den wirklich bestehenden Aufgabe mühen müssen. So muss — auch schon in *Sein und Zeit* — die Öffentlichkeit zu einer Sache des alles nivellierenden «Man» werden.

Im § 3 von *Sein und Zeit* sagt Heidegger, das Niveau einer Wissenschaft bestimme sich daraus, «wie weit sie einer Krisis ihrer Grundbegriffe» fähig sei. Die Grundlagenkrisen in Mathematik, Physik, Biologie, Literaturgeschichte und Theologie werden angesprochen. Es verspricht nichts Gutes, wenn in dieser Aufzählung Wirtschaft und Recht, aber auch Politik und politische Geschichte fehlen. Der § 6 fordert eine «Destruktion» der Geschichte der Ontologie. Diese Destruktion treffe aber nicht die Vergangenheit, sondern das «Heute», in dem geschichtlich bedeutsam gewordene Grundbegriffe losgelöst von ihrem «Geburtsbrief» in Geltung seien. Das maßgebliche Beispiel wird dem Ansatz von *Sein und Zeit* entnommen: Der leitende traditionelle Begriff der *ousia* oder Substanz wird gebraucht, ohne dass diese «Anwesenheit» als einseitige Ausrichtung auf Gegenwart, also auf einen isolierten Modus der Zeit, entlarvt würde. Der § 7 über die phänomenologische Methode schließt mit dem Hinweis, dass Platon im *Parmenides* und Aristoteles im siebenten Buch der *Metaphysik* «Unerhörtes» an Formulierungen den Griechen zugemutet hätten; diese «Härte des Ausdrucks» müsse wieder gewagt werden. Wenn der § 8 den Aufriss der Abhandlung mitteilt, weist er auf das Problem hin, dass der Weg vom alltäglichen und durchschnittlichen Dasein zur eigentlichen Geschichtlichkeit die Geschichtlichkeit des eigenen Denkens einschlieÙe, die Interpretation also eine «historische» werde.

Heidegger fasst das Dasein als In-der-Welt-sein. Er führt im § 12 mit Jakob Grimm das «in» im In-sein auf die alte Bedeutung zurück, in der «innan» das Wohnen meint. In diesem konkreten Sinn ist das Dasein In-der-Welt-sein. So kann im § 13 das Welterkennen als ein spezifisches In-der-Welt-sein enthüllt werden, das in anderen Weisen des In-seins fundiert ist und von diesen abstrahieren, also sich ablösen muss. Wenn die Erkenntnistheorie fragt, wie das Erkennen aus dem Innen eines Ich erst zu einem Draußen komme, beschäftigt sie sich mit Scheinproblemen, da

das In-sein immer schon in der Welt ist. Heidegger, dessen Vater nicht nur Mesner oder Küster sondern auch Küfer oder Schreiner war, zeigt die uns nächste alltägliche Weise des In-seins im Umgang mit dem Zeug oder dem Zuhandenen auf, mit dem wir hantieren. Die Griechen, so sagt der § 15, haben die Dinge *pragmata* genannt und sie so in den besorgenden Umgang der *praxis* verwiesen. Freilich sei der Wald nicht bloß der Forst der Förster, der Berg nicht bloß Steinbruch, der Fluss nicht bloß Wasserkraft, der Wind nicht bloß Wind «in den Segeln». In diesem Weltzugang des Umgangs mit Zuhandenen begegnet uns das, was ist, nur nach bestimmten Seiten hin.

Im § 15 gibt Heidegger auch schon einen Hinweis auf Öffentlichkeit: Das Zuhandene oder das Zeug «ist nicht nur in der häuslichen Welt der Werkstatt etwa zuhanden, sondern in der *öffentlichen Welt*. Mit dieser ist die *Umweltnatur* entdeckt und jedem zugänglich. In den Wegen, Straßen, Brücken, Gebäuden ist durch das Besorgen die Natur in bestimmter Richtung entdeckt. Ein gedeckter Bahnsteig trägt dem Unwetter Rechnung, die öffentlichen Beleuchtungsanlagen der Dunkelheit, d.h. dem «Stand der Sonne». In den Uhren ist je einer bestimmten Konstellation im Weltsystem Rechnung getragen...». Erst vom Zuhandenen aus könne das nur noch Vorhandene abstrahierend freigelegt werden. Heidegger wagt im folgenden Paragraphen die provozierende Umdeutung einer überlieferten Grundbestimmung: Das Zuhandene werde als das Seiende genommen, weil es «an sich» sei, nämlich einbehalten bleibe im Umgang mit dem Zeug; es dränge sich nicht störend in den Vordergrund. Im Umgang mit Zuhandenen sei das Dasein vertraut mit der Welt, aber so, dass es sich an das innerweltlich Begegnende verlieren könne und dann von diesem «benommen» sei. Der § 17 nimmt die Weiser als Beispiel, mit denen damals die Autos die Änderung der Wegrichtung anzeigten: mit einem «roten, drehbaren Pfeil» (noch nicht mit einem Blinker). Ein solcher Vorgang zeigt beispielhaft, dass die Umwelt ein Verweisungs- und Bewandtniszusammenhang ist. Der § 18 beginnt damit, mittels der Adverbien und Präpositionen diesen Verweisungs-zusammenhang aufzuschlüsseln. Heideggers Grundworte wie Dasein, Insein, Worumwillen entstehen so; die Schematisierung, die das Seiende mit seinem Sein in den Zeitspielraum der Welt einfügt, wird dann im § 69 c weiter konkretisiert und sollte das leitende Thema des ausgebliebenen dritten Abschnittes von *Sein und Zeit* werden.

In den abschließenden und vorausweisenden Thesen der Kritik des Descartes in § 21 sucht Heidegger den «Rechtsgrund einer Zurückweisung der traditionellen Weltontologie» darin, dass schon am Anfang der ontologischen Tradition, bei Parmenides, das Phänomenen der Welt (des Baugefüges des Da des Daseins) übersprungen worden sei. Das innerweltliche Seiende sei zum ontologischen Thema geworden. Es sei zunächst in der «Natur» gefunden worden; diese Weltontologie sei dann notwendigerweise «unter Zuhilfenahme des Wertphänomens» ergänzt

worden. In den folgenden Paragraphen entwirft Heidegger eine Analyse der Räumlichkeit. Dabei folgt er Oskar Becker, seinem Mitschüler bei Husserl:

Die «formale Anschauung» des Raumes entdeckt die reinen Möglichkeiten räumlicher Beziehungen. Hierbei entsteht eine Stufenfolge von der reinen Morphologie der räumlichen Gestalten zur Analysis Situs bis zur rein metrischen Wissenschaft von Raum.

Das Dasein als In-sein ist in diesem In-der-Welt-sein ein «jemeiniges» nur im Mitsein mit anderen. Der § 26 greift auf eine Abhandlung Wilhelm von Humboldts über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen zurück: Das Ich wird dort durch das «hier», das Du durch das «da», das Er durch «dort» ausgedrückt. Dasein ist mit anderen, denen Mitdasein zukommt. Da das Dasein sich übernehmen muss, ist es «Sorge». Es kann in der Fürsorge für andere einspringen. Von diesem Einspringen für andere ist das Vorausspringen zu unterscheiden, das dem anderen die Sorge um sich abnimmt, um sie ihm dann zurückzugeben und so selbst zuzumuten. Zwischen «der einspringend-beherrschenden und der vorspringend-befreienden» Fürsorge gebe es «mannigfache Mischformen».

Der § 27 bezieht das «alltägliche Selbstsein» auf das «Man», in dem der einzelne gerade nicht er selbst ist. Die anderen begegnen uns im unweltlichen Besorgen und sind dabei das, was sie betreiben. Man sucht die Unauffälligkeit der «Abständigkeit», hält sich in der Durchschnittlichkeit, in der jeder jeden vertreten kann. «In der Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel, in der Verwendung des Nachrichtenwesens (Zeitung) ist jeder Andere wie der Andere... In dieser Unauffälligkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur». Heidegger kommt dann zu einer grundsätzlichen Festlegung. «Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als «die Öffentlichkeit» kennen». Diese Öffentlichkeit «verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus». Heidegger gesteht im § 29 zu, dass die Öffentlichkeit Stimmung brauche und auch mache. Er nimmt die *Rhetorik* des Aristoteles, die den Redner Stimmungen wecken lässt und so die *Polis* reif macht für Entscheidungen, «als die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins»⁵. Heidegger selbst entfaltet die Erschlossenheit des Da des Daseins zur Entschlossenheit hin. Auf diesem Weg wird gerade das bodenlose Gerede mit der Öffentlichkeit verknüpft: «Die Bodenlosigkeit des Geredes versperrt ihm nicht den Eingang in die Öffentlichkeit, sondern begünstigt ihn». Dagegen führt die Angst das Dasein zu sich selbst zurück, da

5. Heidegger, der Anstößen Kierkegaards folgt, nimmt hier nicht auf, wie Aristoteles zur Stimmung die Haltung oder Tugend stellt; vgl. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München, 1992, S. 157 ff.

in ihr alles schwindet, woran man sich halten kann. Das alltägliche Dasein flüchte freilich aus der Unheimlichkeit und dem Un-zu-hause der Angst verfallend in «das Zuhause der Öffentlichkeit». Eigentliche Angst sei «bei der Vorherrschaft des Verfallens und der Öffentlichkeit selten». Hier wird «Öffentlichkeit» zusammengesehen mit dem, was das anonyme Man dem Dasein vorhält, damit es darauf, sich selbst fremd werdend, verfallen kann.

Der zweite Abschnitt von *Sein und Zeit* hebt vom alltäglichen und durchschnittlichen Dasein im Man das eigentliche Selbstsein ab. Das Dasein kann es selbst werden, wenn es im Vorlaufen zum Tod seine Sterblichkeit übernimmt und den Ruf des Gewissens hört. Die Öffentlichkeit kennt nach § 51 den Tod aber nur als den beredeten und besorgten Todesfall. Die Öffentlichkeit verstellt den Gewissensruf; so heißt es im § 55 vom Dasein: «Sich verlierend in die Öffentlichkeit des Man und sein Gerede überhört es im Hören auf das Man-selbst das eigene Selbst». Nach § 56 führt der Gewissensruf gerade von der Öffentlichkeit weg. Die Antwort auf die Frage, woraufhin das Dasein gerufen werde, lautet:

Nicht daraufhin, was das Dasein im öffentlichen Miteinander gilt, kann, besorgt, noch gar auf das, was es ergriffen, wofür es sich eingesetzt hat, wovon es sich hat mitnehmen lassen. Das Dasein, als welches es weltlich verstanden für die Anderen und sich selbst ist, wird in diesem Anruf übergegangen.

Das Man, das nur «auf öffentliches Ansehen» erpicht ist, wird in die Bedeutungslosigkeit gestoßen. Der § 57 sieht im sog. «öffentlichen Gewissen» nichts anderes als die Stimme des Man, im «Weltgewissen» eine «zweifelhafte Erfindung», die vom Gewissen selbst wegführt, das je meines ist. Es überrascht, dass der § 74 in wenigen Sätzen zum Schicksal des Einzelnen das Geschick stellt, in dem als einem Mitgeschehen die Gemeinschaft des Volkes und der Generation geschieht. Heidegger formuliert: «In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei». Die Mitteilung meint hier nicht nur (wie schon nicht mehr im § 34) die Information. Gezielt ist darauf, dass Worte und Taten geteilt werden (worin nach der *Nikomachischen Ethik* das Zusammenleben liegt, 1126 a 12). Hätte Heidegger nicht hier suchen müssen, was «Öffentlichkeit» meint?

Das geschieht jedoch nicht. Heidegger sieht Gewesenheit und Zukunft sich im Augenblick durchdringen und als Geschichtlichkeit darstellen. So verpflichtet er die Geschichtsschreibung auch zur Kritik der Gegenwart, die als das «Heute» zur Öffentlichkeit gestellt wird. Die eigentliche Historie ist nach § 76 notwendig «Entgegenwärtigung des Heute», ein «leidendes Sichlösen» von der «verfallenden Öffentlichkeit des Heute». Nach Nietzsches zweiter unzeitgemäßen Betrachtung über Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben muss eine kritische Geschichtsbetrachtung zur monumentalischen und antiquarischen tre-

ten. So kann der § 77 die Äußerungen des Grafen Yorck von Wartenburg gegenüber Dilthey gegen die Historische Schule überhaupt ausspielen. Zitiert wird der Graf auch mit der Auffassung:

Staatspädagogische Aufgabe wäre es, die elementare öffentliche Meinung zu zersetzen und möglichst die Individualität des Sehens und Ansehens bildend zu ermöglichen. Es würde dann statt eines so genannten öffentlichen Gewissens —dieser radikalen Veräußerlichung— wieder Einzelgewissen, das heißt Gewissen, mächtig werden.

Wenn der publizierte Teil von *Sein und Zeit* seinen Höhepunkt erreicht, wird der Begriff der Öffentlichkeit mehr und mehr nur noch polemisch gebraucht. Das alltägliche Dasein wird mit seiner Einstellung jedoch insofern gerechtfertigt, als zur Geschichtlichkeit des Daseins gleichursprünglich die Innerzeitigkeit gehört, da das Dasein sich immer schon in der Zeit befindet. Das alltägliche Dasein behält vom Augenblick den Jetzt-Punkt und damit eine Chronologie, die sich vom Lauf der Sonne und des Mondes her in Tagen, Monaten und Jahren aufbaut. Heidegger sagt im § 81, in diesen Rechnungen werde das volle Phänomen des Jetzt «hinsichtlich der Datierbarkeit, Weltlichkeit, Gespanntheit und daseinsmäßigen Örtlichkeit verdeckt». Als *Sein und Zeit* 1976 in der Heidegger-Gesamtausgabe erschien, hieß es dort und dann auch in der vierzehnten Auflage von 1977 statt «Örtlichkeit» jedoch «*Öffentlichkeit*»⁶. Diese Änderung kann sich darauf berufen, dass Heidegger im folgenden von der Innerzeitigkeit als der öffentlichen Zeit spricht. Selbst die Geschichte werde zunächst und zumeist «öffentlich» als ein innerzeitiges Geschehen verstanden, das ins Endlose gehe. So suche das Man der Sterblichkeit des Daseins auszuweichen.

Der Gang der Analytik des Daseins, aber auch bestimmte Einsprengel in *Sein und Zeit* widersprechen jeder Festlegung des Daseins auf Jemeinigkeit in einem solipzistischen Sinn. So verbindet der § 34 die Analyse des Hörens mit dem «Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt». Der § 60 formuliert, das Wort «Gewissen» freilich in Anführungszeichen setzend: «Das entschlossene Dasein kann zum "Gewissen" der Anderen werden». Weil aber der Begriff der Öffentlichkeit eher in einer abwehrenden Weise gebraucht wird, kann Heidegger in *Sein und Zeit* auch nur handstreichartig und plötzlich die Rede vom Volk und von der Generation wagen. So sprach er seit 1929 mit Nietzsche und dann mit Hölderlin vom Volk und der Tragik der Handelnden in einem neuen, emphatischen Sinn. Als die Völker Osteuropas mehr und mehr ihre Eigenständigkeit erlangen und ausbauen konnten, die Staaten Südamerikas sich auf sich selbst und ihre Aufgaben konzen-

6. Vgl. R. A. Bast u. H. P. Delfosse, *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers «Sein und Zeit»*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1979, S. 424.

trierten, sprach gerade diese Rede vom Volk und von geschichtlicher Tragik an⁷. Doch dürfen wir nicht übersehen, dass schon *Sein und Zeit* ein Defizit aufweist in Bezug auf die Öffentlichkeit, die zu demokratischen Verhältnissen gehört.

7. Vgl. dazu den Abschnitt «Die Stimme des Volkes» in Otto Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*, München, 1999, S. 187 ff.

VERDAD, LIBERTAD Y TRASCENDENCIA EN HEIDEGGER.
LA RADICALIZACIÓN DE UN MOTIVO CENTRAL
DE *SEIN UND ZEIT* EN LOS ESCRITOS
DE LOS AÑOS 1929-1930*

Alejandro Vigo

1. *El origen del enunciado predicativo y el carácter derivativo de la verdad proposicional en el contexto de Sein und Zeit*

Uno de los temas más recurrentes en los escritos de Heidegger que constituyen el entorno inmediato de *Sein und Zeit* (SZ)¹, tanto en la última fase de la gestación de la obra a partir del año 1924 como en la época que sigue inmediatamente a su publicación en el año 1927, viene dado por el intento de poner de manifiesto el carácter derivativo del enunciado predicativo y, con ello, también de la verdad proposicional, respecto de formas más básicas de acceso al ente y al mundo, y de las formas antepredicativas de la verdad que aparecen estructuralmente vinculadas con ellas². Heidegger desarrolla su estrategia argumentativa encaminada a tal fin en directa conexión con la discusión crítica de la concepción aristotélica del *lógos apophantikós*, concepción a la que intenta liberar de la interpretación logicista a la que la sometió la posterior tradición fi-

* Este trabajo fue redactado en el marco de un proyecto de investigación financiado por el Fondecyt de Chile (Proyecto 1000275). Es un motivo de honda alegría poder dedicarlo en homenaje al profesor doctor Jorge Eduardo Rivera, un verdadero maestro, por quien el autor siente no sólo una profunda admiración intelectual, sino también una muy especial estima personal.

1. Cito SZ por el texto de la 7.ª edición de 1953. Cuando resulta necesario precisar la terminología en español, remito a las traducciones de J. Gaos (1951) y J. E. Rivera (1997). En tal caso, doy en primer lugar la versión de Gaos, que todavía es la más difundida, sin aclaración de procedencia, y consigno, además, entre paréntesis la versión alternativa de Rivera, que suele enfatizar de otro modo los aspectos contenidos en el original alemán y permite así un tipo diferente de acceso al texto.

2. Junto a los §§ 33 y 44 de SZ, en las lecciones los textos fundamentales para el intento heideggeriano de reconstrucción interpretativa de la estructura del enunciado predicativo y, en conexión con ello, para la tematización del problema de la verdad proposicional se encuentran *Sophistes* § 26 b); *Logik* §§ 11-14; *Grundprobleme* §§ 17-18, *MAL* §§ 1-3, y *Einleitung* §§ 10-11. Para una buena reconstrucción del contexto del tratamiento de la problemática de la verdad en el joven Heidegger véase ahora Dahlstrom (1994). Para el tratamiento del enunciado predicativo, en conexión con la discusión de la posición aristotélica, véase esp. pp. 129-163.

losófica. Heidegger piensa que Aristóteles no entendió las nociones clave de *synthesis* y *diáresis*, a las que apela expresamente para caracterizar la estructura del *lógos apophantikós*, en el sentido de la tradición posterior, que alude, respectivamente, a la mera vinculación o separación de los términos S y P en la estructura del enunciado. Heidegger cree, además, que Aristóteles nunca suscribió de modo expreso la tesis tradicional, según la cual el enunciado predicativo o bien el juicio que éste expresa sería, como tal, el lugar originario de la verdad. Lejos de ello, Heidegger piensa más bien que en la obra aristotélica hay indicios suficientes que apuntan en dirección de una concepción diferente del fenómeno de la verdad, concepción que vincula a dicho fenómeno con las diferentes formas de acceso antepredicativo al ente y que subraya, a la vez, el carácter originalmente manifestativo de la verdad como *alétheia*, en la medida en que refiere la noción de verdad primariamente a la mostración o venida a la presencia del ente mismo, antes de toda posible concordancia o adecuación del enunciado con lo que así se muestra.

No puedo detenerme aquí en los detalles relativos al peculiar modo en que Heidegger interpreta los textos aristotélicos relevantes para este problema³. Baste con señalar que el interés de Heidegger por la posición de Aristóteles con referencia a la estructura del *lógos apophantikós* no responde a una motivación meramente histórica, sino que surge, más bien, de consideraciones de tipo sistemático, que resultan fundamentales desde la perspectiva que corresponde a la concepción que el propio Heidegger elabora en *SZ*. En efecto, al comienzo mismo del análisis dedicado a tematizar el origen del enunciado predicativo en el § 33 de *SZ*, Heidegger subraya el hecho de que la temática vinculada con el *lógos apophantikós* ocupa necesariamente un lugar central dentro de la problemática propia de la ontología fundamental, en la medida en que ya en los inicios de la ontología griega, los cuales determinan decisivamente el desarrollo posterior de la metafísica occidental, el *lógos* habría proporcionado el *único* hilo conductor para el acceso al ente y para la determinación de su ser (cf. *SZ* § 33, p. 154). Esta orientación unilateral a partir del *lógos* trajo consigo, a juicio de Heidegger, un doble estrechamiento de la problemática ontológica, que debe ser diagnosticado como tal y, sobre esa base, también superado, a través de una nueva orientación metódica en el abordaje de la temática de la ontología: por una parte, la ontología tradicional estrechó la propia idea del «ser», al intentar leerla, por así decir, a partir de uno y sólo uno de los posibles modos de

3. Para una discusión más amplia de las características fundamentales de la recepción y transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la verdad me permito remitir a Vigo (1994). Para la recepción de la caracterización aristotélica del *lógos apophantikós* en términos de *synthesis* y *diatresis* por parte de Heidegger y también de Husserl remito a mi discusión en Vigo (2002). Una detallada reconstrucción de conjunto del desarrollo de la temática vinculada con la noción de verdad desde *SZ* hasta *WW* se encuentra en Brassler (1997), quien critica también mi interpretación de 1994. Véase abajo nota 5.

presentación del ente, esto es, a partir del modo en que éste comparece allí donde se accede a él en el puro «dirigir la mirada» (*Hinsicht*; Rivera: «mirar hacia») y en la enunciación predicativa que brota de él y lo articula; por otra parte, y de modo paralelo, la ontología tradicional llevó a cabo un correspondiente estrechamiento del alcance genuino de la noción de verdad, al vincular la verdad exclusivamente con la enunciación predicativa y restringirla así, de hecho, al ámbito de una determinada modalidad de venida a la presencia del ente, la documentada en el enunciado, la cual es, para peor, una forma derivativa de comparecencia, que resulta, como tal, incapaz de sustentarse a sí misma y se asienta necesariamente en otras formas de acceso no vehiculizadas por la enunciación misma. Estrechamiento de la idea del ser y estrechamiento del alcance de la noción de verdad aparecen aquí como las dos caras de una misma moneda. Y ello no es de menor importancia para el diseño de la concepción ontológica elaborada por Heidegger, pues ésta se orienta fundamentalmente, como es sabido, a partir de la vinculación originaria entre ser y verdad. Se ve, pues, en qué medida el análisis del origen del enunciado predicativo y la correspondiente puesta de manifiesto del carácter derivativo de la verdad proposicional juegan un papel central dentro de la concepción general esbozada por Heidegger en *SZ*.

Ahora bien, yendo de modo más directo al análisis que Heidegger desarrolla en los §§ 33 y 44 de la obra, puede decirse que, tanto en el caso del tratamiento del enunciado predicativo como en el de la noción de verdad, Heidegger opera con un modelo de derivación basado en la distinción de tres niveles diferentes. Recapitulemos brevemente lo esencial de ambos tratamientos.

1) En el caso del enunciado, el análisis desarrollado en el § 33 apunta a mostrar de qué modo la estructura nuclear de la articulación predicativa, a la que Heidegger denomina el «como» apofántico (*das apophantische Als*), se funda en dos niveles previos de articulación significativa, situados ambos en el plano de la experiencia antepredicativa y escalonados dentro de una misma secuencia derivativa, a saber: en primer término, el nivel propio de la interpretación (*Auslegung*), con su propia estructura nuclear, correspondiente a lo que Heidegger denomina el «como» hermenéutico (*das hermeneutische Als*), y, en último término, el nivel correspondiente al comprender existencial (*Verstehen*), caracterizado en su forma específica de articulación significativa por referencia a la estructura del «para» (*Um-zu*). El peculiar modelo de derivación avistado aquí por Heidegger queda expresado en la tríada *Verstehen-Auslegung-Aussage*, a cuyo tratamiento están dedicados los §§ 31-33 de *SZ*⁴.

4. Una discusión detallada del análisis heideggeriano del origen del enunciado predicativo, por recurso a la mencionada secuencia de derivación, excede el marco del presente trabajo. Para un tratamiento más amplio del punto remito a la reconstrucción que propongo en Vigo (2001).

El objetivo último del análisis desarrollado por Heidegger consiste aquí en la reconducción de la articulación predicativa a sus presupuestos en el ámbito del acceso antepredicativo al ente y el mundo, y ello en el marco de una concepción de conjunto, dentro de la cual es el trato práctico-operativo con el ente «a-la-mano» (*zuhanden*) el que constituye la forma básica y primaria de apropiación significativa. Uno de los elementos esenciales de dicho análisis —aunque abordado de modo más bien colateral en el tratamiento de SZ, si se compara, como veremos, con desarrollos posteriores— consiste en poner de relieve el hecho de que, como modo de ser por referencia al ente por parte del *Dasein*, el enunciado presupone siempre ya la apertura del plexo total de significación constitutivo del mundo, en el acceso antepredicativo. Se trata aquí, por lo demás, de un rasgo que, lejos de constituir una particularidad específica de la enunciación predicativa como tal, caracteriza, en rigor, a *todo* modo de ser por referencia al ente intramundano por parte del *Dasein*, tanto en el trato práctico-operativo como también en el comportamiento meramente teórico-constatativo, en la medida en que la propia trascendencia del *Dasein* como «ser-en-el-mundo» presenta una estructura esencialmente bidimensional, en la cual la dimensión básica corresponde a la referencia no-objetivante y no tematizante al ser y el mundo, más allá de toda referencia a «cosas» u «objetos»: junto al nivel de los diferentes modos de referencia al ente intramundano, hay, a juicio de Heidegger, un nivel más básico y fundante, en el cual tiene lugar, en principio, de modo puramente ejecutivo y no-tematizante, un «ir más allá» del ente intramundano, en dirección del «ser» de dicho ente y del plexo total de significación del mundo, en tanto horizonte último para toda posible venida a la presencia del ente intramundano. En atención a esta duplicidad de aspectos se puede hablar de una bi-dimensionalidad óntico-ontológica de la trascendencia del *Dasein*. Pues bien, al carácter necesariamente fundado y mediado de todo modo de referencia al ente intramundano se añade, en el caso del enunciado predicativo, también el hecho ya señalado de que la enunciación misma constituye, como tal, un modo derivativo de acceso al ente, cuyo origen debe buscarse, como muestra el análisis de los §§ 31-33, en una peculiar modificación de modos de acceso más básicos en el ámbito de la experiencia antepredicativa.

2) También en el tratamiento del fenómeno de la verdad en el § 44 de SZ apela Heidegger a un esquema de derivación en tres niveles, cuyo paralelismo con el esquema presentado en los §§ 31-33 no debe verse como meramente exterior, sino que obedece más bien a correspondencias estructurales de fondo. Frente a la concepción tradicional que identifica la verdad, sin más, con la verdad del enunciado predicativo (o el juicio), entendida en términos de la *adecuación* del enunciado (juicio) respecto de su objeto de referencia, Heidegger se esfuerza por poner de

manifiesto el carácter derivativo y fundado de la verdad proposicional, dirigiendo la atención, una vez más, a sus presupuestos en la experiencia antepredicativa. Heidegger redescubre la estructura de la verdad proposicional en términos del «ser-descubridor» (*entdeckend-sein*) del enunciado, entre otras razones, a los fines de evitar las fuertes connotaciones representacionistas de la teoría adecuacionista en su versión más difundida⁵. Tal «ser-descubridor» propio del enunciado verdadero presu-

5. Heidegger enfatiza en este sentido que en el enunciar efectivo quien enuncia no está referido a «representaciones» (*Vorstellungen*), sino al ente mismo mentado en el enunciado, y que el fenómeno de acreditación (*Ausweisung*) en el cual el enunciado en cuestión pone de manifiesto su ser-verdadero —y, correspondientemente, el fenómeno de decepción que pone de manifiesto su ser-falso— acontece, del mismo modo, por referencia al ente mismo, y no a contenidos representacionales que mediarían, de un modo ontológicamente no esclarecido, entre el enunciado y el ente mentado en él. El enunciar, explica Heidegger, es un «ser por referencia a la cosa misma» (*ein Sein zum seienden Ding selbst*) mentada en el enunciado. Toda interpretación que introduzca aquí instancias mediadoras, del tipo que fueren, enturbia definitivamente, a juicio de Heidegger, la estructura del fenómeno de la enunciación y de su acreditación como verdadera. Véase *SZ* § 44, pp. 217 s. El giro anti-representacionista que Heidegger imprime a su concepción de la verdad proposicional va asociado a una clara tendencia verificacionista, que radicaliza los rasgos operacionalistas contenidos ya de modo latente en la concepción husserliana, orientada a partir de la correlación entre intención (vacía) y repleción (*Erfüllung*). En este sentido explica Gethmann (1989, pp. 111 s.) que, en la reconstrucción heideggeriana de la verdad proposicional, «verdad» pasa a designar, en primera instancia, una categoría de éxito: la verdad satisface la intención significativa del enunciado, tal como una solución resuelve un problema. En tal caso, explica Gethmann, el enunciado se «adecua» o «ajusta» a la cosa, pero no como la foto se adecua al original, sino como la llave se adecua a la cerradura que puede abrir. Para una buena discusión del papel del componente verificacionista en la concepción de Heidegger y su conexión con el verificacionismo de Husserl véase Okrent (1988, cap. 4), cuya interpretación, sin embargo, se inscribe en las líneas generales de la recepción pragmatista del pensamiento de Heidegger. Brasser (1997, pp. 52 s.; 141 ss.) sitúa mi interpretación de 1994 en las cercanías de Gethmann, lo que es correcto, y, sobre todo, de Okrent, lo que, en la forma en que lo quiere Brasser, no me parece del todo aceptable. En efecto, Brasser sugiere, dejándose llevar seguramente por mi propia referencia a la actual recepción pragmatista de Heidegger, que mi interpretación radicalizaría la posición de Gethmann en dirección del pragmatismo. El punto de Brasser sería que mi énfasis en el trato práctico-operativo con el útil, como modo originario de descubrimiento intramundano, tendería a eclipsar la función de la *Erschlossenheit*, tal como es enfatizada por Gethmann: de este modo, mi interpretación estrecharía la noción misma de *praxis* (cf. pp. 142 s.). Si bien mi ensayo de 1994 se centra en la recepción heideggeriana de Aristóteles y no profundiza en el aspecto señalado por Brasser, me interesa puntualizar que el solo hecho de que yo remita continuamente en el texto al trato práctico-operativo (*der praktisch-operative Umgang*) con el ente «a-la-mano» indica que lo que está en juego en este tipo de acceso al ente es siempre también una cierta interpretación del propio ser del *Dasein*, en el modo de un cierto esbozo proyectivo-ejecutivo de sus propias posibilidades. Y si toda comprensión del ser del ente intramundano ocurre necesariamente sobre la base de una cierta comprensión de su propio ser por parte del *Dasein*, entonces resulta claro que el trato con el ente «a-la-mano», en la misma medida en que es *operativo*, es también, y con igual originalidad, *práctico*. Comprensión del ser del ente y comprensión de su propio ser por parte del *Dasein* son, a juicio de Heidegger, dos aspectos inseparables en todo modo concreto de realización de la *Erschlossenheit* constitutiva del «ser-en-el-mundo». Por lo demás, no hay que subestimar, como problemáticamente lo hace Brasser, el alcance que posee el acceso práctico-operativo en la concepción de *SZ*: no se trata aquí simplemente de la operación manual o técnica con lo que habitualmente se llama útiles, instrumentos o artefactos, sino que se trata más bien de *todo* modo de trato con el ente intramundano, en la medida en que el acceso a éste aparece enmarcado en un contexto de significatividad estructurado por referencia a un cierto proyecto de carácter práctico-vital, y no

pone como tal el «estado-de-desoculto» (*Unverborgenheit*; Rivera: la «desocultación») o, como también lo llama Heidegger aquí, el «estado-de-descubierto» (*Entdecktheit*; Rivera: el «estar al descubierto») del ente mismo. Y éste, a su vez, sólo es posible sobre la base de un correlativo «ser-descubridor» (*entdeckend-sein*) del *Dasein* mismo, que en este caso ya no viene facilitado por la enunciación misma, sino que acontece de modo no mediado por ella, en el plano del acceso al ente en la experiencia antepredicativa, más concretamente: en el acceso teórico-constatativo a lo que está dado como meramente «ante-los-ojos» (*vorhanden*; Rivera: «lo que está ahí»), a través del puro «dirigir-la-mirada» o «mirar-hacia» (*Hinsicht*), el cual constituye, a su vez, un modo fundado de acceso, resultante como tal de una modificación derivativa a partir del trato práctico-operativo con los entes «a-la-mano» (*zuhanden*).

Aunque el texto del § 44 no siempre resulte lo suficientemente expreso en este aspecto, desde el punto de vista de la reconstrucción sistemática de la posición esbozada por Heidegger con referencia al carácter derivativo de la verdad proposicional, hay que distinguir aquí claramente dos modos o niveles diferentes del *entdeckend-sein* del *Dasein* por referencia al ente, a saber: por un lado, el *entdeckend-sein* que acontece a través de la enunciación predicativa como tal, que es el modo *derivativo* del *entdeckend-sein* por referencia al cual Heidegger caracteriza la verdad del enunciado (= *entdeckend-sein*); por otro lado, el *entdeckend-sein* que tiene lugar ya en la propia experiencia antepredicativa y que precede, como tal, a todo posible descubrimiento del ente por me-

meramente teórico-científico, sin mencionar el hecho de que incluso el acceso de tipo teórico-científico puede considerarse también como un modo peculiar, aunque derivativo, en el contexto más amplio de la praxis vital del *Dasein*. En tal sentido, nótese que el término *Zeug* no designa en Heidegger simplemente lo que habitualmente se llama útiles, instrumentos o artefactos: el término *Zeug*, que Heidegger entiende explícitamente en un sentido correspondiente al griego *prágma*, designa, en general, al ente intramundano en cuanto intramundano, en la medida en que su modalidad originaria de presentación tiene la forma del «ser-a-la-mano», y no la del mero «ser-ante-los-ojos» (cf. SZ § 15, p. 68: «Die Griechen hatten einen angemessenen Terminus für die "Dinge": *prágmata*, d. i. das, womit man es im besorgenden Umgang (*práxis*) zu tun hat [...] Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das *Zeug*»). Todo ente intramundano, incluidos los así llamados entes «naturales» y la naturaleza como un todo (cf. p. 70), es *Zeug*, en la medida en que aparece y se muestra en su modo originario de presentación, esto es, como «a-la-mano» para el trato práctico-operativo. En tal sentido, no hay dentro del mundo primariamente «cosas». Es justamente la orientación ingenua de la ontología tradicional a partir de la noción de cosa, siguiendo tendencias ancladas ya en la actitud pre-filosófica, lo que, a juicio de Heidegger, contribuyó decisivamente a bloquear en dicha tradición filosófica la posibilidad de acceso al fenómeno del mundo (cf. pp. 67 s.: «Welches Seiende soll Vorhema werden und als vorphänomenaler Boden [sc. para el intento de acceso fenomenológico al mundo] festgestellt sein? Man antwortet: die Dinge. Aber mit dieser selbstverständlichen Antwort ist der gesuchte vorphänomenale Boden vielleicht schon verfehlt. Denn in diesem Ansprechen des Seienden als "Ding" (*res*) liegt eine ausdrücklich voregreifende ontologische Charakteristik»). Este conjunto de conexiones permite delinear una posición que, en lo esencial de su orientación, tiene muy poco que ver con lo que habitualmente se entiende por pragmatismo, aun cuando involucra aspectos y motivos que la vinculan claramente con algunas de las intuiciones operantes de esa línea de pensamiento.

dio de la enunciación (= *entdeckend-sein*). Este *entdeckend-sein*, situado en el plano de la experiencia antepredicativa, presenta, a su vez, diferentes formas, puesto que, como ya se dijo, hay descubrimiento y venida a la presencia del ente no sólo en el acceso de tipo meramente teórico-constatativo a los entes dados «ante-los-ojos», sino antes ya —y, a juicio de Heidegger, de modo todavía más originario— también en el trato práctico-operativo con lo que es «a-la-mano». Ahora bien, el descubrimiento del ente como meramente «ante-los-ojos» a través del puro «dirigir-la-mirada» (= *entdeckend-sein*, en la peculiar modalidad correspondiente al comportamiento teórico-constatativo) constituye en el plano de la experiencia antepredicativa, por así decir, la fuente inmediata de la que brota el enunciar mismo. Éste no hace sino dar expresión, a través de la articulación predicativa, al contenido fenoménico abierto originariamente en dicha fuente de experiencia, y ello de modo tal que, en virtud de la función esencialmente comunicativa del enunciado, dicho contenido fenoménico se hace así accesible y disponible incluso con independencia de la experiencia que facilita el acceso originario a él. Pero dicho modo de acceso al ente «ante-los-ojos», de carácter puramente teórico-constatativo, constituye, como se dijo ya, un modo fundado de la experiencia antepredicativa misma, en la medida en que, según Heidegger, debe ser reconstruido como el resultado de una modificación reductiva a partir del acceso a lo «a-la-mano» propio del trato práctico-operativo (= *entdeckend-sein*, en la peculiar modalidad correspondiente al trato práctico-operativo). El descubrimiento del ente facilitado por la enunciación predicativa se muestra así como doblemente fundado, en la medida en que no sólo remite en su origen a la experiencia antepredicativa, sino que brota, además, de modo inmediato de una modalidad fundada y derivativa de ésta, que debe verse, a su vez, como emergente de una modificación reductiva a partir de una modalidad más básica⁶.

6. La formulación de Heidegger en el § 44 tiende a no distinguir netamente entre el ser-descubridor facilitado por el enunciado como tal (*entdeckend-sein*¹) y el posibilitado por el «dirigir-la-mirada» en el plano de la experiencia antepredicativa (*entdeckend-sein*², en su modalidad teórico-constatativa). En efecto, en una breve recapitulación de la concepción elaborada por recurso a la noción de descubrimiento, Heidegger explica que el descubrir (*Entdecken*) es un modo de ser (*Seinsweise*) propio del «ser-en-el-mundo», y remite inmediatamente a la alternativa entre el acceso propio del trato práctico-operativo y el acceso propio del comportamiento puramente teórico-constatativo (*das umsichtige oder auch das verweilend hinsehende Besorgen*), como modos específicos de descubrimiento del ente intramundano (cf. § 44 b, p. 220). El «ser-descubridor» del enunciado parece estar aquí subsumido, sin más, bajo la referencia al descubrimiento del ente a través del acceso puramente teórico-constatativo. La razón de esta simplificación queda inmediatamente clara, sin embargo, a partir del contexto, pues lo que Heidegger tiene aquí primariamente en vista es el contraste entre el sentido activo (*entdeckend-sein*) y el sentido pasivo (*entdeckt-sein*) de la noción de descubrimiento empleada para la caracterización de la verdad, contraste que apunta a enfatizar el primado que corresponde al sentido activo: primariamente «verdadero» (*primär wahr*), explica Heidegger, es el *Dasein* mismo, en tanto descubridor (*entdeckend*), mientras que en un segundo sentido (*im zweiten Sinne*) se llama «verdadero» también el ente intramundano, en tanto caracterizado por el «estado-de-descubierto»

Pero, junto al nivel correspondiente al enunciado predicativo mismo y al nivel correspondiente a los diferentes modos de referencia al ente en el plano de la experiencia antepredicativa, a partir de los cuales surge, mediata o inmediatamente, la enunciación como tal, Heidegger identifica en el análisis todavía un tercer nivel de aplicación de la noción de verdad, que corresponde al estrato más básico y fundamental en la estructura de la trascendencia constitutiva del *Dasein*, es decir, de su *Er-schlossenheit*: su «estado-de-abierto» o «apertura» (Rivera). En tal sentido, explica acertadamente J. E. Rivera:

Tenemos, pues, según Heidegger, tres estratos, por así decirlo, de la verdad: la verdad como «adecuación», la verdad como estar al descubierto de los entes, fundamento de aquélla, y la verdad como apertura del propio *Dasein*, que funda, a su vez, la verdad de los entes. Con esta última verdad, habríamos llegado al fondo definitivo de toda verdad: verdad sería, pues, en última instancia, apertura del *Dasein*, como momento constitutivo de su ser⁷.

(*Entdeckt-sein, Entdecktheit*). Tratándose, pues, fundamentalmente de este contraste entre el sentido activo y el sentido pasivo de la noción de descubrimiento, la referencia a las diferentes formas del descubrimiento en su sentido activo queda limitada a lo esencial y no entra en mayores precisiones. Sin embargo, no puede ponerse seriamente en duda que la diferencia entre el «ser-descubridor» correspondiente a la actividad del enunciar como tal (*entdeckend-sein*¹), por un lado, y el «ser-descubridor» posibilitado por el «dirigir-la-mirada» en el plano de la experiencia antepredicativa (*entdeckend-sein*², en su modalidad teórico-constatativa), por el otro, es esencial dentro de la posición elaborada por Heidegger. En este sentido, no debe perderse de vista el hecho de que en su tratamiento del enunciado en el § 33 Heidegger enfatiza la función esencialmente comunicativa que cumple el enunciado como modo de ser por referencia al ente: el enunciado no es un simple descubrir, sino un *dejar ver conjuntamente* aquello que es indicativamente mostrado en el modo de la determinación predicativa (*Mitsehen lassen des in der Weise des Bestimmens Aufgezeigten*) (p. 155). En tal sentido, el enunciado es esencialmente *Mitteilung*, en el sentido preciso de «participación comunicativa» del ente en su «estado-de-descubierto». A dicha participación comunicativa pertenece como un momento esencial lo que Heidegger denomina el «estado-de-declarado» (*Ausgesprochenheit*; Rivera: el «estar expresado»), en virtud del cual tiene lugar un modo nuevo y derivativo de comparecencia del ente indicativamente mostrado en el enunciado: se trata de un modo de comparecencia que puede darse incluso con independencia de la mostración originaria del ente en la experiencia antepredicativa, donde se halla, sin embargo, la fuente originaria de significación de la cual procede y a la cual, en definitiva, remite el enunciado como tal. La ambivalencia estructural que alberga esencialmente en sí esta nueva forma de comparecencia del ente en y a través del enunciado reside en el hecho de que el enunciado no sólo deja ver el ente mentado en él, sino que puede ser también fuente de su progresivo encubrimiento, en la medida en que provee la ocasión de un acceso de carácter sucedáneo, que tiende a sustituir la experiencia originaria con el ente mismo (cf. p. 155). Tanto el énfasis de Heidegger en la función esencialmente comunicativa del enunciado como la puesta de manifiesto del carácter ambivalente y tendencialmente sustitutivo del tipo de acceso que éste facilita hablan claramente en favor de la tesis aquí sugerida, según la cual no es posible homologar el «ser-descubridor» del enunciado como tal y el «ser-descubridor» posibilitado por el mero «dirigir-la-mirada» en el plano de la experiencia antepredicativa.

7. Cf. Rivera (2001, p. 29). En la descripción del segundo estrato Rivera remite expresamente al sentido pasivo de descubrimiento como *Entdecktheit*. No resulta ya necesario aclarar que en este mismo segundo nivel se sitúa también el correlativo sentido activo de descubrimiento, que corresponde a los diferentes modos de referencia al ente intramundano en el plano de la experiencia antepredicativa, es decir, el que he llamado *entdeckend-sein*², en sus diferentes

Como Heidegger hace notar expresamente en el texto, no se trata ya en este caso de un modo específico de referencia al ente intramundano como tal, sino que la referencia a la *Erschlossenheit* apunta aquí, más bien, a la estructura nuclear de la trascendencia del *Dasein* como «ser-en-el-mundo»: aquella estructura nuclear que constituye el «ahí» (*Da*), siendo el cual el *Dasein* como tal *es*. Lo que abre primariamente esta *Erschlossenheit* —constituída por los momentos estructurales del «comprender» (*Verstehen*), el «encontrarse» (*Befindlichkeit*; Rivera: «disposición afectiva») y el «habla» (*Rede*; Rivera: «discurso»)— es el «ser-en-el-mundo» como tal, en sus tres momentos estructurales, a saber: el mundo, el «ser-en» y el «sí mismo» (*das Selbst*) como «quién» (cf. § 25: *das Wer*) del «ser-en-el-mundo»⁸, momentos que Heidegger analiza en detalle en los §§ 14-38 de SZ. Esta apertura originaria del «ser-en-el-mundo» como tal y, en particular, del mundo mismo, como plexo total de la significación, es previa y posibilitante respecto de todo posible descubrimiento del ente intramundano, como Heidegger lo ha mostrado en el análisis de la mundanidad del mundo y del ser del ente intramundano en los §§ 14-18, análisis al cual el propio Heidegger remite expresamente en el tratamiento del § 44. En tal sentido, el «estado-de-descubierto» del ente intramundano se funda en la previa apertura del mundo mismo (cf. § 44 b, p. 220). Obviamente, esto no debe entenderse en el sentido trivial de que la apertura del mundo y, en general, del «ser-en-el-mundo» como un todo precediera efectivamente a la aparición del ente intramundano dentro del espacio de manifestación constituido en la trascendencia misma. Por el contrario, no hay algo así como una mera apertura del mundo y del «ser-en-el-mundo» que no trajera ya consigo, al mismo tiempo, el descubrimiento y la mostración del ente intramundano. En tal sentido, Heidegger subraya que *con y a través de* (*mit und durch*) la *Erschlossenheit* está siempre ya dado el «estado-de-descubierto» (*Entdecktheit*) del ente intramundano (p. 220). Pero esto debe entenderse necesariamente en el doble sentido de que ni hay apertura del mundo y del «ser-en-el-mundo» sin descubrimiento concomitante del ente intramundano, en alguno de sus posibles modos de manifestación, ni hay tampoco, inversamente, mostración del ente intramundano sino dentro del ámbito de manifestación provisto por el mundo mismo, en tanto horizonte de la trascendencia constitutiva del «ser-en-el-mundo» como tal. Siendo ambos aspectos inseparables de hecho, desde el punto de vista de la secuencia de fundamentación avistada por Heidegger, la prioridad pertenece aquí, sin embargo, al momento de la apertura originaria del plexo total de la significación: toda venida a la presencia del ente in-

posibles modos de realización, sea a través del comportamiento meramente teórico-constatativo o bien del trato práctico-operativo.

8. Cf. SZ § 44 b, p. 220: «Erschlossenheit ist aber die Grundart des Daseins, gemäß der es sein Da ist. Erschlossenheit wird durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede konstituiert und betrifft gleichursprünglich die Welt, das In-Sein und das Selbst».

tramundano está, a juicio de Heidegger, siempre ya mediada por una cierta comprensión de su ser, la cual acontece, de uno u otro modo, por referencia al plexo total de significación del mundo y dentro de dicho plexo total de significación⁹.

Ya en el marco del tratamiento del enunciado predicativo y su origen a partir de la experiencia antepredicativa en los §§ 31-33 Heidegger remitía, como vimos, al carácter necesariamente mediado y fundado de todo posible modo de referencia al ente intramundano. El mismo motivo reaparece expresamente también en el tratamiento de la verdad del § 44, lo cual obedece, como puede verse, a razones de fondo, conectadas de modo directo con el peculiar modo en que Heidegger concibe en *SZ* la estructura de la trascendencia constitutiva del *Dasein*, caracterizada en términos de *Erschlossenheit*. Es con referencia al carácter constitutivo de la *Erschlossenheit* como Heidegger puede afirmar que el *Dasein* es «en la verdad», en un sentido estrictamente ontológico que, por su puesto, no implica que, en el plano óntico, el *Dasein* se caracterice fácticamente por poseer de antemano, por así decir, toda la verdad sobre todos y cada uno de los entes intramundanos. En tanto existente, el *Dasein* es siempre ya un ente «abierto», y en tanto «abierto» (*als erschlossenes*) «abre» y «descubre» (*erschließt und entdeckt*) (§ 44 b, p. 221). Aquí la doble formulación «abre»/«descubre» debe considerarse de crucial importancia, si se tiene en cuenta la distinción comentada arriba entre el nivel correspondiente a los diferentes modos de referencia al ente intramundano (*Entdeckung* en el doble sentido de *Entdeckend-sein* y *Entdecktheit*), por un lado, y el nivel correspondiente a la previa apertura del mundo como horizonte de manifestación y del «ser-en-el-mundo» como tal (*Erschlossenheit*), por el otro. Pero en la medida en que el «ser-en-la-verdad» del *Dasein* se funda en la *Erschlossenheit* y ésta, a su vez, comprende la estructura total del «ser-en-el-mundo», caracterizado no sólo por el «comprender», el «encontrarse» y el «habla», sino también por el momento igualmente esencial de la «caída» (*Verfallen*), en esa misma medida el «ser-en-la-verdad» del *Dasein* posee, como tal, la estructura del «ser-en-el-mundo» mismo, y comprende en sí, por tanto, también el momento del «ser-en-la-no-verdad» (*Unwahrheit*): lo descubierto

9. Esta inseparabilidad de hecho de ambos aspectos y el carácter, por así decir, destacante del ente intramundano —que es el que ocupa el primer plano en las diferentes modalidades concretas de ejecución del «ser-en-el-mundo», tanto en el comportamiento teórico-constatativo como también, de otro modo, en el trato práctico-operativo— explican el hecho de que la dimensión fundante de la trascendencia del *Dasein*, correspondiente a la apertura del plexo total de la significatividad del mundo y del «ser-en-el-mundo» como tal, quede en primera instancia, por así decir, encubierta bajo la dimensión correspondiente al descubrimiento del ente intramundano. Este encubrimiento afecta no sólo al acceso pre-ontológico al ente y el mundo, sino también, de otro modo, al propio intento de tematización ontológica, tal como éste fue llevado a cabo en el marco de la ontología tradicional, en la medida en que ésta se caracterizó, a juicio de Heidegger, por continuar y consolidar las tendencias objetivantes y cosificantes que operan ya en la actitud «natural» o pre-filosófica.

y abierto (*das Entdeckte und Erschlossene*), explica Heidegger, está presente, por lo pronto, en el modo deficiente de la tergiversación, el encubrimiento y el encerramiento, a través de la habladería, el afán de novedad y la ambivalencia, como momentos estructurales de la «caída», constitutivos del correspondiente «estado-de-interpretado» (*Ausgelegt-heit*) del ente intramundano (cf. § 44 b, p. 222). Por ello, tomado en su sentido estrictamente ontológico, que el *Dasein* es en la verdad significa también, y de modo igualmente originario, que el *Dasein* es en la no-verdad (p. 222)¹⁰.

Hemos visto de este modo que en el tratamiento del enunciado y la verdad de SZ operan varios motivos centrales estructuralmente vinculados, que remiten a la peculiar concepción de la trascendencia constitutiva del *Dasein* que Heidegger elabora en la obra. En el marco del intento por poner de manifiesto el carácter derivativo del tipo de acceso al ente facilitado por la enunciación predicativa, Heidegger logra situar en el foco de la atención la conexión intrínseca que vincula el fenómeno de la verdad, en su sentido manifestativo originario, con la estructura nuclear de la trascendencia del *Dasein* como «ser-en-el-mundo». Veamos ahora cómo en los escritos inmediatamente posteriores a la aparición de SZ, desde la perspectiva abierta por la conexión entre trascendencia y verdad avistada en esta obra, Heidegger está en condiciones de radicalizar aspectos centrales del análisis y de poner así al descubierto algunos de los motivos que jugarán un papel decisivo en la transición desde la concepción de SZ al pensamiento característico de la así llamada *Kehre*. Limitaré la discusión a tres aspectos que considero centrales dentro de esta problemática, a saber: a) la profundización del análisis referido a las condiciones de posibilidad de la «adecuación» del enunciado; b) la radicalización del alcance de la tesis referida al papel posibilitante de la apertura del mundo; y c) la radicalización de la conexión entre la verdad y la trascendencia, concebida como libertad, que lleva finalmente a una concepción eventualista e historial de la verdad y el «ser». Para ello, me concentraré en el material que aportan, fundamentalmente, tres obras, a saber: la lección del semestre de invierno 1929-1930, publicada con el título *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (cf. GBM), el escrito dedicado en homenaje a Husserl titulado *Vom Wesen des Grundes* (cf. WG) y, por último, la importante conferencia titulada *Vom Wesen der Wahrheit* (cf. WW), que para no pocos intérpretes marca justamente el punto de inflexión determinante de la *Kehre*.

10. Heidegger trata expresamente fenómenos tales como la tergiversación (*Verstellung*), el encubrimiento (*Verdecktheit*) o el encerramiento (*Verschlossenheit*) como derivativos o parasitarios respecto de los fenómenos más básicos del descubrimiento (*Entdecktheit*) y el «estado-de-abierto» (*Erschlossenheit*), en la medida en que sólo pueden darse sobre la base de estos últimos. Véase § 44 b, p. 222: «[...] nur sofern Dasein erschlossen ist, ist es auch verschlossen; und sofern mit dem Dasein je schon innerweltliches Seiendes entdeckt ist, ist dergleichen Seiendes als mögliches innerweltlich Begegnendes verdeckt (verborgen) oder verstellt».

2. *Los presupuestos prelógicos del enunciado predicativo y las condiciones de posibilidad de la adecuación*

La estrategia de reconducción de la estructura del enunciado predicativo a su origen en el ámbito de la experiencia antepredicativa desarrollada en *SZ* es objeto de una importante profundización en la lección del semestre de invierno de 1929-1930 (cf. *GBM* § 73, pp. 492-507), que resulta aquí de especial interés, por cuanto aporta precisiones de fondo, en particular, con relación al enraizamiento del enunciado en el mundo. En el marco de una nueva discusión de la concepción aristotélica del *lógos apophantikós*, cuyo eje consiste en el intento de retrotraer la estructura sintético-diairética, avistada por Aristóteles en su caracterización del enunciado de la forma S-P en términos de *synthesis* y *diairesis*, al ámbito de la experiencia antepredicativa, Heidegger tematiza los presupuestos del enunciado en el ámbito de lo «prelógico» (*vorlogisch*), tal como lo denomina en este texto. Dichos presupuestos son básicamente tres, a saber: 1) el originario «ser-libre» (*Frei-sein*) del *Dasein*, en cuanto trascendente; 2) la co-apertura de un plexo total de significación, a la que Heidegger denomina aquí la «complementación» o «totalización» (*Ergänzung*); y 3) la revelación (*Enthüllung*) del ente intramundano al que se refiere el enunciado, en su ser de tal o cual manera. Un breve comentario de los tres aspectos permitirá ver en qué medida Heidegger, al retomar los motivos fundamentales del análisis de *SZ*, va al mismo tiempo decididamente más allá de ellos, a través de una nueva marcación de los acentos que determinan la orientación fundamental del tratamiento.

Comienzo por el aspecto 3), que, en el orden de la secuencia de fundamentación avistada por Heidegger, es el que se sitúa, por así decir, en el plano más cercano al nivel de la articulación enunciativa. En efecto, es éste el momento que queda representado de modo inmediato en la estructura superficial del enunciado. Así, por ejemplo, en un enunciado como «esta pizarra es negra» (cf. *GBM* § 72 h, pp. 474 ss.: *diese Tafel ist schwarz*) o bien «la pizarra está colocada de modo inapropiado» (cf. *GBM* § 72 h, pp. 476 ss.; § 73 d, pp. 498 ss.: *die Tafel steht ungünstig*), el ente que es «objeto» del enunciado es descubierto en su ser de tal o cual manera, y ello con arreglo a un cierto respecto, hacia el cual se orienta el «ver» que lo descubre en su ser de tal o cual manera¹¹. Este tipo de enun-

11. Heidegger señala expresamente que la articulación de los términos S y P a través de la cópula «es» posee, al mismo tiempo, tres significados fundamentales, que corresponden, respectivamente, al «ser-algo» (*Was-sein*), en los dos posibles modos de la predicación accidental (*So-sein*) y la predicación esencial (*Wesens-sein*), al «ser-que» (*Daß-sein*), en el sentido de la predicación existencial, y al «ser-verdadero» (*Wahr-sein*) (cf. *GBM* § 72 h, pp. 474 ss.). Ambos ejemplos aducidos podrían ser analizados con arreglo a cada uno de esos significados de «ser». Pero, a la hora de poner de manifiesto el enraizamiento del enunciado en el ámbito abierto en la experiencia antepredicativa, Heidegger suele concentrarse básicamente en el momento de significa-

ciado de la forma S-P, sobre todo, en la medida en que se lo considera como ya proferido y objetivado exteriormente (cf. *GBM* § 73 d, pp. 498 s.), ofrece el punto de partida cuasi-natural para el tipo de análisis característico del enfoque propio de la gramática y la lógica tradicionales. Dicho tipo de enfoque, que sigue la línea del proceso de exteriorización objetivante a través de la articulación predicativa y lo consolida en su resultado, apunta tendencialmente, en definitiva, a la distinción básica entre el «objeto» y sus determinaciones, a partir de la cual se orienta la ontología tradicional, que es fundamentalmente una ontología de las «cosas», en tanto dadas como meramente «ante-los-ojos». Heidegger intenta, por su parte, contrarrestar dicha tendencia, retrotrayendo el resultado objetivado del proceso de exteriorización a sus presupuestos en el ámbito de lo dado de modo prelógico, es decir, de modo previo e independiente respecto de la articulación predicativa a través del *lógos apophantikós*.

Atendiendo, sobre todo, al caso de la determinación predicativa, *v.gr.* el «estar colocada de modo inapropiado» de la pizarra, Heidegger señala que, contra lo que pudiera parecer a primera vista, el objetivo del análisis no consiste aquí en contraponer la referencia del predicado al «objeto» correspondiente, a partir de la cual se orienta tradicionalmente el análisis lógico-gramatical y ontológico, a una referencia —dada, por así decir, a las espaldas de la enunciación misma— al «sujeto» que lleva a cabo el acto de enunciar, tal como ocurre allí donde se llama la atención sobre el componente de relatividad respecto del «sujeto» involucrado en la aplicación significativa de predicados que indican posiciones en el espacio o incluso, aunque de otro modo, determinaciones cualitativas como los colores. El objetivo del análisis es otro, pues apunta a una dimensión situada más allá del ámbito propio de la oposición entre la referencia al «objeto» del enunciado y la referencia al «sujeto» del acto de la enunciación. Se trata de dar cuenta, explica Heidegger, de aquello que se abre antepredicativamente *conjuntamente* con la apertura prelógica de la pizarra colocada inadecuadamente (cf. pp. 499 s.). Pues bien,

ción correspondiente al «ser-algo». Aunque el texto de *GBM* no hace especial énfasis en este aspecto, es importante no perder de vista que, de acuerdo con el análisis desarrollado en los §§ 31-33 de *SZ*, la matriz S-P, correspondiente a la estructura del «como» apofántico, surge, como tal, a partir de dos momentos constitutivos del correspondiente acceso antepredicativo al ente particular del caso, a saber: por un lado, 1) un peculiar modo del «tener previo» (*Vorhabe*; Rivera: «haber previo») del ente, en virtud del cual éste aparece como el objeto-tema (*Worüber*) del enunciado, es decir, como aquello que provee el correlato del término sujeto; por otro lado, 2) un modo correspondiente del «ver previo» (*Vorsicht*; Rivera: «manera previa de ver»), dotado de una cierta orientación aspectual (*eine ausgerichtete Hinblicknahme*), a través del cual tiene lugar el relevamiento de aquella determinación que ha de declararse del sujeto (*auf das Auszusagende*), es decir, del correspondiente predicado. Se trata, en ambos casos, de modificaciones derivativas a partir de aquellas formas más básicas del «tener previo» y el «ver previo» vinculadas con el acceso inmediato al ente intramundano a través del trato práctico-operativo. Para la caracterización de la modificación del «ver previo» y el «tener previo» que subyace a la posibilidad del enunciado véase *SZ* § 33, pp. 157 s.

aquello que, en el ámbito de la apertura prelógica, acompaña necesariamente y, así, posibilita la venida a la presencia de la pizarra precisamente en el modo en que ésta se presenta, es decir, en su estar colocada de modo inapropiado, no es otra cosa que el plexo total de significación constitutivo del mundo¹².

Con esto entramos ya, de hecho, en el aspecto 2) dentro del análisis heideggeriano de los presupuestos prelógicos del enunciado: la «complementación» o «totalización» (*Ergänzung*). En este punto, Heidegger llama la atención sobre el hecho de que lo que posibilita que la pizarra sea descubierta en su ser de tal o cual manera es, en definitiva, la previa apertura de un plexo total de referencias significativas. Así, por ejemplo, tratándose de una pizarra que no está colocada en el lugar habitual al centro de la pared de la sala de clases, sino que ha sido desplazada hacia una esquina, lo que permite la venida a la presencia de la pizarra en su «estar colocada inapropiadamente» es precisamente la previa apertura de la totalidad de referencias significativas que constituyen el ser propio de la sala de clase en cuanto tal, a saber: no sólo las referencias recíprocas que vinculan a los diferentes elementos contenidos dentro del todo de la sala de clases, sino también aquellas otras referencias significativas que dan cuenta de la inserción de la sala como un todo en el todo más amplio del edificio universitario. Distinto sería el caso, en cambio, si se tratara no de una sala de clases, sino, por ejemplo, de una sala de baile, pues entonces la pizarra desplazada hacia la esquina ya no se mostraría como inapropiadamente colocada, sino más bien como ubicada de modo favorable (*günstig*) o, más propiamente aun, como superflua (*überflüssig*) dentro del conjunto de la sala de baile como tal (cf. p. 500). Es desde la totalidad ya manifestativamente abierta de la sala de clases como, viniendo hacia la pizarra, podemos descubrirla en su estar colocada de modo inapropiado, y no viceversa, pues la mera ubicación de la pizarra en un determinado lugar no puede facilitar como tal la apertura manifestativa de la totalidad de significado que constituye el ser de la sala de clase, de la que la pizarra forma parte (cf. p. 501)¹³. Si se tiene presente

12. En el esfuerzo por identificar una dimensión de manifestación situada más allá de la distinción habitual entre el «sujeto» y el «objeto», Heidegger retoma y, en cierto modo, profundiza aquí la orientación básica que caracteriza al análisis del fenómeno del mundo llevado a cabo en los §§ 14-18 de SZ. Para este aspecto véase también Vigo (1999), esp. pp. 41 ss.

13. En tal sentido, Heidegger señala que la previa apertura del todo de la sala de clase es la condición de la posibilidad también de que la pizarra como tal pueda llegar a ser «aquello sobre lo cual» (*Worüber*) se lleva a cabo un juicio (cf. GBM § 73 d, p. 501). En definitiva, lo abierto originariamente en y con el todo de la sala de clase es el fenómeno unitario de la pizarra inapropiadamente colocada (cf. p. 500: «[...] Offenbarkeit der ungünstig stehenden Tafel»). Como establece la posición elaborada en SZ, todo acceso al ente intramundano, ya en el ámbito de la experiencia antepredicativa, está sujeto a una cierta mediación comprensivo-interpretativa. Más precisamente: en todo acceso antepredicativo al ente impera siempre ya la estructura del «para» (*um-zu*) del comprender y la del «como» (*als*) de la interpretación (*Auslegung*) (cf. SZ § 32, pp. 148 s.). Ya en la reconstrucción de la concepción aristotélica del *lógos apophantikós* en *Logik* Heidegger lleva a cabo un cuestionamiento radical de las asunciones características del modelo

la tesis ya establecida en el análisis del ser del ente intramundano de SZ, según la cual no hay, estrictamente hablando, algo así como *un* útil (*Zeug*) aislado, sino que en su mismo ser el útil remite a una cierta totalidad de útiles, que constituye un plexo de referencialidad¹⁴, entonces se comprende de inmediato por qué en el desarrollo del análisis GBM el énfasis cae justamente sobre el momento de la «complementación» o «totalización» (*Ergänzung*), que remite a la co-apertura manifestativa de una totalidad de referencias significativas, como condición de posibilidad de todo descubrimiento del ente y, con ello, también de la enunciación misma. Por trivial o complejo que pueda ser en cada caso, todo enunciado habla siempre ya *hacia* una cierta apertura manifestativa del ente *en su totalidad* y, a la vez, *a partir de dicha* apertura en totalidad (cf. pp. 501 s.: «[...] jede Aussage in eine Offenbarkeit im Ganzen hinein spricht und zugleich aus einer solchen heraus spricht»). Y sólo sobre esa base puede cumplir el enunciado su función específica de dejar ver en su ser de tal o cual manera al ente particular que es tomado como «objeto» primario de referencia del acto de la enunciación predicativa como tal. En tal sentido, explica Heidegger, el «serabierto» de modo prelógico para el ente (*das vorlogische Offensein für das Seiende*), a partir del cual habla necesariamente todo *lógos*, ha siempre ya *complementado* o *totalizado* (*ergänzt*) de antemano el ente hacia un «en totalidad» (*im Ganzen*). Y ello de modo tal que dicha complementación o totalización (*Ergänzung*) no constituye el agregado posterior de algo primeramente faltante, sino, por el contrario, la previa configuración de un «en totalidad», que impera ya previamente en todo acceso y en toda referencia significativa a un determinado ente, en su ser de tal o cual manera (*das vorgängige Bilden des schon waltenden «im Ganzen»*) (cf. p. 505).

intuicionista tradicional, que parte de la postulación de lo que sería un acceso simple, no-mediado por ninguna articulación comprensivo-interpretativa (*als-freies Erfassen*), al ente intramundano (cf. *Logik* § 12 a, pp. 144 s.). Frente a esto, Heidegger enfatiza que el carácter comprensivo-interpretativo de todo acceso originario al ente intramundano está presupuesto no sólo en el despliegue del objeto en sus propiedades a través de la articulación predicativa bajo la forma S-P, sino también, de otro modo, en la propia identificación de aquello que puede luego llegar a ser el objeto-tema de un enunciado en general. Así, por ejemplo, no sería posible el acceso a un ente como una tiza, que puede ser tomada luego como objeto-tema de un enunciado, sin el previo «tener-que-ver» con el ente, comprendido como «a-la-mano», a través del trato práctico-operativo (cf. p. 148). Tal «mantenerse-junto-al-ente» (*Sichaufhalten bei dem Seienden*) a través del «tener-que-ver-con» es condición de posibilidad de la venida a la presencia del ente *como* lo que precisamente es, por ejemplo, *como* puerta (*als Tür*), *como* tiza o *como* pizarra (cf. p. 148). El ente que ha de convertirse en objeto-tema (*Worüber*) de la enunciación es descubierto originariamente como «aquello con lo cual» (*Womit*) para el trato práctico-operativo, donde ha sido comprendido e interpretado siempre ya de cierta manera (cf. *Logik* § 12 b, pp. 156 ss.).

14. Cf. SZ § 15, p. 68: «Ein Zeug ist streng genommen nie». El ejemplo de la sala de clase escogido por Heidegger en GBM recuerda inmediatamente al del cuarto de escritorio, empleado en el § 15 de SZ para ilustrar la prioridad de la apertura de un plexo total de referencias significativas, como condición de posibilidad de la venida a la presencia del ente intramundano como «a-la-mano».

Más allá de la presencia aquí de toda una iteración de posibles niveles de consideración cada vez más abarcativos, lo prelógicamente abierto en tal apertura totalizadora no es, en definitiva, sino el plexo total de significatividad constitutivo del mundo, en tanto horizonte de manifestación para toda posible venida a la presencia del ente. Pero, justamente en su carácter de horizonte de manifestación, el mundo deja venir a la presencia el ente retrayéndose él mismo al trasfondo y sustrayéndose así, en primera instancia, a toda captación temática directa. En tal sentido, Heidegger señala que, de tanto vérselas con los entes, el entendimiento vulgar finalmente ya no ve el mundo mismo, en directa e intencionada alusión a la famosa constatación, tan grata al propio entendimiento vulgar, según la cual son los árboles los que suelen no dejar ver el bosque (cf. p. 504). Con su orientación unilateral a partir de las cosas dadas meramente «ante-los-ojos», la ontología tradicional, por su parte, no habría hecho sino continuar y profundizar esta suerte de miopía cosmológica.

Queda, por último, el aspecto 1), referido al «ser-libre» (*Frei-sein*) del *Dasein*, en tanto trascendente. Aquí reside, al menos en el marco del análisis de *GBM*, el presupuesto prelógico último de la posibilidad del enunciado, como modo de ser por referencia al ente, y de su verdad o falsedad. Se trata, en este caso, de un presupuesto último precisamente en la medida en que presta sustento a los otros dos tematizados anteriormente, pues ni la revelación antepredicativa del ente intramundano ni tampoco la apertura prelógica del mundo mismo en y a través de la complementación o totalización resultan, como tales, posibles sino sobre la base del «ser-libre» del *Dasein* mismo. Que esto es así, y en un sentido aun más radical de lo que puede presumirse a partir de esta simple formulación del punto, quedará más claro a partir del tratamiento de *WG*, al que me referiré en el siguiente apartado. En el penetrante, aunque breve, tratamiento del «ser-libre» en *GBM*, Heidegger se concentra, en cambio, fundamentalmente en uno de los aspectos del problema, más concretamente, aquel que tiene que ver de modo directo con la pregunta por las condiciones que en el ámbito de lo prelógico dan cuenta de la posibilidad de la *adecuación* característica de la verdad proposicional. En tal sentido, explica Heidegger, la posibilidad del desocultamiento (*Entbergung*) y del ocultamiento (*Verbergung*) a través del enunciado, en cuanto éste puede ser verdadero o falso, respectivamente, se abre recién allí como posibilidad, donde impera ya libertad (*Freiheit*), y ello en la medida en que la posibilidad misma de que el ente se muestre como dotado de carácter vinculante (*Verbindlichkeit*) presupone, como tal, la libertad, como acontecer fundamental del *Dasein* (cf. *GBM* § 73 c, p. 492).

El punto de fondo de Heidegger se comprende de inmediato cuando se considera el hecho de que en la determinación del enunciado como verdadero o falso, en el sentido adecuacionista habitual, el ente al que

se refiere el enunciado cumple la función de *medida* a la que *debe* ajustarse el enunciado. Ahora bien, el ente sólo puede cumplir dicha función de medida que provee la pauta normativa para la adecuación si se dan, al menos, dos condiciones elementales, a saber: en primer lugar, el ente tiene que mostrarse dentro de un cierto espacio de juego (*Spielraum*) abierto ya de antemano (cf. p. 493); en segundo lugar, en la apertura de dicho espacio de juego para la manifestación del ente tiene que haber acontecido siempre ya un cierto «conceder la medida» (*Maß-gabe*) al ente, a los efectos de que éste pueda mostrarse, a su vez, como aquello que provee la medida (*das Maß gibt*) a la que debe dejarse vincular el *Dasein*, en el comportamiento característico de la enunciación predicativa (cf. p. 496). Dicho de otro modo: la apertura manifestativa de carácter antepredicativo (*vorprädikative Offenbarkeit*) debe tener aquí la estructura de un acontecer (*Geschehen*) dentro del cual tiene lugar un dejarse vincular (*Sich-bindenlassen*) al ente, en tanto éste aparece investido del carácter de medida para la adecuación o inadecuación del enunciado. En el enunciar, como modo de comportarse (*Verhalten*) respecto del ente, va siempre ya involucrado el momento del conceder (*Zugeben*), a través del cual el ente puede mostrarse justamente como lo que provee la medida (*maßgebend*) a la cual debe sujetarse luego el enunciar mismo (cf. pp. 496 s.). Dicho conceder y el correspondiente someterse al carácter vinculante de lo que así se muestra (*sich unterstellen unter ein Verbindliches*) sólo resultan posibles en virtud de la libertad, en cuanto ésta es condición de posibilidad para la descrita transferencia de carácter vinculante (*Übertragen von Verbindlichkeit*) al ente, en virtud de la cual éste puede mostrarse como medida para la adecuación (p. 497). La libertad a la que alude aquí Heidegger no constituye, como se echa de ver, un disponer a capricho sobre el ente, sino más bien lo contrario: se trata, en rigor, de un dejarse vincular a aquello que, en cada caso, provee la medida para la adecuación. Pero tal dejarse vincular sólo resulta posible allí donde a aquello que ha de proveer la medida de la vinculación se le ha permitido ya comparecer como vinculante¹⁵.

Este peculiar modo de apertura prelógica del ente intramundano y del espacio de juego donde éste puede mostrarse tiene, pues, el carácter de un «ponerse por delante» o «enrostrarse» el ente por parte del *Dasein*, dejándose vincular por él en tanto medida (cf. p. 497: *die sich-bindendlassende Entgegengehaltenheit*). Y es un modo de apertura específico, que no subyace, del mismo modo, a cualquier tipo de acceso al ente intramundano, sino que caracteriza tan sólo al acceso de tipo meramente teórico-constatativo, del que brota, en el plano de la articulación predicativa, el enunciado declarativo, que puede ser verdadero o falso. Otros tipos de expresiones lingüísticas tales como los enunciados no-declarati-

15. Cf. § 73 c, p. 497: «Das Sichbindenlassen muß sich im vorhinein schon dem, was so oder so maßgebend und bindend sein soll, als bindbar entgegenbringen».

vos que expresan deseos («¡ojalá llueva!»), órdenes («tráeme agua»), ruegos («concédenos la paz»), etc., justamente en la medida en que no pueden ser verdaderos o falsos en el sentido habitual, tampoco se rigen del mismo modo por el ente, el cual no desempeña respecto de ellos la función de medida vinculante, al menos, no del mismo modo que en el caso del enunciado declarativo. Todos ellos articulan, sin embargo, diferentes modos de acceso al ente y el mundo en el plano de la experiencia antepredicativa, en los cuales los correspondientes modos de apertura prelógica del ente no resultan analogables, sin más, al que subyace en el caso de la enunciación predicativa¹⁶. Es justamente esta esencial variabilidad de los posibles modos de apertura prelógica, sea en el acceso puramente teórico-constatativo o en las diferentes posibles formas del trato práctico-operativo, lo que muestra más claramente por qué la posibilidad de que el ente pueda conceder la medida para la adecuación del enunciado se funda, a su vez, en un previo conceder la medida al ente, en el modo del dejarse vincular¹⁷.

16. Lo dicho vale con independencia del hecho de que en todos esos otros modos de comportamiento respecto del ente vayan involucrados, de una u otra manera, momentos de carácter (tendencialmente) constatativo. Sin duda, Heidegger no ignora que, por ejemplo, una orden presupone, de uno u otro modo, en su origen la constatación de un estado de cosas que la orden justamente apunta a modificar. Pero Heidegger hace caer el énfasis más bien en las diferencias relativas al contexto pragmático en que tales momentos de carácter (tendencialmente) constatativo quedan insertos. Los momentos de carácter (tendencialmente) constatativo involucrados en el acceso práctico-operativo al ente no constituyen, como tales, casos genuinos de acceso puramente teórico al ente. En efecto, Heidegger enfatiza que tales momentos de índole (tendencialmente) constatativa no surgen del puro «dirigir-la-mirada» (*Hinsicht*), sino que quedan insertos en el ámbito del «ver-en-torno» (*Umsicht*), para decirlo en la terminología de SZ. En tal sentido, tampoco todo enunciado que en su estructura superficial parece poseer una carácter meramente declarativo brota, en realidad, del descubrimiento del ente a través del puro «dirigir-la-mirada». Tales casos constituyen, según Heidegger, más bien raras excepciones. A este respecto véase, por ejemplo, el tratamiento fuertemente crítico, en *Logik* § 12 b, pp. 157-161, de la orientación de la lógica y la ontología tradicionales a partir de la representación del enunciado puramente declarativo, al que Heidegger considera, en esa forma, más bien una suerte de constructo teórico, resultante de desligar el enunciado, tal como ocurre en el acto concreto de enunciación, de su contexto pragmático originario, para considerarlo así en un artificial estado de aislamiento. Considerados con referencia a su contexto pragmático específico, la gran mayoría de los enunciados concretos de apariencia superficial meramente declarativa se sitúan, desde el punto de vista sistemático, no en el plano del mero «dirigir-la-mirada» referido al ente meramente «ante-los-ojos», sino más bien en el plano de una peculiar modificación del «ver-en-torno» (*Umsicht*), del tipo, por ejemplo, de aquella que descubre el ente «a-la-mano» en la modalidad deficiente de presentación que Heidegger denomina en SZ el «útil-cosa» (cf. SZ § 16, p. 73: *Zengding*; Rivera «cosa-usual»): el útil (*Zeug*) en sentido, por así decir, residual y tendencialmente reducido a mera cosa, pero visto todavía desde la perspectiva propia del «ver-en-torno» que ilumina al trato práctico-operativo.

17. Hay que recordar que ya en el análisis del ente intramundano como «a-la-mano» en SZ se caracteriza el ser de dicho ente, concebido en términos de «conformidad» (*Bewandtnis*; Rivera: «condición respectiva»), en correlación con un previo (*vorgängig*) «dar-libertad» (*Freigabe*; Rivera: «dejar en libertad») al ente «a-la-mano» por parte del *Dasein*, a saber: el que Heidegger denomina el «dejar-conformarse (algo con algo)» (*Bewendenlassen*; Rivera: «dejar quedar vuelto hacia...») (cf. SZ § 18, pp. 83 ss.). Esto resulta importante aquí, al menos, desde dos puntos de vista: en primer lugar, muestra que también en el trato práctico-operativo como forma bási-

3. *Libertad, trascendencia y mundo*

La conexión entre la trascendencia del *Dasein* como libertad y la apertura del mundo como plexo total de significatividad, tal como es avistada ya en los pasajes comentados de *GBM*, recibe un nuevo y profundizado tratamiento en *WG*, donde Heidegger acentúa de modo mucho más marcado los aspectos referidos al papel fundamental que corresponde al trascendente «ir más allá» del ente en dirección del mundo, en la posibilitación de la verdad óptica como manifestación del ente mismo y, con ello, también de la verdad proposicional. Con ello, alcanza también una nueva dimensión significativa la caracterización de la trascen-

ca de acceso al ente intramundano subyace un modo peculiar de transferencia de carácter vinculante al ente por parte del *Dasein*, aunque no se trata aquí del tipo de carácter vinculante que posee el ente como medida a la que debe ajustarse el enunciado, sino del tipo de carácter vinculante que posee aquello «con lo cual» opera el trato práctico-operativo para ese mismo trato práctico-operativo: así, por ejemplo, al martillar el *Dasein* deja que el martillo se conforme con los clavos, con la madera, etc., y en tal «dejar-conformarse-con... (mit...)» y «(bei...)», y sólo en él, el martillo puede venir a la presencia y desplegar su ser como el ente que precisamente es; en segundo lugar, lo anterior muestra que también en el «dar-libertad» propio del trato práctico-operativo no sólo hay venida a la presencia del ente y, con ello, «verdad óptica», sino que se da también cierto tipo de «adecuación» entre el *Dasein* y el ente «a-la-mano», aunque dicha «adecuación» tiene una estructura radicalmente diferente y, por tanto, irreductible a aquella que caracteriza a la verdad proposicional. En rigor, es esta última la que, a juicio de Heidegger, está fundada en la adecuación más originaria que acontece allí donde el «dejar-conformarse» permite la venida a la presencia de lo «a-la-mano» en su «ser-a-la-mano» y, con ello, el despliegue de su ser como «conformidad» (sobre el alcance de la correlación entre *Freigabe* y *Bewandtnis* en el § 18 de *SZ* (véase Figal [1988], pp. 84-93). Si se compara este empleo de la noción de *Freigabe* con la posterior caracterización de la trascendencia del *Dasein* en términos de «ser-libre» (*Freisein*) y «libertad» (*Freiheit*), resulta interesante y aleccionador constatar que en los escritos de los años 1929-1930 la noción de libertad se desplaza desde el plano del ente intramundano al plano de la trascendencia del *Dasein*: en la noción de «dar-libertad» de *SZ* no es la noción de libertad, sino más bien la del «dar», la que alude a la trascendencia del *Dasein*, mientras que la noción de libre o de libertad caracteriza al ente intramundano, en cuanto está en condiciones de desplegar su ser, dentro del espacio de juego abierto por la trascendencia misma. Pero, bien miradas las cosas, no hay aquí incompatibilidad de fondo con el uso posterior de la noción de libertad para caracterizar la trascendencia del *Dasein*. Formulada en los términos propios de *GBM* y *WG*, puede decirse incluso que es justamente en la medida en que se le concede tal *libertad* al ente intramundano (en el sentido de la *Freigabe* de *SZ*), en y a través de los diferentes posibles modos del «ser-libre» del *Dasein* (en el sentido de *GBM* y también de *WG*), como el ente intramundano puede adquirir, a su vez, carácter vinculante para el tipo específico de acceso, a través del cual tiene lugar su venida a la presencia. Y cambiando lo que hay que cambiar en cada caso, en virtud de las diferentes nociones de vinculación y de adecuación involucradas, esto puede aplicarse de modo análogo tanto al trato práctico-operativo con lo «a-la-mano» como al acceso meramente teórico-constatativo a lo «ante-los-ojos». Lo que se tiene aquí no es, en definitiva, sino el característico «ida y vuelta» que da cuenta de la esencial correlación que vincula los modos específicos de la venida a la presencia del ente con los correspondientes modos de acceso al ente por parte del *Dasein*. Por lo demás, no es necesario recalcar que en otros contextos de tratamiento dentro de *SZ* Heidegger apela a la noción de libertad también en un sentido más cercano al de los escritos posteriores, para caracterizar, desde diferentes puntos de vista, el poder-ser fáctico del *Dasein* como un ser por referencia a sus propias posibilidades (véase, por ejemplo, *SZ* § 40, p. 144: «das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen»; cf. también § 41, p. 193 y la posterior introducción de la noción de *Freiheit zum Tode* en § 53, p. 266).

dencia del *Dasein* en términos de libertad. Consideremos brevemente estos aspectos¹⁸.

A diferencia de lo que ocurre en el tratamiento de *SZ* y *GBM*, donde el modelo de derivación en tres niveles o estratos es introducido sin mayor aclaración específica, Heidegger parte expresamente en *WG* de una distinción de los niveles a considerar en el tratamiento de la verdad, que corresponden a lo que aquí denomina, respectivamente, la verdad proposicional (*Satzwahrheit*), la verdad óntica (*ontische Wahrheit*) y la verdad ontológica (*ontologische Wahrheit*) (cf. *WG*, pp. 27-30). Heidegger explica, una vez más, que la verdad proposicional está necesariamente enraizada en la apertura manifestativa del ente en el acceso antepredicativo (*vorprädikative Offenbarkeit von Seiendem*), que es precisamente lo que designa aquí como la verdad óntica (cf. p. 27). Por muy diversas que puedan ser las diferentes formas de tal apertura manifestativa en el acceso antepredicativo, ninguna de ellas, ni siquiera la contemplación puramente estética, tiene como tal el carácter de un mero representar (*Vorstellen*), concebido en los términos del modelo intuicionista tradicional (*Anschauen*). Por el contrario, la apertura manifestativa *acontece* (*geschieht*) siempre ya a través de la unidad originaria del «encontrarse» en medio del ente, en el modo de la disposicionalidad afectivo-impulsiva, y los diferentes modos de comportamiento desiderativo-volitivo respecto de él (cf. p. 28). Pero tal apertura manifestativa constitutiva de la verdad óntica sólo resulta posible, a su vez, sobre la base de una previa comprensión del ser (*Verständnis des Seins*) del ente: en tal sentido, es el develamiento del ser (*Enthülltheit des Seins*) lo que posibilita recién (*erst*) la apertura manifestativa del ente (*Offenbarkeit von Seiendem*) (cf. p. 28). A este previo develamiento del ser, como condición de posibilidad de la venida a la presencia del ente, alude la noción de verdad ontológica. Retomando los lineamientos de la concepción desarrollada en *SZ*, el punto de Heidegger consiste aquí en enfatizar el hecho de que todo modo de acceso al ente intramundano, tanto en el comportamiento teórico-constatativo como en el trato práctico-operativo, involucra siempre ya un previo esbozo del ser de dicho ente, tal como éste comparece en el correspondiente modo de acceso. Todo acceso al ente intramundano viene, pues, siempre ya mediado por un esbozo proyectivo del ser del ente, el cual acontece, por lo pronto, de modo puramente ejecutivo y atemático, es decir, pre-ontológico (*vor-ontologisch*), pero admite toda una gradación de diferentes niveles de explicitación y tematicidad, en cuyo extremo se sitúa el tipo de acceso temático que pretende desplegar la ontología, como expresión más genuina y radical de la actitud filosófica misma (cf. pp. 29 s.). Pero, como Heidegger enfatiza, toda

18. Una versión preparatoria más extensa de la línea de argumentación desarrollada en *WG* se encuentra en la lección sobre Leibniz del semestre de verano de 1928. Véase *MAL*, esp. §§ 8-14.

esa variedad de posibles niveles y modificaciones de la verdad (pre)ontológica no hace sino delatar la riqueza de lo que como verdad originaria subyace siempre ya a toda verdad óntica (cf. p. 30).

De acuerdo con esta caracterización, la diferencia entre verdad óntica y verdad ontológica se conecta de modo directo con lo que Heidegger denomina en los escritos que siguen a la aparición de *SZ* la «diferencia ontológica» (*ontologische Differenz*), es decir, la diferencia entre el ser y el ente (cf. p. 30)¹⁹. El fundamento (*Grund*) de la diferencia ontológica se encuentra, como explica Heidegger, en la trascendencia (*Transzendenz*) misma del *Dasein*, en la medida en que ésta es esencialmente bi-dimensional, en el sentido explicado antes: en y con la trascendencia ha acontecido siempre ya la distinción entre el ente y su ser, y sólo con la irrupción de dicha distinción, y a una con ella, se hace posible también la diferenciación en un estrato óntico y uno ontológico, que pertenece necesariamente a la esencia de la verdad como tal (*das... notwendig ontisch-ontologisch gegabelte Wesen von Wahrheit*) (cf. p. 31). Que la trascendencia es el fundamento de la diferencia ontológica y, con ello, también de la diferenciación óntico-ontológica constitutiva de la esencia de la verdad se pone más claramente de manifiesto a partir del posterior análisis de la estructura formal de la trascendencia (cf. pp. 33-36). Tal como la describe Heidegger, dicha estructura formal queda caracterizada por referencia a tres aspectos básicos, a saber: 1) el trascender o sobrepasar (*Überstieg*) va de algo *hacia* algo; 2) a la trascendencia corresponde, pues, un «hacia donde» (*woraufzu*); y, por último, 3) en el trascender hay algo que es trascendido o sobrepasado (cf. p. 33). Como queda claro en el análisis, el «hacia donde» del sobrepasar no es otro que el mundo, mientras que lo sobrepasado en tal sobrepasar es el ente intramundano como tal (cf. p. 34). En la medida en que no se dirige como tal a ningún «objeto» ni a ningún ente intramundano, sino al mundo como horizonte de manifestación de todo objeto o ente, la trascendencia no puede ser concebida en términos de la relación «sujeto»-«objeto», en el sentido habitual. Por el contrario, se trata de una estructura situada en un plano previo y fundante respecto de toda posible relación entre un «sujeto» y un «objeto» así como, en general, de todo posible acceso al ente intramundano. Lo que Heidegger denomina aquí trascendencia, en tanto estructura fundamental constitutiva de la «subjectividad» (p. 34: *Grundstruktur der Subjektivität*), no es otra cosa, en definitiva, que el

19. La temática de la diferencia ontológica aparece desarrollada, por primera vez, en la lección del semestre de verano de 1927 publicada con el título *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Véase *Grundprobleme* § 22. En la elaboración de la caracterización de la trascendencia como libertad en los escritos que siguen inmediatamente a *SZ*, tales como *WG*, *WM* y *WW*, la idea de la diferencia ontológica juega, por razones elementales vinculadas con el carácter esencialmente bi-dimensional de la trascendencia, un papel fundamental. Para una discusión prácticamente exhaustiva de la conexión entre trascendencia y diferencia ontológica, con especial atención a los antecedentes en *SZ* y al desarrollo del tema en escritos que preparan la *Kehre*, véase la excelente investigación de Rosales (1970). Para el caso de *WG* véase esp. pp. 247-281.

«ser-en-el-mundo» (*in-der-Welt-sein*), que constituye la estructura de ser del *Dasein* (cf. p. 35). En el sobrepasar trascendente, en el cual, saliendo de sí el *Dasein*, va también más allá del ente intramundano, se le abre al *Dasein* por primera vez la posibilidad de una vuelta sobre sí mismo y sobre el ente intramundano, la cual le facilita el acceso comprensivo a ambos, en una cierta apropiación comprensivo-interpretativa. Así como no hay acceso al ente intramundano fuera del sobrepasar trascendente hacia el ser de dicho ente y hacia el mundo mismo, de la misma manera tampoco hay un «sí mismo» (*Selbst*) del *Dasein* sino en dicho trascendente «volver a sí»: la trascendencia constituye la «mismidad» (*Selbstheit*) del *Dasein* (cf. pp. 34 s.). Apropiación comprensivo-interpretativa del ente intramundano y de sí mismo por parte del *Dasein* deben verse, pues, como dos aspectos inseparables en el movimiento unitario constitutivo del sobrepasar trascendente.

El «hacia donde» (*Woraufhin*) de la trascendencia no es, pues, el ente intramundano, sino el mundo mismo, lo que equivale a decir que «mundo» es un concepto trascendental, pues designa el *horizonte* que pertenece estructuralmente a la trascendencia (p. 35). Por lo mismo, tomado en sentido trascendental, «mundo» no designa una mera totalidad aditiva del ente, en la cual el *Dasein* se encontrara junto a las demás cosas, sino más bien aquel horizonte de manifestación que provee, en cada caso, el *límite* y la *medida* (*Grenze und Maß*) que determinan de antemano (*vorgängig*) el modo (*Wie*) en el cual el ente comparece en totalidad (*im Ganzen*)²⁰. En tanto horizonte de la trascendencia, el mundo constituye, pues, una dimensión originaria de manifestación, situada más allá o bien, si se prefiere, más acá de toda separación tajante entre «sujeto» y «objeto». Como horizonte de manifestación, el mundo comprende en sí la totalidad del ente, incluido el *Dasein* mismo. Pero, en tanto «hacia donde» del sobrepasar trascendente, queda, al mismo tiempo, referido estructuralmente a la propia trascendencia del *Dasein* (p. 39)²¹.

20. Las relativamente amplias referencias a la historia del concepto de mundo en la parte central de WG (cf. pp. 38-52) apuntan fundamentalmente a mostrar que el concepto ontológico-existencial del mundo —por oposición al concepto óntico-categorial del mundo como mera totalidad aditiva de las cosas— fue avistado ya, con diferentes grados de nitidez, en la tradición filosófica y teológica. Ya en los griegos y san Pablo descubre Heidegger empleos de la noción de mundo que apuntan, de uno u otro modo, tanto al carácter de horizonte del mundo como a la relación estructural del mundo con el hombre. Pero es, sobre todo, en la concepción kantiana del mundo como una idea trascendental donde la irreductibilidad del mundo al ente intramundano y su conexión esencial con la trascendencia del hombre afloran con mayor nitidez. De ahí que la discusión de la concepción de Kant sea, con mucho, la más extensa (cf. pp. 43-52).

21. Heidegger caracteriza aquí el concepto trascendental de «mundo» con arreglo a cuatro aspectos fundamentales, a saber: 1) «mundo» significa un «como» del ser del ente (*ein Wie des Seins des Seienden*); 2) este «como» determina el ente *en totalidad* (*im Ganzen*) o, dicho de otro modo, constituye, en tanto límite y medida, la posibilidad de todo «como» en general; 3) este «como» para la comparecencia del ente «en totalidad» es, en cierto sentido, *previo* (*vorgängig*); 4) ello no impide, sino que más bien implica que tal «como», que determina de modo pre-

Ahora bien, en y con la trascendencia del *Dasein* el ente intramundano está siempre ya develado *en su totalidad (im Ganzen)*. Pero esto, desde luego, no implica necesariamente que dicha totalidad (*Ganzheit*) haya sido conceptualizada (*begriffen*) como tal, ni que su pertenencia estructural a la trascendencia del *Dasein* haya sido develada expresamente (cf. p. 52). Por el contrario, explica Heidegger, la totalidad (*Ganzheit*) es comprendida como tal, sin que haya tenido lugar previamente una estricta conceptualización ni mucho menos una investigación exhaustiva del todo (*das Ganze*) del ente así manifiesto, en sus conexiones internas, sus diferentes regiones y sus diferentes estratos (cf. p. 53). La apertura significativa de dicha totalidad tiene, en cada caso, el carácter de un comprender a la vez anticipativo y abarcativo (*das je vorgreifend-umgreifende Verstehen*), y en dicho comprender anticipativo-abarcativo de la totalidad tiene lugar el sobrepasamiento del ente intramundano en dirección del mundo (*Überstieg zur Welt*) (p. 53). Por lo mismo, la totalidad así

vio al ente en totalidad, es él mismo relativo al *Dasein* humano (cf. p. 39). Como se echa de ver, esta presentación de la compleja relación que vincula al *Dasein*, el mundo y el ser del ente intramundano retoma, en sus rasgos fundamentales, la concepción elaborada por Heidegger en el análisis del fenómeno del mundo en los §§ 14-18 de SZ, donde la caracterización del mundo como horizonte de manifestación posee el mismo doble alcance: por un lado, el mundo es como tal condición de posibilidad de la venida a la presencia del ente intramundano y, con ello, del descubrimiento de éste en su ser; por otro lado, el mundo queda estructuralmente correlacionado con la trascendencia del *Dasein* como «ser-en-el-mundo» y en su ser, es decir, en su «mundanidad» (*Weltlichkeit*), remite necesariamente al *Dasein* mismo. Que el descubrimiento del ente intramundano en su «ser en sí», sea en el modo del «ser-a-la-mano» (*Zuhandenheit*) o en la modalidad derivativa del «ser-ante-los-ojos» (*Vorhandenheit*), viene mediado por la referencia al plexo de significatividad constitutivo del mundo es uno de los aspectos más característicos de la posición elaborada por Heidegger (cf. SZ § 18, p. 88: «Dieses „Relationssystem“ als Kontitutivum der Weltlichkeit verflüchtigt das Sein des innerweltlich Zuhandenen so wenig, daß auf dem Grunde von Weltlichkeit der Welt dieses Seiende in seinem „substantziellen“ „An-sich“ allererst entdeckbar ist. Und erst wenn innerweltliches Seiendes überhaupt begegnen kann, besteht die Möglichkeit, im Felde dieses Seienden das nur noch Vorhandene zugänglich zu machen»). Esto explica por qué, en la concepción de Heidegger, la pregunta por el ser del ente intramundano sólo puede ser abordada en el marco más amplio abierto por la pregunta por el ser del mundo como tal, la cual remite, a su vez, a la pregunta por el ser del *Dasein* como «ser-en-el-mundo». Esta secuencia de fundamentación no implica, sin embargo, una reducción lisa y llana del ser del ente intramundano al ser del *Dasein* o, dicho de modo más genérico, del ámbito ontológico de lo categorial al ámbito ontológico de lo existencial. Por el contrario, Heidegger insiste en la especificidad ontológica de determinaciones categoriales como el «ser-a-la-mano» y «el-ser-ante-los-ojos» y en su irreductibilidad al ámbito de las determinaciones existenciales (cf. SZ § 18, p. 88). La referencia del ser del ente intramundano al ser del mundo debe entenderse, pues, en los términos propios de una ontología fenomenológica, que pregunta por las condiciones de posibilidad de la venida a la presencia del ente intramundano y del correspondiente descubrimiento de su «ser en sí». Más allá de las profundas transformaciones que experimenta el pensamiento de Heidegger en la etapa posterior a la publicación de SZ desde comienzos de los años treinta, lo cierto es que la tesis relativa al carácter mediado de la venida a la presencia del ente intramundano y al papel posibilitante del mundo como horizonte de manifestación se mantiene intacta y provee un importante momento de continuidad con el pensamiento tardío. Para la recuperación expresa de la tesis en torno al papel posibilitante del mundo en la venida a la presencia del ente intramundano dentro del marco del pensamiento de la *Kehre* véase, sobre todo, el tratamiento contenido en el ensayo de 1950 titulado «Das Ding» (cf. *Ding*, esp. pp. 170-175).

abierta del mundo no es como tal un ente, sino más bien aquel plexo total de significación a partir del cual el *Dasein* comprende, en cada caso, el ente intramundano de cierta manera y, a la vez, se comprende también a sí mismo de cierta manera (p. 53). Comprensión del ente intramundano y comprensión de sí mismo por parte del *Dasein* son, como se dijo ya, dos aspectos inseparables en un mismo y único movimiento de sobrepasamiento trascendente del ente en dirección del mundo. Ello es así porque toda apropiación significativa del ente y de sí mismo por parte del *Dasein* acontece sobre la base de un cierto «poder-ser» (*Seinkönnen*) del *Dasein* mismo.

En tal sentido, el *Dasein* existe siempre «por-mor-de-sí-mismo» (*umwillen seiner*), lo cual nada tiene que ver con una posible determinación del comportamiento fáctico del *Dasein* como egoísta, altruista, centrado en sí o bien olvidado de sí, sino que alude a la estructura ontológica de la trascendencia misma, en cuanto fundada en el poder-ser fáctico del *Dasein*. Pero en la medida en que el mundo provee el horizonte de trascendencia a partir del cual únicamente el *Dasein* puede apropiarse significativamente de sí y del ente intramundano, en esa misma medida puede decir Heidegger que el mundo pertenece esencialmente al «sí mismo» (*Selbstheit*) del *Dasein* y tiene, como tal, el carácter propio del «por-mor-de-qué» (*Umwillen*), constitutivo de la trascendencia misma (p. 53). Atendiendo a su enraizamiento en el poder-ser fáctico del *Dasein*, el «ponerse-por-delante-un-mundo» (*Vor-sich-selbst-bringen von Welt*), constitutivo de la trascendencia, consiste en el proyecto originario (*der ursprüngliche Entwurf*) de posibilidades del *Dasein* (p. 54). En tanto caracterizado esencialmente por el sobrepasamiento del ente intramundano, dicho proyecto tiene el carácter de una «sobre-yección» del mundo proyectado en cada caso (*Überwurf der entworfenen Welt*), por encima y más allá (*über*) del ente intramundano mismo, y es sólo en virtud de tal «sobre-yección» previa (*vorgängiger Überwurf*) como puede venir a la presencia el ente, tal como éste se muestra dentro del mundo así esbozado proyectivamente (cf. p. 55). Que el *Dasein* es trascendente significa, pues, que es esencialmente «configurador de mundo» (*weltbildend*), en el sentido ya indicado de que *en* y *con* la trascendencia misma —y en cierto sentido *antes* de cualquier comportamiento fáctico respecto del ente intramundano— acontece siempre ya la «sobre-yección» de un mundo como horizonte de manifestación para la venida a la presencia de dicho ente²². Sobre-yección de un mundo e ingreso del ente en el mundo (cf. p. 55: *Welteingang des Seienden*) aparecen también, desde esta perspectiva, como dos aspectos inseparables en el movimiento uni-

22. La caracterización del *Dasein* como *weltbildend* es objeto de un amplio tratamiento en la parte final de *GBM*. Véase §§ 64-76. Es precisamente en el marco de dicho tratamiento donde Heidegger retoma la discusión de la concepción aristotélica del *lógos apophantikós* y desarrolla el análisis de los presupuestos prelógicos del enunciado (cf. §§ 72-73).

tario de la trascendencia del *Dasein*, en cuanto esencialmente caracterizada por la bi-dimensionalidad óptico-ontológica.

Sobre esta base, y con especial atención al aspecto vinculado con el momento estructural del sobrepasamiento del ente en dirección del mundo, Heidegger está en condiciones de ofrecer en *WG* una caracterización de la trascendencia en términos de libertad, que, a través de un claro desplazamiento de la acentuación desde el plano óptico al plano ontológico, va decididamente más allá de los aspectos relevados en el tratamiento de *GBM*. En efecto, en este punto el tratamiento de *GBM* se concentra, como vimos, fundamentalmente en las condiciones que hacen posible la *adecuación* del enunciado a su objeto y, por lo mismo, subraya especialmente el carácter posibilitante del momento de la transferencia de carácter vinculante al ente. Por cierto, la función posibilitante de la previa apertura del mundo, como condición prelógica de la venida a la presencia del ente y de su mostración a través del enunciado, también aparece tratada expresamente en *GBM*, concretamente, bajo el aspecto de la «complementación» o «totalización». Pero ello no incide de modo decisivo, en cambio, en la caracterización del «ser-libre» como presupuesto prelógico del enunciado y de su verdad o falsedad, pues Heidegger se concentra aquí, sobre todo, en el momento correspondiente al «ser-libre» *para* el ente, que se sitúa como tal en el plano óptico de la trascendencia. El tratamiento de *WG* desplaza, en cambio, el eje de la consideración decididamente hacia el plano ontológico, en la medida en que caracteriza la conexión entre trascendencia y libertad no por referencia a un posible modo de comportamiento respecto del ente intramundano, sino más bien por referencia al movimiento de sobrepasamiento del ente intramundano en dirección del mundo mismo.

En tanto caracterizada por la bi-dimensionalidad óptico-ontológica, la trascendencia es no sólo libertad *para* el ente, sino que puede ser considerada también como una libertad *del* ente *para* el mundo, en tanto horizonte de manifestación del ente y, a la vez, en tanto «por-mor-de-qué» (*Umwillen*) de la trascendencia misma. En tal sentido, explica Heidegger, el sobrepasamiento hacia el mundo (*Überstieg zur Welt*) es la libertad misma (*die Freiheit selbst*) (p. 59). En dicho sobrepasar trascendente, la libertad se pone por delante de sí misma (*hält sich entgegen*) el «por-mor-de-qué» de la trascendencia, de modo tal que en y con la apropiación significativa del mundo y de sí mismo llevada a cabo de este modo el *Dasein* queda obligado para consigo mismo (*auf sich selbst verpflichtet*) en la esencia de su existir y puede así ser un «sí mismo» libre (*ein freies Selbst*). En la medida en que sólo la libertad, entendida como el trascendente sobrepasamiento del ente, puede dejar que un mundo impere y despliegue su esencia (*walten und walten lassen*), en esa misma medida la libertad se revela como la condición de posibilidad de toda vinculación (*Bindung*) y de todo carácter vinculante (*Verbindlichkeit*) (cf. pp. 59 s.): libertad es, pues, el dejar imperar un mundo, en el trascender

proyectivo-sobrepasante, que va más allá del ente intramundano (*das entwerfend-überwerfende Waltenlassen von Welt*) (p. 60).

Al igual que en el tratamiento más acotado de *GBM*, también en *WG* la libertad aparece caracterizada no como un mero disponer a capricho sobre el ente a partir del obrar espontáneo, sino más bien en términos de apertura posibilitante y por referencia al fenómeno de la transferencia de carácter vinculante. Pero, como se echa de ver a partir de lo dicho arriba, la orientación de la consideración en *WG* es diferente, pues el fenómeno de la transferencia de carácter vinculante es abordado ahora desde la perspectiva abierta por la referencia al mundo como horizonte de mostración del ente y como «por-mor-de-qué» de la trascendencia, y no, en cambio, desde la perspectiva de la referencia al ente como medida para la adecuación del enunciado. En tal sentido, puede decirse incluso que el tratamiento de la trascendencia como libertad en *WG* apunta a poner de manifiesto los presupuestos que en el plano ontológico trae ya siempre consigo la posibilidad del «ser-libre» para el ente, tematizado expresamente en *GBM*: el «ser-libre» para el ente, que subyace al comportamiento teórico-constatativo y al enunciar que brota de él, sólo resulta posible como tal sobre la base de un más originario «ser-libre» del ente y para el mundo. El «dejar imperar un mundo» provee, así, la condición de posibilidad de todo modo de referencia al ente intramundano y, en particular, también de todo dejarse vincular a dicho ente como medida, ya sea en el acceso puramente teórico-constatativo o bien en el enunciar que brota de él y lo articula en el plano de la determinación predicativa. Y ello es así porque el mundo, en tanto «hacia donde» y «por-mor-de-qué» de la trascendencia, es él mismo, como se dijo ya, *límite y medida* del modo en que en cada caso comparece el ente intramundano.

En tanto límite y medida para el modo en que en cada caso comparece el ente intramundano, el mundo es *fundamento* (*Grund*) de lavenida a la presencia de dicho ente. En tal sentido, la trascendencia, como libertad del ente para el mundo, puede ser caracterizada también como *libertad para el fundamento* (*Freiheit zum Grunde*) (p. 60). La trascendencia se revela, así, como origen de todo fundamento en general (*Ursprung von Grund überhaupt*), pues es en y con el sobrepasamiento trascendente mismo como se abre el espacio de juego en el cual tiene lugar no sólo el dejar imperar un mundo, sino también, conjuntamente con ello, el dejar venir a la presencia el ente intramundano. Según esto, hay entonces una relación originaria (*ursprüngliche Beziehung*) entre libertad y fundamento, que es lo que Heidegger denomina aquí el *fundar* (*das Gründen*) (p. 60). En la medida en que constituye el movimiento mismo de la trascendencia como libertad para el fundamento, tal fundar refleja en su propia estructura la misma bi-dimensionalidad óntico-ontológica que caracteriza esencialmente a la trascendencia como tal. Heidegger identifica tres aspectos o momentos en la estructura del fundar, a saber: 1) el instaurar (*Stiften*), 2) el tomar suelo (*Bodennehmen*), y 3) el fun-

damentar (*Begründen*). Los aspectos 1) y 2) remiten ambos al momento de la apertura del mundo como horizonte de manifestación y espacio de juego para todo modo de referencia al ente intramundano, aunque lo enfocan en cada caso desde un punto de vista diferente, a saber: mientras que el «instaurar» alude al carácter esencialmente proyectivo del dejar imperar un mundo, como proyecto del «por-mor-de-qué» (*Entwurf des Umwillen*) de la trascendencia, el «tomar suelo», por su parte, remite al momento del encontrarse siempre ya *en medio* (*inmitten*) del ente como suelo previamente dado para toda posible proyección de mundo. En tal sentido, explica Heidegger, en su proyectar el *Dasein* se encuentra siempre ya en medio del ente y, en tanto afectivamente dispuesto (*als befindliches*), siempre ya *embargado* (*eingenommen*) por él: trascendencia es proyecto de mundo, pero de modo tal que a través de la disposicionalidad afectiva el *Dasein*, en el sobrepasar trascendente en dirección del mundo, ha siempre ya «tomado suelo» en medio del ente así sobrepasado (cf. pp. 61 s.). Proyecto de mundo (*Entwurf von Welt*) y «estado-de-embargado» por el ente (*Eingenommenheit vom Seienden*) pertenecen, pues, ambos, como modos del fundar, a la trascendencia en su estructura temporal, y ello con igual originalidad (cf. p. 62)²³. Que la trascendencia como libertad para el fundamento es, a la vez y con igual originalidad, «institución» y «toma de suelo» quiere decir, en definitiva, que todo proyectar del *Dasein*, en cuanto siempre ya disposicionalmente arrojado en medio del ente y embargado así por éste, es siempre un proyectar finito: la trascendencia como libertad es esencialmente trascendencia finita (cf. p. 70)²⁴. Por último, junto a los momentos 1) y 2), que en su trabazón interna dan cuenta de la apertura del mundo en el sobrepasamiento del ente, el fundar involucra todavía, como se dijo, un momento 3), que corresponde a lo que Heidegger denomina el «fundamentar». Se trata, en este caso, del momento que, dentro del espacio de juego abierto por el sobrepasar trascendente, da cuenta de la posibilidad del descubrimiento del ente en sí mismo (*Ermöglichung des Offenbar-*

23. Con este renovado énfasis en el momento de la disposicionalidad afectiva y, vinculado a ella, del «estado-de-embargado» por el ente Heidegger no hace sino retomar y, en cierto modo, profundizar la concepción de *SZ*, según la cual la *Befindlichkeit* pertenece a la *Erschlossenheit* con igual originalidad que el *Verstehen*, de modo tal que el proyectar finito del *Dasein* es siempre ya «proyecto yecto» (*geworfener Entwurf*). Sobre el trasfondo provisto por la concepción de *SZ* se comprende también la referencia a la estructura esencialmente temporal de la trascendencia, en conexión con los dos modos del fundar correspondientes al «instaurar» y el «tomar suelo». En efecto, desde el punto de vista del análisis temporal de la *Sorge*, el comprender se conecta con el éxtasis del «advenir» (*Zukunft*; Rívera: «futuro») y la *Befindlichkeit* con el del «sido» (*Gewesenheit*; Rívera: «haber sido»). Véase *SZ* § 68 a y b.

24. Heidegger vincula expresamente en *WG* el momento estructural del «estado-de-yecto» (*Geworfenheit*) con la esencial finitud de la trascendencia: como *libre* poder-ser el *Dasein* está siempre ya arrojado, «yecto» entre los entes. Todo proyecto de mundo (*Weltentwurf*) es siempre un proyecto «yecto» (*geworfener*) (cf. p. 70). En tal sentido, puede declarar Heidegger que la esencia (*Wesen*) de la finitud (*Endlichkeit*) del *Dasein* reside como tal en la trascendencia, en tanto libertad para el fundamento (p. 71).

machens von Seiendem), esto es, de la posibilidad de la verdad óptica (*ontische Wahrheit*), a través de los diferentes posibles modos de acceso al ente intramundano (cf. p. 64). El proyecto de un mundo posibilita una cierta comprensión previa del ser del ente intramundano, pero no constituye todavía un modo de determinada referencia al ente intramundano mismo. Por su parte, el «estado-de-embargado» por el ente no constituye tampoco, en rigor, un modo de *comportamiento* (*Verhalten*) respecto del ente, pues se trata de un «estar abierto» en el modo de la pasividad propia de la disposición afectiva, que abre como tal el «en medio» del ente, sin referencia expresa a tal o cual ente particular (cf. pp. 63 s.)²⁵. Sólo sobre la base de la previa apertura de un horizonte de manifestación, en el doble movimiento del «instaurar» y el «tomar suelo» resulta posible el fundamentar que da lugar a los diferentes posibles modos de descubrimiento del ente intramundano, tanto a través del trato práctico-operativo como, de otro modo, a través del acceso puramente teórico-constatativo.

Finalmente, sobre la base de esta nueva descripción de la trascendencia como libertad *del* ente *para* el mundo, Heidegger puede dar cuenta también del carácter esencialmente finito del sobrepasar trascendente constitutivo de la libertad del *Dasein*. Que el espacio de juego (*Spielraum*) del mundo es originariamente abierto en el doble movimiento del «instaurar» y el «tomar suelo» quiere decir que todo proyecto de mundo como proyecto de posibilidades del *Dasein* está caracterizado, al mismo tiempo, por el momento de la sustracción (*Entzug*) de determinadas posibilidades. A través de la propia facticidad (*Faktizität*), tal como ella adquiere expresión en el momento del «estado-de-embargado» por el ente, le han sido siempre ya sustraídas al *Dasein* determinadas posibilidades, en su efectiva realizabilidad. Hay, pues, una asimetría irreductible entre el arco de posibilidades abierto virtualmente por el proyectar y aquello que constituye ya al propio proyectante (*im Entwerfenden*) a la manera de una posesión ya adquirida (*Besitz*), asimetría en virtud de la cual el momento del proyectar aparece siempre como «más rico» (*reicher*) que el momento de la posesión ya adquirida (cf. p. 63). Esto trae consigo una doble consecuencia, a saber: por un lado, en

25. Heidegger tiene en vista aquí el tipo de apertura facilitada por los templos anímicos (*Stimmungen*) (cf. p. 61: *durchstimmt*; 62: *gestimmt*), vinculados con la *Befindlichkeit*. Pero, evidentemente, el acento cae especialmente sobre aquellos templos o estados anímicos que no se refieren intencionalmente a «objetos» o entes intramundanos, sino que se caracterizan, más bien, por quedar referidos al mismo ámbito de la trascendencia y, en tal sentido, acompañan, por así decir, al sobrepasamiento proyectivo más allá del ente, en la apertura del mundo, como horizonte para su manifestación, y del «ser-en-el-mundo» como tal. Tal es, por ejemplo, la función de templos tales como la angustia (*Angst*) en *SZ*, por oposición al miedo (*Furcht*), el cual queda siempre referido al ente intramundano, y el «aburrimiento profundo» (*tiefe Langeweile*) en *GBM*, por oposición a las formas superficiales de aburrimiento, referidas también al ente intramundano. Para el tratamiento de dichos templos véase, respectivamente, *SZ* §§ 30 y 40; *GBM* §§ 19-38.

cuanto en el proyectar el *Dasein* va siempre más allá de lo que él mismo fácticamente ya es, el fundar como «instaurar» trae siempre ya consigo una suerte de «sobre-impulso» (*Überschwung*) que lleva más allá del ámbito de lo fácticamente ya dado; por otra parte, el fundar como «toma de suelo» en el «estado-de-embargado» por el ente ha siempre ya sustraído de antemano determinadas posibilidades al proyectar, en el sentido preciso de que a través de dicha sustracción (*Entzug*) no todas las posibilidades abiertas en el proyectar aparecen como realmente empuñables o realizables, y ello de modo tal que es justamente a partir de tal sustracción como las restantes posibilidades abiertas en el proyectar adquieren su carácter vinculante (*Verbindlichkeit*) y su fuerza imperativa (*die Gewalt ihres Waltens*) en el ámbito de la existencia fáctica del *Dasein* (cf. p. 63). Dicho de otro modo: es sólo a través del acotamiento del arco de posibilidades que impone la fuerza de la facticidad como las restantes posibilidades adquieren carácter vinculante y relevancia existencial, justamente en la medida en que aparecen como *realizables* para el *Dasein* fácticamente existente. En tal sentido, con arreglo a la unidad estructural de ambos modos del fundar como «instaurar» y como «toma de suelo», la trascendencia está caracterizada, a la vez, por el «sobre-impulso» y la sustracción: la trascendencia es, pues, «sobreimpulsiva-sustractiva» (*überschwingend-entziehend*) (p. 63). El hecho de que, en su carácter esencialmente sobreimpulsivo, el proyecto de un mundo adquiera carácter de vigencia efectiva (*mächtig*) y dé lugar a una posesión estable (*Besitz*) sólo a través de tal sustracción, que brota de la facticidad del «estado-de-embargado» por el ente, constituye así, explica Heidegger, un documento trascendental (*ein transzendentes Dokument*) de la finitud (*Endlichkeit*) constitutiva de la libertad del *Dasein* (p. 63). Este nuevo énfasis en la función constitutiva del momento de la sustracción dentro del movimiento propio de la trascendencia finita llevará al marco del tratamiento de la conexión entre libertad y verdad desarrollado en *WW*, como veremos a continuación, a un análisis profundizado de la finitud esencial de toda verdad ontológica²⁶. De hecho, la noción de sustracción

26. En cambio, en el tratamiento de *WG* Heidegger explora un aspecto diferente, que apunta a esclarecer la conexión existente entre la estructura de la trascendencia finita, en cuanto finita, y el origen de la pregunta «por qué», que apunta a dar razón del ente por referencia a su fundamento (*Grund*). No es posible entrar aquí en los detalles de la compleja concepción elaborada por Heidegger en la parte final del escrito (cf. esp. pp. 65-71). Baste con decir que por referencia a la asimetría ya indicada entre el horizonte de posibilidades abierto en el sobre-impulso del proyectar, por un lado, y la sustracción procedente de la facticidad propia del «estado-de-embargado» por el ente, por el otro, Heidegger explica también el origen último de la pregunta fundamental por el «por qué» (*Warum*), que apunta a los diferentes posibles modos del dar cuenta del ente por recurso a su fundamento. El origen de toda fundamentación (*Begründung*) se retrotrae, según esto, al carácter esencialmente finito de la trascendencia, tal como éste queda de manifiesto en el juego conjunto de los tres modos del «fundar» como «instaurar», «toma de suelo» y «fundamentación» (*Begründung*) (cf. pp. 65 ss.). En tal sentido, la trascendencia como libertad es libertad para el fundamento (*Freiheit zum Grunde*), puesto que el acontecer de la trascendencia en el triple modo del fundar constituye como tal la configuración del es-

(*Entzug*), extrapolada hacia un plano de consideración diferente, juega un papel clave en la transición hacia la concepción eventual-historial de la verdad del ser, característica del pensamiento de la *Kehre*.

4. Libertad, verdad y ocultamiento

Un último y decisivo paso en la progresiva radicalización del análisis de la conexión entre verdad, libertad y trascendencia tiene lugar, como ya se ha dicho, en el marco del tratamiento que Heidegger lleva a cabo en *WW*. Aquí Heidegger va decididamente más allá de la posición alcanzada en *GBM* y *WM*, en la medida en que no se limita a buscar el fundamento de la verdad en la trascendencia como libertad, sino que, desde una perspectiva de análisis diferente, piensa a esta última como fundada, a su vez, en una dimensión más profunda de la verdad misma, de carácter esencialmente eventualista e historial, que apunta, al menos tendencialmente, al plano de consideración en el que se sitúa el pensar del ser, tal como éste caracteriza a la fase posterior en la obra de Heidegger. Veamos brevemente cómo Heidegger lleva a cabo este nuevo giro en el tratamiento de la conexión entre verdad, libertad y trascendencia, que, como he sugerido ya más arriba, marca el punto de inflexión determinante de la llamada *Kehre*²⁷.

pacio de juego para la irrupción (*Einbruchspielraum*) de todo posible modo de mantenerse (*Sichhalten*) fácticamente el *Dasein* en medio del ente en totalidad (*inmitten des Seienden im Ganzen*) (cf. p. 66). Vista a partir de su origen ontológico, la esencia del fundamento reside, pues, en la trascendencia misma, en cuanto estructuralmente constituida por el triple movimiento del fundar como proyecto de mundo, «estado-de-embargado» en el ente y fundamentación ontológica del ente (cf. p. 67). Y si esto es así, puede decirse que todo fundamento remite, en definitiva, a la libertad: la libertad es, pues, el fundamento del fundamento (*der Grund des Grundes*) (cf. p. 69). Pero en la medida en que la libertad del *Dasein* es esencialmente finita, por estar la trascendencia como fundar esencialmente caracterizada por la sustracción, en esa misma medida la libertad se revela, en definitiva, como el abismo o la falta de fundamento (*Abgrund*) del *Dasein* mismo (cf. p. 69), pues es la libertad, en su esencia como trascendencia, la que sitúa al *Dasein*, en tanto poder-ser fáctico, en las posibilidades que se abren frente a su elección finita (cf. p. 70).

27. Para el escrito *WW* como punto de inflexión determinante de la *Kehre* véase la amplia discusión en Richardson (1963) pp. 212-254. Richardson fija en este escrito el punto de articulación entre los dos períodos del pensamiento de Heidegger, correspondientes a lo que Richardson denomina, respectivamente, Heidegger I y Heidegger II. Más allá de la discusión acerca de aspectos puntuales de la interpretación propuesta por Richardson, la tesis que sitúa a *WW* en el punto de inflexión que marca la *Kehre* goza todavía hoy, al menos para el caso de los escritos publicados en vida de Heidegger, de aceptación mayoritaria. Como quiera que sea, a la hora de intentar situar la concepción de *WW* en el marco del desarrollo del pensamiento de Heidegger no se puede dejar de tener en cuenta el hecho de que la publicación original del escrito, que reproduce el texto de una conferencia dictada en repetidas ocasiones a partir de 1930, tuvo lugar recién en 1943, es decir, 13 años después del momento correspondiente a su primera redacción. Como señala Opilik (1993, p. 196) nada impide la sospecha de que en la versión publicada puedan confluír de hecho dos o más estratos diferentes de pensamiento. Richardson (1963, p. 211) informa que, según declaración expresa de Heidegger, el texto habría sido revisado en varias oportunidades antes de su publicación, pero ello sin alterar en lo fundamental el carácter de la posición originalmente alcanzada ya en 1930. Esta advertencia de Heidegger debe

Heidegger parte aquí, una vez más, del concepto tradicional de verdad como adecuación, tanto en su versión proposicional como en su versión ontológica. Lo común a ambas versiones reside en el hecho de que conciben la verdad a partir de la relación de adecuación entre intelecto y cosa. En la verdad proposicional es el intelecto el que, a través del juicio, se adecua a la cosa; en la verdad ontológica es la cosa, inversamente, la que manifiesta su conformidad con el intelecto, en la medida en que cuadra con su concepto: así se diferencia, por ejemplo, el verdadero oro del oro falso o meramente aparente. En ambos casos la verdad consiste en una cierta forma de «corrección» o «rectitud» (*Richtigkeit*) (cf. pp. 75 s.); correspondientemente, la falsedad o no-verdad (*Unwahrheit*) tiene el carácter de la falta de corrección o rectitud (*Unrichtigkeit*) (cf. p. 77)²⁸. Ahora bien, tal adecuación, definitoria de la verdad en la

tomarse, sin embargo, con la debida cautela, si se tiene presente lo que von Herrmann ha denominado el carácter esencialmente reinterpreativo de la autointerpretación practicada por Heidegger (*umdeutende Selbstdeutung*), por contraste con lo que sería una autointerpretación meramente expositiva (*erläuternde Selbstdeutung*). Véase von Herrmann (1964, pp. 9 s., 264 ss.). Para un resumen crítico de las principales interpretaciones de la *Kehre* véase las contribuciones de Rosales (1984 y 1991).

28. Heidegger remite aquí a la conexión existente entre el concepto tradicional de la verdad como adecuación, por un lado, y la metafísica creacionista, por el otro: es, en definitiva, la concepción de los entes como cosas creadas por el artífice divino la que provee el fundamento último de la concepción adecuacionista. En efecto, Dios aparece como garantía de la *adaequatio* en un doble sentido: por una parte, es garantía de la verdad de las cosas, pues crea a éstas de acuerdo con su arquetipo ideal; por otra parte, Dios es garantía también de la posibilidad de la adecuación del intelecto humano a las cosas creadas, en la medida en que también el intelecto humano es creado, y ello de modo tal que posee la capacidad de asimilarse a lo real en el acto de conocimiento (cf. pp. 76 s.). La referencia a Kant en este contexto (p. 76) resulta importante, en la medida en que Heidegger cree que, lejos de romper con el modelo tradicional de fundamentación de la posibilidad de la verdad, Kant más bien lo continúa, aunque en un contexto fuertemente modificado. En efecto, la tesis central de Kant según la cual, en virtud de la constitución del objeto como fenómeno, éste debe regirse necesariamente por las condiciones formales del conocimiento humano constituye, en definitiva, una reformulación del modelo tradicional de fundamentación de la adecuación, en el cual es la función constitutiva del intelecto lo que da cuenta de la posibilidad interna de la adecuación como tal. La diferencia estriba en el caso de Kant en el hecho de que el tipo de constitución que se tiene ahora en vista es el que corresponde a un intelecto finito discursivo (*intellectus ectypus*), que a diferencia del intelecto divino intuitivo (*intellectus archetypus*), no crea, sin más, su objeto a través del acto de pensar y, por lo mismo, está remitido a una facultad de carácter receptivo que le provea los materiales sobre los cuales operar la síntesis constitutiva de la objetividad: la discursividad aparece aquí como marca de la finitud y el carácter paradigmático-ideal asignado al conocimiento directo e intuitivo provee un momento clave de continuidad con la tradición metafísica que remonta a Platón y Parménides. Heidegger desarrolla ampliamente esta visión de Kant que marca fuertemente la continuidad con motivos centrales de la tradición metafísica en el *Kantbuch* de 1929; véase Kant, esp. §§ 4-5. Sobre la tesis del primado de la intuición como modo paradigmático del conocimiento véase también la discusión preparatoria en *Kritik* § 5. En atención a la conexión estructural que vincula la noción tradicional de verdad con las premisas básicas de la metafísica creacionista se comprende mejor el genuino alcance de la tesis heideggeriana según la cual la metafísica tradicional, hasta Kant inclusive, habría pensado el ser orientándose implícitamente a partir del paradigma del obrar productivo (*Herstellen*) (cf. *Grundprobleme* §§ 11-12). No es exagerado decir, a mi juicio, que el intento heideggeriano por desarrollar la temática de la historia del ser, sobre la base de la concepción que remite a envíos epocales de carácter eventualista, debe verse,

concepción tradicional, es en sí misma un fenómeno fundado. Heidegger retoma aquí, en sus líneas generales, la estrategia argumental que ya hemos encontrado no sólo en SZ sino también en GBM y WG: la adecuación, que en el caso de la verdad proposicional tiene la estructura de una asimilación (*Angleichung*) del enunciado a su objeto, sólo resulta posible si tal objeto o cosa ha venido ya como tal a la presencia. Esto ocurre allí donde se le ha permitido a la cosa «hacer frente» (*das Entgegenstehenlassen des Dinges*) como objeto (*als Gegenstand*) para la representación (*Vorstellen*) (cf. p. 79). Pero tal «hacer frente» sólo es posible dentro de un espacio de manifestación abierto ya de antemano (*ein Offenes*), el cual no es creado como tal por ningún comportamiento respecto del ente, sea de tipo práctico-operativo o bien meramente teórico-constataativo, sino que todo acceso al ente lo presupone siempre ya y se vale de él de cierta manera, sin que esto signifique una tematización expresa de tal apertura previa como tal: tal es el caso también del peculiar tipo de comportamiento que constituye el representar (*Vorstellen*) y el enunciar (*Aussagen*) que brota de él (cf. p. 80). En el caso del representar y el enunciar se trata de modos del acceso teórico-contemplativo, en los cuales el ente es presentado *tal como* (*so-wie*) es en sí mismo. Aquí es el ente mismo el que desempeña la función de medida (*Richtmaß*) a la cual debe ajustarse el comportamiento (cf. p. 80). Y ello sólo es posible, como se vio ya en el tratamiento de GBM y WG, sobre la base de una previa concesión de carácter vinculante al ente que debe oficiar como medida para el representar y el enunciar. Tal concesión ocurre en un modo peculiar del «mantenerse abierto» (*Offenständigkeit*) del hombre, y por ello puede decirse que es en ese tipo peculiar de apertura donde debe buscarse la esencia de la verdad como corrección o rectitud (*Richtigkeit*) (cf. p. 80). La verdad no está, pues, afincada originalmente en el enunciado, sino que se funda en aquel tipo de comportamiento respecto del ente que, con su peculiar modo de apertura, concede al ente la función de medida (p. 81). Y esto quiere decir, en definitiva, que la esencia de la verdad reside en la libertad, en la medida en que el «ponerse en franquía» (*das Sich-freigeben*) para una medida vinculante (*für eine bindende Richte*) sólo resulta posible como un «ser-libre» (*Freisein*) para la apertura manifestativa de lo abierto (*zum Offenbaren eines Offenen*) (p. 81). La libertad es, en tal sentido, la esencia de la verdad, en la medida en que constituye el fundamento de la posibilidad interna (*Grund der inneren Möglichkeit*) de la adecuación, en el sentido habitual del término (p. 81).

entre otras cosas, también como un esfuerzo por sustraerse a la vigencia del modelo ontológico tradicional, caracterizado por dicha orientación a partir del paradigma del obrar productivo, ofreciendo un modelo alternativo, libre de las implicaciones causal-efectivistas que trae consigo el primero, las cuales alcanzan su *climax*, a juicio de Heidegger, en la comprensión del ser como mero fondo disponible (*Bestand*) en la constelación epocal propia de la técnica planetaria (*das Gestell*). Para este punto véase *Technik*, esp. pp. 20-27.

Hasta aquí el análisis desarrollado en *WW* corre, más allá de diferencias de detalle en la formulación, por los carriles ya conocidos. La decisiva radicalización de la posición así elaborada viene dada, sin embargo, por el hecho de que Heidegger pregunta ahora por la esencia de la libertad como tal, e intenta así poner de manifiesto que la libertad, que constituye la esencia de la verdad en el sentido adecuacionista habitual, remite, a su vez, a una dimensión más profunda y originaria de la verdad misma, una dimensión que en el análisis de *WW* queda, sin embargo, apenas atisbada, si se compara con el desarrollo ulterior de la misma temática en escritos posteriores.

Como fundamento de la posibilidad de la verdad como adecuación, la libertad constituye un «dejar ser» (*Sein lassen*) el ente, en el sentido preciso de un «dejarse involucrar» con el ente (*Sich einlassen auf das Seiende*), en tanto éste es lo abierto (*das Offene*) o lo desoculto (*das Unverborgene*) (pp. 83 s.). El «dejarse involucrar» con el «estado-de-desoculto» (*Entborgenheit*) del ente no es un andar perdido en él, sino que se despliega más bien como un «retirarse» ante el ente (*Zurücktreten vor dem Seienden*), a fin de que éste se manifieste tal como es y pueda así proveer la medida para la adecuación del representar (cf. p. 84). Vista desde la perspectiva de aquello que se abre originariamente en ella, la libertad constituye, pues, un exponerse (*Aussetzung*) al «estado-de-desoculto» del ente, y tiene, como tal, el modo de ser de la trascendencia del *Dasein* en tanto ec-sistente (cf. p. 84). Dicho en la terminología de *SZ*, a la que Heidegger apela aquí expresamente, la libertad como el expuesto «dejarse involucrar» con el «estado-de-descubierto» del ente instaura, precisamente, el «ahí» para la venida a la presencia del ente mismo (p. 84). En tal sentido, explica Heidegger, la ec-sistencia, fundada en la verdad como libertad, es la ex-posición (*Aussetzung*) en el «estado-de-desoculto» del ente (p. 85). El rasgo más destacable en la terminología introducida aquí para caracterizar la libertad como fundamento de la verdad reside, sin duda, en el énfasis puesto en el aspecto de *pasividad e indisponibilidad* involucrado en la instauración originaria del espacio de manifestación para la venida a la presencia del ente. Las nociones de «dejar ser», «dejarse involucrar», «retirarse ante» y «ex-posición» apuntan, en efecto, decididamente en tal dirección. Y ello no es en absoluto casual o secundario para los fines de la argumentación desarrollada por Heidegger. En efecto, es precisamente el renovado énfasis puesto en el aspecto de pasividad e indisponibilidad constitutivo de la trascendencia del *Dasein* como existente, junto con la cada vez más decidida inclusión de la perspectiva que abre la consideración de los diferentes modos de venida a la presencia del ente, tal como aparecen documentados en la historia de la metafísica, lo que le permite llegar en *WW* al atisbo de una concepción eventualista-historial de la verdad, que radicaliza y desarrolla en una dirección parcialmente nuevas tendencias operantes ya en la propia

concepción de SZ y, de modo más claro aun, en el tratamiento de GBM y WG²⁹.

Que la esencia de la verdad reside en la libertad no significa, desde esta perspectiva, que el modo en que cada caso viene a la presencia el ente en totalidad queda, por así decir, librado al capricho del hombre. Más bien ocurre todo lo contrario: en la medida en que constituye el ec-sistente *Da-sein* del hombre, es la libertad la que «posee» al hombre y dispone sobre él, y no viceversa, como si la libertad fuera una propiedad que el hombre tiene entre otras muchas propiedades (cf. p. 85). Y lo «posee» de modo tan originario que sólo ella concede a una humanidad concreta e histórica el peculiar modo de referencia al ente en su totalidad que fundamenta y caracteriza a toda destinación histórica (cf. p. 85). La verdad, pensada por referencia al modo en que tiene lugar en cada caso la venida a la presencia del ente *en su totalidad*, aparece así esencialmente vinculada a la historia como acontecer (*Geschichte*), un acontecer que no es reductible, sin más, al hacer o no-hacer del hombre y que, en cierto modo, lo trasciende. Según se vio ya con ocasión del tratamiento de WG, la referencia al ente *en su totalidad* alude al sobrepasar trascendente que deja imperar un mundo, como límite y medida para la venida a la presencia del ente intramundano. Pero, en su inmediata ve-

29. El énfasis creciente del aspecto que en SZ se trata bajo la noción de *Befindlichkeit* es una característica saliente de varios de los escritos inmediatamente posteriores. Ya en el tratamiento de WG hemos podido comprobar la presencia y los efectos de un nuevo modo de acentuar el papel del momento de la disposicionalidad en la apertura del mundo como espacio de juego para la venida a la presencia del ente. Del mismo modo, también en GBM, en el marco del tratamiento del fenómeno del aburrimiento profundo en atención a su función de apertura originaria del «ser-en-el-mundo» (cf. §§ 29-32), el énfasis en el aspecto de pasividad e indisponibilidad en la apertura del *Dasein* resulta decisivo. No es casual, por tanto, que en el análisis del aburrimiento profundo Heidegger tropiece, una vez más, con el aspecto de sustracción que lleva consigo la institución del «ahí» en la *Erschlossenheit*, esta vez, en el peculiar modo del «rehusarse» (*sich versagen*) del ente *en su totalidad*: como modo del estar entregado al ente, el aburrimiento profundo abre el ente *en su totalidad*, pero ello en el peculiar modo del rehusarse de lo así abierto (cf. § 31 a, p. 210: *Ausgeliefertheit [...] an das sich im Ganzen versagende Seiende*). En la medida en que en y con el rehusarse del ente el aburrimiento profundo mantiene abierto el «en totalidad» del ente, el tipo de apertura que facilita el aburrimiento profundo como modo de la *Erschlossenheit* posee el carácter de una peculiar unidad estructural del momento del «dejar vacío» (*Leergelassenheit*), por un lado, y del momento del «mantenerse en el extremo» (*Hingehaltenheit*), por el otro, tal como éstos caracterizan a toda forma del aburrimiento. Lo peculiar de dicha forma de unidad de ambos momentos consiste en que, al remitir al *Dasein* a su propio poder-ser fáctico en el modo de la confrontación con un conjunto de posibilidades puestas en suspenso, pone al descubierta del modo más nítido la tensión entre individuación radical y máxima amplitud que caracteriza la estructura del acontecer de la trascendencia como «ser-en-el-mundo». Véase el desarrollo de este punto en § 31 b, pp. 211-217. La profundización de la estructura de la *Erschlossenheit* que Heidegger lleva a cabo a partir del análisis del fenómeno del aburrimiento profundo es lo suficientemente notoria como para que un intérprete como Klaus Opilik haya visto aquí una preparación directa de la definitiva puesta en cuestión del punto de partida trascendentalista de SZ, tal como ella se anuncia ya en WW y caracteriza luego al pensar de la *Kehre*. Véase Opilik (1993, pp. 168-196). Opilik identifica en el análisis heideggeriano una decisiva profundización en la conselación estructural que vincula a los momentos de la apertura manifestativa (*Offenbarkeit*) y ocultamiento (*Verbergung*). Véase pp. 181-186.

nida a la presencia, el ente en su totalidad es comprendido, por lo pronto, de un modo puramente ejecutivo y atemático, que no se dirige de modo directo al carácter de su «estado-de-descubierto» (*Unverborgenheit*) como tal. Recién con la pregunta expresa acerca de *qué es* el ente, explica Heidegger en *WW*, el pensar se pone como tal frente al «estado-de-descubierto» del ente en su totalidad, pues sólo en y con esa pregunta el «estado-de-descubierto» es experimentado como tal (p. 85). Y es recién allí donde el ente es elevado *expresamente* a su «estado-de-descubierto» y conservado así en él, en el preguntar por el ente como tal, donde comienza propiamente la historia, en el sentido preciso vinculado con la concepción histórica de la verdad (p. 85). Las sucesivas determinaciones del ser del ente en su totalidad, tal como ellas quedan consignadas en la historia de la metafísica, comenzando por la originaria determinación griega del ser como *phýsis* en el sentido del brotar que viene a la presencia, documentan los diferentes momentos en el acontecer histórico-epocal de la verdad, tal como éste tiene lugar en y a través del imperar de un cierto «mundo» históricamente determinado³⁰. Las simples y poco frecuentes decisiones (*Entscheidungen*) de la historia, explica Heidegger en tal sentido, surgen del modo en que en cada caso se despliega (*west*) la esencia originaria (*das ursprüngliche Wesen*) de la verdad (p. 86).

A la concepción histórica de la verdad corresponde, por último, también una consideración específica del «ser-en-la-no-verdad», que desde el tratamiento de *SZ* aparece como un momento estructural en la apertura constitutiva de la trascendencia del *Dasein*, en tanto finita. Vimos ya que en el tratamiento de *WG* la finitud del trascendente ser-libre del *Dasein* es puesta en conexión con el momento de sustracción que acompaña a todo proyectar finito y constituye, por así decir, la fuente de la que brota el carácter vinculante de las posibilidades que se ofrecen como realizables en tal proyectar. En la perspectiva propia de la concepción eventualista-histórica de la verdad esbozada en *WW*, la sustracción es pensada ahora a partir de la esencia misma de la verdad como desocultamiento (*Entborgenheit*), es decir: la sustracción es pensada como no-verdad, entendida como el «estado-de-oculto» (*Verborgenheit*) del ente *en su totalidad*. Que en este punto tiene lugar una decisiva radicalización de la posición elaborada a partir de *SZ* se advierte en el hecho de

30. Sin duda, esta formulación del punto corresponde más bien al posterior desarrollo de la temática vinculada con lo que Heidegger llama la historia del ser. En dicho marco explicativo, la sucesión de las grandes respuestas dadas por la tradición metafísica a la pregunta por el ser del ente no aparece simplemente como una serie de meras doctrinas diferentes e incluso contradictorias entre sí, ni mucho menos como una secuencia de ocurrencias caprichosas de los filósofos individuales, sino que es leída más bien como la documentación de las diferentes constataciones epocales a través de las cuales el ser se envía y se destina históricamente al hombre. La temática de la historia del ser no está todavía desarrollada expresamente en *WW*, pero es indudable que el escrito pone ya claramente las bases para su posterior desarrollo. El desarrollo más amplio de la concepción de la metafísica como historia del ser se encuentra en las lecciones del año 1941, publicadas en *Nietzsche II*. Véase esp. *Metaphysik und Entwürfe*.

que la no-verdad como sustracción no sólo es tomada ahora expresamente como formando parte de la esencia misma de la verdad, sino que adquiere incluso una cierta primacía respecto del momento esencialmente manifestativo constitutivo de la verdad misma³¹. Pensada a partir de la esencia de la verdad como desocultamiento, la no-verdad (*Unwahrheit*), explica Heidegger, es no-desocultamiento (*Un-entborgenheit*) (cf. p. 89). Pero se trata aquí de un no-desocultamiento que no acontece en el modo de la mera privación (*stéresis*) de la venida a la presencia constitutiva de la verdad. Se trata más bien de un no-desocultamiento que, a la manera de un peculiar tipo de sustracción, ocurre *en y con* el acontecer de la verdad misma, y que posibilita como tal dicho acontecer. En tal sentido señala Heidegger que el «estado-de-oculto», al rehusarle el desocultar (*Entbergen*) a la verdad como *alétheia*, no le quita, sino que más bien le conserva (*bewährt*) aquello que le es más propio como su propiedad (*das Eigenste als Eigentum*)³². Por lo mismo, la no-verdad como el «estado-de-oculto» del ente *en su totalidad* es anterior o más vieja (*älter*) que toda apertura manifestativa de tal o cual ente, y también que todo «dejar-ser» (*Seinlassen*), en la medida en que, al desocultar, el «dejar-ser» mantiene a la vez en el ocultamiento y se comporta él mismo en cierto modo por referencia a dicho ocultamiento (cf. p. 89). Dicho de otro modo: hay una primacía del momento de la sustracción ocultante respecto de toda forma de venida a la presencia del ente y, por lo mismo, también respecto de todo modo de desocultar el ente por parte del *Dasein*, tal como dicho desocultar acontece en el «dejar-ser» propio de la trascendencia como libertad.

El sentido de la tesis del primado del momento de la sustracción ocultante se comprende mejor cuando se advierte que involucra una distinción de dos planos o niveles de consideración, la cual guarda una correspondencia estructural con la distinción de niveles o estratos a la que, desde una perspectiva diferente, apunta ya la concepción bi-dimensional de la trascendencia del *Dasein* elaborada y profundizada progresivamente desde *SZ* en adelante. También aquí, en efecto, la sustracción ocultante puede y debe ser considerada tanto 1) con referencia al plano óptico, que se vincula con la venida a la presencia del ente intramundano, como 2) con referencia al plano ontológico, que alude a la di-

31. Rosales señala expresamente que el factor decisivo en la determinación de la *Kehre* en *WW* viene dado justamente por la función que se asigna al ocultamiento como fundamento de la esencia de la verdad. Rosales profundizó este punto en sucesivos tratamientos. Véase Rosales (1970, pp. 305-315; 1984, pp. 251 ss.; y 1991, pp. 134 s.).

32. La decisiva importancia de esta sentencia —que, como ha indicado Fränztzki (1985, p. 110), fue incluida recién en la versión publicada— ha sido ampliamente reconocida por los intérpretes, empezando por el propio Fränztzki, que ve documentado en ella de modo directo el «salto» a la *Kehre*. El punto decisivo reside aquí en la función *positiva*, de carácter *conservativo-posibilitante*, asignada al ocultamiento. Para este aspecto véase las muy buenas observaciones de Brasser (1997, pp. 290 ss.), de quien tomo también la referencia a Fränztzki. Véase también el resumen crítico de la interpretación de Fränztzki que ofrece Brasser en pp. 295-303.

mención de mediación atemática que hace posible dicha venida a la presencia.

1) Vista desde el lado óptico, es decir, a partir de los diferentes modos de acceso al ente intramundano, la tesis del primado de la sustracción ocultante alude al aspecto irreductible de finitud involucrado en todo modo de la venida a la presencia del ente, y ello en un doble sentido, que queda señalado en dos tensiones irreductibles que caracterizan estructuralmente al develamiento del ente sobre la base de la apertura del mundo, a saber: *a*) la tensión entre carácter totalizador y limitación extensional, y *b*) la tensión entre carácter totalizador y restricción epocal. Por una parte, *a*) el develamiento del ente *en su totalidad* no coincide con lo que sería la suma de los entes ya conocidos ni tampoco por conocer. Por el contrario, explica Heidegger, la apertura del ente *en su totalidad* —que debe entenderse aquí en el sentido estricto de totalización que remite, desde *WG* y *GBM*, a la apertura del plexo de significación del mundo y, con ello, al carácter mediado de la comprensión del ser del ente intramundano— puede imperar de modo más esencial justamente allí donde el ente mismo es menos conocido (*bekannt*) y no ha sido todavía reconocido (*erkannt*) por la ciencia o bien lo ha sido sólo de modo grosero (*roh*). En cambio, el creciente conocimiento y reconocimiento sistemático del ente a través de la ciencia y la dominación técnica trae consigo una suerte de progresivo eclipsamiento de la previa apertura de la totalidad, que precede a todo posible acceso a los entes particulares (cf. p. 88). En efecto, la creciente fijación sobre el ente tiene como correlato una también creciente tendencia a pasar por alto el plexo de significación del mundo mismo, tal como lo señalaba ya el reproche de miopía cosmológica dirigido en *GBM* al entendimiento vulgar y la ontología tradicional enraizada en él. Sea como fuere, haya o no conocimiento e investigación sistemática del ente intramundano, la apertura del ente *en su totalidad* posee siempre un carácter previo y posibilitante, de suerte que no puede ser sustituida como tal ni siquiera por un reconocimiento *exhaustivo* de la suma del ente. Y a ello se agrega el hecho de que, por muy avanzada que pueda llegar a ser la investigación sistemática del ente intramundano, no puede haber jamás algo así como un reconocimiento exhaustivo de la suma de dicho ente. Justamente en la incalculabilidad e inabarcabilidad (*das Unberechenbare und Ungreifbare*) de la suma del ente se anuncia, ya dentro del campo visual propio del cálculo y la ocupación cotidianos, el carácter previo e irreductible del momento de la totalización, a través del cual el ente está siempre ya abierto de antemano *en su totalidad* (cf. p. 88)³³. Por otra parte, *b*) en el

33. Algo análogo vale para el caso del reconocimiento, la investigación sistemática y la explotación organizada del ente a través de la actividad propia de la ciencia y la técnica. En *WW* el motivo de la tensión entre totalización y limitación extensional no es específicamente desa-

develamiento del ente sobre la base de la apertura del mundo opera también una tensión estructural entre carácter totalizador y restricción epocal, en la medida en que el modo en que en cada caso el ente viene a la presencia *en su totalidad* debe verse como un acontecimiento epocal, dentro de una sucesión de otros acontecimientos epocales, tanto ya dados efectivamente como también posibles. Este segundo aspecto, que es el más propiamente característico de la perspectiva eventualista-histórica, tal como ésta domina los escritos posteriores, apenas es sugerido en el desarrollo del texto original de *WW*. A él alude, como vimos, aunque sólo al pasar, la referencia a los diferentes momentos del acontecer histórico-epocal de la verdad, tal como aparecen documentados en las su-

rrrollo para el caso de la techno-ciencia. Pero ello ocurre de modo inequívoco, aunque bajo apelación a fijaciones terminológicas diferentes, en escritos posteriores, que en algún caso preceden incluso a la publicación de *WW* en 1943. Así, por ejemplo, en *Weltbild* se enfatiza el hecho de que toda ciencia está remitida al esbozo proyectivo de un ámbito de objetos delimitado (*Entwurf eines umgrenzten Gegenstandsbezirkes*) (p. 81), lo cual, en el caso de la techno-ciencia fundada en el proyecto matemático de la naturaleza característico de la modernidad, lleva a la configuración de una determinada imagen del mundo (*Weltbild*), con su carácter esencial de medida vinculante para el producir basado en el representar característico del hombre moderno (cf. p. 87). En dicha imagen del mundo —que consiste, en rigor, en la transformación del mundo en una imagen a hechura del representar— un momento determinante viene dado, justamente a consecuencia del proceso de matematización, por la irrupción *por todas partes* de lo gigantesco (*das Riesige*), es decir, también en la dirección del proceso de reconocimiento e investigación dirigido a lo cada vez más pequeño (física atómica) (cf. pp. 92 s.). Ahora bien, lo característico de este desarrollo reside en el hecho de que no bien se produce el salto cualitativo de lo gigantesco en la planificación, el cálculo, la organización y el aseguramiento, salto en virtud del cual lo gigantesco adquiere su propia magnitud de tal, ocurre que eso mismo que aparecía como siempre y absolutamente calculable se transforma repentinamente en lo que escapa a toda posibilidad de cálculo (*wird [...] dadurch zum Unberechenbaren*) (cf. p. 93): lo incalculable se transforma en la sombra que se proyecta sobre la totalidad del mundo transformado en imagen, según el proyecto matematizante de la techno-ciencia moderna, y tal sombra apunta a un ámbito sustraído al representar desde el cual se anuncia algo que se nos rehúsa (*dieses Verweigerte*), en la medida en que estamos instalados en medio del ente justamente al modo en que lo posibilita el proyecto del ser propio de la techno-ciencia (p. 93). De un modo diferente pero comparable, el análisis desarrollado en *Wissenschaft*, escrito que data de 1953, llama la atención sobre el modo en que irrumpe, en cada una de las diferentes ciencias, la presencia auto-ocultante de aquello que, siendo inesquivable e inaccesible (cf. p. 62: *das unzugängliche Unumgängliche*) para la ciencia en cuestión, constituye a la vez la fuente inaparente de la cual ésta deriva los conceptos fundamentales en los que adquiere expresión la constitución originaria de su objeto formal (cf. pp. 60-64): así, p. ej., la naturaleza, el hombre, la historia, el lenguaje constituyen aquello inevitable dado siempre ya de antemano que las correspondientes ciencias —tales como la física, la psiquiatría, la ciencia histórica, la filología— presuponen como el suelo del que brotan sus conceptos fundamentales. Si se atiende adecuadamente a la dirección en que Heidegger desarrolla en estos textos el motivo de la tensión entre totalización y limitación extensional, creo que puede advertirse que el punto decisivo, ya en la formulación de *WW*, no puede consistir en la mera constatación de que el ente intramundano, en tanto cuantitativamente infinito, escapa a todo reconocimiento exhaustivo por parte del hombre. El punto de Heidegger parece ser más bien otro, a saber: todo proyecto del ser del ente, a través del cual éste es abierto en el modo de la totalización, trae siempre ya consigo, en la medida en que facilita un *cierto* tipo de acceso al ente, también un momento específico e irreductible de inaccesibilidad, en el cual se anuncia la asimetría ineliminable entre el momento de totalización que abre el mundo, con su carácter holístico y no procesual, por un lado, y las posibilidades de develamiento progresivo del ente que pueden ser realizadas en el espacio de comprensión así abierto, por el otro.

cesivas determinaciones del ser del ente en la historia de la metafísica, con la referencia expresa a la determinación griega del ser como *phýsis* (cf. p. 85). Sin embargo, es justamente este aspecto el que el propio Heidegger destaca en el párrafo inicial agregado a la nota final del texto, con ocasión de la segunda edición aparecida en 1949. En efecto, Heidegger remite allí expresamente a la noción de historia del ser (*Geschichte des Seyns*), y enfatiza la esencial pertenencia del momento de la sustracción ocultante (*der verbergende Entzug*) al ser, pensado a partir de la *alétheia* (cf. p. 97).

2) Considerada ahora desde el lado estrictamente ontológico, es decir, desde la perspectiva abierta por la referencia a la dimensión de mediación atemática que hace posible la venida a la presencia del ente intramundano, la tesis del primado de la sustracción ocultante alude, ante todo, al hecho estructural de que aquello que posibilita la venida a la presencia del ente intramundano sólo puede cumplir tal función sustrayéndose, a su vez, a todo posible acceso directo, tal como éste tiene lugar en los diferentes modos de develamiento del propio ente intramundano. Este aspecto de la cuestión, que es esencial para la radicalización del análisis del momento del «ser-en-la-no-verdad» en *WW*, no es, sin embargo, completamente nuevo, sino que puede rastrearse en su origen hasta la propia concepción de la relación entre el mundo y el ente intramundano presentada en *SZ*. En efecto, ya en el análisis de la mundanidad del mundo en los §§ 14-18 Heidegger llama expresamente la atención sobre el hecho de que el plexo total de significación del mundo como horizonte de manifestación sólo puede cumplir su función esencial de mediación posibilitante de la venida a la presencia del ente retrayéndose él mismo al trasfondo. Así, con referencia al caso del útil Heidegger explica que éste sólo puede desplegar efectivamente su «ser-a-la-mano» allí donde, como ocurre en el trato práctico-operativo no impedido, *no destaca* a partir del plexo de remisiones en el cual está inmediatamente inserto (cf. *SZ* § 15, pp. 68 s.), lo cual presupone, a su vez, que el propio plexo de significación constitutivo del mundo no emerja, por así decir, desde su característica atematicidad: de modo mediato, el no-anunciarse del mundo constituye, pues, la condición de posibilidad de que lo «a-la-mano» pueda desplegar inmediatamente su «ser-a-la-mano», que no es otra cosa que el «ser-en-sí» de dicho ente, en tanto intramundano (cf. § 16, p. 75: «das Sich-nicht-melden der Welt ist die Bedingung der Möglichkeit des Nicht-Heraustretens des Zuhandenen aus seiner Unauffälligkeit. Und darin konstituiert sich die phänomenale Struktur des Ansich-seins dieses Seienden»). Esto explica, ya en el contexto temático de *SZ*, por qué razón el intento de abordaje fenomenológico del fenómeno del mundo se ve confrontado, desde el comienzo, con peculiares dificultades desde el punto de vista metódico, pues se trata en dicho análisis de hacer temáticamente accesible un fenómeno que, ya en el plano

de la actitud pre-filosófica, se caracteriza justamente por su peculiar carácter de atematicidad y que sólo puede ser abordado como tal en un modo específico de la *intentio obliqua*³⁴. En la misma línea se sitúa también el ya comentado reproche de miopía cosmológica que, como vimos, Heidegger dirige en *GBM* tanto al entendimiento vulgar como a la tradición ontológica tradicional, que continúa y consolida las tendencias ancladas en él. Lo novedoso del tratamiento de *WW* en este punto no reside, pues, tanto en el señalamiento de la presencia de una irreductible tensión entre inmediatez y mediación, develamiento y ocultamiento, en toda venida a la presencia del ente sobre la base de la previa apertura del mundo. Lo novedoso reside aquí más bien en el marcado acento que recibe ahora el momento de pasividad e indisponibilidad que, vistas las cosas desde el punto de vista de la trascendencia del *Dasein*, trae consigo la apelación a la noción de una sustracción ocultante. En atención a este aspecto puede decir Heidegger que justamente en la medida en que el «dejar-ser», en cada modo del comportarse respecto del ente, deja ser al ente mismo respecto del cual se comporta y al cual sí desoculta (*entbirgt*), justamente en esa misma medida oculta (*verbirgt*) al ente *en su totalidad*. El «dejar-ser» es, pues, al mismo tiempo un ocultar, de modo tal que en la libertad ec-sistente del *Dasein* como tal *acontece* (*ereignet sich*) siempre ya el ocultamiento del ente en su totalidad y, con ello, impera siempre ya su «estado-de-oculto» (cf. *WW*, p. 88). Pero esto, como puede verse ahora, acontece en virtud del carácter mismo de aquello que hace posible la venida a la presencia del ente intramundano, en la medida en que sólo puede cumplir su esencial función mediadora en el modo de la sustracción ocultante.

Los dos aspectos señalados para dar cuenta de la tesis del primado de la sustracción ocultante confluyen en la caracterización de la no-verdad en términos de: 1) misterio (*Geheimnis*) y 2) extravío (*Irre*) (cf. *WW*, pp. 89-94).

34. Para las dificultades metodológicas vinculadas con el intento de abordaje fenomenológico del fenómeno del mundo remito a la discusión más amplia en Vigo (1999, esp. pp. 39-49). Algo inverso a lo que caracteriza el caso del útil «a-la-mano» ocurre en el caso del ente dado meramente «ante-los-ojos» como correlato del puro «dirigir-la-mirada». En efecto, en este caso la salida de la atematicidad es condición indispensable de la venida a la presencia del ente en dicho modo de comparecencia. Pero, como Heidegger expresamente aclara, esto no facilita sino que más bien bloquea más decididamente todavía el intento de acceder temáticamente al fenómeno del mundo como tal, en la medida en que el conocer (*Erkennen*), como modo fundado del «ser-en-el-mundo» (cf. *SZ* § 13), trae siempre ya consigo una *desmundización del mundo* (cf. § 14, p. 65: *Entweltlichung der Welt*): el acceso al ente como objeto del acceso meramente teórico-constatativo desliga al ente intramundano del plexo de significación en el que aparece inserto en el acceso originario a través del trato práctico-operativo y, con ello, relega definitivamente al trasfondo el plexo total de significación como tal. Ésta es también una de las razones por las cuales la ontología tradicional, en la medida en que se orienta a partir de las meras «cosas», se caracteriza también por la tendencia a pasar por alto el mundo en su mundanidad (cf. § 14, p. 65; § 15, pp. 67 s.).

1) Vista desde el lado estrictamente ontológico, la no-verdad es misterio, entendido como el ocultamiento de lo oculto (cf. p. 89: *die Verbergung des Verborgenen*), que es justamente lo que posibilita la venida a la presencia de lo que se muestra inmediatamente, esto es: el ocultamiento del ente *en su totalidad* como condición y fundamento de la venida a la presencia de tal o cual ente, a través de alguno de los diferentes modos posibles de acceso a él. En y con la ec-sistencia, ha acontecido siempre ya en el *Da-sein* el primero y más vasto no-desocultamiento (*Un-entborgenheit*), que es la más genuina no-verdad (*Un-wahrheit*). En este sentido, como originaria no-verdad, el misterio constituye la no-esencia (*Unwesen*) de la verdad, donde «no-esencia» debe entenderse, sin embargo, como aquello que provee, como tal, el genuino fundamento de la posibilidad de la esencia (cf. p. 89): el «no» de la no-esencia de la verdad como no-verdad apunta, por lo tanto, al ámbito aún no-experimentado de la verdad del ser (*Wahrheit des Seins*), por oposición a la verdad del ente (cf. p. 90). Ahora bien, en la medida en que el acceso inmediato al ente y el mundo se caracteriza por un permanente atenerse al ente y sólo al ente, sobre la base de una previa comprensión del ser del ente y del ser del mundo mismo, de carácter puramente ejecutivo y atemático, en esa misma medida puede decirse que el modo en que el misterio impera en dicho tipo de acceso consiste justamente en sustraerse en su carácter de misterio: la sustracción ocultante es al mismo tiempo, y en virtud de su propio carácter, también *auto-ocultante*. El mantenerse instalado (*Ansässigkeit*) en lo corriente o habitual (*im Gängigen*), explica Heidegger, constituye en sí mismo el «no-dejar-imperar» (*das Nicht-waltenlassen*) al ocultamiento de lo oculto. El «estado-de-oculto» del ente *en su totalidad* es consentido sólo en la figura de un límite que se anuncia ocasionalmente, de modo tal que el ocultamiento mismo, como acontecer fundamental (*Grundgeschehen*), se hunde en el olvido (cf. p. 91). Este hundirse en el olvido del ocultamiento deja al hombre histórico librado en sus maquinaciones a lo que en cada caso le resulta transitable (*in seinem Gangbaren*), de lo cual toma luego la medida para sus necesidades, propósitos, proyectos y planes, olvidado del ente *en su totalidad* y, con ello, sin considerar tampoco del fundamento de tal «toma de medida» (*Maß-nahme*) y la esencia de la correspondiente «concesión de medida» (*Maßgabe*) (cf. p. 91). Olvidada de su fundamento, la «toma de medida» a partir de lo habitual se transforma en «desmesura» (*Vermessenheit*), y ello tanto más decididamente cuanto más exclusivamente el hombre se toma a sí mismo, en tanto sujeto, como medida para todo ente. El olvido que ha perdido la medida (*die vermessene Vergessenheit*) lleva, así, a un *insistente* atenerse a lo que en cada caso ofrece el ente, que está siempre ya presente, como si se abriera en sí mismo por sí mismo (cf. p. 91). Pero este insistente quedar aferrado al ente en su modo habitual de presentación está fundado él mismo en la existencia como trascendencia. En tal sen-

tido puede decir Heidegger que en tanto ec-sistente el *Dasein* es también *insistente* (p. 91).

2) Con lo dicho, se advierte ya en qué sentido, vista desde el lado óntico, la no-verdad debe ser caracterizada como extravío. En el insistente tomar la medida a partir del ente el hombre se ha apartado ya del misterio. La insistente dedicación (*Zuwendung*) a lo en cada caso transitable, por un lado, y el ec-sistente apartarse (*Wegwendung*) del misterio, por el otro, se copertenecen, como la dos caras de una misma moneda (cf. pp. 91 s.). Como un ec-sistente apartarse del misterio para dirigirse insistentemente al ente, la no-verdad constituye, pues, un extravío en el ente. El extravío tiene la doble forma del ec-sistir y el in-sistir, porque está fundado como tal en la estructura misma de la trascendencia del *Dasein*: el *Dasein* sólo puede apartarse del misterio en dirección del ente, porque en tanto ec-sistente ha ido siempre ya más allá del ente en dirección del ser y del mundo; y sólo porque el *Dasein* ha ido siempre ya más allá del ente, su recaída en el ente, sobre la base del olvido del momento de sustracción ocultante que posibilita su venida a la presencia, puede tomar la forma de un extraviarse en el ente mismo. En el sentido del tal ida y vuelta más allá del ente y hacia el ente, el extravío constituye el espacio de juego (*Spielraum*) del «giro» (*Wende*) en el cual la ec-sistencia insistente, en su esencial movilidad (*wendig*), se olvida una y otra vez de sí y pierde así su medida (p. 92). En todo desocultamiento de tal o cual ente impera ya el ocultamiento del ente oculto *en su totalidad*, de modo que el propio desocultamiento de tal o cual ente, en la medida en que trae consigo el olvido del ocultamiento del ente *en su totalidad*, se convierte él mismo en un extravío en el ente (cf. p. 92). En tal sentido, el extravío constituye la esencial contra-esencia (*das wesentliche Gegenwesen*) de la esencia originaria de la verdad: el extravío se abre como lo abierto para todo posible contra-juego (*Widerspiel*) respecto de la verdad esencial (p. 92)³⁵. Por lo mismo, todo comportamiento respecto del ente

35. En esta caracterización del extravío como *contra-esencia* (*Gegenwesen*) de la esencia originaria de la verdad y como apertura para el *contra-juego* (*Widerspiel*) relativo a la verdad esencial resulta fundamental, a los fines de la interpretación, el contraste con la previa caracterización del misterio como *no-esencia* de la verdad: considerada desde el lado ontológico, la sustracción ocultante adquiere expresión en un «no» (*un-*) de carácter no-privativo, sino *conservativo*, porque lo que está aquí en juego es justamente el énfasis en el carácter *posibilitante* de la mediación atemática de carácter totalizador que subyace a toda posible venida a la presencia del ente intramundano; considerada desde el lado óntico, en cambio, la sustracción ocultante adquiere expresión en un «contra» (*gegen-, wider-*) de carácter, por así decir, especular, porque es justamente en la venida a la presencia del ente —que no es otra cosa que el «fruto» o, como diría el Heidegger tardío, el «don» (*Gabe*) de tal sustracción— donde la sustracción como tal, mostrándose, también se oculta, al modo en que en el reflejo de un espejo no sólo se revela, sino que, a la vez, también se oculta lo reflejado en él, en la medida en que tal reflejo no pueda ser visto justamente como un simple reflejo. El extravío en el ente tiene, pues, una estructura comparable, en cierto sentido, a la del tipo de engaño que se funda en un reflejar que oculta su propio carácter de reflejo. Para el tratamiento de la verdad del ser como *alétheia* por recurso a las nociones de «dar» (*Geben*) y «don» (*Gabe*) en el Heidegger tardío véase, sobre todo, *ZS*. Para la

tiene en cada caso, con arreglo a su peculiar modo de mantenerse abierto y a su peculiar modo de referencia al ente *en su totalidad*, su propia forma de extravío (cf. 92). Y, al igual que el misterio, también el extravío, como modo de presencia de la sustracción ocultante, adquiere en el trato habitual con el ente intramundano, por lo pronto, un carácter *auto-ocultante*, en la medida en que justamente puede desplegar su esencia como extravío y así extraviar, sólo allí donde se sustrae, a la vez, en su carácter de extravío (cf. pp. 92 s.). En tanto despliega así su imperio sobre el hombre, el extravío (*Irre*) es el lugar abierto de asentamiento (*offene Stätte*) y el fundamento (*Grund*) del error (*Irrtums*) (p. 92).

Sobre esta base se comprende también, finalmente, por qué, frente al olvido del misterio y el imperio del extravío, tal como ambos determinan, por lo pronto, el existir cotidiano del *Dasein*, la única posibilidad abierta a la trascendencia finita no consiste, a juicio de Heidegger, en el intento vano de una pretendida abolición del misterio y el extravío como tales, sino más bien, por el contrario, en el acontecer de una relación libre con la esencia de ambos, que los deja ser lo que son, como la no-verdad que pertenece a la esencia originaria de la verdad misma. Si el ocultamiento de lo oculto y el extravío pertenecen como tales a la esencia misma de la verdad, se sigue entonces que la libertad, concebida a partir de la ec-sistencia in-sistente del *Dasein*, sólo puede constituir la esencia de la verdad, en el sentido de la corrección del representar, si ella misma procede, a su vez, como libertad de la esencia originaria de la verdad, entendida como el imperar del misterio en el extravío (p. 93). A esta dimensión más profunda de la esencia de la verdad —a saber: el ocultar que abre el claro (*lichtendes Bergen*) como rasgo fundamental del ser— apunta Heidegger cuando, en el párrafo inicial añadido en 1949 a la nota conclusiva del texto, resume la posición alcanzada en el escrito en el característico *dictum* según el cual la esencia de la verdad (*Wesen der Wahrheit*) es la verdad de la esencia (*Wahrheit des Wesens*), donde «esencia» adquiere, en el segundo miembro de la sentencia, el sentido verbal que remite al acontecimiento del «ser» (*Seyn*) como diferenciación originaria del ser y el ente (*Unterschied von Sein und Seiendem*) (cf. p. 96). Si la trascendencia misma del *Dasein* adquiere ella misma su carácter de libertad a partir de la sustracción ocultante de la no-verdad, que se despliega como misterio y extravío, es entonces únicamente en y

caracterización de la venida a la presencia del ente como «don», en el marco de la concepción de la historia del ser, véase, por ejemplo, p. 8: «Im Beginn des abendländischen Denkens wird das Sein gedacht, aber nicht das “Es gibt” als solches. Dieses entzieht sich zugunsten der Gabe, die Es gibt, welche Gabe künftighin ausschließlich als Sein im Hinblick auf das Seiende gedacht und in einen Begriff gebracht wird. Ein Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht, ein solches Geben nennen wir das Schicken. Nach dem so zu denkenden Sinn von Geben ist Sein, das es gibt, das Geschickte. Dergestalt geschickt bleibt jede seiner Wandlungen. Das Geschichtliche der Geschichte des Seins bestimmt sich aus dem Geschickhaften seines Schickens».

desde la propia trascendencia como puede darse lugar a una relación originaria con la esencia de la verdad como no-verdad. Ello acontece allí donde la no-verdad es abierta y conservada como tal, en su carácter esencial de misterio y extravío. Y esto ocurre, a su vez, justamente allí donde el pensar pregunta de modo originario por la esencia de la verdad como tal: el atisbo del misterio (*der Ausblick in das Geheimnis*) a partir de y desde el extravío en el ente no reside sino en la pregunta que pregunta de modo expreso qué es como tal el ente *en su totalidad* (p. 94). El pensar de la filosofía como resolución al misterio (p. 93: *Entschlossenheit zum Geheimnis*) es, pues, una resolución a aquel rigor (*Strenge*) que, sin hacer volar en pedazos (*sprengen*) el ocultamiento, fuerza (*nötigt*) su esencia al espacio abierto del concepto (*in das Offene des Begreifens*) y, con ello, a su propia verdad (*in ihre eigene Wahrheit*) (cf. pp. 94 s.). En tal sentido había dicho ya Heidegger que recién allí donde el ente es elevado expresamente a su «estado-de-descubierto» en la pregunta por el ente como tal, comienza propiamente la historia. Considerada en su función esencial de relevamiento expreso del «estado-de-descubierto» del ente, en su origen a partir de la sustracción ocultante, la pregunta por el ente *en su totalidad* es la pregunta a través de la cual el pensar del ser da lugar a aquella liberación del hombre para la ec-sistencia que funda en cada caso la historia (cf. p. 94: *die geschichte-gründende Befreiung des Menschen zur Ek-sistenz*). Como pregunta, la pregunta por el ente como tal conserva intacto todo su potencial liberador, incluso allí y precisamente allí donde las respuestas concretas que la metafísica ha dado a tal pregunta a lo largo de su historia, continuando y consolidando tendencias ancladas en la propia actitud pre-filosófica, documentan, en el modo de la recaída en el extravío y el olvido del misterio, el poder ocultante y auto-ocultante de aquella sustracción originaria de la que brota la libertad.

5. Consideraciones finales

Es bien conocido el veredicto de Karl Löwith según el cual, contra lo que pretende la auto-interpretación de Heidegger en su vejez, no hay, en realidad, un camino de pensamiento que lleve consecuentemente, a través del despliegue de la posición elaborada en *SZ*, hasta la *Kehre* que caracteriza a la fase tardía de la filosofía heideggeriana³⁶. Aunque el carácter esencialmente reinterpretaivo de la auto-interpretación practicada por el Heidegger de la vejez constituye un hecho que no puede ponerse seriamente en duda, si la reconstrucción propuesta aquí resulta convincente en sus líneas fundamentales, puede decirse entonces que hay buenas razones para rechazar como inexacto tal veredicto, al menos, en su pretensión fundamental.

36. Cf. Löwith (1965, pp. 19 s.); citado por Rosales (1991, p. 119).

En el progresivo desarrollo que lleva finalmente al pensar de la *Kehre*, la temática vinculada con la verdad, como eje del problema del ser como tal, juega, como nadie ignora, un papel fundamental. Si se estudia en detalle el desarrollo de los motivos centrales que en la concepción de Heidegger dan cuenta de la vinculación entre ambos tópicos, el de la verdad y el del ser, y si se atiende especialmente a los sutiles desplazamientos de la acentuación que cada nueva aproximación al problema trae consigo, se puede detectar la presencia inequívoca de un sutil lazo que une las diferentes estaciones recorridas en un complejo y no siempre lineal proceso de desarrollo. La matriz fundamental dentro de la cual tal proceso de desarrollo, con sus momentos específicos de continuidad y también de ruptura, resulta como tal posible, viene dada, en definitiva, por la concepción radicalmente «*aletheiológica*» de la ontología, que Heidegger elabora expresamente ya en la introducción metódica a *SZ* (cf. § 7), sobre la base de una recepción transformadora de las premisas fundamentales del método fenomenológico. A su vez, dentro de tal matriz fundadora de continuidad, la transición que permite el paso de la concepción más bien estática de la «*aletheiología*» presentada en *SZ* a la posterior concepción eventualista-historial centrada en la historia del ser, pensado desde la *alétheia*, no viene determinada tanto por la inclusión de elementos completamente nuevos agregados, por así decir, desde fuera, cuanto más bien por la progresiva profundización de los momentos estructurales fundamentales avistados ya, de uno u otro modo, en el desarrollo de la analítica existencial como ontología fundamental en *SZ*: la ontología, constituida como «*aletheiología*», alcanza su dimensión esencialmente «*kairológica*», que pone de manifiesto el carácter irreductiblemente epocal del acontecer mismo de la verdad del ser, en una suerte de movimiento en espiral, que radicaliza las tendencias incoadas, de uno u otro modo, ya en el comienzo.

El atisbo inicial de la conexión esencial entre verdad y ser, del que parte ya expresamente la concepción de *SZ*, alcanza así el despliegue de lo que estaba virtualmente contenido en el punto de partida sólo al cabo de un largo camino³⁷. Se trata de un camino que con todas sus marchas y contramarchas, con todas sus vacilaciones y todos sus atascos, no deja de ser un ejemplo notable del tipo de fruto que puede entregar la fidelidad insobornable a las raíces últimas de las que se nutre un pensamien-

37. Cf. Rivera (2001, p. 32): «La verdad implícita en *Ser y tiempo*, la verdad entrañada en sus mismas entrañas, es la verdad del ser. Y esta verdad no consiste, como pensaba Heidegger en el momento de redactar *Ser y tiempo*, en la tendencia a una presunta explicitación *conceptual* del sentido del ser, sino que es, en su último fondo, *insondable* [...] Después de la *Kehre*, Heidegger no pretenderá “apropiarse” del ser mediante conceptos, sino que tan sólo intentará señalar hacia el ser mismo y su historia, es decir, hacia su acontecer esencial [...] Ahondando en la dirección abierta por *Ser y tiempo*, Heidegger se vio llevado a trascenderlo en el movimiento de la *Kehre*. Y lo trasciende siguiendo su línea más original y profunda: la línea que va de la superficie hacia las entrañas».

to que, consciente de su propia finitud, acepta sus infranqueables límites fácticos, sin renegar por ello de sí mismo. En la perspectiva propia de dicho pensamiento, una auto-interpretación retrospectiva, que proyecta sobre su origen la sombra del fruto madurado posteriormente, lejos de constituir una simple falsificación histórica, puede ser más bien el testimonio más claro de tal fidelidad a las propias raíces.

REFERENCIAS

1. *Obras de Heidegger*

- Ding* «Das Ding» (1950), en VA, pp. 157-179.
GBM *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (1929/30), GA 29/30, ed. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., 1992 = 1983.
- Einleitung* *Einleitung in die Philosophie* (1928/29), GA 27, ed. O. Saame y I. Saame-Speidel, Frankfurt a. M., 1996.
- Entwürfe* «Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik», en *Nietzsche* II, pp. 458-480.
- Grundprobleme* *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), GA 24, ed. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., 1975.
- Holzwege* *Holzwege*, 6.^a ed. revisada, Frankfurt a. M., 1980.
- Kant* *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), 5.^a ed. aumentada, ed. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., 1991.
- Kritik* *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927/29), GA 25, ed. I. Görland, Frankfurt a. M., 1995 = 1977.
- Logik* *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/26), GA 21, ed. W. Biemel, Frankfurt a. M., 1976.
- MAL* *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), GA 26, ed. K. Held, Frankfurt a. M., 1978.
- Metaphysik* «Die Metaphysik als Geschichte des Seins» (1941), en *Nietzsche* II, pp. 399-457.
- Nietzsche* *Nietzsche*, I-II, Pfullingen, 1961.
- Sophistes* *Platon: Sophistes* (1924/25), GA 19, ed. I. Schüßler, Frankfurt a. M., 1992.
- SD* *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969.
- SZ* *Sein und Zeit*, Tübingen, 1986, reimpresión de la 7.^a ed. de 1953, con el agregado de las notas del ejemplar de mano del autor.
- Technik* «Die Frage nach der Technik» (1953), en VA, pp. 9-40.
- VA* *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1990 = 1954.
- Wegmarken* *Wegmarken*, Frankfurt a. M., 1978.
- Weltbild* «Die Zeit des Weltbildes» (1938), en *Holzwege*, pp. 73-110.
- WG* *Vom Wesen des Grundes* (1929), citado según la paginación de la versión correspondiente a la 3.^a ed. de 1949, a partir de la reproducción en *Wegmarken*, pp. 123-173.

- Wissenschaft «Wissenschaft und Besinnung» (1953), en VA, pp. 41-66.
 WM *Was ist Metaphysik* (1929), en *Wegmarken*, pp. 103-121.
 WW *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), citado según la paginación original, a partir de la reproducción en *Wegmarken*, pp. 175-199.
 ZS «Zeit und Sein» (1962), en SD, pp. 1-25.

2. Bibliografía secundaria

- Brasser, M. (1997), *Wahrheit und Verborgenheit. Interpretationen zu Heidegger's Wahrheitsverständnis von «Sein und Zeit» bis «Vom Wesen der Wahrheit»*, Würzburg.
- Dahlstrom, D. O. (1994), *Das logische Vorurteil. Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heidegger*, Wien.
- Figal, G. (1988), *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a. M. = 1991.
- Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.) (1989), *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, Frankfurt a. M.
- Fräntzki, E. (1985), *Die Kehre. Heideggers Schrift «Vom Wesen der Wahrheit». Urfassung und Druck*, Pfaffenweiler = 1987.
- Gaos, J. (2^a1951), *Martin Heidegger, El ser y el tiempo*, México = 1995.
- Gethmann, C. F. (1989), «Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von *Sein und Zeit* (§ 44)», en Forum für Philosophie Bad Homburg, pp. 101-130.
- Herrmann, Fr.-W. von (1964), *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan.
- Löwith, K. (3^a1965), *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen.
- Okrent, M. (1988), *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Ithaca/London.
- Opilik, K. (1993), *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des Transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers «Sein und Zeit»*, Freiburg/München.
- Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.) (1991), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn/Bad Godesberg I. Philosophie und Politik*, Frankfurt a. M.
- Richardson, W. J. (1963), *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, The Hague = 3^a1974.
- Rivera, J. E. (1997), *Martin Heidegger, «Ser y tiempo»*, Santiago de Chile.
- Rivera, J. E. (2001), *Heidegger y Zubiri*, Santiago de Chile.
- Rosales, A. (1970), *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Den Haag.
- Rosales, A. (1984), «Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers»: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 38, pp. 241-262.
- Rosales, A. (1991), «Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen», en Papenfuss y Pöggeler (1991), pp. 118-140.
- Vigo, A. G. (1994), «Wahrheit, Logos und Praxis. Die Transformation der aristotelischen Wahrheitskonzeption durch Heidegger»: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (Heidelberg) 1, pp. 73-95.
- Vigo, A. G. (1999), «Welt als Phänomen. Methodische Aspekte in Heidegger's Welt-Analyse in Sein und Zeit»: *Heidegger-Studies* (Berlin) 15, pp. 37-65.

- Vigo, A. G. (2001), «Heidegger y el origen del enunciado predicativo (*Sein und Zeit* § 33)»: *Diálogos* (San Juan de Puerto Rico) 78, pp. 107-145.
- Vigo, A. G. (2002), «*Sýntesis y diatresis*. Un motivo aristotélico en las teorías fenomenológicas del juicio de Husserl y Heidegger», en H. Zagal Arreguín y A. Fonseca Ornelas (eds.), *Aristóteles y aristotélicos*, México, 2002, pp. 283-323.

POURQUOI HEIDEGGER MET-IL EN QUESTION L'ONTOLOGIE
DU SUJET AFIN DE LUI SUBSTITUER UNE ONTOLOGIE
DU DASEIN?

Jean Grondin

À Jorge Eduardo Rivera, l'herméneute par excellence de
Sein und Zeit, car il en est à la fois le traducteur, l'interprète,
le commentateur et l'ami.

On sait que *Sein und Zeit* a pour seul objectif de réveiller la question de l'être. Cette question, Heidegger l'adresse au *Dasein*, qui est l'interrogé par excellence (*das Befragte*) de la question de l'être, car c'est lui qui se distingue par sa «compréhension» de l'être, fût-elle vague et générale. Il faut donc interroger le *Dasein* lui-même (ou cette compréhension) quant à son être, dans ce que l'on peut appeler une ontologie du *Dasein*, laquelle constitue l'ontologie fondamentale ou, à tout le moins, son passage obligé.

Or, comment penser l'être du *Dasein*? Question d'autant plus urgente que le *Dasein* se manque, se loupe le plus souvent. En fait, le *Dasein* n'est jamais donné tel quel, comme sujet isolé, il n'existe toujours que «dans» un monde, dans un certain «espace». C'est pourquoi, dans les premières sections de *SZ*, Heidegger présentera l'être du *Dasein* comme *In-der-Welt-sein*, que François Vezin et Emmanuel Martineau traduisent par «être-au-monde». La traduction n'est pas tout à fait inadéquate, mais Heidegger parle bien, même si cela est plus lourd en français, d'un être «dans» (*in*) le monde. Gadamer est de ceux qui ont bien vu pourquoi:

C'est certainement à dessein que Heidegger ne reprenait pas l'expression allemande usuelle, qui dit plutôt «être au monde» (*auf der Welt sein*). C'est qu'il voulait insister sur l'être-*dans*, le fait de s'y trouver, qui implique en même temps l'impossibilité de penser la totalité de l'être comme un étant¹.

1. Cf. H.-G. Gadamer, *Les chemins de Heidegger*, Paris, 2002, chap. 18 (*Gesammelte Werke*, Band 3, 426).

En forçant le trait, on pourrait même dire du *Dasein* qu'il est «dans» le monde, pour marquer à quel point il y est plongé, englouti (alors que l'être «au» monde pourrait être entendu à la manière d'une simple ouverture ou une appartenance au monde, lequel resterait ainsi «extérieur» au *Dasein*). Bien évidemment, l'être-dans-le-monde n'est pas à entendre au sens d'une relation spatiale, comme lorsque l'on dit que l'eau est dans le verre, mais au sens d'un s'y retrouver dans le monde (SZ 54). Ce monde, c'est le monde que j'habite, où je m'y reconnais. L'*in* dans «l'être-dedans-le-monde» viendrait, selon Heidegger, du vieil allemand *innan*, lequel désigne d'abord un habiter, un séjourner (SZ 54). Le phénomène premier du monde, ou du monde ambiant (*Umwelt*), pour Heidegger est d'ailleurs celui de la familiarité (*Vertrautheit*) du monde vécu dans l'ordre de la préoccupation (*Besorgen, Hantieren*).

Mais pour comprendre adéquatement cette caractérisation, il faut la confronter, voire l'opposer, à la conception moderne (et soi-disant cartésienne) du sujet, sujet qui s'oppose plutôt au monde, extérieur à lui. C'est précisément cette conception de la subjectivité que la notion de *Dasein* ou d'être-dans-le-monde veut ébranler, «détruire» et par là réouvrir.

Rien n'est plus naturel aujourd'hui que de penser l'homme comme sujet, les deux termes étant généralement employés comme synonymes. L'équivalence des deux termes ne relève cependant que des Temps modernes, même si elle repose sur des fondements ontologiques qui remontent à l'Antiquité grecque. *Sein und Zeit* s'ouvrira donc sur une explication avec Descartes, même si elle ne sera pas conduite jusqu'au bout (la deuxième partie de SZ, dont la partie centrale devait être consacrée à Descartes, n'ayant pas été publiée). Heidegger en souligne l'importance dans SZ 46 (trad. Vezin, 78):

En s'orientant historiquement, l'intention de l'analytique existentielle peut s'élucider ainsi: Descartes, auquel on attribue la découverte du *cogito sum* comme base de départ du questionnement philosophique des temps modernes, fit porter sa recherche sur le *cogitare* de l'*ego*, dans certaines limites. En revanche, il laisse le *sum* complètement en dehors du débat bien que le *sum* ait pour lui une position de départ tout aussi originale que le *cogito*. L'analytique pose la question ontologique de l'être du *sum*. Ce n'est qu'une fois celui-ci déterminé que le genre d'être des *cogitationes* commence à être saisissable. Sans doute ce recours à un exemple historique peut-il en même temps égarer sur l'intention de l'analytique. L'une de ses premières tâches sera de démontrer que la fixation au point de départ d'un je et d'un sujet immédiatement donné fait passer totalement à côté du *Dasein* en sa richesse phénoménale.

Ce texte est clair, polémique, crucial, mais en quoi l'idée de «sujet» manque-t-elle l'être du *Dasein*? Interrogeons-nous d'abord sur l'origine du terme de sujet ou de *subjectum*? Il est la très exacte traduction du mot grec ὑποκείμενον, qui veut dire «ce qui gît dessous», «ce qui se trouve [jeté] au fondement». Ce qui caractérise l'ὑποκείμενον, c'est donc un

être, un étant qui se maintient, qui subsiste et qui se trouve au fondement du reste. Au premier sens du terme, l'ὑποκείμενον connote donc la subsistance, la présence perdurante et, par extension, autonome. Toute chose qui existe de manière indépendante peut être dite ὑποκείμενον en grec: un animal, une maison, une plante, etc. Cette permanence rend possible un deuxième sens de l'ὑποκείμενον, à savoir la possibilité pour ce qui se trouve ainsi en position de «sujet» de figurer comme sujet grammatical, susceptible de recevoir des prédicats. Le sujet grammatical est aussi en grec un ὑποκείμενον. On ne peut, en effet, attribuer des prédicats (changeants) qu'à un sujet qui se maintient dans son identité, intelligence grammaticale qui présuppose, à son tour, la subsistance, car on ne peut attribuer des prédicats qu'à une chose qui perdure.

Cette conception s'est maintenue dans le latin médiéval, où *subjectum* sert à désigner tout étant qui existe de manière autonome². Un *subjectum*, c'est quelque chose qui persiste dans la présence, et, partant, un sujet auquel on peut attribuer des prédicats dans une proposition. Le sujet, c'est donc littéralement ce qui se trouve en face de nous et qui perdure. C'est ainsi que l'on parle aussi, en français, du sujet d'une peinture ou d'un travail. On désigne par là un quelque chose qui subsiste et qui peut faire l'objet d'une prédication. Rien, mais absolument rien n'oblige donc à penser le sujet comme quelque chose de nécessairement humain.

À ce niveau de langage, on peut même dire que le terme de «sujet» est un peu synonyme de celui d'objet. On peut, en effet, parler presque indifféremment du sujet ou de l'objet d'une peinture ou d'une thèse, lorsque l'on veut parler de son «thème». L'histoire du terme latin d'*objectum* est très intéressante à cet égard. *Objectum* signifie «ce qui est jeté devant». Devant quoi? Devant la pensée ou la représentation. L'*objectum*, pour la scolastique, c'est donc l'objet tel qu'il est représenté, imaginé par la pensée. Toutes les réflexions sur l'*esse obiectivum* portaient, en effet, sur l'être de ce qui est pensé ou qui n'est que pensé³. C'est que la pensée peut bel et bien se représenter des choses qui n'existent pas réellement, des licornes, une montagne d'or (cf. GA 38, 142), etc., mais qui existent *obiective*, c'est-à-dire lorsqu'elles sont jetées devant la pensée (on peut aussi penser au mot «objection», qui a exactement la même racine et qui désigne quelque chose qui vient s'opposer à la pensée, mais toujours au sein d'elle-même!). Si on ne peut pas parler ici de quel-

2. Pour tout ce qui suit, cf. les explications plus élaborées dans GA 38, 142, qui datent du semestre d'été de 1934.

3. Cf. à ce sujet l'article «Sein, objectives (lat. *esse obiectivum, obiective*)», dans l'*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 9, pp. 247-255, où l'on rappelle que ces réflexions s'inspirent du passage du *De anima* III, 8, 432 a 1 ss., où Aristote parlait de l'être de ce qui est pensé *en psyché*, en sorte que même le non-être, pour autant qu'il est pensé, «est». On ignore quand fut introduite cette notion d'*objet*, mais on la retrouve au XIII^e siècle, chez Henri de Gand (1217-1293) et Duns Scot (*v.* 1270-1308) notamment. Cf. l'article savant d'Olivier Boulnois, «Être, lui-même et concevoir. Note sur la genèse et la structure de la conception scotiste de l'*esse obiective*»: *Collectanea Franciscana* 60 (1990), pp. 117-135.

que chose qui subsiste en soi (donc de *subjectum*), d'être réels, si l'on veut, il reste que l'on a affaire à des objets qui subsistent au moins dès lors qu'ils sont pensés ou imaginés et qui bénéficient, à ce titre, d'un être, à savoir de l'*ens* de l'*objectum*. S'ils ne «sub-sistent» pas, ils «ob-sistent», aimerait-on pouvoir dire.

C'est d'ailleurs de cette manière qu'un «sujet» peut aussi devenir un «objet», c'est-à-dire lorsque je me le représente, mais avec une nuance, que l'on saisit aussitôt: cette pomme devant moi, par exemple, est un sujet, c'est-à-dire un quelque chose qui subsiste dans la présence, mais elle peut aussi devenir un «objet» lorsque je m'en fais une image et que je la thématise, que j'«objectifie» la pomme dans et pour mon esprit.

Seulement, on remarque ici quelque chose de singulier, et qui ne l'est, bien sûr, que pour nous: le *subjectum* désigne quelque chose de parfaitement «objectif», au sens moderne du terme, alors que l'*objectum* n'est que subjectif, qu'un objet pour la pensée! Comment en sommes-nous venus à une intelligence tout à fait contraire des relations entre le sujet et l'objet?

La réponse de Heidegger: à cause de Descartes (cf. GA 38, 146), même si Descartes lui-même, il faut le noter, n'emploie jamais le terme de *subjectum* au sens «humain» du terme. Il reste tout à fait fidèle au sens scolastique de *subjectum* et d'*objectum*⁴, mais c'est lui qui a rendu possible la transformation anthropologique de la notion de sujet. Chacun connaît la marche générale de ses *Meditationes*. Mettant en question tout l'héritage de la tradition, Descartes se met à la recherche d'un *fundamentum inconcussum*, à partir duquel il pourra déduire les vérités du savoir humain. Ce *fundamentum*, il ne le trouve pas dans les choses, car elles sont changeantes et que leur réalité a été mise en doute. Où trouver ce *fundamentum* inébranlable, sinon dans la pensée elle-même, qui a beau douter et être trompée autant qu'on voudra, mais qui se maintient tout de même comme «être pensant» à travers toutes ses pensées et toutes les tromperies dont elle pourrait être l'objet ou le sujet? Ce qui perdure, ce qui se trouve donc constamment en position de «sujet», c'est donc pour Descartes, et surtout pour sa postérité, le *cogito*, pensé comme l'exercice fondamental et essentiel de l'*ego* que je suis. C'est ainsi que l'*ego* devient en germe le sujet par excellence et, finalement, le seul. Le *subjectum*, c'est dorénavant l'homme, pensé, bien sûr, à partir de sa pensée. Le *subjectum* n'est plus ce qui «subsiste» indépendamment de la pensée, mais l'exercice fondamental de la pensée elle-même, comprise comme acte de l'*ego*.

Une mutation analogue gagnera aussi le concept d'*objectum*. On a vu que l'*objectum* désignait en bonne scolastique l'objet tel qu'il se trouve

4. En fait, le *subjectum* ne semble avoir pris un sens carrément «anthropologique» qu'après Leibniz, dans la métaphysique scolaire dont Kant s'est tant inspiré. Cf. quelques indications dans ce sens dans l'article de J. Benoist, «L'impensé de la représentation: De Leibniz à Kant»: *Kant-Studien* 89 (1998), pp. 300-317.

placé devant la pensée. Or, désormais, toutes les choses deviendront des «objets», car elles n'existeront, pour la modernité, que pour autant qu'elles sont pensées et représentées. Et n'existe pour la pensée que ce qui peut être ainsi représenté par la pensée de manière claire et distincte. L'être qui existe est donc celui qui peut être «objectivé», par la pensée. L'être des choses que je ne suis pas se réduit ainsi à l'objectivation.

C'est ainsi que naît la relation sujet-objet. La connaissance, et le rapport au monde en général, devient un rapport entre un sujet isolé et un monde «transcendant», c'est-à-dire qui «transcende» la pensée. C'est de cette construction que naissent tous les grands problèmes épistémologiques de la pensée moderne: la pensée peut-elle connaître les objets tels qu'ils sont en soi? Comment le sujet peut-il sortir de sa sphère subjective? etc.

L'intuition de fond de Heidegger est de mettre en question toute cette «construction» en mettant à découvert, donc en dé-construisant ses soubassements ontologiques. Heidegger estime, en effet, que cette construction fait violence à l'être même de l'homme, et de ce qu'il appellera *Dasein*. Est-il bien vrai que l'être de l'homme consiste à être isolé, engagé dans la forme vide d'un *ego* qui serait coupé du monde et d'autrui? Ne suis-je qu'un «je» qui doit sortir de lui-même pour se rapporter au monde et à autrui? Il s'agit pour Heidegger, et à plusieurs titres, d'une construction fantômatique, à laquelle il opposera son ontologie du *Dasein*. Elle se distingue de l'ontologie de la subjectivité de plusieurs manières fondamentales. Très schématiquement:

1) À l'idée d'un sujet *coupé* du monde des objets, Heidegger opposera l'idée que le *Dasein* est d'abord «être-dans-le-monde», toujours auprès des objets du monde ambiant. Le *Dasein* y est d'ailleurs tellement englouti qu'il n'est à peu près jamais auprès de lui-même.

2) À l'idée d'un sujet coupé d'autrui, il opposera l'idée d'un *Dasein* qui est toujours *Mit-sein*, être-avec, ou *Mit-Dasein*, être-en-communauté, si l'on veut. Certes, on peut vivre dans la solitude, retranché du monde, mais il s'agit alors d'un mode disons «déficient» de l'être-avec, non de son contraire! On ne vit jamais seul, dit justement une chanson bien connue.

3) À l'idée d'une présence à soi du sujet, donc à l'idée cartésienne d'un accès privilégié du sujet à lui-même, Heidegger rappellera que le *Dasein* est aussi très souvent, sinon toujours, absent à lui-même, s'abandonnant à la dictature du «on». On pense cette fois à Rimbaud: «Je est un autre».

4) À l'idée d'un sujet compris à partir de son activité de pensée, de connaissance ou d'intellection, l'ontologie de Heidegger opposera une analyse du *Dasein* centrée sur sa quotidienneté (*Alltäglichkeit*) et sa «moyenneté» (*Durchschnittlichkeit*), conformément à sa maxime phénoménologique qui est de laisser paraître les phénomènes tels qu'ils se montrent d'abord et le plus souvent.

5) À l'idée d'une fermeture de l'ego sur lui-même, Heidegger opposera, et de multiples manières, l'idée d'une ouverture fondamentale du *Dasein* au monde et à ce qui l'entoure. Tandis que la lecture cartésienne du sujet le «limite» au statut d'ego isolé, la notion de *Dasein* fait sauter cette limite. En fait, l'être du *Dasein* réside dans son exposition à l'être dans son ensemble, et pas seulement par la connaissance, mais d'abord par les passions (*Stimmungen*), les émotions, les affects, les humeurs, qui sont autant de modes de notre ouverture fondamentale à l'être. Par ses émotions, le *Dasein* est aussi «vulnérable», il peut souffrir. Il n'a donc pas la carapace et l'indifférence du sujet cartésien⁵.

6) Enfin, Heidegger opposera au statut de *subjectum* que le sujet moderne s'attribue lui-même, en un singulier acte d'auto-promotion, l'idée que le *subjectum* est d'abord «jectum», si j'ose dire, c'est-à-dire littéralement jeté dans l'existence. Pour traduire cette notion de *Geworfenheit*, on pourrait parler de la «jectité» foncière du *Dasein*, qui se trouve opposée à la «sub-jectivité» cartésienne. Autrement dit, la «jectité» irrécupérable du *Dasein* vient hanter de l'intérieur la «sub-jectivité» moderne (que cette dernière, en fait, recouvre, pense Heidegger).

L'idée fondamentale sous-jacente à la *Geworfenheit*, est que le *Dasein*, jeté, projeté dans l'existence, se trouve privé d'un fondement dernier, d'un *fundamentum inconcussum* ou de certitude absolue. En fait, la seule certitude du *Dasein*, comme le dira GA 20, 437, ce n'est pas le *cogito sum* de Descartes, mais le *sum moribundus*, laquelle ne contribue pas particulièrement à faire de nous des sujets particulièrement permanents! En d'autres mots, l'intelligence du *Dasein* à partir de sa temporalité irréductible vient ébranler (*erschütterern*) (cf. GA 38, 149) la conception moderne de l'homme comme d'un sujet permanent.

Mais Heidegger ne renonce pas pour autant à toute idée de subjectivité ou d'autonomie pour l'homme, mais elle sera moins un point de départ *métaphysique* qu'un idéal *éthique* d'authenticité. Dans la deuxième partie de SZ, Heidegger fera, en effet, appel à un concept de *Selbständigkeit*, de «maintien de soi», voire d'autonomie, qui résultera de la résolution devançante qui a su conquérir un sol, un espace de lucidité et de probité pour l'existence: «Le phénomène du propre pouvoir-être ouvre aussi le regard à la constance du soi-même au sens d'avoir trouvé sa carrure (*den Blick für die Selbständigkeit des Selbst im Sinn des Standge-*

5. Cf. GA 38, 156: «Wir eröffnen so das Sein des Menschen in einer Weise, daß wir, im Vergleich zu der geläufigen Bestimmung des Menschen, als Subjekt, sagen müßten: Ausgesetzt-heit, Entrückung, Überlieferung und Auftrag — dadurch wird das Subjektsein gesprengt, das Dinghafte in einem Bewußtseinskasten ist auseinandergesprengt, das Seiende eröffnet und damit erst ein Selbst. Von einer solchen Aufsprengung des Wesens des menschlichen *Daseins* können wir nur aus der Gegenvorstellung vom Menschen als einem abgesonderten und abgekapselten Ich sprechen. Aber es ist irrig zu meinen, das Menschsein sei zuerst abgekapselt und müsse nachträglich aus dieser Abgekapseltheit herausgerissen werden».

wonnenhabens). La constance du soi-même au sens non de la simple stabilité, mais de celle qui se confirme constamment est la propre contre-possibilité de la constance dans le n'être-pas-soi-même du dévalement irrésolu» (SZ 322; tr. Vezin, 382). La constance de soi doit donc être conquise sur la déchéance, sur la dispersion du *Dasein*. C'est l'un des versants de l'augustinisme de Heidegger, sinon de son néo-platonisme, voire de son platonisme secret.

HEIDEGGER Y LA FILOSOFÍA*

Juan de Dios Vial

Para iniciar este ciclo de lecciones dedicadas al pensamiento de Heidegger, creo justo permanecer en la que es su obra capital: *Sein und Zeit*. Me propongo examinarla desde tres puntos de vista que pueden considerarse como una sucesiva profundización en ella:

1. ¿Cuál es su intención, el plan al que obedece, qué significa *Sein und Zeit*?

2. ¿Cuál es su respuesta, su contenido esencial y en qué medida satisfizo el proyecto de Heidegger?, lo que ha de llevarnos a tocar la crítica de Heidegger a *Sein und Zeit*.

3. Finalmente, tomaremos cierta distancia en una tentativa de poner de relieve el supuesto filosófico fundamental sobre el que, a nuestro juicio, esta obra descansaría.

Sein und Zeit aparece en el *Anuario* de la fenomenología, que dirige el propio Husserl, en el año 1927. Ya sobrepasa, pues, el medio siglo; Heidegger tenía, cuando se publica, treinta y ocho años. Es seguramente su obra más conocida e influyente, y pienso que hay buenas razones para estimarla su obra mayor y fundamental, no obstante ser el primer libro propiamente tal que Heidegger publica.

En efecto, de su amplísima producción intelectual —que quizá llegue a sobrepasar el centenar de volúmenes en la edición de obras completas ahora en curso— tal vez la única con estructura sistemática pro-

* El texto con el que deseo contribuir a este justo homenaje que se rinde al profesor Jorge Eduardo Rivera Cruchaga fue una lección dada en un ciclo dedicado a Heidegger en la Universidad de Chile hace ya casi un cuarto de siglo, en 1978. Lo he elegido por la materia de la que trata: el pensamiento de Heidegger, es decir, el principal dominio de la notable labor filosófica que el profesor Rivera ha realizado en sus largos años de investigador, profesor y traductor.

Pero más largos han sido los años de nuestra amistad. De esta amistad quiero dejar aquí un afectuoso testimonio. En 1978 no contaba yo con la espléndida traducción de *Sein und Zeit* que Jorge Eduardo ha hecho. Así se explica que los textos de Heidegger que aquí se citan estén en la traducción de Gaos, que era la que tenía a mano al escribir estas páginas.

pia de un libro sea *Sein und Zeit*. El *Nietzsche*, que sería el otro gran libro suyo, a lo menos por su volumen, es más bien una lección continua, con unidad y estructura bien difíciles de discernir y en donde predomina lo que ha sido el proceso de exposición oral de un curso sobre la escritura de un libro. El resto de las obras de Heidegger —por regla general— recogen lecciones, en la misma forma que fueron dadas, o breves ensayos o conferencias.

Por otra parte, *Sein und Zeit* es objeto de constantes referencias en los escritos posteriores de todas las épocas de la vida de Heidegger y es fama entre sus más próximos que hasta el final de sus días Heidegger releía, revisaba y anotaba *Sein und Zeit*. Agreguemos que se trata de una obra inconclusa, prevista en dos partes, de las cuales queda hecha, formalmente, sólo la primera, de acuerdo con una tradición de pensamiento filosófico que Platón inauguró que no me parece nada inocente.

Y digamos finalmente que *Sein und Zeit* es el epicentro de una gran crisis de su pensamiento, que lleva al propio Heidegger a hablar de Heidegger I y Heidegger II.

He aquí, pues, una situación como no conozco otra análoga, en la que la obra principal de un filósofo es la que primero escribe y a la cual, no obstante, deja inconclusa a pesar de que continúa ligado a ella y trabajando intensamente por casi cincuenta años más.

¿Qué contiene esta obra, cómo entenderla, cómo explicarse esa crisis, la vuelta (*die Kehre*), el giro, que experimentará el pensamiento de Heidegger principalmente expuesto en ella?

Hagamos una breve consideración bibliográfica y otra sobre los antecedentes del pensamiento de Heidegger, para abordar luego la cuestión propuesta.

La literatura en torno a Heidegger es abundantísima, formada principalmente por ensayos monográficos. Quienes han emprendido trabajos sistemáticos, como en distintas épocas lo han hecho de Walhaens, Pöggeler y Richardson, optan por una paráfrasis ceñida en la que uno oye resonancias del pensamiento de Heidegger, sin el nervio original, pero tampoco con la clara perspectiva o visión de síntesis. Diría que lo que no debe intentarse con el pensamiento de Heidegger, ni tampoco con el de Platón, es la paráfrasis, porque han llegado a hacerse irrepetibles, a identificarse con su propia forma. Lo único que cabe es o procurar conducir hacia ellos, o decir otra cosa a partir de ellos.

Heidegger se encuentra con Husserl en Friburgo, llega a ser su asistente y establece con él una fecunda colaboración que se traducirá en la publicación de *Sein und Zeit* en el *Anuario* fenomenológico, en la edición por Heidegger de los cursos de Husserl sobre la conciencia del tiempo y en la proclamación que hace *Sein und Zeit* de ser «el método fenomenológico» el que se ha puesto en práctica ahí (*SZ* § 7). Husserl, sin embargo, repudiará airadamente la orientación que Heidegger da a la fenomenología. Acerca de las relaciones entre ambos, desde el punto

de vista de Heidegger, pueden leerse el prólogo al libro de Richardson y la entrevista concedida a *Der Spiegel* para ser publicada después de sus días, como efectivamente se hizo. A este respecto yo me limitaría a decir que no hay que buscar solamente la influencia de Husserl en Heidegger, reconocida por éste, sino también la influencia de Heidegger en Husserl, que se reconoce menos.

Heidegger proviene, por otra parte, del ambiente filosófico prevalente en la Alemania de su tiempo, marcado por la filosofía de Kant. En efecto, se forma con Rickert, una de las figuras principales del neokantismo, en Marburgo, una de las capitales del movimiento. A lo menos tres de sus libros son estudios del pensamiento de Kant y, según el cálculo de Richardson, Kant sería, con Aristóteles y Descartes, uno de los más citados en *Sein und Zeit*. No sería raro que en más de alguna Enciclopedia soviética figure como neokantiano, donde podría estar junto a Ortega y Gasset y a Hartmann, aparte de los neokantianos confesos.

Pues bien, vengamos ahora a *Sein und Zeit*. La articulación del trabajo se bifurca en dos grandes problemas, dice el párrafo 8. Y Heidegger explica así cuáles son estas dos partes:

«Primera parte: exégesis de la existencia humana en la dirección de la temporalidad y explanación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta que interroga por el ser». Distingo en este planteo, tres grandes ideas:

- una exégesis de la existencia humana en la dirección del tiempo;
- una explanación del tiempo en tanto horizonte trascendental de cierta pregunta;
- una pregunta que interroga por el ser.

La segunda parte del Tratado —que Heidegger nunca llegó a publicar como tal— según el plan primitivo debería ser una historia de la ontología siguiendo el hilo conductor de los problemas del tiempo, que abrazara los siguientes temas:

- la doctrina de Kant acerca del esquematismo y del tiempo;
- el fundamento ontológico del *cogito sum* de Descartes;
- el tratado de Aristóteles sobre el tiempo.

Propongo una consideración paralela del plan de la primera parte con el plan de la segunda parte. Esto es, de las ideas que cabe distinguir en el plan de la primera, con los hitos históricos de la segunda. Ésta vendría a ser una confrontación del *Sein und Zeit* efectivamente escrito con una historia de la ontología que sería su trasfondo. Ya puede divisarse por qué se ha llamado a esta lección «Heidegger y la filosofía».

Puesto que hablamos del kantismo de Heidegger, empecemos por la segunda idea de su plan: el tiempo como horizonte trascendental de una pregunta decisiva, que es de muy clara estirpe kantiana.

Creo que en esa idea está definido el contenido esencial de la interpretación que Heidegger hizo de la *Crítica de la razón pura* en un libro que denominó *Kant y el problema de la metafísica*, de la misma época de *Sein und Zeit*.

En la *Crítica* Kant preguntó por las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, de toda pregunta científica, y creyó que con ello desplazaba absolutamente el eje de la filosofía. Por eso vio en su planteo una «revolución copernicana». Hay que saber cómo es posible el conocimiento de los objetos, antes de pretender saber qué son los objetos. A esta averiguación la llamó: «trascendental». Un «horizonte trascendental», por consiguiente, fija las condiciones de posibilidad de una pregunta y de una respuesta a ella.

Para Kant, por otra parte, «tiempo» es la categoría fundamental de la *Estética* —que es una teoría de la sensibilidad como fuente del conocimiento— y la clave de la doctrina del esquematismo —que es el mecanismo de comunicación de las formas de entendimiento con las formas de la sensibilidad, que posibilitan el conocimiento—. Pues bien, Heidegger había subrayado con fuerza y originalidad, en su exégesis del pensamiento de Kant, la función decisiva del tiempo en esta filosofía.

Decir, por consiguiente: «explanación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta que interroga por el ser» equivale a decir, en una síntesis esencial, lo que para Heidegger es la *Crítica de la razón pura*, la filosofía de Kant.

Heidegger se refiere a una pregunta concreta: «la pregunta que interroga por el ser». ¿Qué pregunta es ésta? Está muy claro también que es la pregunta central de la *Metafísica* de Aristóteles.

Aristóteles dice buscar una ciencia primera —primera por su universalidad— que debe ser una ciencia del ser en tanto ser. El eje para la constitución de tal ciencia lo daría la sustancia, noción con la que Aristóteles nombra al individuo singular. Una de las pocas confidencias que Heidegger ha dejado por escrito es que su primera preocupación filosófica fue encendida por el libro de Brentano sobre los múltiples sentidos en que se dice el ser en la *Metafísica* de Aristóteles. Cualquier lector de Heidegger sabe que la pregunta por el ser es la cuestión que Heidegger no cesa de plantear hasta la última de sus obras.

El paralelismo entre las ideas del planteo de *Sein und Zeit* y los hitos de una historia de la ontología, como Heidegger la concibe, hasta aquí no merece duda: la interrogación por el ser está en la *Metafísica* de Aristóteles. El tiempo como horizonte trascendente del conocimiento, en la *Crítica de la razón pura*, de Kant.

Y la tercera cuestión, la exégesis de la existencia humana, ¿habrá que pensar, por eliminación, que corresponde al *cogito sum* de Descartes?

Nótese, en primer lugar, que la analítica existencial es el contenido sustancial, concreto, realmente desplegado a fondo y en detalle en *Sein und Zeit*. Ella constituye una doctrina acabada, nítida, quizá la úni-

ca susceptible de ser explicada y comprendida, en el sentido más corriente de la explicación y la comprensión y la que de hecho parece haber tenido una influencia histórica más efectiva: el existencialismo. No se pretende privilegiar *Sein und Zeit*, pero si en otros escritos brilla una visión inspirada y una notable capacidad analítica, no inferior a la que luce aquella obra, en ninguna alcanza el grado de completud y acabamiento sistemático que hay en *Sein und Zeit* y todas se mueven dentro del ámbito de ideas propuesto en esta obra. No obstante, éste es el planteamiento de Heidegger que hace crisis y del que parece desolidarizarse.

¿Qué relación hay entre la exégesis de la existencia humana en *Sein und Zeit* y el *cogito sum* cartesiano? La pregunta obligaría primeramente a establecer si es el *cogito sum* cartesiano una exégesis de la existencia humana. Heidegger parece haberlo entendido así. Esto es, haber entendido el *cogito* cartesiano como una exégesis de la existencia humana que privilegiaría la certeza matemática de la razón y, desde ella, posibilitaría la ciencia y, por ende, la metafísica como ciencia que interroga por el ser.

El discurso de Heidegger, podría decirse entonces, obedece al siguiente plan: una exégesis de la existencia humana —paralela a Descartes— llevaría al tiempo como horizonte trascendental —paralelo a Kant— para renovar la pregunta que interroga por el ser —paralelo a Aristóteles—. *Sein und Zeit* sería, por consiguiente, una puesta en cuestión de Aristóteles desde Descartes y Kant, de la filosofía griega desde la filosofía moderna. Puesta en cuestión: reapertura del problema.

Diría, entonces, que la cuestión que Heidegger se ha planteado es la cuestión de la filosofía misma en su esencia metafísica, por una tentativa de renovar los hitos de su constitución histórica, de atrás para adelante, desde el final hasta el principio: desde Kant hasta Aristóteles.

Y añadiría que con ello Heidegger no hizo sino renovar el proyecto fundamental de Kant que consistió en llevar a cabo una fundación de la metafísica que establezca los prolegómenos de una metafísica futura. Kant describió este proyecto con una expresión que Heidegger recogió: «metafísica de la metafísica», dijo, que en el pensamiento de Heidegger llegará a ser un esfuerzo por establecer a través de la unidad y continuidad profunda de la filosofía su escondida raíz, su origen oculto, que Kant veía todavía entre los pliegues mismos de la naturaleza humana.

Concluyo, pues, esta primera parte de mi exposición diciendo en términos sencillos que el problema fundamental de la filosofía de Heidegger es la filosofía misma, y que ésta fue la intención a la que obedeciera ya *Sein und Zeit*.

Veamos ahora cuál es el contenido esencial de *Sein und Zeit* y el sentido de la crisis que experimentan sus ideas en el pensamiento de Heidegger.

Sein und Zeit lleva a cabo una exégesis de la existencia humana. Traduzco así *Dasein*, que Gaos literalmente diera en la fórmula *ser-ahí*. Es claro que apunta al hombre pero no en su dimensión biológica, psicológica

gica, antropológica o histórica, sino a la función que todos estos aspectos juegan en el plan de la metafísica.

El nervio de la existencia humana es una tensión en virtud de la cual la existencia humana está siempre recogiendo un haber sido y, a la vez, viviendo su fuga, su proyección a un espacio abierto y venidero. Ortega empleó una palabra que a mi entender es la que en castellano mejor se aviene con la idea de Heidegger: «preocupación». Da la idea de inquietud, de concentración; habla literalmente de una ocupación, pero de una ocupación que se anticipa, que anticipa algo que parece anunciarse con caracteres a la vez graves e indeterminados. Algo a lo que nos volvemos frente a la espera no sabemos bien de qué, aunque de algo que ha de llegar. Éste es un futuro, pero un futuro que nos viene también desde atrás, desde un pasado.

He aquí el nudo de la existencia humana, su clara articulación temporal. Heidegger llamó *Sorge* a esta estructura; Gaos tradujo «cura», en el sentido en que se habla, por ejemplo, de «cura de almas», de «procurar», de «cuidar»; se la ha traducido también como «cuidado», el cuidado de sí, dijérase.

La articulación de la existencia humana es claramente un esquema del tiempo: su fugacidad, su constante ir siendo lo que deja de ser, su carácter implacable, ese desgranarse gota a gota, que fue la intuición del tiempo que ya tuvieron Aristóteles y San Agustín en la *Física* y en las *Confesiones*, esos dos grandes inspiradores del pensamiento de Heidegger.

El curso existencial del tiempo no va a la deriva. Sigue, diríase, un movimiento pendular entre la inautenticidad y la autenticidad de la vida.

Una fenomenología de la conducta inauténtica lleva a Heidegger a distinguir tres rasgos que la caracterizarían: las habladurías, la avidez de novedades, la ambigüedad. En la primera el hablar no dice relación con aquello de que se habla, sino a lo sumo con el lenguaje; con lo que en el lenguaje está ya interpretado y con sus mecanismos. Ello conduce a la falsa idea de que se comprende todo y se puede hablar de todo. Esto mismo suscita la avidez de novedades que va saltando de una cosa en otra en un vacío afán de abarcarlas que es en realidad un ir abandonándolas, en la incapacidad de demorarse en la contemplación de ninguna. Todo esto extiende sobre las cosas un velo de ambigüedad: todos dicen todo sobre todo, pero no ocurre realmente nada, no se produce originalmente nada, y los hombres, entonces, viven acechándose unos a otros sin más cuidado que evitar que nadie rompa el hechizo de esa vacía ambigüedad. En estos rasgos de la descripción de Heidegger no debe verse un juicio moral, tampoco un diagnóstico de época, ni una mera descripción psicológica. Véase solamente la exégesis fenomenológica de una de las caras de la existencia humana.

Pero junto a esta posibilidad de caída constante en la ambigüedad, en el uno impersonal e inauténtico, la existencia humana tiene también la posibilidad de asumirse auténticamente. Y de aquí surgen versiones

ideológicas del pensamiento de Heidegger, repudiadas por él, que tanto pueden llevar a los motivos heroicos del nazismo, como a ese anti-héroe comprometido del existencialismo.

Yendo un poco más allá de los primeros planos fenomenológicos de la exégesis heideggeriana, diría que en ella se propone una alternativa a la definición del hombre como animal racional, con *lógos*, esto es, dotado de palabra, de una concepción clásica cuya sede es Aristóteles y que está, por ejemplo, en el fundamento de la lógica. No es que Heidegger desconozca o repudie esa definición, como una fácil profesión de irracionalismo induce a creer. Pienso que Heidegger profundiza en ella; no niega el *lógos*, no niega que el hombre sea un ser dotado de palabra, pero se plantea la cuestión de cómo tienen lugar el *lógos* y la palabra.

En definitiva, Heidegger mostrará la existencia humana como una tensión que el tiempo desgarrar y la palabra unifica. Por eso dirá, después de *Sein und Zeit*, que los poetas y los pensadores, que cuidan de la palabra, son los que guardan el ser.

Para que la palabra llegue a ser auténtica, para que en ella la existencia humana se apropie auténticamente de sí, no se trata de darle verbalmente una entonación ética, religiosa, psicológica, política, científica. No se trata de marcarla con el sello del heroísmo, de la sinceridad, del compromiso, de la verdad. Se requiere algo más fundamental de lo que todas esas instancias dependen. Para decirlo de una manera breve: se requiere que la palabra esté inserta en la totalidad de la existencia.

¿Qué puede ser la totalidad de la existencia, cuando la vida está permanentemente deshaciéndose? ¿Qué puede ser la existencia, sino una serie de posibilidades que se frustran, sea porque no se realizan, sea porque se las deja atrás, que es otra forma de perderlas?

Precisamente eso es la existencia humana: una forma de posibilidad. Heidegger la definió como preocupación, como proyecto. Algo que no tenemos todavía, nunca; algo que estamos haciendo siempre a partir de lo que tenemos, si bien esto lo tenemos en estado de ir deshaciéndose.

La existencia humana es, pues, una estructura de posibilidades. Pero las posibilidades de la existencia son convergentes: convergen hacia la posibilidad extrema. Esta posibilidad es extrema, porque es la posibilidad que cancela todas las otras; es la posibilidad de lo ya imposible. Es la muerte. Ella nos está destinada como posibilidad ineludible e insuperable.

La existencia humana vive, pues, flotando entre lo que todavía-no es y lo que ya-no-es, esas pulsaciones temporales entre las que el no-ser asoma y, por último, encara esa nada definitiva que inaugura la muerte. Ésta es la totalidad de la existencia frente a la cual la existencia humana se autentifica. Se hace auténtica en su ser nada más que posibilidad, en el ámbito propio de la posibilidad, que es el del tiempo y, en última instancia, del no-ser. Un temple de ánimo singular pone de manifiesto esta realidad: es la angustia que detecta esa nada que vela al ser y que es la contextura propia de la posibilidad.

El hallarse plantado en medio de esa estructura propia de la totalidad de la existencia, frente a la muerte, a la nada como velo del ser, en el puro latido de la posibilidad, determina la existencia humana auténtica, y hace su preocupación, el cuidado que tiene de sí.

Ahora bien, la existencia humana puede situarse en esa totalidad, encarar resueltamente el futuro y, a la vez, recoger el pasado, por la palabra. Esto pudiéramos decirlo de una manera un poco más técnica así: el encontrarse de la existencia humana en su ser es, simultáneamente, comprensión del ser. Dentro de la totalidad en la que la existencia humana está inserta —de ser en el mundo— es con-vocada y, a la vez, a-vo-cada con resolución. La palabra, por consiguiente, no es en ella emisión de sonido o escritura de letras; en su sentido más profundo dentro del pensamiento de Heidegger, la palabra es silenciosa e invisible. Es una «voz» callada, una vocación que convoca y avoca; para decirlo de una vez: es conciencia.

La crisis que va a experimentar entonces el pensamiento de Heidegger (*die Kehre*) resulta principalmente de que él mismo ve lastrado su pensamiento en su obra mayor, por ese gran vicio del pensamiento que sería el subjetivismo. Entonces, «conciencia», «preocupación», «resolución», «muerte», «autenticidad» desaparecen del pensamiento de Heidegger y queda solamente la gran estructura en la que esas ideas estaban inscritas: el tiempo.

La crisis que experimenta el pensamiento de Heidegger y que incide centralmente en *Sein und Zeit*, coincide con la crisis política que vive Alemania en nuestro siglo. Heidegger vibra con los grandes motivos heroicos de los años treinta en Alemania, asume la rectoría de la Universidad de Friburgo y pronuncia unos discursos que muestran la profundidad del movimiento que llevará pronto trágicamente a la locura y el crimen. La exégesis de la existencia humana que se desarrolla en *Sein und Zeit* se reconoce en esos discursos, pero también es preciso reconocer en ellos a Nietzsche y a Wagner, motivos fundamentales del idealismo y del historicismo y también de los místicos germánicos del Renacimiento y la Reforma.

Heidegger rompe con el nazismo de los días triunfales y desde dentro de Alemania soporta, con valentía y lealtad para consigo mismo, el asedio, la acechanza, el odio de todos. Y prosigue con extraordinaria hondura e independencia su meditación sobre Nietzsche, sobre Hölderlin, sobre Grecia, que es la meditación sobre Alemania y sobre el espíritu germánico, sin callar su crítica a quienes el demonismo del poder llevó a la locura y el crimen. Esa meditación le permitió comprender con singular profundidad lo que Nietzsche vigorosamente anunciara: el nihilismo.

Nietzsche explora con implacable sagacidad las torcidas y ocultas raíces que muchas veces sostienen a los llamados valores supremos, uno de ellos: la metafísica. Y entonces surge el segundo Heidegger, que ya no

habla de una «metafísica de la metafísica», sino de una «superación de la metafísica».

He aquí uno de sus testimonios: «Descartes es únicamente superable por la superación de aquello que él mismo ha fundado, por la superación de la metafísica moderna, y esto quiere decir, simultáneamente, la metafísica occidental».

Heidegger deja ver el tiempo en la contextura de la conciencia y empieza a verlo como el ámbito de una historia del ser. Las palabras que ahora entran a jugar un papel decisivo en su pensamiento son otras: acontecimiento, destino, revelación, iluminación, todas ellas son afines a «tiempo» y buscan decir la «verdad del ser». De este modo, se produce el paso de Heidegger I a Heidegger II de acuerdo con una fórmula que él mismo ha explicado y que creo muy iluminadora: sólo por vía de lo que Heidegger I ha pensado se tiene acceso a lo que ha de ser pensado por Heidegger II; pero el pensamiento de Heidegger I llega a ser posible sólo en cuanto está contenido en Heidegger II. Se plantea así una especie de dialéctica interna del pensamiento de Heidegger, tal como él mismo entendiera su desarrollo. En Heidegger I late Heidegger II, pero para llegar a éste aquél ha de ser sobrepasado. *Sein und Zeit* no puede ser omitido, pero ha de ser sobrepasado. En esta forma concluiría la segunda parte de mi exposición.

¿Cuál es, finalmente, el supuesto fundamental de la filosofía de Heidegger? Lo dicho nos autoriza a señalar que la «posibilidad» es la idea clave de ella. Creo que esta idea inscribe de lleno el pensamiento de Heidegger en lo que llamaría la filosofía del espíritu germánico que enfrenta tempestuosamente a la filosofía griega, no para negarla, sino como si adivinara que ahí están sus maestros y sus émulos.

Heidegger plantea la cuestión de la posibilidad en tres niveles distintos. Primero la posibilidad en el sentido puramente lógico, que no es otra cosa que la ausencia de contradicción. Esta vacía posibilidad lógica queda fuera del campo reflexivo de Heidegger.

Un segundo nivel en el que aparece la posibilidad corresponde al de las cosas reales y a su presencia. Posibilidad es lo «aún no real» y, por otra parte, lo «nunca jamás necesario». Se habla de posibilidad en este sentido en el plano de la contingencia, también en el de la modalidad del juicio. La doctrina acerca de la posibilidad, en este sentido, que Heidegger establece dice que la posibilidad es «ontológicamente inferior a la realidad y la necesidad» (SZ § 31).

Pero hay un plano más elevado y que Heidegger distingue radicalmente de los anteriores en donde sitúa su propia concepción de la posibilidad a la que identifica con la existencia humana. «La posibilidad en cuanto existencial —dice a este respecto Heidegger— es la más original y última determinación ontológica positiva de la existencia humana» (SZ § 31). La desnuda posibilidad, como estructura de la existencia humana, se pone de manifiesto en el «hablar silente» de la conciencia —que habla

«en el modo de callar», dirá Heidegger en *Sein und Zeit* (SZ § 57)— ante la totalidad de la existencia, esto es, en la resolución ante la muerte.

El segundo Heidegger desechará buena parte de ese andamiaje conceptual. No obstante, en la *Carta del Humanismo*, que es uno de los textos más elocuentes del período de la crisis del pensamiento de Heidegger, tendrá cabida decisiva lo que en ese escrito se nombra «la fuerza silenciosa de lo posible».

La posibilidad se caracteriza por el no-ser que comporta. Esta nada es, pues, relativa: es un no-ser «todavía», «aún»; un no-ser al que determinan adverbios de tiempo. La posibilidad alojada en el tiempo como ámbito de no-ser que vela al ser: así podría describirse el contenido esencial de esa última sección de *Sein und Zeit* que Heidegger proyecta bajo el título de *Tiempo y ser*.

En esta concepción heideggeriana la posibilidad resulta ser una fuerza que sobrepasa a su propia ejecución, la acción en la que venga a realizarse. Pero esto significa un no-ser que se sitúa por encima y más allá del ser, tal que, como dice *Sein und Zeit*, «más alta que la realidad está la posibilidad» (SZ § 7).

A mi juicio esta concepción pertenece a una tradición espiritual germánica. Voy a mencionar solamente dos grandes espíritus germánicos a quienes por mucho conceptos pudiera situarse en extremos opuestos: Leibniz y Schelling. El primero es un prototipo del racionalista de mentalidad matemática, inspirador de la lógica de nuestro tiempo, un espíritu del más perfecto equilibrio, moderación y claridad, un clásico por excelencia. En el segundo, en cambio, pueden reconocerse los caracteres más geniales y confusos del espíritu romántico.

Leibniz dice que la «posibilidad» es una «fuerza activa», a la que ve como equidistante tanto de la facultad de obrar como de la acción misma. La compara con el arco en tensión, esto es, en una posición que no es la de la cuerda relajada, ni tampoco la del disparo. La llama «fuerza primitiva»; también «actividad original»; ve en ella una especie de acto o entelequia. Cuando critica el argumento ontológico de Descartes, su crítica incide precisamente en que Descartes no habría atendido a esta dimensión de posibilidad de la existencia. No impugna la prueba de la existencia de Dios: busca radicarla en la posibilidad.

Schelling, a su vez, en las lecciones dadas en Erlang en 1821-1822 sobre *La naturaleza de la filosofía como ciencia* afirmó que más allá de la divinidad —que en definitiva no es más que un ente— debe concebirse un «sujeto absoluto». Y a este sujeto absoluto en definitiva lo caracteriza como «poder puro».

«Cerca de dos milenios ya —dijo alguna vez Nietzsche— y ningún nuevo Dios». Y Heidegger con clarividencia observó: «Nietzsche busca el Dios de la voluntad de poder que eternamente se quiere a sí mismo, Dionisos». Me parece que éste es el ámbito que nutre el pensamiento de Heidegger.

Pero no lo entenderíamos si no lo viéramos en un contraste fundamental con el pensamiento griego, y escojo concretamente a Aristóteles.

La posibilidad está como potencia en la sustancia sensible y el no-ser, alojada en la materia que ésta comporta. Pero la tesis esencial de la *Metafísica* aristotélica es la prioridad del acto sobre la potencia, la primacía del ser sobre el no-ser, de lo real sobre lo posible, de la palabra dicha, del *lógos* explícito sobre la comprensión tácita. Creo que desde Lutero y los místicos, el espíritu germánico se ha resistido a admitir esto. La «fuerza silenciosa de lo posible» recoge esta médula de la moderna metafísica germánica. Heidegger quiso llevarla hasta los orígenes mismos de la filosofía en el pensamiento griego y diría que su pensamiento es un testimonio dramático del conflicto central que desgarró la filosofía.

JORGE EDUARDO RIVERA
Y EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

César Ojeda

En dos volúmenes de reciente aparición: *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos (AN)*¹ y *Heidegger y Zubiri (HZ)*², Jorge Eduardo Rivera ha presentado parte importante de su obra filosófica escrita. Ambos volúmenes reúnen 34 trabajos que corresponden a diversos momentos de la vida académica del autor, siendo muchos de ellos de factura reciente. Estos trabajos se caracterizan por tener algo que podríamos denominar la «dimensión justa», es decir, su extensión y su contenido parecen haber encontrado, en cada caso, una proporción armónica. Si agregamos a lo dicho que el castellano de Rivera es de una gran solidez, lo que implica a la vez precisión, cadencia y claridad, la lectura, si bien es ardua por la naturaleza «de lo» tratado, jamás lo es por «la manera» de alcanzarlo en el lenguaje. Rivera facilita el acceso a lo complejo y en ciertos momentos lo desenmaraña hasta conseguir poner a la vista la sencillez que también oculta lo abstruso.

La traducción desde el alemán al castellano de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger que ha dado a luz Rivera hace muy poco tiempo —trabajo gigantesco y de larguísimo aliento— con las mismas virtudes señaladas antes, ha sido un verdadero regalo para los filósofos de habla hispana. Que una traducción pueda ser al mismo tiempo «original» es algo difícil de aceptar en un primer momento, pero, si se comprende de modo más completo lo que significa traducir en filosofía, esa dificultad inicial puede ser ampliamente superada. Desde luego, traducir requiere al menos de dos condiciones: primero, un profundo y ejercitado conocimiento de los idiomas involucrados; y segundo, un profundo y ejercitado conocimiento de la obra a traducir y de la filosofía en general. Y, para que estas dos condiciones se conjuguen en una traducción concreta, es necesario que la obra

1. Editorial Puntángelos, Valparaíso, 1999.

2. Editorial Universitaria y Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2001.

a traducir se «vuelva a hacer», es decir, que se «repiense» desde su primera palabra hasta la última. Esto significa desplegar la acción filosófica en todas sus dimensiones y de modo total. De no ser así, la traducción resultará «textual» o «erudita», pero nunca *radical*. En la medida en que lo que se atrapa en el lenguaje filosófico es a nuestro juicio previo al lenguaje, la filosofía toda podría ser entendida como una forma de «transducción». La palabra latina *transduco* o *traduco* significa «hacer pasar [algo] de un lugar a otro». Es decir, lo que la filosofía hace tal vez no sea otra cosa que *expresar algo* —de alguna manera dado— de «otra manera».

La «transducción» no tiene originales ni por lo tanto réplicas, sino tan sólo formas expresivas que, en cualquier tipo de registro, dan cuenta de un acontecer esencial que «se dice» de múltiples formas: así —y sólo a modo de ejemplo—, la ecuación que expresa el comportamiento del péndulo es la misma que expresa el comportamiento de un circuito oscilante eléctrico, pero, como es evidente, no hay aquí original alguno que no sea la posibilidad de que materiales (o idiomas) diversos den curso a algo que al parecer los gobierna: materias y estructuras disímiles, pero propiedades últimas idénticas.

Heidegger, y muchos otros filósofos están por cierto presentes en la obra de Rivera, pero no como ellos mismos, sino, por ejemplo, a través de términos como «ser», «verdad», «trascendencia», «lógos», «realidad» y muchos más, y que evidentemente no pertenecen a ningún filósofo en particular, sino a la filosofía toda en tanto una red viva de pensamiento discurriendo desde hace milenios. Es cierto, giros y neologismos creados por Heidegger han sido motivo de detalladas reflexiones de Rivera, como *Jemeinigkei*t («ser-cada-vez-mío»), *Zunächst und Zumeist* («inmediata y regularmente»), *Bewandtnis* («condición respectiva») entre muchos otros. Pero es claro que no se trata de pensar a Heidegger como tal, sino a *aquel*lo que fue pensado por él de una manera determinada y nombrado con determinada expresión. Veremos que lo que aquí afirmamos está en el centro de la manera de experimentar la filosofía que Rivera ha expresado en diversos textos y que es el tema que nos ocupará en estas páginas.

1. ¿Qué es la filosofía?

Si intentáramos precisar la textura, el estilo y las características propias de un filósofo, la pregunta que le debiéramos hacer y que parece adecuada para tal objetivo es la que encabeza este apartado. Como es sabido, con variaciones menores, la pregunta acerca de qué sea la filosofía ha sido título para obras de los más diversos cuños. Y ¿qué es la filosofía para Rivera? «La filosofía —nos dice— [...] no “está allí” sin más, no es algo de que se pueda echar mano con sólo quererlo» (*HZ*, 161)³. Lo

3. Las citas de este libro corresponden al capítulo 3 de la Segunda Parte, titulado *El origen de la filosofía en Xavier Zubiri*.

que evidentemente «está allí» son los libros de filosofía, los sistemas filosóficos como hechos históricos y culturales, las grandes interrogantes de todos los tiempos y de cualquier tiempo. Pero «nada de eso es la filosofía sin más» (*ibid.*, 162). La filosofía, por lo tanto, no está donde usualmente se la busca, ni es lo que habitualmente se piensa; es decir, la filosofía *no es obvia*. Efectivamente, ¿no ha intentado la filosofía durante milenios definir un «objeto» y un «método» propios sin conseguirlo? ¿No se muestra como un «montón» de sistemas inconexos, contradictorios y de abismante diversidad? ¿Cómo podemos entonces hablar de «la» filosofía? Pareciera imposible. No obstante, decimos «la» filosofía sin sobresalto alguno, y lo que permite esa ausencia de sobresalto pareciera ser el que, de hecho, experimentamos a la filosofía como referida o teniendo por base algo unitario y a la vez definitorio.

Evidentemente esa unidad, que estamos suponiendo está a la base o que orienta desde un *télos* a la filosofía, es previa a la misma filosofía, puesto que parece expresarse en una diversidad prácticamente inagotable de formas filosóficas. ¿No fue eso lo dicho por Aristóteles en la frase que marcó a fuego el destino de la filosofía de Heidegger: que el ente en cuanto a su ser se manifiesta de muchas maneras? Pareciera entonces que la filosofía queda definida, no importa qué rumbo o estilo genere, por algo que la precede o la antecede. Y ¿qué es eso? Tal vez lo innombrable, lo escurridizo, lo escondido. Pero ¿hay algo más evidente que el silencio, la ausencia o la nada: o, lo que es igual, lo que falta de sonido en el silencio, de presencia en la ausencia y de entidad en la nada? Allí puede estar el centro del asunto: ¿no estará la filosofía pretendiendo «revelar» un negativo, expresar una carencia, decir lo que no se atiene al lenguaje, desplegar lo que no tiene superficie, o explicar lo que no tiene explicación? «Comprendiendo —decía Jaspers— tropezamos con lo auténticamente incomprensible»⁴.

Tal vez el tema de la filosofía se anide en los intersticios que a la vez unen y separan a cada filósofo con todo el resto de ellos y por lo mismo con la tradición filosófica en su totalidad. Espacio curioso este intersticio, como el del tejido conectivo de un metazoo, que une cada célula con el organismo total, pero que al mismo tiempo la sostiene, cobija y *separa* como tal célula. Del mismo modo, cada filósofo está «en» la tradición, afirmado en ella, pero no es lo mismo que ella, sino profundamente único. Quizá si la historia no sea otra cosa que la narración surgida de diferencias encadenadas en una red de sentido único: la diversidad atrapada en la urdimbre de algo radical, fundamental, capaz de sostener la infinita variabilidad de los hombres y las épocas, uno de cuyos rostros es el heterogéneo esfuerzo del pensamiento por «decir» y hacer «explícito» tal sustento.

4. K. Jaspers, *La fe filosófica*, Losada, Buenos Aires, 1968, p. 52.

Pero la filosofía, como tal, *no es* ese fundamento, y por ello «no está ahí sin más». La filosofía es algo *que se hace*, o —para usar una expresión cara a Rivera— es una «acción ejercida» (*actu exercito*). Entendemos por lo tanto que, sin importar cuán abstracto o neológico sea su modo de expresión, la filosofía es, en último término, una *prâxis* en sentido aristotélico. Esto quiere decir que la filosofía no «produce» algo diferente a su propio ejecutarse, sino que es «lo mismo» que tal ejecutarse. Y, nos guste o no, la filosofía se «hace» en el lenguaje: se trata de «decir», de «hacer explícito», de «formular», de «*transducir*», y por lo mismo su ejercicio no es un «pensar» puro, ni un «comprender» puro, ni un «experimentar» puro. Es, más bien, una «operación» de «traslado». Es todo lo primero señalado, pero «dicho» y en algún sentido, necesariamente «escuchado». ¿No queda ese conjunto bien expresado en el *lógos* y la *hermenéutica* griegas que nos envuelven desde Heráclito y Platón respectivamente?

2. *La actitud filosófica*

Si la filosofía no «está allí sin más» es porque debe «constituirse», y esta constitución se realiza merced a una *actitud* determinada (HZ, 162). Con ello Rivera, desde luego, no se está refiriendo a «actitud» en su sentido primario, es decir, a una postura corporal, sino a un sentido derivado, correspondiente a una «disposición de ánimo». No se trata, claro está, del «ánimo» entendido como lo hace la psiquiatría, sino más bien en el sentido de una disposición afectiva. Es evidente que los seres humanos tenemos disposiciones afectivas variables ante circunstancias también variables. ¿Qué especificidad debe tener una disposición afectiva para ser «filosófica» y no de otro tipo? Rivera responde con dos especificaciones: por un lado que se trate de una disposición afectiva hacia el saber, es decir, hacia el «estar enterado»; y, por otro, que el saber hacia el que la actitud apunta sea uno *radical*.

La *Befindlichkeit* de Heidegger (disposición afectiva), si bien semejante, tiene un matiz distinto a lo que está señalando Rivera. Es claro que en la analítica del *Dasein* —como camino a la respuesta que Heidegger busca respecto del «sentido» del ser— la disposición afectiva es la puesta en evidencia de uno de los cooriginarios de la estructura ontológica de este ente (junto a la comprensión y el discurso), y que corresponde al estado de «arrojado», a la facticidad y al éxtasis tempóreo «pasado». Sin embargo esta puesta en evidencia es —por así decirlo— el *resultado* de la fenomenología hermenéutica del *Dasein*, es decir, de la acción filosófica propiamente tal, y por lo mismo dice primariamente acerca del *Dasein*, y no de la filosofía. La *Befindlichkeit* ocurre en todo *Dasein*, a pesar de lo cual, este *Dasein* «inmediata y regularmente» (*Zunächst und Zumeist*) se encuentra en una actitud muy distante de la filosófica. Lo que Rivera está señalando, en cambio, es algo *previo* a todo develamien-

to y a toda puesta en evidencia: *es la actitud que hace posible tal develamiento, es decir, que permite que la filosofía se constituya.*

Y esto es misterioso: la filosofía no es el único camino del hombre, y ni siquiera el más frecuente, de manera que examinar cómo ocurre la filosofía cuando ocurre, parece ineludible para la filosofía misma. Es cierto, se ha dicho que la filosofía es consustancial e indispensable al hombre, es decir, a la condición humana en cuanto tal⁵. Pero tal nivel de generalidad, aunque pudiese ser sustentado con alguna fuerza, no es óbice para que preguntemos acerca de aquello que hace a Kant o a Hegel *más* filósofos que la mayoría de los mortales.

3. *El saber radical*

La actitud filosófica es entonces un intento de saber, pero de un saber *radical*. Mas ¿qué significa *radical*? «Radical» tiene para Rivera dos sentidos. El primero es que tal intento de saber va a las raíces de *todo lo que hay*, y, por lo mismo, tiene la pretensión de ser universal. El segundo consiste en que el filósofo «no se contenta con enterarse de lo que haya podido decir Platón, Aristóteles o Kant. Quiere examinar *por sí mismo* lo dicho por otros filósofos, confrontándolo con las cosas mismas en su radicalidad» (HZ, 162-163). Esto quiere decir que la filosofía se constituye *iterum et iterum* (cada vez de nuevo y de nuevo) en cada filósofo. Sólo es posible hacer «mía» la filosofía hecha por otro, mediante el *caminar propio* a través de esa filosofía hasta la raíz de las cosas mismas. En ese caminar, en ese «volver a ejecutar» el sendero delineado por otros, caben, naturalmente, atajos, desvíos y disidencias, que, como «traiciones fecundas», generan otro trazado y un llegar a las «cosas mismas» diferente, jamás idéntico al original. Tal vez por eso sólo debiera llamarse discípulo quien, reconociendo maestro, se aleja de él y al mismo tiempo lo lleva consigo. Para Rivera, este empezar *a radice* el filosofar desde uno mismo, junto con *ir a las raíces de todo lo que hay*, hacen de la filosofía, filosofía.

4. *La raíz*

Raíz es soporte y, a la vez, positivo punto de arranque y el modo de afincamiento de una planta en la tierra. Raíz es lo más hondo, aquello en que todo lo demás se funda y desde lo cual todo lo demás recibe el alimento para la vida [...] Pero, ¿qué es eso que llamamos decisivo y fundamental? [es decir que constituye la raíz de las cosas] [...] A esto que hace que las cosas sean lo que son y como son lo llamaremos, sin dar a la palabra una determinación mayormente precisa, «lo esencial» de las cosas [...] El hecho es que la filosofía como saber radical que va a las raíces de las cosas,

5. K. Jaspers, *La filosofía*, FCE, Buenos Aires, ¹¹1980, pp. 8 ss.

intenta saberlas de una manera «esencial», sea el que fuere el sentido en que después se entienda o hasta se niegue esta esencia (HZ, 163-164).

Pero ¿qué infinito peregrinaje sería aquel que busca lo esencial de *cada* cosa, una a una? Es perfectamente posible preguntarse por lo esencial del gorrión o de la flor de loto o de la ventisca patagónica. Pero ese recorrido milímetro a milímetro, además de infinito, parece inútil. De allí que Rivera sostenga que se trata se un saber radical, pero acerca de *todo* lo que hay. Esta totalidad, este abarcar no requiere que se haga de ello una cuestión explícita:

Una investigación de una región de entes, en lo esencial, es también una investigación filosófica: se puede hacer una filosofía de la naturaleza o una filosofía de lo biológico, de lo personal o interpersonal, de la sociedad o de la historia. En ninguno de estos casos está presente en forma temática el todo de lo que *hay*. Pero ello no impide que la actitud filosófica en cuanto tal sea una actitud que de suyo abarca el todo (*ibid.*).

Este rasgo de la filosofía que tiende hacia la totalidad conduce a que necesariamente se la intente desarrollar como «sistema». Desde luego, «todo lo que hay» parece una forma de decir lo mismo que «totalidad», pero de una totalidad en la que nada de lo que haya podría quedar fuera. Mas ¿no experimentamos a la filosofía como sustentada en «lo» único por antonomasia y que hace de todo lo que hay —incluidos nosotros mismos— algo «orgánico», un cosmos, un «mundo»? Cosmos es armonía, necesidad, completud, sin «sobrantes», «flecso» o suciedades de tipo alguno. De allí que «mundo» signifique «limpio». En el Cosmos nada falta y nada sobra. Todo está allí por necesidad de la totalidad del universo así concebido. Está claro que Rivera no excluye lo di-verso, como di-versos son los entes que nos hacen frente cotidianamente: se trata más bien, en la raíz, en el «fondo», de lo uni-versal de lo di-verso, o si se prefiere, de la unidad de la diversidad.

5. *El origen de la filosofía*

Origen es la respuesta a una pregunta: de dónde. Efectivamente, queremos saber la procedencia de algo, es decir, su raíz, aquello que permite que algo que es haya llegado a ser. Rivera se está preguntando por el origen de la filosofía. Quiere saber de dónde procede la filosofía, pero como está preguntando filosóficamente, debe ir a la raíz de la filosofía y a la indagación acerca de su esencia. Hemos ya señalado que él considera que la filosofía se *constituye de nuevo en cada filósofo*. Entonces, el origen de la filosofía se reedita en cada uno de ellos. En embriología, hasta hace no muchos años, se decía: «la ontogenia reproduce la filogenia». Esta idea, hoy en desuso, es a nuestro juicio mucho más importante que lo que la misma biología pudiera considerar actualmente relevante. Quiere

re decir, simplemente, que en el desarrollo embrionario de un organismo se transita por todas las etapas previas que tuvieron existencia como precursores de este mismo ser. Así, los seres humanos, por ejemplo, en estado embrionario, somos ameba, pez, reptil o simio, y al final del proceso nos detenemos en lo que en el presente es nuestro estado de evolución, que se llama «hombre contemporáneo». Obviamente se trata de una metáfora, pero que se refiere a alguna forma de continuidad en la vida toda. Si así no fuera, la teoría evolucionista sería no sólo falsa (postulado que aún cuenta con adherentes y no malas razones), sino sencillamente imposible: sin alguna forma de tal continuidad la vida no sería más que un caótico salpicón noogenético. Sin embargo, el que todos los seres humanos pasen por un estado unicelular (como los protozoos) en su evolución embrionaria es un dato difícilmente desechable. Por otra parte la naturaleza no parece tener un plan, ni un afán, ni un objetivo determinable, sino solamente un pasado, una historia. ¿No podría ocurrir algo similar con la filosofía? ¿Es irrelevante que el pensamiento griego grave como un adoquín atado al cuello en el pensamiento de Occidente? Rivera no está pensando en estos términos, pero sí está constatando que la filosofía no es sino los filósofos ejerciendo la filosofía *en una actitud determinada y en el marco de la tradición filosófica*.

Como señalamos líneas arriba, nadie puede entender lo comprendido por otro si no realiza el proceso completo del razonamiento de aquel otro. Lo que aperpleja es que las conclusiones sean habitualmente *diferentes* de las obtenidas por aquel otro. Pareciera que la diversidad de pensamiento es tan clara como la diversidad fenotípica, es decir, de los rasgos expresos de un ser viviente. ¿No estará en la variación la clave de *toda* evolución —y no sólo de la evolución biológica—, incluida la filosófica? No pocos han imaginado que la solución para esta diversidad sea la creación de un «método» de pensamiento que garantice el que, siguiéndolo, todos lleguemos a las mismas conclusiones. Inocencia suma. O la aspiración a una homogeneidad monstruosa. Nada está garantizado por «métodos», puesto que tan sólo la idea de «método» no es sino la confesión de la diversidad de la «evidencia» misma: si tal evidencia fuese evidente para todos, ¿quién habría alguna vez pensado en algo así como un «método»? Creemos que cualquier método no es más que una camisa de fuerza y una tiranía ejercida sobre algo o sobre alguien, y especialmente, sobre el pensamiento libre.

Lo que Rivera nos está señalando es que «se trata de comprender cómo *ve* el filósofo la posibilidad de acceder a la esencia de las cosas, donde la palabra “ver” debe entenderse de un “*ver-haciendo*”, es decir, de un “ver” en el acto mismo del “hacer” intelectual. Esto es ya, naturalmente, una parte esencial de la filosofía de cada filósofo. No podemos, pues, separar el problema de lo que la filosofía signifique para cada filósofo [...] del problema del “origen” de la filosofía en ese mismo filósofo» (HZ, 166). La búsqueda de lo «esencial» de todo lo que hay «en-

vuelve en sí misma, como dimensión esencial suya, la *creación* [subrayo] de un modo de acceso a la esencia. Según esto, el origen de la filosofía de un determinado filósofo consistirá en la manera como ese filósofo aborda el problema del acceso a lo esencial» (*ibid.*)

Ese acercamiento parece ser profundamente personal y, en mi opinión, está a la base de la *creación* filosófica. ¿Creación? ¿No suponemos acaso que la esencia de las cosas es algo independiente de quién las piense por mucho que necesiten ser «pensadas» por alguien? Por lo mismo, y como bien dice Rivera, se trata de la *creación de una manera de llegar a dicha esencia*. Newton no inventó las regularidades de la caída libre de los cuerpos, pero sí el plano inclinado, que le permitió hacer visibles y medibles tales regularidades al deslizarse aquéllos ahora lentamente por tal plano. Pero Rivera ha descartado de la acción filosófica «individual» los «motivos subjetivos» del filósofo. A partir de esa consideración, no se ve razón alguna para que otras capacidades psíquicas, como la creatividad, la destreza verbal, la inteligencia y la capacidad de manejarse en espacios semánticos abstractos, por ejemplo, no deban también quedar fuera. Mas, por otra parte, Rivera está diciendo que la filosofía resulta *a partir de algo que el filósofo «hace»*. Y ¿puede haber algún hacer humano puramente «formal»? Evidentemente no se trata de «fundar» el mundo esencial en las operaciones psicológicas de los seres humanos: el plano inclinado no es el fundamento de la ley de gravitación de Newton, pero sí un camino de acceso a las primeras intelecciones de ella. Desde Husserl parece la filosofía estar aterrada de lo que se ha llamado «psicologismo». Mas ¿qué tipo de individualidad y «originalidad» puede tener un filósofo, que no sea su individualidad y originalidad «psicológica»? El rastreo etimológico de lo que significa «psique» es obvio, y por ello innecesario. Sin embargo, no podemos continuar sin señalar que esta «puesta entre paréntesis» de los aspectos psíquicos en la acción filosófica, incluidas las motivaciones que el filósofo mismo arrastra necesariamente, es *ya* un constructo metódico, pues implica una *reglamentación*. ¿No podría estar en lo cierto Nietzsche cuando afirmaba que las filosofías no son más que «memorias inadvertidas» de los filósofos?

La eliminación del «sujeto» en la operación cognoscitiva de la ciencia decimonónica —metódicamente garantizada— no llevó sino a malos entendidos, y hoy este sujeto, el que conoce, es el centro de atención hacia el que se vuelca cualquier interpretación del universo. Sin «sujeto» (que en filosofía contemporánea podría decirse «sin conciencia» o «sin *Dasein*») no hay ni saber alguno, ni ente alguno, y menos «ser». Pero este «sujeto» contemporáneo paradójicamente no está «sujeto», amarrado o inmovilizado frente a una realidad «de suyo» que le imponga condicionantes en todos los planos. Este sujeto es, al revés, *libre*. Este «sujeto» no está en sí, sino «fuera», allá en las cosas del mundo y en un aún más allá de ellas. Es la *trascendencia* en Heidegger. Pero este sujeto es «algo» (ente) y no nada, a pesar de lo cual su ser no es una «condición respec-

tiva», como aquella de los entes «intramundanos». Mala palabra sujeto, y mala palabra «objeto». Pero mucho de «realidad» en la idea de que ser humano y *todo lo demás*, si bien se «corresponden», no son «lo mismo». Explicitar esa diferencia nos apartaría de los objetivos de este escrito, lo que no impide que señalemos el punto con alguna firmeza.

6. *La insatisfacción*

Rivera piensa que el origen de la filosofía de un pensador «posee otra dimensión, más honda y determinante que la mencionada [es decir, la de la creación de una forma de acceso a lo esencial de las cosas]. No se trata sólo de averiguar cómo ve el filósofo la posibilidad de acercarse a la esencia de las cosas, sino también de averiguar por qué esa posibilidad es, a la vez, una cierta *necesidad*» (*ibid.*). Se está en búsqueda de algo determinado que aún no se tiene. A esto, que es la descripción del «cuidado» (*Sorge*), Heidegger denomina «el carecer» (*Darben*): «no es pura y simplemente un absoluto y mero no-tener objetivo, sino que es siempre un no-tener algo de lo cual ando en busca y sólo por esto último queda constituida la carencia, el estar desprovisto de [...], el *necesitar* [subrayo]»⁶. Dicho brevemente, el buscar se funda en el necesitar, y este último es un carecer *determinado* de algo que aún no tengo, pero que en su determinación se me da borrosamente a conocer de alguna manera. No insistiremos en conceptos que son de sobra conocidos, como aquel de conocimiento «pre-ontológico», pero sí señalar que esta *necesidad*, que está a la base del intento de saber radical de la filosofía y que toma carne en cada filósofo, en Heidegger es un «llamado»: algo que hace entrar al filósofo en un estado de vértigo que lo atrapa y succiona. Rivera no está pensando de esa manera, puesto que más que una atracción que arrastra, ve en la necesidad de radicalidad que embarga al filósofo una fuerza que *impulsa*. «Un saber que se quiera radical —dice— es, por lo mismo, un saber que *se ve impelido* [subrayo] a ir a lo esencial precisamente para poder comprender las cosas esenciales» (*HZ*, 166). Esta fuerza impelente está en el ser humano mismo, y en el filósofo toma la forma de buscar lo esencial. Deseo ser bien comprendido. Me parece que Rivera pone la fuerza de la filosofía en el hombre y no en el ser: el filósofo es un hombre inquieto, incómodo, insatisfecho y angustiado; *desazonado* —dirá—, palabra derivada de la traducción al castellano, junto a Zubiri, de la expresión alemana *unheimlich*. He protestado en contra de esta traducción, pues considero que es blanda respecto del término alemán. Pero eso es menor. Lo importante es que el filósofo *no es un místico*, tocado por una potencia superior que lo llama y apela, y con la cual entra en comunión, sino un hombre en búsqueda de explicaciones radicales, en el sentido de *querer entender, de necesitar entender, aun-*

6. *Obras completas*, vol. 20, Primera sección, § 31, pp. 408-409, 1925.

que dicha comprensión sea imposible. Justamente, Rivera piensa que el filósofo está «desazonado» frente a lo que no comprende:

[...] a pesar de todos los saberes que podamos adquirir por vía de la experiencia vital o de las ciencias, el arte, la moral o la religión, permanece obstinadamente en nosotros una oscuridad principal, en la que no logran arrojar una luz definitiva ninguno de estos saberes. Ninguno de ellos nos permite saber las cosas plenamente, y ello por una razón muy simple: todos esos saberes se «deslizan», de una manera u otra, *por encima* de las cosas; ninguno de ellos es un saber *penetrante* (*ibid.*, 167).

Coincidimos en el estado de carencia y de profunda insatisfacción que acosa al filósofo, pero a la vez pensamos que eso no necesariamente tiene que ver con los saberes antes mencionados. Creo que el filósofo está insatisfecho y desazonado, pero no primariamente con el saber encarnado ni con el saber científico, sino *con el pensar filosófico mismo*. En efecto, es la tradición filosófica en la que el mismo filósofo se encuentra el campo de insatisfacción principal: si así no fuera, la filosofía habría terminado con Heráclito. Los filósofos ¿con quiénes debaten, sino con los filósofos mismos? ¿Qué es lo que hay que «desconstruir» y «construir» sino la filosofía misma? La filosofía *no es* un saber penetrante, sino un saber que *aspira* a serlo. Lo dicho no es impedimento para estar de acuerdo en que el conocimiento *no filosófico no es penetrante*, pero ¿*aspira a serlo*?

7. El pensar

Cabe preguntar a Rivera acerca de la manera en que la filosofía se abre camino hacia el saber radical, allí donde la experiencia vivida y el saber de las disciplinas científicas resbalan por encima. La respuesta tiene que ver con el «pensar». Me incomoda el término «pensar», por la desproporción a que lo ha llevado Heidegger en su «misticismo» implícito respecto del *Sein*. «El pensar —dice Rivera— es un modo de acometer la averiguación de lo que no se sabe por experiencia: el pensar es un intento por descubrir una verdad, sacarla a la luz y hacerse *dueño* [subrayo] de ella» (*ibid.*, 169). Pero ¿no es el pensar una «experiencia»? ¿De dónde surge la idea de que la experiencia es sólo el chocarse con puertas o rodar colina abajo? Si bien puede sostenerse, como aquí lo hago, que el pensamiento es una experiencia, es necesario reconocer que se trata de una experiencia con características propias. Efectivamente, Rivera nos dice que el pensar acontece como una *vuelta* sobre lo ya dado, que deja en suspenso «el carácter de totalidad “embargada” que tiene la vida» (*HZ*, 169). Se trata de una «reflexión», en el sentido etimológico de la palabra y evidentemente muy próximo a las ideas de Husserl. La totalidad «embargada» de la vida tiene, no obstante, en cada una de sus dimensiones un «momento cognoscitivo» que nos permite el contacto,

también cognoscitivo, con la experiencia unitaria y diferenciada a la vez que constituye tal totalidad. Pues bien, la reflexión pensante consiste precisamente en la vuelta sobre ese momento cognoscitivo, despojándolo de la carga de realidad que lo embarga: es decir, se trata de realizar una «abstracción», que despoja a la vida de todo lo que no es conocimiento:

El pensar resulta ser así una reflexión del momento cognoscitivo sobre sí mismo, esto es, una *abstracción in actu exercito* [...] Pensando no amo, propia y formalmente, aunque pueda, como es obvio, pensar *acerca* del amor. Pensando no «siento», aunque mi pensar pueda hacer del sentir su objeto pensado. El pensar es, en este sentido, *neutro* (*ibid.*, 170).

Aparece así el «pensar» en los conceptos de Rivera como una «emergencia» surgida en el acto de reflexión mediante el cual el momento cognoscitivo se flexiona y dirige, cognoscitivamente, hacia sí mismo. Luego, pensamiento y cognición son cosas distintas. No obstante, Rivera afirma que el pensar es tan acción y tan real como cualquier cosa que hagamos:

[...] de donde se sigue que el pensar no puede *jamás* (subrayo) ser lo primero que el hombre hace: el pensar supone siempre esa realidad previa que es la vida y es posible tan sólo apoyado en ella (*ibid.*).

No obstante, ¿es esta «recursividad» sólo posible para el momento cognoscitivo de la totalidad vital? Imaginemos un momento «afectivo». ¿Qué ocurre al volcarnos reflexivamente sobre el amor sentido hacia alguien? ¿No experimentamos alegría por el próximo encuentro, o nostalgia por la lejanía, o una profunda tristeza por su pérdida? Es cierto, Rivera nunca ha planteado que la «reflexión» del momento cognoscitivo sea la única posible, sino tan sólo que es *la que constituye* el pensar, y éste, el camino para el saber radical, esencial, que da lugar a la filosofía.

Pero ¿qué *busca* el pensar? Busca *comprender*. Comprender es un concepto muy amplio y de hecho Rivera señala que el pensar acerca de «hechos vitales», por ejemplo «el intento de comprender por qué no habrá venido mi amigo» (*ibid.*), nos saca *fuera* de la cosa que provoca el pensar, puesto que se trata de la comprensión de *motivaciones*, es decir, de la búsqueda de un contexto que dé razón de ella. Lo mismo ocurre cuando el pensar, como en el caso de las ciencias, se dirige a encontrar las causas de las cosas, o en el embargamiento extático ante el misterio de estas mismas cosas. «La cosa misma —dice— queda siempre intacta: el pensar ha resbalado por encima de ella» (*ibid.*, 171). Sin embargo, debemos señalar aquí que la palabra «cosa» es un comodín filosófico. Efectivamente, la palabra «cosa» es cómoda, pero vaga. El que «mi amigo no haya venido» ¿es una «cosa»? ¿O es una «situación»? Evidentemente una situación es «algo» y no «nada», pero ese algo es distinto a una taza o a

un lapicero. Es claro que en una situación interpersonal el pensamiento no podrá ser del tipo «qué es», sino que tomará la forma que corresponde a un «quién» y con ello a la búsqueda de motivaciones: jamás podrá comprenderse un «quién» si se lo interroga como si fuera un «qué». El punto decisivo aquí es que Rivera está descartando como saber radical cualquier intento por comprender o explicar el cómo las «cosas» han llegado a ser, es decir, la génesis —que siempre es óptica y causal-motivacional— y se ha quedado con el pensamiento que se atiene a la cosa «en sí misma». Volveremos enseguida a esta cosa «en sí misma». Pero antes queremos señalar que el intento que hace el mismo Rivera de reflexionar sobre el «origen» de la filosofía en un filósofo en particular, e incluso en la filosofía en general, correría el riesgo, en tanto pensamiento genético, de resbalar también sobre la «cosa», en este caso, de resbalar por *sobre la filosofía misma*.

Todos esos pensares no filosóficos y que nos deslizan fuera de la cosa impulsan la necesidad de radicalizar la reflexión «para comprender la cosa misma en una forma nueva» (*ibid.*). ¿Cuál es esta forma nueva?

[...] volviéndose pura y simplemente sobre ella misma para ponerla en claro *desde sí misma*. Esto es: el pensar filosófico es un intento de averiguación de la verdad de la cosa, es decir, un pensar radical, que se hace cuestión pura y simplemente de esa cosa con la que el conocimiento vital nos pone en contacto cognoscitivo directo. En la reflexión pensante se hace insuficiente este conocimiento vital y todo otro conocimiento que resbale por encima de la cosa misma. Todo otro pensar no es suficientemente pensante, no es reflexión radical. La reflexión pensante lleva en su reflexividad misma la tendencia a una radicalidad. Ésta no es sino el apremio que experimenta el pensar por convertirse en pensar plenariamente pensante. La radicalidad del pensar, contenida *a priori* en su mismo acontecer pensante, tiene como correlato una *verdad radical* que empieza siempre por ocultarse, y a la que el pensar tiende por su misma naturaleza (*ibid.*, 172).

Detengámonos un instante en lo dicho. ¿Cómo se podría poner en claro a la cosa «desde sí misma»? ¿Qué cosa «es» «desde sí misma»? ¿Acaso no «son» las cosas por *referencia*? ¿Referencia a qué? A otras cosas con las que se vinculan significativamente (en tanto entes «intra-mundanos») y, finalmente, a la totalidad de lo ente (lo «cosa»), totalidad finalmente anclada a lo que somos (entes abiertos al ser). Luego, la cosa «desde sí misma» significa «desde fuera de sí misma». El deslizarse el pensamiento «fuera» de la cosa ¿no es lo que hace a una cosa, cosa? ¿No es esa «totalidad» (todo lo que *hay*) la búsqueda de la filosofía, referida con diversos estilos a lo que «*no hay*», a lo que está más allá de *todo* lo ente? ¿Cómo entonces intentar poner en claro una cosa desde sí misma?

8. *La ambigüedad de lo imposible*

La filosofía para Rivera no es nunca un logro definitivo, sino el *intento* de lograrlo. ¿No significa esto que la filosofía jamás llega a su meta, *té-los*, o puerto? Y si no llega, ¿cómo puede orientar su navegar? ¿Cómo saber o guiarse por lo que nunca se ha alcanzado? A mi entender, esta paradoja es tal vez esencial a la filosofía. La filosofía *es* entonces una forma de imposibilidad y por lo mismo de fracaso. Por su parte, «ambiguo» es aquello que puede interpretarse de diversas maneras, y por lo tanto que da lugar a dudas y confusión. Pero ¿qué *no es* ambiguo desde este concepto? Sin embargo, ¿no se da lo ambiguo sólo en *las causas o en los motivos de* las cosas, es decir, en una dimensión «óptica»? ¿Es dudoso que está lloviendo? Evidentemente no. ¿Qué es entonces lo dudoso? El *por qué* está lloviendo. «Lo golpeó» es evidente. ¿Qué es lo dudoso? El *por qué* lo golpeó. Acabo de fracasar en el examen es un *factum*. ¿Por qué?, eso es lo dudoso. Y así podríamos seguir hasta el infinito.

Que hay filosofía no cabe duda. Pero ¿cómo se origina? O, en otros términos, ¿por qué hay filosofía? ¿De dónde surge la filosofía? Que hay ser en los entes no cabe duda: ¿de dónde y por qué surge este ser? Como se aprecia, en estas preguntas se trata de un asunto relativo a la génesis. Pero está claro: no es posible preguntar por la génesis de algo que no sabemos qué sea, es decir, de aquello que no conocemos. Y aquello *que* algo «es», es su esencia. Dicho brevemente, la génesis es ontológicamente *posterior* a la esencia, aunque ópticamente sea todo lo contrario.

Si la filosofía es un intento, nunca puede cerrarse, puesto que si alcanzara un objetivo, si comprendiera la totalidad, si pudiera llevar la «transducción» a una plenitud, en ese mismo acto desaparecería. Algo parecido a lo que suponemos le ocurriría al *Dasein* si se cerrara, si abandonara el «estar abierto» al ser: dejaría de ser *Dasein*. Efectivamente, eso es exactamente lo que ocurre en la muerte. ¿No cabe entonces al menos preguntarse qué impulsa a algunos hombres hacia la actitud filosófica? ¿A intentar cerrar lo que no admite esa posibilidad?

9. *El origen del filósofo*

La filosofía —ha dicho Rivera— «empieza a ser filosofía *ya antes* de que su objeto aparezca. En efecto, antes de que sepamos en qué consiste “lo esencial de las cosas”, antes de que sepamos siquiera si “hay” una tal esencialidad efectivamente, estamos ya, por la desazón que pone en marcha la radicalización del pensar, en una actitud filosófica, estamos ya haciendo filosofía. Y es que el “objeto” de la filosofía es en cierto modo inmanente —como *a priori* de la actitud filosófica misma— al filosofar como tal» (*ibid.*, 172). Esto es: el filósofo es quien está en la desazón que lo impulsa a la búsqueda de la radicalidad y la esencialidad de «las cosas» de «todo lo que haya» que caracteriza a la «actitud filosófica», y esa búsqueda *lo hace* filósofo, y con ello, al mismo tiempo, hace *a* la filosofía misma.

Es claro que en el pensamiento de Rivera el motor genético en la filosofía es el *desamparo*, lo que Heidegger también llamaba el «no estar en casa» (*Nichtzuhause-sein*): el hecho desnudo de estar el ser humano en la *nada* del mundo⁷. No obstante, como hemos ya señalado, el ser humano vive regularmente «absorto» en las «cosas del mundo», es decir, en la caída (*Verfallen*), para continuar con la terminología de Heidegger. Es muy difícil decidir acerca de la posibilidad de que el *Dasein* pueda salir de su estado caído desde el pensamiento de Heidegger en su etapa de *Ser y tiempo*, es decir, antes de la *Kehre*. Naturalmente, esa discusión nos llevaría muy lejos. Además, no es aquí necesaria, puesto que Rivera nos ha dado una respuesta, a mi parecer contundente: no puede el *Dasein* salir, ni le importa en la mayoría de los casos. En otros, unos pocos, *intenta* salir, pero fracasa: es el caso del filósofo. Se trata de una especie de anomalía. ¿Cómo surge? ¿Es un asunto relativo a alguna forma superior de inteligencia, sensibilidad, profundidad reflexiva o aptitud hacia la «verdad»? Es posible que algunos filósofos así lo hayan pensado. Nosotros creemos que la actitud filosófica es semejante a la del héroe trágico, que aun en el conocimiento cierto de no poder torcer la mano a la predestinación, lucha hasta su muerte como un gran rebelde⁸.

«El ser aparece en el *fracasar*», decía Jaspers. Por eso la tragedia es siempre trascendente y se desenvuelve y muestra en el «cruel excitante de la existencia». Pero al mismo tiempo, al llevarse a cabo, produce una liberación de esto mismo trágico y se transforma en «un modo de purificación y redención»⁹.

Esta doble faz, tanto de la tragedia griega como de la filosofía, nos permite cerrar estas páginas dedicadas a Jorge Eduardo Rivera. Y lo haremos con una cita de uno de sus textos que, a nuestro juicio, expresa de manera precisa lo que hemos tratado de señalar acerca de su pensamiento. Dice Rivera:

Nos cuesta infinitamente representarnos el sentimiento de liberación que debe haber sobrecogido a esos hombres que crearon la filosofía [se refiere a Heráclito y Parménides y al descubrimiento del ser] cuando por primera vez advenían a ese ámbito de lo abierto que es la *alétheia*. No se trata sólo de gozo increíble, de un sentimiento de liviandad y soltura, sino que se trata, al mismo tiempo, de una terrible perplejidad, de un dolor en el espíritu, de una especie de desazón ante lo nuevo que por lo pronto *no se puede comprender* [subrayo]. Es a esta perplejidad, a la vez gozosa y dolorosa, a esta angustiosa desazón ante lo enteramente nuevo pero a la vez liberante, a lo que los griegos dieron el nombre de *thau-mázein*, de asombro o extrañeza (AN, 41).

7. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pp. 296 ss.

8. C. Ojeda, «Ser y tiempo de Martín Heidegger y la tragedia griega»: *Gradiva* 1/2 (2000), pp. 161-178.

9. K. Jaspers, *Esencia y formas de lo trágico*, Sur, Buenos Aires, 1960.

III

MORAL Y RELIGIÓN

MORAL Y RELIGIÓN TRAS LA «MUERTE DE DIOS»

Jesús Conill

1. *Experiencia histórica de la «muerte de Dios»*

«¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto!»¹.

La muerte de Dios es el acontecimiento fundamental de la historia contemporánea. Con él, según Nietzsche, queda refutado el Dios moral cristiano y judío, el Dios del monoteísmo.

Al desaparecer del «horizonte» este Dios que servía de fundamento a la moral occidental, dicha moral queda desfundamentada, sin base ni sustento. De ahí que la crítica nietzscheana de la religión prosiga en la crítica de los sustitutos de Dios (sus «sombras»).

No obstante, Nietzsche desde muy temprano vio en la religiosidad oriental una alternativa al cristianismo y al monoteísmo, en general; por ejemplo, rescatando la idea de «redención» en una religión atea como el budismo².

La importancia cultural de esta perspectiva nietzscheana consiste, primero, en que la «muerte de Dios» nos sitúa en un tiempo «post-cristiano» y «post-teísta»; pero, en segundo lugar, nos abre nuevos horizontes: *a)* otra forma de divinización del ser humano, por ejemplo, en virtud de la figura del «superhombre»; *b)* la experiencia mística; *c)* otra forma de interpretar el ser más allá de la «ontoteología» (p. ej., en el «eterno retorno»).

De entre las diversas posibilidades quisiera destacar en este contexto especialmente dos interpretaciones contemporáneas del impulso nietzscheano, que constituyen dos alternativas para la relación entre moral y religión en el mundo actual.

1. «El hombre loco», en *Die fröhliche Wissenschaft*, n.º 25.

2. J. Figl, «Los encuentros de Nietzsche con el pensamiento asiático»: *Debats* 73 (2001), pp. 103-118.

En primer lugar, la influencia nietzscheana en el regreso a un pensamiento neo-pagano, que quiere desvincularse de la permanencia de la religión cristiana y judía en la vida moderna; se trata de una forma determinada de pensamiento «postmetafísico» en forma de «nuevo paganismo», una vuelta a los «orígenes» anteriores al monoteísmo (y, por tanto, un rechazo del sentido universalista de las pretensiones de validez incondicionada).

En una versión heideggeriana de esta línea se insiste en el carácter «pre-moral» y «pre-religioso» de la *Gewissen* y del *Schuldigsein* originarios. En este enfoque se regresa más acá de lo que une la moral a la religión, es decir, al cristianismo. Lo cual, según Derrida, permite repetir la genealogía nietzscheana de la moral pero descristianizándola aún más.

Y, en segundo lugar, otra interpretación del proyecto nietzscheano [del superhombre] como respuesta no metafísica a la pérdida de sentido provocada por la «muerte de Dios» es la que ofrece G. Vattimo³. En vez de buscar nostálgicamente un fundamento último e inconcuso, el retorno a la religión en el mundo contemporáneo puede entenderse en los términos del proyecto de superación de la metafísica como rememoración y escucha de la historia del ser. La filosofía debe pensarse entonces como escucha crítica, rememorante del *Ge-Schick* del ser, de la experiencia religiosa.

Pues hacemos la experiencia del retorno de lo religioso en un mundo donde también se ha vuelto imprescindible la conciencia de la *Wirkungsgeschichte*, ante todo, del texto bíblico. La filosofía que responde a la invitación de superar la metafísica proviene de la tradición judeocristiana⁴. El retorno a lo religioso no invita a buscar un fundamento en sentido metafísico, sino a leer los signos de los tiempos. «Dios se encarna, *esto es*, se revela primero en el anuncio bíblico que “da lugar”, al final, al pensamiento postmetafísico de la contingencia del ser». Y este pensamiento postmetafísico sólo puede no quedar reducido a la mera aceptación de lo existente, al puro relativismo, «en la medida en que recobre su proveniencia testamentaria»; por consiguiente, «que la historia tenga un sentido redentor [...] sólo resulta pensable a la luz de la doctrina de la encarnación», aunque a través de un «indefinido proceso de reducción [hermenéutica]»⁵.

2. Teoría habermasiana de la «lingüistización de lo sagrado»

La teoría habermasiana de la lingüistización de lo sagrado, tal como ha sido expuesta en su obra capital, *Theorie des kommunikativen Handelns*

3. G. Vattimo, «La huella de la huella», en J. Derrida y G. Vattimo, *Religión*, PPC, Madrid, 1996, pp. 107 ss.

4. *Ibid.*, p. 124.

5. *Ibid.*, pp. 127-128.

(TKH)⁶, se ha entendido como una *Aufhebung* de la religión, lo cual puede significar: 1) la supresión de las representaciones religiosas a través de la secularización de la religión en la sociedad moderna; 2) una apropiación filosófica de contenidos religiosos esenciales, a través del desarrollo cognitivo-moral de la conciencia y de la razón comunicativa.

Pero, a mi juicio, la *Teoría de la acción comunicativa* también puede entenderse como una *filosofía de la religión*, en el sentido de que para explicar y aclarar los asuntos de que dice tratar en primera instancia (*racionalidad, sociedad y modernidad*), necesita recurrir al estudio de *lo religioso*⁷. De manera que el estudio de la religión no es una extensión o ampliación de una teoría ya constituida, sino que es imposible desarrollar la teoría de la acción comunicativa sin pasar por una determinada consideración de lo religioso.

Esta tesis se apoya en la observación de lo que Habermas *hace*, no sólo en lo que dice, pues, si nos fijamos en el *uso* que realmente hace de *lo religioso* en la construcción de su propia teoría, descubriremos el valor real que tiene la religión para la racionalidad comunicativa en la sociedad moderna.

Efectivamente, en momentos cruciales de su propuesta teórica Habermas recurre al ámbito de lo religioso: 1) para entender el proceso de racionalización, ya que éste ha pasado por la «*racionalización religiosa*»; y 2) para entender la racionalización del mundo de la vida, que se efectúa e interpreta desde el punto de vista de la «*lingüistización de lo sagrado*».

En el proceso de racionalización, según Habermas, la evolución de las estructuras de la conciencia lleva a la disolución (*Auflösung*) de las figuras de pensamiento religiosas, que habrían perdido su anterior fuerza de convicción.

Ahora bien, Habermas recurre a la religión (a la «*autoridad de lo sagrado*») para explicar el trasfondo normativo de la acción comunicativa mediante una especie de «*filogénesis del consenso normativo*»: *a*) el simbolismo religioso constituye el núcleo arcaico de la conciencia normativa y *b*) la «*evolución sociocultural*» está caracterizada por la tendencia a la lingüistización de lo sagrado.

A medida que queda libre el potencial de racionalidad que la acción comunicativa comporta, el núcleo arcaico de lo normativo se disuelve y da paso a la racionalización de las imágenes del mundo [...] (TKH II, 74; trad., 70).

Habermas recurre a la sociología de Durkheim para mostrar que la moral tiene su base en lo religioso, llegando a la conclusión de que «las

6. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981; trad. cast., Taurus, Madrid, 1987.

7. Cf. J. Conill, «Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión»: *Estudios filosóficos* XLV/128 (1996), pp. 55-73.

reglas morales reciben en última instancia su fuerza vinculante de la esfera de lo santo» (TKH II, 80; trad., 75).

Precisamente a partir de la *autoridad de lo santo* es como Habermas ha intentado explicar el *trasfondo normativo de la acción comunicativa*. Y es del «hontanar religioso del que mana la solidaridad social», ya que el *consenso religioso* se transforma en energías de *solidaridad social*, que se encauzan por las instituciones sociales prestándoles autoridad moral.

Se supera así una «etapa» en la evolución social (de la interacción mediada por *símbolos* a la interacción regida por *normas*). El *simbolismo religioso* es una de las *raíces de la acción comunicativa*. He aquí la base de la *genealogía religiosa de las pretensiones de validez* en la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Las determinaciones contrafácticas de las pretensiones de validez dimanarían de la fuerza idealizadora que posee el concepto de lo sacro.

Habermas interpreta el proceso evolutivo expuesto afirmando que la *autoridad de lo santo* va quedando sustituida por la *autoridad del consenso* a través de un proceso de «*lingüistización de lo sagrado*». Este proceso, según Habermas, desata un *potencial de racionalidad* y de este modo la fuerza fascinante de lo santo se cotidianiza y se convierte en la fuerza vinculante de las pretensiones de validez criticables.

Según Habermas, sólo una *moral universalista* puede heredar el poder de la religión, es decir, apropiarse el contenido normativo y la fuerza vinculante de la religión:

En la medida en que el ámbito de lo sacro ha sido determinante para la sociedad, no son ni la ciencia ni el arte los que recogen la herencia de la religión; sólo una moral convertida en «ética del discurso», fluidificada comunicativamente, puede *en este aspecto* sustituir a la autoridad de lo santo. En ella queda disuelto el núcleo arcaico de lo normativo, con ella se despliega el sentido racional de la validez normativa (TKH II, 140; trad., 131-132).

Habermas ha presentado una *fundamentación genética de la ética del discurso* a partir de sus bases sacras (religiosas) y una reconstrucción del proceso de *lingüistización de lo sacro* como proceso de *racionalización*, que da como resultado la sustitución de la religión en la tarea de fundamentar la *validez normativa* y la *integración social*.

Aquí Habermas está dando por supuesto que el pensamiento religioso pertenece a una etapa ya superada de la historia y aceptando que el potencial de la religión lo hereda la moral universalista moderna.

No obstante, Habermas ha reconocido cada vez más que en el discurso religioso se mantiene un «contenido semántico» que resulta «imprescindible», «irrenunciable», «insustituible». De ahí que proponga una especie de «programa de traducción» del «contenido de experiencia conservado en la religión», a fin de salvar el sentido profano de las experiencias hasta ahora articuladas en el lenguaje religioso.

Esto implica, a mi juicio, el reconocimiento de la fuerza de una «razón experiencial» (vital e histórica), que está operando en la tradición religiosa. Un ejemplo significativo de la asunción habermasiana de las experiencias y motivos religiosos es su valoración de la llamada «razón anamnética», que en definitiva no tiene sentido al margen de una «razón experiencial»⁸. Por eso, recurrir a la «fuerza de la anámnesis» implica estar contando con la fuerza de la *experiencia* vital e histórica de la que se nutre el potencial semántico que la razón comunicativa hereda de las tradiciones religiosas.

Habermas mantiene una actitud abierta hacia la religión, en la medida en que ésta aporta un potencial conceptual y un mundo de experiencias «irrenunciable»⁹:

No creo que nosotros, en cuanto europeos, podamos entender seriamente conceptos como moralidad y eticidad, persona e individualidad, libertad y emancipación, sin apropiarnos la sustancia del pensamiento histórico-salvífico de origen judeo-cristiano¹⁰.

Y Habermas ha tenido que aceptar las críticas a su enfoque unilateral, que disuelve la religión en el proceso moderno de socialización y racionalización y que traduce su contenido a una moral de la justicia y la solidaridad en la ética discursiva. La razón comunicativa no puede mantener todo el potencial de la religión, por ejemplo, no puede responder a la necesidad de consuelo y salvación¹¹; ni puede afirmarse tan apresuradamente la superación (*Aufhebung*) y disolución (*Auflösung*) de lo religioso en el universalismo moral moderno.

Esta cuestión «debe *permanecer abierta*», tanto por el lado del desarrollo de la evolución social (la mediación socializadora) como por el lado de la filosofía que se apropia de las intuiciones morales de las tradiciones religiosas (la traducción y transformación filosófica), porque los contenidos religiosos que fundamentan la moral no se pueden rechazar, ni tampoco se dejan absorber sin más en términos de argumentación racional¹².

Mientras en el medio que representa el habla argumentativa no encuentre mejores palabras para decir aquello que puede decir la religión, tendrá incluso que coexistir abstinente con ella, sin apoyarla ni combatirla¹³.

8. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991; Íd., *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 2001.

9. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 321, 330-331.

10. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988, p. 23.

11. J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1985, p. 52.

12. J. Habermas, *Israel o Atenas*, Trotta, Madrid, 2001, p. 103.

13. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, p. 185.

Mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resultan irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que aguardan aún quedar traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar a la religión¹⁴.

3. *La religión como fuente moral (Ch. Taylor)*

Otro modo de compaginar religión y moral en la vida moderna es el que se encuentra en el pensamiento de Ch. Taylor¹⁵, quien se propone superar la «era epistemológica», es decir, el naturalismo y el positivismo, porque nos están asfixiando vitalmente al sofocar nuestras aspiraciones más profundas («sofocan el espíritu»). Taylor defiende una «ontología moral» moderna que reflexione sobre los «hiperbienes» capaces de ofrecernos el «significado de la vida»¹⁶, de recuperar las fuentes de la vida, los bienes constitutivos, aquellos ideales que nos ilusionan y por los que realmente vale la pena vivir.

Y en esta reconstrucción de la identidad moderna es decisiva la contribución de la religión. Pues, a pesar de que los marcos referenciales se han hecho problemáticos, porque, por ejemplo, el marcado por la religión ya no configura el horizonte de la sociedad en su conjunto en el Occidente moderno, según Taylor, todavía la religión continúa muy viva.

Indudablemente, se ha producido un cambio del orden significativo y del horizonte en el que la gente vive sus vidas espirituales. Nietzsche utilizó precisamente el término «horizonte» en su pasaje sobre la muerte de Dios, indicando que no existe ya un marco referencial seguro y que vivimos en una época de «pérdida de horizonte».

Si queremos, pues, responder al «problema del significado de la vida», hemos de articular un marco referencial para explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales. Tales horizontes tienen que ver con la cuestión de la propia identidad («¿quién soy yo?»), con nuestra capacidad para determinar lo bueno y lo malo, el significado de las cosas en la vida. Sólo así podemos orientarnos en el «espacio moral».

En este espacio moral Taylor plantea el asunto de los «hiperbienes»; éstos hacen referencia a realidades que trascienden la vida humana, como por ejemplo el Dios del monoteísmo religioso. La creencia en Dios contribuye a articular el mundo moral¹⁷. Según Taylor, tanto el teísmo cris-

14. *Ibid.*, p. 60.

15. Ch. Taylor, *Las fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, y *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997.

16. «No podemos entendernos a nosotros mismos o unos a otros, no podemos dar sentido a nuestras vidas o determinar qué hacer, sin aceptar una ontología más rica que la que el naturalismo nos permite al no pensar en términos de evaluación fuerte» (Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, p. 65).

17. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 89.

tiano como el judío conciben el bien constitutivo como fuente moral, en el sentido de que «es algo cuyo amor nos faculta para hacer el bien y ser buenos»¹⁸.

Aquí la moral no se concibe meramente como «guía para la acción», puesto que no se piensa que la moral concierne meramente a «lo que es correcto hacer», sino que su horizonte es más amplio, ya que se extiende también a «lo que es bueno ser»¹⁹. Por consiguiente, la ética se ocupa de la «vida buena». Pues incluso las éticas posconvencionales de carácter procedimental y las teorías contemporáneas de la justicia cuentan con intuiciones morales y un determinado sentido de «lo bueno». Siempre hay en juego algún tipo de «hiperbién» que está articulando el campo moral, también en la vida moderna (incluso para dar sentido a las reglas que definen lo justo y lo correcto)²⁰.

Ciertamente, en las visiones humanistas modernas se ha producido una inmanentización e interiorización del bien constitutivo como fuente moral. Pero hay una «continuidad»: «hay algo que continúa funcionando análogamente». Y esto es lo que se tiende a olvidar en la filosofía moral moderna²¹.

A juicio de Taylor, pues, no estamos incapacitados para articular las imágenes e historias arraigadas en las doctrinas religiosas, sino que éstas nos pueden seguir inspirando y ser fuentes morales, en cuanto que nos capacitan para acercarnos al bien. La Biblia ha sido una fuente incesante de relatos e historias que han inspirado movimientos de reforma y liberación. Hay razones muy contundentes en favor de la «articulación», siempre que un bien constitutivo sirva de fuente moral. Pues las fuentes morales facultan y ofrecen fuerza moral²².

No obstante, hay quienes desconfían de la articulación y prefieren guardar silencio. Pero sin articulación alguna nos desconectaríamos del bien y, según Taylor, «el silencio de la filosofía moderna no es sano», porque «suprime tantos interrogantes [...] que, necesariamente, uno lo vive intelectualmente como asfixiante». Es mejor hacer el esfuerzo de articular el bien constitutivo correspondiente, confesando claramente las propias motivaciones morales. La condición es capacitarnos para reconocer los «bienes por los que vivimos». Éste es el camino para no sofocar el espíritu, no atrofiar las fuentes espirituales y reconciliarnos con nosotros mismos, no mutilar nuestras más potentes aspiraciones hacia los hiperbienes²³.

En la vida moderna hay pluralidad de fuentes morales, pero ni el teísmo cristiano ni el judío están superados en la modernidad, sino que for-

18. *Ibid.*, p. 109.

19. Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, pp. 95-96.

20. *Ibid.*, pp. 105-106

21. *Ibid.*, p. 111.

22. *Ibid.*, p. 112.

23. *Ibid.*, pp. 122-123.

man parte constitutiva de los horizontes de sentido de la vida moderna como fuente moral, como una opción para dirigir la vida²⁴. Por eso Taylor propone recuperar los bienes reprimidos, de modo que podamos vivir nuestra identidad moderna más plenamente. Pues es importante saber qué fuentes morales pueden sostener los parámetros públicamente aceptados, si se los quiere tomar en serio. Se necesitan fuentes poderosas para sostener tales parámetros y para dar significado a nuestras vidas (ante retos como el nietzscheano)²⁵.

A juicio de Taylor, no basta «una escueta postura laica, sin ninguna dimensión religiosa», pues «implica sofocar la respuesta de alguna de las más profundas y poderosas aspiraciones espirituales que puedan concebir los humanos». Y, dado que «en nuestra cultura tendemos a sofocar el espíritu» y «nos estamos asfixiando», la intención liberadora de Taylor es impulsar las fuentes morales de la vida moderna. Porque «existe un gran elemento de esperanza. Es la esperanza que percibo implícita en el teísmo judeocristiano [...], y en su promesa central de una afirmación divina de lo humano, más plena que la que los humanos jamás podrían alcanzar por sí solos»²⁶.

4. *La articulación entre mínimos y máximos morales (A. Cortina)*

Otro modo de articular moral y religión en la vida moderna es el que ofrece Adela Cortina mediante la conjunción de las dos dimensiones del ámbito moral que expresan los términos *ética de mínimos* y *éticas de máximos*²⁷. «Éticas de máximos» son las propuestas que intentan mostrar cómo ser feliz, cuál es el sentido de la vida y de la muerte (la mayor parte son religiosas), mientras que la «ética de mínimos» se pronuncia sobre cuestiones de justicia, exigibles moralmente a todos los ciudadanos (ética cívica).

La «fórmula mágica del pluralismo» consiste en compartir unos mínimos de justicia y respetar activamente unos máximos de felicidad y sentido vital. Para llevar adelante una sociedad pluralista de modo que aumente el tono moral, las relaciones entre mínimos y máximos han de ser las propias de *juegos de no suma cero*, en los que todos los jugadores pueden ganar, pues lo que importa es crear, conjugando esfuerzos, un mundo más humano.

24. Ch. Taylor, «A catholic modernity?», en J. L. Heft (ed.), *A catholic modernity: Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, OUP, New York, 1999.

25. «Sólo si existe algo como el *agapè*, o alguno de los pretendientes seculares a su sucesión, cabe decir que Nietzsche está equivocado» (Ch. Taylor, *Fuentes del yo*, p. 538).

26. *Ibid.*, pp. 542-543.

27. A. Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986; *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993; *La Ética de la Sociedad civil*, Anaya/Alauda, Madrid, 1994; *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995; *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Taurus, Madrid, 1998.

En este sentido Adela Cortina propone una articulación dinámica entre ética de mínimos y éticas de máximos con algunos rasgos como los siguientes:

a) *Una relación de no absorción.* En una sociedad moralmente pluralista las éticas de máximos, y concretamente las religiosas, presentan libremente su ofertas de vida feliz y los ciudadanos aceptan su invitación si se sienten convencidos.

De ahí que la relación entre la ética cívica y las éticas religiosas tenga que ser al menos una relación mutua de no absorción. Ningún poder público —ni político ni cívico— está legitimado para prohibir expresa o veladamente aquellas propuestas religiosas que respeten los mínimos de justicia contenidos en la ética cívica. Pero precisamente porque la ética civil presenta sus exigencias de justicia y las éticas religiosas han de respetarlas, ninguna ética religiosa debe intentar expresa o veladamente absorber a la ética civil, anulándola, porque entonces instaura un monismo moral intolerante.

Por consiguiente, ni la ética civil está legitimada para intentar anular alguna de las éticas religiosas que respetan los mínimos de justicia, ni las éticas religiosas están autorizadas para anular a la ética civil. Los monismos intolerantes —sean laicistas o religiosos— son siempre inmorales.

b) *Los mínimos se alimentan de los máximos.* Con la relación de no absorción logramos únicamente una coexistencia tranquila, no una auténtica convivencia pacífica de colaboración. Y en este punto conviene recordar que los mínimos se alimentan de los máximos, es decir, que quien plantea unas exigencias de justicia lo hacen desde un proyecto de felicidad en el que cree, por eso sus fundamentos, sus premisas, pertenecen al ámbito de los máximos.

Ciertamente, existen fundamentaciones filosóficas para la ética de mínimos, pero las personas en la vida cotidiana se mueven habitualmente por proyectos de felicidad y vida buena. Por eso es preciso buscar las motivaciones últimas en el ámbito de los máximos, con la conciencia clara de que también desde esos proyectos de máximos es posible ir descubriendo nuevas exigencias de justicia que aumenten el acervo mínimo.

Potenciar los máximos, fortalecer esos grandes proyectos, que no se defienden de forma dogmática, sino que están dispuestos a dejarse revisar críticamente, es una de las tareas urgentes en las sociedades pluralistas, porque los máximos alimentan los mínimos y mantienen el pluralismo.

Es más, los poderes políticos deberían aprovechar, en el buen sentido de la palabra, el potencial dinamizador de los máximos. Porque las religiones aportan un potencial de vida que no sólo es injusto, sino irresponsable, intentar anular²⁸.

28. A. Cortina, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Trotta, Madrid, 2001.

c) *Los máximos han de purificarse desde los mínimos.* Si los mínimos cívicos se alimentan de los máximos y pueden encontrar desde ellos nuevas sugerencias de justicia, no es menos cierto que con frecuencia las éticas religiosas deben autointerpretarse y purificarse desde los mínimos.

En el caso de la religión cristiana, por ejemplo, el mandato del amor ha de encarnarse en la justicia. Sin embargo, algunas instituciones y personas, con la coartada de la caridad, han olvidado la justicia. Sobran ejemplos en nuestros días, en nuestros países y en nuestras profesiones. En todos estos casos se expresa una nefasta tendencia: la de atentar contra exigencias de justicia por causas presuntamente de más elevado rango (como el amor).

d) *Evitar la separación. Una religión autosuficiente,* ajena a la ética civil, acaba identificando a su Dios con cualquier ídolo. *Una ética civil autosuficiente,* ajena a la religión, acaba convirtiéndose en ética estatal (del Leviatán, no del ciudadano). Hay que explicitar los mínimos que ya compartimos, pero no como si formaran un mundo aparte de las distintas propuestas de máximos (como las religiosas). La ética cívica se ha ido generando y alimentando desde las propuestas de máximos y por eso puede exigírseles a éstas que la acepten y potencien, porque en realidad es también cosa suya.

Las propuestas de máximos y de mínimos no son mundos paralelos que se juzgan entre sí desde fuera, sino que constituyen dos dimensiones de la moralidad (de un único mundo moral).

5. ¿Religión originaria como fundamento de la moral?

Hay otro nivel de reflexión que pretende descubrir un sentido originario de «religión»; es el caso del enfoque de Ortega y Gasset a partir del *relegere* y del de X. Zubiri a partir del *religare* y la *religación*²⁹. Se trata del «umbral de toda religión», de una «estructura universal de la religiosidad» (en virtud de algo así como una «universalidad existencial»).

5.1. «Religación» como estructura noológica fundamental

La fundamentación noológica de Zubiri pretende ofrecer el análisis de una *formalidad* noológica, en la que se descubre la vinculación del momento moral y el religioso en el *factum* de la «religación»³⁰. Es ésta, a

29. Además de las ya clásicas interpretaciones de J. Ortega y Gasset y X. Zubiri, cf., más recientemente, J. Derrida y G. Vattimo, *La religión*, sobre la cuestión etimológica del *relegere* y *religare* (pp. 55, 58-61). Según Derrida, sería la condición del «vínculo» reducido a su determinación semántica mínima: el alto (*halte*) del escrúpulo (*religio*), la continencia del pudor, cierta *Verhaltenheit* (de la que habla Heidegger en los *Beiträge zur Philosophie*), el respeto, el «vínculo» fiduciario que precedería a cualquier comunidad y a cualquier religión positiva, a cualquier intersubjetividad (*ibid.*, p. 28). Esta experiencia de respeto es *religio* como escrúpulo (*ibid.*, p. 36).

30. Cf. D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Labor, Barcelona, 1986.

mi juicio, una nueva vía para responder a la relación entre moral y religión tras la «muerte de Dios».

En este horizonte postnietzscheano vivimos la desfundamentación y el desarraigo de nuestra vida. «Nuestra época es una época de desligación y de desfundamentación»³¹. Y el desarraigo es, según Zubiri, el problema más profundo de la existencia. Es necesario, pues, «apurar aún más la experiencia» y llegar al fondo de la experiencia humana.

Más allá del criticismo moderno y del idealismo, Zubiri recurre a una «noología» en la que ofrece el análisis de un *factum* real, el de la impresión de realidad ya en la aprehensión primordial. La noología como nuevo método pretende (como por su parte la genealogía de Nietzsche) descubrir la infraestructura de la razón y ofrecer un nuevo acceso a lo real.

El nuevo método noológico (producto de una transformación de la fenomenología) pretende convertirse en un «análisis de hechos» y no reducirse meramente a una comprensión del sentido (como las otras analíticas: la fenomenológica, la hermenéutica y la lingüística).

En el análisis noológico del sentir intelectual se descubre el *factum* de la actualización del poder de lo real en la aprehensión primordial, algo que está dado en toda aprehensión de realidad (independientemente del sentido): el hecho del apoderamiento por el poder de lo real, al que Zubiri denomina «religación».

En la religación encontramos, según Zubiri, el dato originario para analizar el «hecho religioso». Pues lo religioso no es primordialmente una cosmovisión (confusión bastante habitual, por ejemplo, en Habermas), ni tampoco se confunde con la presión social a través de los ritos, prácticas y símbolos (como en Durkheim), sino que la fenomenología ha recuperado un sentido más auténtico de lo sagrado (*das Heilige*), ya que según Otto, Eliade y Heidegger, hay que pensar desde la experiencia de lo sagrado³².

Pero ¿es ésta realmente la experiencia primordial de lo religioso? Según el análisis de Zubiri, «lo sagrado no es lo primario de la religión», sino que lo fundamental es la *experiencia de religación*. Ésta consiste en el acontecer de la fundamentalidad: la ligadura a la realidad. El poder de lo real acontece fundando y funda apoderándose de uno. Este apoderamiento acontece ligándonos al poder de lo real y esta ligadura es religación. En la experiencia de la realidad como algo que nos domina, el carácter dominante no es fuerza (*Kraft*), ni causa (*Ursache*), sino condición dominante, poder (*Macht*), poder último, posibilitante e impelente, poder religante, en el que se actualiza la poderosidad de la realidad, la realidad como poder.

31. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1987, pp. 394 ss.; *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984.

32. La obturación para la dimensión de lo sagrado (*das Heil*) quizá sea el único *Unheil*, la radical desdicha de nuestro tiempo, según Heidegger.

Y sólo en virtud de la experiencia de la religación tendrá sentido, por ejemplo, hablar del tener que atender la «voz de la conciencia», cuya última base no es presión social ni obligación, sino religación (la voz de la realidad!).

5.2. *La vida moral*

Esto implica una profunda transformación del modo de entender la vida moral, de un modo tal que podría enfrentarse a la crítica nietzscheana de la moral, una de cuyas fórmulas es la crítica de la ontología moral, porque, según Nietzsche, la vida, la naturaleza y la historia son «amoraless». Pero, si uno se ocupa de la crítica nietzscheana, se descubrirá que a lo que se opone es al idealismo moral que se expresa en deberes que van contra la vida. Nietzsche critica, pues, la moral en cuanto constituye una instancia que va contra la vida.

La concepción zubiriana de lo moral ofrece una respuesta al nivel nietzscheano, que puede valer también para la experiencia nihilista y el pensamiento denominado «postmoderno»³³. En Zubiri la investigación de lo moral se encuentra en un medio anterior y más fundamental que el habitual «punto de vista moral» normativo. Se trata de captar la realidad del hombre en su estructura moral, es decir, lo moral de la realidad humana. Esta moral como estructura o «protomoral» analiza una dimensión previa a los bienes, valores y deberes.

Esta nueva ética, que no está en contradicción con el mundo sensible y corporal, no es tocada por la crítica nietzscheana, pues las sensaciones y las tendencias son ahora parte integrante del ámbito moral. Esta moral, que ya no se funda en la conciencia y en la razón, no cae bajo la crítica de los «ideales ascéticos», que según Nietzsche son consecuencia de la impotencia y del miedo a la realidad. El análisis zubiriano capta también la infraestructura noérgica, es decir, las fuerzas operantes más allá del bien y del mal en sentido moral-racional. Esta nueva perspectiva de una física de lo moral considera que lo moral está fundado en la estructura de la realidad humana.

Este análisis de la dimensión noológica de la protomoral pone de relieve también el momento afectivo y volitivo de la intelección. Y en la medida en que este análisis contribuye a examinar a fondo la experiencia moral, muestra también el fenómeno de la religación, es decir, la experiencia del poder de lo real. Este aspecto es decisivo para entender que la obligación moral está enraizada en la religación. Estamos obligados (*obligati*), porque ya estamos religados (*re-ligati*) al poder de lo real.

Con lo cual, la vida moral no se fundaría primordialmente en obligaciones, sino en la forma de estar en la realidad, la de una realidad mo-

33. J. Conill, *El poder de la mentira*, Tecnos, Madrid, 2001, cap. 10.

ral, que sabe que se ha de apropiarse de las mejores posibilidades para configurar su vida y mejorarla.

6. Conclusión

En resumen, además de las propias salidas nietzscheanas (como, por ejemplo, la del «superhombre»), hay tres grandes modos de responder al reto nietzscheano de la «muerte de Dios»:

1) la *Aufhebung* (de origen hegeliano) en la versión habermasiana de un pensamiento postmetafísico, que pretende apropiarse de los contenidos religiosos a través de la racionalización moderna, de modo especial en la razón comunicativa y en la ética discursiva;

2) la *articulación hermenéutica* (por ejemplo en las versiones de Ch. Taylor y A. Cortina) de un horizonte moderno de sentido para llevar adelante una vida personal y social plenamente significativa;

3) la vía *experiencial*: a) la experiencia *fenomenológica* de la *Offenbarkeit* (en la versión de Heidegger), que puede llevar a un «nuevo paganismo» o a una convergencia entre la experiencia de la contingencia del ser y la revelación cristiana de la encarnación (en Vattimo); b) la experiencia *noológica* de la *religación* (experiencia del poder de lo real) en el análisis noológico de X. Zubiri, que ofrecería el fundamento de la estructura moral de la persona humana³⁴.

34. Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación «La reconfiguración de lo religioso en el pensamiento y cultura actual» (PBFF2000-1531) del Ministerio de Educación y Cultura de España.

UNA ÉTICA NEGATIVA
DESDE EL PENSAR DE HEIDEGGER*

Jorge Acevedo

A la altura de su primer libro publicado en castellano, *Ser y Universo*¹, Cristóbal Holzapfel se proponía un ambicioso proyecto teórico, a saber: sobre la base de la elaboración de una cosmología fundamental, desarrollar una antropología, una ética y una teología filosófica. La primera tarea la realizó en la obra mencionada. La segunda —desarrollar una antropología y una ética—, en *Conciencia y Mundo*² e indirectamente en *Lecturas del amor*³, así como en los libros *Aventura ética. Hacia una ética originaria*⁴ y *Crítica de la razón lúdica*⁵. La tercera —efectuar una meditación acerca de Dios—, en *Deus absconditus*⁶.

Se ve, pues, que este autor no se queda sólo en las buenas intenciones. Impelido por el *furor teutonicus* que le es inherente, lleva a cabo lo que se propone en el ámbito de la investigación, lo que no suele ser tan frecuente entre nosotros, quienes, muchas veces, nos contentamos con los fervientes deseos de realización, posponiendo ésta para momentos más propicios que, en ocasiones, no llegan.

Aventura ética amplía *Conciencia y Mundo* y sigue el principio inspirador de *Deus absconditus*, donde se postula una teología *negativa*. Muestra sólo un tenue vestigio de *Ser y Universo*, lo cual, si no me equi-

* Este escrito se vincula al Proyecto Fondecyt 1010971, cuyo coinvestigador es Cristóbal Holzapfel, profesor titular de la Universidad de Chile.

1. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1990. [En rigor, su primera obra —publicada en edición privada— es *Un descubrimiento original de Heidegger: el uno (das Man)*, Santiago de Chile, 1981].

2. Ediciones de la Universidad Nacional Andrés Bello, Santiago de Chile, 1993.

3. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998.

4. Ediciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, Santiago, 2000.

5. Trotta, Madrid, 2003. Este trabajo es uno de los resultados del proyecto Fondecyt 1010971: «Razón de ser. Un estudio sobre la razón suficiente y sus alcances en la interpretación heideggeriana de Leibniz».

6. Ediciones Dolmen, Santiago, 1995.

voco, da una rotunda respuesta a interrogantes que yo planteaba en su prólogo. Decía allí:

Holzapfel elige un punto de partida completamente diferente al de significativas posiciones filosóficas de los dos últimos siglos, incluyendo en ellas a la de Heidegger. En efecto, su mirada se dirige en primera instancia *al ser como universo o cosmos* y no al hombre como ahí del ser. Podríamos afirmar, entonces, que su ontología fundamental —base de la ontología general— no es una analítica del *Dasein*, como en Heidegger, sino una cosmología⁷.

A partir de ello, yo preguntaba: «¿Tendrá hondas repercusiones filosóficas este brusco viraje que introduce nuestro autor en el punto de partida del filósofo? ¿O se trata sólo de una ordenación diferente de los pensamientos *en su exposición*, que no tendrá mayores consecuencias, a la larga, en las partes que vienen a continuación —antropológica, ética y teológica—?»⁸. Pienso que ya no caben dudas. Es preciso contestar afirmativamente la segunda interrogante, desestimando la primera. Lo cual, sea dicho de paso, me parece muy bien por razones que no es del caso explicar en este momento⁹. Saltando, en cierto modo, por sobre *Ser y Universo*, Holzapfel retoma ahora, parcialmente al menos, el hilo de su obra anterior *La conciencia en Heidegger y en la tradición*¹⁰, publicada en Alemania.

Desde siempre los filósofos vienen planteándose el problema de hallar una ética que cumpla requisitos muy especiales. Probablemente, esto se ha acentuado en los últimos siglos. En su primer libro, *Meditaciones del Quijote* —de 1914—, Ortega postulaba una ética «abierta», es decir, reformable, rectificable, ampliable, susceptible de enriquecer la experiencia moral. Siendo un filósofo novel —de treinta años de edad—, y entendiendo la filosofía como la ciencia general del amor, decía a sus lectores más jóvenes que «entre las varias actividades de amor sólo hay una que pueda [...] pretender contagiar a los demás: el afán de comprensión»¹¹. Este afán de comprensión no era para él asunto puramente intelectual. Más bien, y previamente, era una cuestión ética decisiva:

Yo desconfío —agregaba— del amor de un hombre a su amigo [...] cuando no le veo esforzarse en comprender al enemigo [...]. Y he observado

7. Cf. *Ser y Universo*, cit., p. 11.

8. *Ibid.*, p. 12.

9. Por lo pronto, sin embargo, cabe destacar que la tenaza parmenidea con que intentaba «controlar» el cosmos desaparece casi por completo; ahora, en la senda de Marco Aurelio, se trata de entrar en la fluidez heracliteana (cf. *Aventura ética*, pp. 59 s.).

10. *Heideggers Auffassung des Gewissens vor dem Hintergrund traditioneller Gewissenskonzeptionen*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1987.

11. *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente, Madrid, 2^a 1966. Comentario por Julián Marías, p. 39 (O.C. I, p. 314).

que, por lo menos a nosotros los españoles —y a los hispanoamericanos, añadamos por nuestra cuenta—, nos es más fácil enardecernos por un dogma moral que abrir nuestro pecho a las exigencias de la veracidad. De mejor grado entregamos definitivamente nuestro albedrío a una actitud moral rígida que mantenemos siempre abierto nuestro juicio, presto en todo momento a la reforma y corrección debidos. Diríase que abrazamos el imperativo moral como un arma para simplificar nos la vida aniquilando porciones inmensas del orbe¹².

Tal vez uno de los factores que han llevado a muchos hombres contemporáneos a distanciarse radicalmente de toda ética sea ése señalado por el filósofo: la aniquilación *pseudomoral* de porciones inmensas del orbe. Pero ya Ortega daba pistas para alejarse de una *falsa moralidad* a la que, sin tapujos, denominaba *moral perversa*:

Conviene —decía— que nos mantengamos en guardia contra la rigidez, librea tradicional de las hipocresías. Es falso, es inhumano, es inmoral, filiar en la rigidez los rasgos fisonómicos de la bondad. [...]. Decidiendo nuestros actos en virtud de recetas dogmáticas intermediarias, no puede descender a ellos el carácter de bondad [...]. Éste puede sólo verterse en ellos directamente de la intuición viva y siempre como nueva de lo perfecto. Por lo tanto, será inmoral toda moral que no impere entre sus deberes el deber primario de hallarnos dispuestos constantemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético. Toda ética que ordene la reclusión perpetua de nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoraciones, es *ipso facto* perversa. Como en las constituciones civiles que se llaman «abiertas», ha de existir en ella un principio que mueva a la ampliación y enriquecimiento de la experiencia moral. Porque es el bien, como la naturaleza, un paisaje inmenso donde el hombre avanza en secular exploración. [...]. No se opone, pues, en mi alma, la comprensión a la moral. Se opone a la moral perversa la moral integral para quien es la comprensión un claro y primario deber¹³.

La propuesta que hace Cristóbal Holzapfel en *Aventura ética* se inscribe dentro de lo que podríamos denominar, con Ortega, *ética abierta e integral*. Y a lo que éste llama *comprensión*, Holzapfel, siguiendo a Heidegger, llama *actitud fenomenológica*.

Lo que Holzapfel designa como ver fenomenológico no se reduce a la mirada puesta en juego por los filósofos que se mueven en la línea de Husserl y Heidegger. No es sólo ni principalmente un método al que se adscriben algunos pensadores y que ponen en práctica en ciertos momentos privilegiados de su existencia. El ver fenomenológico es, antes bien, una conducta ética fundamental a la que todos tendríamos que acceder para permitir o dejar ser a los fenómenos —a las cosas, a las situaciones, a nuestros prójimos, a lo divino y a nosotros mismos—. Este

12. *Ibid.*, pp. 39 s. (O.C. I, p. 314).

13. *Ibid.*, pp. 41 s. (O.C. I, pp. 315 s.).

ver se contraponen a un ver objetivante regido unilateral y excluyentemente por el principio de razón (*der Satz vom Grund*)¹⁴, mediante el cual conceptualizamos la realidad, en el sentido de aprehenderla, agarrarla, apoderarse de ella, asegurarla, hacerla manipulable y manejable. Sin duda, el ver objetivante es útil e imprescindible, pero no nos pone de un modo prístino en el terreno de una ética originaria.

El ver objetivante es, a la par, el modo de mirar inherente a las valoraciones tal como las entiende la axiología tradicional. Para esclarecer el punto, Holzapfel trae a colación un fragmento de la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger, donde se dice:

[...] a través de la caracterización de algo como «valor» se le arrebatada su dignidad a lo así valorado. Esto quiere decir: a través de la tasación de algo como valor se acepta lo valorado solamente como objeto para la estimación del hombre. Pero eso que algo es en su ser, no se agota en su objetivación, máxime no allí cuando la objetividad tiene el carácter del valor. Todo valorar [...] no deja a lo ente ser, sino que el valorar deja a lo ente valer sólo como objeto de su hacer¹⁵.

Holzapfel proporciona ejemplos ilustrativos. Al estar en un bosque del sur de Chile, es probable que un ingeniero forestal «vea todo atravesado por la valoración de la utilidad, el aprovechamiento y la explotabilidad de la madera, que él lanza como una red a la foresta. En esta forma de ver él no deja-ser al bosque, puesto que lo “ve” únicamente como un objeto explotable». Por el contrario, si el ingeniero mirara el bosque fenomenológicamente, éste le concerniría, además, «con su juego de luces y sombras, con su cobijo de especies animales que habitan en él, con el susurro del viento que mece la copa de los árboles»¹⁶.

El segundo ejemplo toca el orden interpersonal:

[...] es lo que le ocurre al hombre que no *deja-ser* a la mujer, ya que la mira en función de una valoración de belleza impuesta por los cánones esteticistas de la moda del momento, y esto es a tal punto que a muchos hombres les ocurre que la mujer que no cumple con aquellos requisitos, simplemente no se le permite una «entrada»¹⁷.

¿En qué consistiría el mirar del hombre que deja ser a la mujer? Holzapfel no se explaya al respecto en esta obra; no obstante, en su libro *Lecturas del amor* se refiere de soslayo al tema sugerido en la pregunta.

14. Véase M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1971; trad. de F. Duque y J. Pérez de Tudela, *La proposición del fundamento*, Serbal, Barcelona, 1991.

15. Cf. *Aventura ética*, pp. 138 s. Véase «Brief über den “Humanismus”», en *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1967, pp. 179 s.; trad. cast. *Carta sobre el Humanismo*, en *Hitos*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000, pp. 285 s.

16. *Aventura ética*, p. 137.

17. *Ibid.*

Valorar, sin embargo, no es sólo inevitable, sino también positivo, provechoso. ¿Cómo liberarnos, entonces, de las limitaciones que nos impone? Considerando que el hombre «tiene la tenaz y contumaz tendencia a quedarse “pegado” en las valoraciones que hace sobre esto y lo otro, trátese de la mujer, la tecnología, el dinero, o lo que fuere»¹⁸, Holzapfel propone como imperativo ético básico «una *disposición al retiro de las valoraciones*»¹⁹. Esta nueva actitud «consistente en la disposición al retiro de las valoraciones» es denominada por él *ética negativa*. «La ética negativa no se aplica tanto a las escalas valóricas propuestas en la tradición, sino sobre todo a las valoraciones que se hacen a partir de ellas»²⁰. En todo caso, es claro que se trata de una ética *abierta*, en la que se nos convida a dejar de vivir *sub specie aeternitatis* para existir *sub specie instantis*.

Hay que tomar en cuenta, por lo demás, que la ética negativa, entendida como la disposición al retiro de las valoraciones en las que tendemos a quedarnos pegados, «efectivamente existe, esto es, hay muchos seres humanos que de por sí desarrollan una actitud ético-negativa. Lo que hace la filosofía en este caso —añade Holzapfel— es invitarnos a tomar consciencia de la necesidad del mencionado retiro»²¹.

Lo que Ortega proponía primariamente en el nivel ontológico dentro de *Historia como sistema*, de 1935, habría que llevarlo al plano ético: tendríamos que vivir en un constante *modus ponendo tollens*, es decir, junto con *poner* en juego nuestras valoraciones, debemos estar siempre dispuestos a *quitarlas*, corrigiéndolas, rectificándolas, ampliándolas, enriqueciéndolas:

En la formidable cruzada de liberación del hombre que es la misión del intelecto, ha llegado un momento en que necesita éste liberarse de su más íntima esclavitud, esto es, de sí mismo. De donde resulta que, precisamente por habernos enseñado Kant que el pensamiento tiene *sus* formas que proyecta sobre lo real, el fin del proceso por él iniciado consiste en extirpar a lo real todas sus formas, que le son, a la vez, inevitables y ajenas, y aprender a pensar en un perpetuo ialerta!, en un incesante *modus ponendo tollens*. En suma: tenemos que aprender a desintelectualizar lo real a fin de serle fieles²².

Después de poner delante este texto, me parece oportuno hacer notar que Holzapfel no presenta la *ética negativa* como una isla, sino, en consonancia con lo dicho por Ortega sobre el *pensar en toda su amplitud*, la expone en el contexto de un *pensamiento negativo* que, además, involucra una *epistemología negativa* y una *teología negativa* que requie-

18. *Ibid.*, p. 42.

19. *Ibid.*, p. 43.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 45.

22. *Historia como sistema*, en O.C. VI, p. 30.

ren, como fundamento, *una ontología negativa*, la que «nos enseña que sobre el ser de la plenitud como sobre el ser de cualquier cosa debemos estar en la predisposición al retiro de nuestras representaciones»²³.

La ética negativa tiene su historia y su prehistoria, aparte de que, como hemos señalado, «siempre ha existido. Lo que pasa es que se trataría ahora de comenzar a pensarla»²⁴. Aunque de manera inexpressa, dice Holzapfel, fue pensada primero en el estoicismo —y, más particularmente, en Marco Aurelio—, con anticipos en la idea griega de lo trágico. Se continúa posteriormente en Spinoza y en Nietzsche, para presentarse finalmente con una fuerza inusitada en Heidegger²⁵.

Junto con ella, entrelazándose complejamente la una con la otra, está la *ética afirmativa*, entendiendo por tal «la propuesta de una escala valórica determinada que arroja [...] criterios para valorar las más distintas situaciones [...], permitiéndonos de este modo una orientación existencial»²⁶. Este tipo de ética la hallaríamos en el pensamiento socrático-platónico, en el de Aristóteles, en el cristianismo y en Kant²⁷.

La ética negativa —aclara Holzapfel— debe entenderse como un *complemento* de la ética afirmativa, y *en ningún caso* como una posición que la niega y la excluye²⁸. A propósito de esto, se podría reconocer, con Ortega, que «todo un linaje de los más soberanos espíritus viene pugnando siglo tras siglo para que purifiquemos nuestro ideal ético, haciéndolo cada vez más delicado y complejo, más cristalino y más íntimo»²⁹. Y, claro está, a ese linaje pertenecen tanto Platón como Marco Aurelio, Aristóteles y Nietzsche, Kant y Heidegger.

La versión moderada de la ética negativa que encontramos en la postura de Holzapfel³⁰ tiene un carácter *integral*. No se refiere sólo a las conductas llamadas comúnmente morales, respecto de las cuales suele gravitar el moralismo o la moralina. Asume el ser mismo en su totalidad y en su inagotable riqueza. La ética negativa se moviliza hacia una *ética originaria*, y esto quiere decir hacia una meditación y una asunción del habitar del hombre en el interior de lo que Heidegger llama la Cuaternidad (*das Geviert*): la reunión del cielo y de la tierra, de los mortales y de los divinos. Se trataría del ser mismo en su figura o acuñación matriz.

La palabra *êthos*, de donde viene *ética*, se traduce de manera habitual por «carácter». Pero originariamente significa *habitar* y alude a la *estadía*

23. *Aventura ética*, p. 144.

24. *Ibid.*, p. 47.

25. *Ibid.*

26. *Ibid.*, p. 43.

27. *Ibid.*

28. Cf. «¿Ética negativa o de la debilidad?», en *Artes y Letras de El Mercurio* de Santiago, domingo 27 de agosto de 2000, p. E-2.

29. *Meditaciones del Quijote*, cit., pp. 41 s. (O.C. I, p. 315).

30. Cf. *Aventura ética*, p. 47.

del hombre³¹. El habitar del hombre de la Era Atómica³² está condicionado, sin mayor contrapeso, por la voluntad de poder. «La voluntad de poder es el *querer más* —dice Holzapfel, explicando a Nietzsche—, la “voluntad de un plus”, la voluntad de una permanente superación de la vida que avanza hacia nuevas y nuevas configuraciones de poder»³³. Tal instancia tendría que ser balanceada por otra que la aminore, a saber, la *Gelassenheit*, la serenidad, el desasimiento. En la estadia humana en que prevalece la serenidad no se violenta a lo real en aras de un querer que —en última instancia— se quiere a sí mismo, que es voluntad de la voluntad³⁴. En tal habitar acontece un dejar-ser a las cosas y a las personas, «incluyendo un *dejarse-ser* a sí mismo»³⁵. En lo que se refiere a los actos técnicos, advierte Holzapfel, «se trata de *dejarlos-ser* en aquello en que nos prestan utilidad [...], pero [...] retirando aquel velo de ilusión y fascinación que proyectamos sobre ellos»³⁶.

En el plano histórico —que, por cierto, repercute en el nivel de lo personal— habría que balancear la actitud humana que se sobreafirma a sí misma sobre la base del dominio³⁷ con «una nueva actitud: la del dejar-ser», actitud en la cual se encuentra, ante todo, un cuidado (*Sorge*) o un proteger (*schonen*) la Cuaternidad en las cosas³⁸.

En el primer caso, caracterizado por la voluntad de poder, se trata de «dirigir, regir, enseñorearse sobre la tierra, sobre el mundo mineral, sobre ríos, océanos, flora y fauna, como sobre los otros seres humanos»; se trata de la «erección de imperios que frecuentemente recurren al símbolo del águila, del león y del dragón para simbolizar esa máxima aspiración»³⁹. En palabras de Heidegger: predomina el principio de razón —el más grande y poderoso, el más conocido y excelso de los principios, según Leibniz—. Dicho principio «dispone acerca de lo que tenga derecho a ser válido como objeto del representar y, en general, como algo ente»⁴⁰.

31. *Ibid.*, pp. 135 s.

32. Esta expresión, que ha llegado a ser un tópicos, es pensada por Heidegger en profundidad. «La humanidad se ha dejado arrastrar a algo que no pudo aparecer antes en su historia: la humanidad entra en una época a la que ha dado el nombre de “era atómica”. [...] Por primera vez en su historia, el hombre interpreta una época de su existencia histórica por la presión y disponibilidad de una energía de la naturaleza. [...] ¡La existencia del hombre, acuñada por la energía atómica! [...] ¡Qué significa el que una época de la historia de la humanidad esté marcada por la energía atómica y su liberación? Nada menos que esto: la era atómica está regida por el poder de la llamada, que amenaza con dominarnos, por medio del principio de razón suficiente que hay que dar» («El principio de razón», en *¿Qué es filosofía?*, trad. de J. L. Molinuevo, Narcea, Madrid, 1978, pp. 79-82; en *La proposición del fundamento*, cit., pp. 189-191 [orig., pp. 198-200]).

33. *Aventura ética*, p. 109.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*, p. 176.

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*, p. 178.

38. *Ibid.*, pp. 179 y 181.

39. *Ibid.*, p. 178.

40. *La proposición del fundamento*, p. 187 (*Der Satz vom Grund*, p. 196).

En el segundo caso —que, como dijimos, muestra el sello de la serenidad y el desasimiento (*Gelassenheit*), del cuidado (*Sorge*) y el proteger (*schonen*)— se salva a la tierra, se recibe al cielo, se espera a los divinos y se acompaña a los mortales⁴¹. Así, pues, el carácter *integral* de la ética propuesta queda de manifiesto.

41. *Aventura ética*, pp. 188 s.

ZUBIRI Y LA EXPERIENCIA TEOLOGAL

La difícil tarea de pensar a Dios y la religión
a la altura del siglo XX

Diego Gracia

Con la publicación del tercer y último volumen, dedicado al cristianismo, se dio cima el año 1997 a uno de los grandes proyectos intelectuales perseguidos por Zubiri a todo lo largo de su vida, su filosofía de la religión. Utilizando el título del último de sus grandes cursos sobre el tema, el que dio en los años 1971-1972, cabe denominar al conjunto de la trilogía *El problema teologal del hombre*, con tres partes, que son, respectivamente, *Dios, religión y cristianismo*. De tal modo que en el futuro la trilogía debería titularse *El problema teologal del hombre*, dejando como subtítulo del primer volumen *El hombre y Dios*¹, el del segundo, *Religión y religiones*², y el del tercero, *El cristianismo*³.

Como ese tercer volumen cierra la obra entera, permite verla en su integridad, cosa que hasta ahora no era posible. Por eso es ahora el momento de exponer el contenido y significado de la obra entera, y no sólo de su tercer volumen.

La primera impresión que produce la lectura atenta de estos tres gruesos volúmenes es la de sorpresa y asombro. Sorpresa ante la magnitud del empeño y asombro por las conclusiones a que llega su autor. No resulta difícil concluir que se trata de una de las mayores aportaciones que se han hecho a la filosofía de la religión en nuestro siglo, y una de las grandes obras en la historia de este tema. Pero éste es un juicio que necesita, cuando menos, de una somera explicación. Es la que desearía ofrecer como exordio a su lectura.

En la historia de la filosofía occidental ha habido dos o tres grandes enfoques, no más, del tema de Dios y de la religión. El primero, que se

1. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, edición de I. Ellacuría, Fundación Xavier Zubiri/Alianza, Madrid, 1994, 414 pp.

2. X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, edición de A. González, Fundación Xavier Zubiri/Alianza, Madrid, 1994, 404 pp.

3. X. Zubiri, *El problema teologal del hombre: cristianismo*, edición de A. González, Fundación Xavier Zubiri/Alianza, Madrid, 1997, 655 pp.

inició en Grecia y continuó a todo lo largo de la Edad Media, es el propio de la generalmente llamada «teología natural». Su expresión paradigmática fueron las cinco vías de santo Tomás de Aquino. Partiendo de la naturaleza, se intentó probar la existencia de Dios tomando como base la experiencia sensible, utilizando recursos como el orden del universo o el principio de causalidad. Son las llamadas pruebas cosmológicas, que en el mundo moderno siguieron el destino implacable a que fue sometido todo el sistema metafísico que las servía de base, el llamado en la Modernidad, con carácter claramente peyorativo, «realismo ingenuo». En el primero de los volúmenes de su trilogía (pp. 118-123) Zubiri somete a durísima crítica este modo de acceder a Dios, por más que él se haya llevado la parte del león en el tratamiento filosófico del tema.

El mundo moderno inauguró otro tipo de enfoque. Su expresión máxima se halla en los filósofos racionalistas, en especial en Leibniz, el padre de la «teodicea»⁴. A Dios no se puede llegar por la naturaleza, como pensaron los antiguos, sino por la razón, la razón pura del racionalismo. De ahí que a las antiguas pruebas cosmológicas sustituyera ahora el argumento ontológico. Descartes, Leibniz, Hegel son algunos de sus más eximios representantes. Pero pronto se vio que ésta era también vía muerta, sin salida posible. Hace pocos años publicaba un gran estudio de este tema Juan Antonio Estrada, un libro con este significativo título: *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*⁵. Tampoco es un azar que este mismo autor publicara tres años antes, en 1994, otro libro cuyo subtítulo dice: *Aporías y problemas de la teología natural*⁶. A la altura del siglo XVIII no hay duda de que entra en crisis la teodicea, y que desde entonces no se ha recuperado de ella.

Agotadas estas dos clásicas vías, la teología natural y la teodicea, era preciso inaugurar otra. Ésta se inicia en la segunda mitad del siglo XVIII, y pronto va a recibir el nombre de «filosofía de la religión». Ahora ya no se trata de llegar a Dios por la vía de la lógica, bien sea a través de juicios sintéticos, como en el caso de la teología natural, o por la vía de los juicios analíticos, como en el de la teodicea. El fenómeno religioso es mucho más complejo y no se deja reducir fácilmente a puros esquemas lógicos. Ya lo dijo Pascal cuando afirmó que el Dios de los filósofos, es decir, el de la teología natural y el de la teodicea, no se identificaba sin más con el Dios de las religiones. Era preciso superar el logicismo en que la filosofía había venido encerrando el problema de Dios. Los problemas de la fe, de la creencia y de la religión eran mucho más amplios, y necesitaban de un enfoque nuevo, menos reduccionista. Como Reyes Mate ha dicho a propósito de otro de los grandes de la filosofía de la religión

4. Cf. la excelente edición y estudio introductorio de Vittorio Mathieu, G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994.

5. J. A. Estrada, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Trotta, Madrid, 2003.

6. J. A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas I. Aporías y problemas de la teología natural*, Trotta, Madrid, 1994.

en el siglo XX, Franz Rosenzweig, el reto actual está en pensar a Dios y la religión tras la *consumación* y la *consumición* de la racionalidad occidental, tras la crisis del racionalismo. Rosenzweig toma conciencia del fracaso y los límites de la razón tras la crisis de la Primera Guerra Mundial. Años después, otro judío, Hans Jonas, dará una célebre conferencia titulada *El concepto de Dios después de Auschwitz*. No se puede seguir pensando a Dios como en épocas anteriores. La teología natural y la teodicea han muerto. Es, de algún modo, la «muerte de Dios». Como ha escrito Heidegger, «la frase de Nietzsche alude al destino de dos milenios de historia de Occidente». Y más adelante: «La frase “Dios ha muerto” significa: el mundo suprasensible carece de fuerza operante. No dispensa vida. La metafísica, es decir, para Nietzsche, la filosofía occidental entendida como platonismo, se acabó»⁷. Se acabó, entre otras cosas, porque no está dicho en ningún sitio que la razón sola tenga capacidad para demostrar apodóticamente la existencia de Dios. No es un azar que san Pablo denomine al culto espiritual que los cristianos deben a su Dios *logiké latreía* o «culto razonable» (Rom 12, 1). San Jerónimo tradujo esa expresión paulina al latín por *rationabile obsequium*, y desde entonces se ha visto en ella la definición paradigmática de la fe. Ésta, la fe, no es un *rationale obsequium*, «obsequio racional», como parece que tradicionalmente habían venido pretendiendo los filósofos, sino «razonable». Zubiri se hace eco de ello repetidamente a lo largo de esta trilogía (cf. vol. 1, pp. 263-264; vol. 2, pp. 161, 163, 239, 257, 283, 284, 292, 295, 343).

Pero sucede que esta tercera vía, la propia de la filosofía de la religión, está llena de dificultades. De hecho, los dos o tres siglos de historia que tiene han sido una continua constatación de la dificultad del empeño. O se hace de la experiencia religiosa una pura intuición personal, como en el caso de Schleiermacher, o se la reduce a un fenómeno psicológico, como en Freud, sociológico, como en Lévy-Bruhl, o antropológico, como en Frazer. Tan desalentadores fueron los comienzos, que a principios de nuestro siglo bien puede afirmarse que la filosofía de la religión estaba aún por hacer. Un fuerte impulso lo recibió del método fenomenológico y del movimiento conocido con el nombre de «fenomenología de la religión». Ciertamente que en un principio esta fenomenología no pasó de ser meramente descriptiva, pero poco a poco ha ido cobrando vuelo, y aspirando a lo que los grandes fenomenólogos han buscado siempre, el pensar riguroso y radical, la metafísica.

Si hubiera que situar el esfuerzo de Zubiri en un contexto concreto, éste no podría ser otro que el de la fenomenología de la religión. En su base están los nombres de Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Friedrich Heiler, Martin Heidegger. Zubiri va a partir de estos materiales, y desde ellos se va a proponer, en el tema de Dios, la misma tarea que en las

7. M. Heidegger, *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960, pp. 177 y 180.

otras áreas de la filosofía y la metafísica, radicalizar el método fenomenológico, llevarlo hasta sus últimas consecuencias, y a partir de ahí elaborar todo el edificio de la metafísica.

Dialogando con Heidegger es como en 1935 describe Zubiri el fenómeno de la *religación*, su doctrina más conocida del gran público. Pienso que este concepto surgió a partir del heideggeriano de *Geworfenheit*, pero para transformarlo y superarlo internamente. *Geworfenheit* es un sustantivo abstracto alemán, derivado de un verbo, el verbo *werfen*, que significa «lanzar», «tirar hacia delante». De él procede también el sustantivo *Entwurf*, «pro-yecto», que Heidegger eleva a categoría ontológica en su libro *Sein und Zeit*. *Geworfenheit* puede traducirse, como propone Gaos, por «estado de yecto»⁸. Jorge Eduardo Rivera lo traduce por «condición de arrojado»⁹. Las dos traducciones son correctas, pero la primera tiene la ventaja de que permite conservar en castellano el juego con *Entwurf*, «proyecto». Por eso convendría traducir *Geworfenheit* por «estar yecto o yectado» más que por «estar arrojado», o también por «yección». En tanto que ser yectado, yectivo o yecto, el hombre no puede no estar realizando continuamente pro-yectos y ser responsable de ellos. De ahí la categoría de *Sorge* o cuidado, tan ubicua en el libro de Heidegger. Éste advierte expresamente que no se trata de «ética»¹⁰, como tampoco la yección tiene que ver directamente con la religión, sino que se trata de algo previo, de su propia condición de posibilidad. Ese algo previo es «destino» y es «entrega». «Existencia significa estar destinado al ente, como tal, en una entrega al ente que le está destinado como tal»¹¹. No se entienda, pues, *Geworfenheit* de un modo negativo, como si el ser humano estuviera lanzado o arrojado sin ninguna consideración. Nada de eso. Se trata de una *Grunderfahrung* o experiencia fundamental, que Heidegger llama también *Offenbarung*, revelación o patencia.

El carácter de arrojada o yecta de la existencia humana parece exigir la postulación inmediata de la existencia de un ente que yecta o arroja. Es, de nuevo, el recurso a la lógica, más allá de lo que quizá la lógica puede dar. Si este ente existe, habrá de dársenos como acontecimiento mundano, pero no como causa primera extramundana. Por eso Heidegger no recurre a la lógica en este punto. Se queda en el acontecimiento (*Ereignis*) revelador, una especie de milagro que hemos de recibir como lo que es, un don, un regalo, una dádiva, sin que nos podamos preguntar de dónde viene. En el mundo no sólo hay entes, y no sólo está lo que trasciende los entes, el Ser, que por ello mismo tiene carácter transcen-

8. J. Gaos, *Introducción a El ser y el tiempo de Martín Heidegger*, FCE, Madrid, 1986, p. 148.

9. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de J. E. Rivera, Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 475.

10. M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1973, p. 196.

11. *Ibid.*, p. 190.

dental. Está, también, la experiencia de lo que está más allá del ser, del *Sein*, y que Heidegger denomina, por eso, *Seyn*. *Das Seyn* —dice— *gibt Sein*, y en ese dar de sí hace consistir Heidegger lo *Ereignis*. El *Seyn* ya no es transcendental sino transcendente. Éste es para Heidegger el gran problema filosófico con posterioridad a *Sein und Zeit*, lo transcendente. Pero transcendente «en» el mundo, no transcendente «a» el mundo. Ése es el sentido del término *Ereignis*. *Sein ist durch das Ereignis ereignet*, escribe Heidegger. Lo transcendente no es ser, sino algo que está más allá del ser. A este respecto cita Heidegger la frase del Maestro Eckhart *Deum non competit esse*. Vivimos desde el *Seyn*, reatados o religados a él. El reconocimiento de eso, la vida desde el *Seyn* es lo que Heidegger denomina *Gelassenheit*. La *Geworfenheit* se transforma así en *Gelassenheit*. Este cambio de terminología constituye, como resulta sabido, una de las diferencias del Heidegger II con el Heidegger I¹². La tesis del Heidegger final es que el acontecimiento salvífico es, y nada más. Todo intento de dar de él una explicación excesivamente racionalista por definición lo altera, lo anula en tanto que tal acontecimiento salvífico. Eso es lo que, según Heidegger, ocurre en muchas religiones históricas, y lo que ha ocurrido, a su modo de ver, con el cristianismo, más en concreto, con el catolicismo, con la teología católica y su consecuencia inmediata, la dogmática. Es interesante que cuando Heidegger rompe con el catolicismo, dice y repite que lo hace con «el sistema del catolicismo». No rompe con el «acontecimiento» cristiano, con Jesús de Nazaret, ni con la religiosidad, ni aun con la religiosidad cristiana, sino con «el sistema del catolicismo». Esta expresión, que por lo general no se entiende, adquiere todo su sentido cuando se sitúa en su adecuado contexto.

El concepto zubiriano de «religación» hay que situarlo en este contexto. La religación de Zubiri no tiene, por tanto, nada que ver con un ente que se postula por vía de causalidad o una razón necesaria o suficiente. La religación no tiene carácter de ente, ni de causa, ni de motor inmóvil, ni tan siquiera de ser. Por vías como la de causalidad podemos acabar postulando un ente infinito, pero no más¹³. Creyendo que ganamos algo, probablemente estamos perdiendo mucho. Porque nos hallamos a punto de convertir el acontecimiento maravilloso, la gracia, en un producto racional y haciendo de Dios, al final, un «motor inmóvil». Y Dios, de ser algo, no puede ser eso. La religación es otra cosa, el análisis y descripción de una experiencia fundamental, de un dato primario. Esa descripción la hace Zubiri, sin duda, tomando como base los análisis heideggerianos de la *Geworfenheit*. Pero Zubiri pretende ir más allá, profundizar en el carácter yectivo de la existencia humana. No se trata

12. Cf. R. Safranski, *Un maestro de Alemania: Martín Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1997, pp. 424-425.

13. Una de las más interesantes deconstrucciones realizadas por Heidegger y por Zubiri es la de causa. Para Heidegger, cf., por ejemplo, «La pregunta por la técnica», en M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pp. 116 ss.

sólo de que el hombre está yectado, carácter que es principio y fundamento de todos sus proyectos. La idea de yección no agota, a juicio de Zubiri, el dato que se intenta describir. El ser humano está yecto-desde, y por tanto se halla «puesto por atrás o desde atrás» en la existencia. En la religación el hombre no tiene la iniciativa; muy al contrario, la iniciativa le viene de fuera, como por detrás. Zubiri utiliza, para explicar esto, la diferencia entre la *vis a fronte* y la *vis a tergo*. La proyección, el proyecto nos lanza siempre hacia delante, es una *vis a fronte*, en tanto que la religación es una *vis a tergo* que nos liga por detrás. Las dos *vis* ligan, pero de modo distinto. La *vis a fronte* es para él el fundamento de la «obligación», en tanto que la *vis a tergo* lo es de la «religación». Es la diferencia que media entre la ética y la religión. Confundir una con otra es tanto como reducir la religión a moral. Algo que no ha sido infrecuente en la historia de la cultura, y en lo que han caído importantísimos filósofos, como por ejemplo Kant. Para Zubiri la obligación no es un fenómeno originario, sino que siempre se halla fundado en algo anterior a ella misma, que es el dato, el hecho primario de la religación (cf., p. ej., vol. 1, p. 93; vol. 3, p. 306).

¿Religado a qué? Religado a la realidad, a la realidad que le es accesible al hombre, la única de que tiene aprehensión primordial, la realidad mundana. El hombre se halla religado a la realidad del mundo. Una realidad que tiene una nota por demás sorprendente, la «dominancia», la «poderosidad». La realidad nos puede, se apodera de nosotros y se nos impone. No somos nosotros los que nos apoderamos de la realidad sino ella la que se apodera de nosotros. Esto es lo que Zubiri llama el «poder» de lo real, con sus tres notas de «ultimidad», «posibilitancia» e «impelencia».

El poder de lo real nos impele. Nos impele a ser, a realizarnos. Y nos impele también a la búsqueda del «fundamento» de la realidad. He aquí otro término básico en la obra de Zubiri, el de fundamento. Recordemos que para él la novedad de su enfoque estaba en la sustitución de la idea de Dios como «realidad-objeto» por la de «realidad-fundamento». ¿Qué es fundamento? ¿Qué se entiende por fundamento?

El término, de nuevo, nos remite a Heidegger. Recordemos que éste compuso en 1929, cuando Zubiri estaba en Friburgo, un texto titulado, precisamente, *Vom Wesen des Grundes*, sobre la esencia del fundamento. En ese trabajo Heidegger se distancia de cualquier interpretación del fundamento como «causa» (al modo del realismo antiguo) o como «principio» (al modo racionalista moderno). En los dos casos se parte de la «posición» de la mente, en tanto que el fundamento de que habla Heidegger no viene puesto sino «ofrecido»; es una oferta, un don, un regalo. Pues bien, en Zubiri sucede algo similar. El fundamento no se «pone» lógicamente (razonamiento, principio) sino que se «impone» realmente. Por eso el fundamento toma en Zubiri la forma de «poder»; es el poder que se impone, que religa. La religación es imposición intraaprehensiva.

El poder religa. Pero no sólo religa, también lanza «hacia» el allende, lanza a la inteligencia hacia la intelección racional, en busca de lo que puedan ser las cosas en la realidad del mundo. A este nivel, se trata de saber qué es el fundamento allende. Para Zubiri no puede ser un razonamiento ni un principio lógico sino un poder real que se experimenta en el mundo. La razón de Zubiri ya no es la del racionalismo. La razón, lejos de resolver los problemas, lo que hace más bien es plantearlos. La razón es «problemática». Y por eso consiste en búsqueda. Es, ciertamente, búsqueda «racional», pero continua e interminable, precisamente porque no puede acabar completamente con los problemas. Puede intentar resolverlos, pero desde luego no disolverlos. La razón está siempre en camino, es dinámica. Por eso consiste en «método», en camino, que consta de dos pasos fundamentales, el «esbozo» y la «experiencia»¹⁴. El esbozo es lógico y, en el caso del acceso a Dios, consiste en la formulación de un argumento sobre Dios. Se trata de un argumento, no de una prueba. Por eso Zubiri le confiere sólo la categoría de «esbozo». Si fuera prueba, sobraría todo lo demás. Pero no sucede así. El argumento por sí solo no tiene la capacidad de llevarnos a Dios. Necesita de algo más, el momento de «experiencia». Dios, de ser algo, es experiencia, la experiencia del fundamento en nosotros. Es experiencia, dice Zubiri, de conformación y compenetración. Aquí sí cabe hablar de «prueba». Pero prueba en el sentido físico, no en el lógico. No se trata de probar lógicamente sino de probar en el sentido en que decimos que probamos un manjar; es «probación física». Así define Zubiri la experiencia, como «probación física de realidad». De lo que resulta que la prueba de Zubiri, si es que se quiere hablar de prueba, no es racional o lógica sino experiencial o física. Una vez elaborado el esbozo sobre Dios, el ser humano tiene que probarlo realmente en su vida, bajo modo de conformación y compenetración. Es la experiencia de Dios. Se trata, de algún modo, de una versión nueva de la célebre «apuesta» pascaliana. Y por supuesto también de la versión zubiriana de lo que Heidegger denomina con el término *Ereignis*.

Bien por obra del argumento, o por falta de experiencia, la razón puede no dar el salto de la religación a la religión, es decir, del poder de lo real a la realidad personal de Dios. Cuando ese salto se produce, entonces el poder de lo real, por obra de la razón y a través de ella, cobra figura personal, la figura de Dios, y de ese modo las tres propiedades del poder de lo real, la ultimidad, la posibilitancia y la impelencia, se transforman en tres manifestaciones de la presencia personal de Dios en el mundo. La constatación y aceptación de esa presencia de Dios en el mundo hacen que aquellas tres notas del poder de lo real, la ultimidad, la posibilitancia y la impelencia, se transformen en otras tres, ya formalmen-

14. X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Fundación Xavier Zubiri/Alianza, Madrid, 1983, pp. 202-257.

te religiosas, que Zubiri denomina «acatamiento», «súplica» y «refugio». En eso consiste la experiencia de Dios, que es siempre y no puede no ser experiencia de Dios «en» el mundo. Por eso dice Zubiri que Dios no es trascendente «a» las cosas sino trascendente «en» ellas. El mundo es manifestación de Dios. Dios está presente en el mundo, es trascendente «en» él. Esto significa que el mundo es Dios, bien que finitamente. El mundo no sale de la nada sino de Dios. Lo que sucede es que es Dios finitamente, y por tanto expresión finita, y en consecuencia no divina, de Dios. «La creación debe concebirse como la vida misma de Dios proyectada libremente *ad extra*, por tanto en forma finita» (vol. 1, p. 313). El mundo es manifestación de Dios, de la vida divina, gloria de Dios, como tan gráficamente expresó el salmista.

Todo esto se halla básicamente en el primer volumen de la trilogía. Esa experiencia de Dios es lo que Zubiri llama unas veces la «dimensión teologal» y otras la «experiencia teologal» del hombre. Me parece más precisa esta última expresión, y decir que esta experiencia tiene tres dimensiones, una individual, otra social y otra histórica. La experiencia de Dios nunca es completa. Toda la creación, y por supuesto toda la humanidad, es experiencia de Dios. Hay frases de esta trilogía que están llamadas, pienso, a pasar a la historia, como aquella que dice que «la historia es esencialmente experiencial, es Dios dándose como experiencia histórica» (vol. 1, p. 321). El mundo es experiencia de Dios, todo el mundo, toda la vida, todo; es Dios en forma de experiencia. Esta experiencia se hace personal en el caso del ser humano. De ahí que Zubiri se atreva a decir que «el hombre es una manera finita de ser Dios real y efectivamente» (vol. 1, p. 327). El hombre es un modo finito de ser Dios; el hombre, todo hombre, sea creyente o ateo, es Dios finitamente, un pequeño Dios, como escribió Leibniz en su *Monadología*.

Esa experiencia tiene niveles. Está, en primer lugar, la pura experiencia universal de la religación, que es la propia de todo ser humano. Pero hay otra, es la experiencia de la gracia. Ella da origen a la vivencia específicamente religiosa. Y como la experiencia es siempre individual, social e histórica, resulta que la experiencia de la gracia tiene también estas tres dimensiones. Las religiones son individuales, son sociales y son históricas. La experiencia de la gracia no es puntual sino que se va desarrollando a través del espacio y el tiempo. De ahí la importancia de la historia de las religiones. Es el tema del segundo de los volúmenes de la trilogía, *El problema filosófico de la historia de las religiones*.

Conviene precisar el carácter histórico de la experiencia de Dios. No se trata de un mero problema cognoscitivo; no es que los hombres hayan ido poco a poco descubriendo a Dios, conociéndole. La tesis de Zubiri es mucho más provocativa, es que Dios se va revelando paulatinamente. La iniciativa no procede del hombre sino de Dios. Aquí, de nuevo, hay que volver a Heidegger. Él ha sabido ver que la *alétheia*, el descubrimiento de la realidad y la verdad, no es primariamente iniciati-

va del hombre sino del ser. Esto es fundamental. Hay, pues, una revelación o desvelamiento tempóreo, histórico. No es que él se desvele porque nosotros lo desvelamos, es que nosotros lo desvelamos porque él se desvela. La historia es epifanía. Así la ve Heidegger, y así la ve también Zubiri:

El hombre puede, ciertamente, concebir, formar e impulsar, esto o aquello, de una manera o de otra. Pero del desvelamiento, en el que, en cada caso, lo real se muestra o se retrae, no dispone el hombre¹⁵.

Lo mismo cabe decir en el caso de Zubiri. Aun más. Es muy probable que Zubiri dedicara tantos esfuerzos al estudio de la historia de las religiones y las lenguas orientales, en el convencimiento de que sólo así podía seguir el desvelamiento histórico de aquello que está más allá del ser; para él, Dios. En consecuencia, su tratamiento de la historia de las religiones no es, como sucede en tantos historiadores de la religión, el modo como el ser humano se representa a Dios. No se trata de una cuestión gnoseológica o antropológica. Se trata de un puro y estricto problema metafísico. Heidegger dirá, por eso, que no es cuestión de *Historie* sino de *Geschichte*. La *Geschichte* es primariamente la realización del destino (*Geschick*) en el mundo. La historia no es primariamente un acontecer humano, no la pone el hombre, sino que la iniciativa le viene impuesta. Por eso Heidegger escribe:

Nosotros llamamos al destino que reúne, que pone al hombre en un camino del desocultar, el *destino*. Desde aquí se determina la esencia de toda historia, que no es sólo ni el objeto de la historiografía, ni sólo la realización de la actividad humana. Ésta llega a ser historia ante todo como algo destinado. Y especialmente, el destino, en el representar objetivamente, hace accesible lo histórico para la historiografía; esto es, una ciencia¹⁶.

Tenemos que desligarnos de la concepción historiográfica de la historia, todavía dominante. El concebir historiográfico toma a la historia como un objeto, donde transcurre un acontecer que, al mismo tiempo, perece en su transitoriedad¹⁷.

Éste es quizá el punto fundamental. La historia de las religiones no es un puro problema de historiografía o de antropología sino de estricta metafísica. La historia de las religiones no es el relato de los acontecimientos humanos sobre Dios, sino el estudio de la revelación o manifestación mundana de éste. Se trata, pues, de un estricto problema metafísico, filosófico. Tal es lo que Zubiri quiere dar a entender con el título del libro, *El problema filosófico de la historia de las religiones*. No

15. M. Heidegger, «La pregunta por la técnica», cit., p. 127.

16. *Ibid.*, pp. 134-135.

17. M. Heidegger, «Ciencia y meditación», cit., p. 154.

se trata de una cuestión histórica o religiosa, sino directa y rigurosamente metafísica.

El contenido del tercer volumen, el dedicado al cristianismo, es la culminación de un largo proceso que duró no menos de cincuenta años. Su primer fruto data del año 1934, cuando Zubiri dictó en la Universidad de Madrid un curso sobre «Helenismo y cristianismo». El primer fruto escrito de esta preocupación fue el trabajo titulado «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina», que vio la luz en 1944 en el libro *Naturaleza, Historia, Dios*. Al comienzo de ese texto dice Zubiri que procede del curso dado en la Universidad de Madrid los años 1934-1935 «y de las reuniones que tuve la satisfacción de dirigir en el Círculo de Estudios del Foyer international des étudiants catholiques de la Ciudad Universitaria de París, durante los años 1937-1939».

Para entender el libro de Zubiri sobre el cristianismo es preciso reconstruir un poco todo este proceso de reflexión, que es, de una parte, una crítica durísima de la teología especulativa clásica, y de otra un intento de encaminar la reflexión cristiana por una vía distinta. Las claves básicas de la teología zubiriana están ya dadas en el texto de 1944. El problema es qué se entiende por una teología «distinta», o en qué consiste la «diferencia» entre la teología especulativa y la teología zubiriana.

Para aclararlo, conviene volver, una vez más, a Heidegger y a su crítica de la onto-teología. La tesis de Heidegger es que la mezcla de ontología y teología ha hecho de Dios un objeto óntico, lo que resulta de todo punto insostenible. De ahí que en su conferencia «Fenomenología y teología» caracterice la teología como un conocimiento científico u objetivo y la considere incapaz de pensar el tema de Dios. La teología, en tanto que ontoteología, ha errado su propósito. Es necesario, por eso, iniciar un nuevo camino que intente encontrar a Dios no por la vía del conocimiento óntico sino del pensar ontológico. Esto supone hacer una teología de la experiencia de Dios, en la que éste aparezca no como un ente más sino como una nueva dimensión de todo ente. Esta vía no la han recorrido, curiosamente, los teólogos sino, dice Heidegger, los poetas. Quizá también los místicos. El pensador dice el ser y el poeta mienta lo sagrado, escribe Heidegger en el epílogo a *Qué es metafísica: Das Denken sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige*¹⁸. Lo sagrado lo nombran los poetas y los místicos. Quizá por eso muchos místicos han sido poetas. Heidegger está pensando, probablemente en Hölderlin, pero quizá también en místicos como el Maestro Eckhart.

En la tradición mística española hay ejemplos insignes de poetas-místicos o de místicos-poetas, como Juan de la Cruz y Teresa de Jesús. No hay duda de que Zubiri se halla en el tema de Dios más cerca de Teresa de Jesús que de Tomás de Aquino, que por cierto también fue, a su

18. M. Heidegger, «Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"», en *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1967, p. 101.

modo, poeta. Su sintonía con la santa carmelita es bien conocida, como lo es también la fascinación que produjo en algunos otros fenomenólogos, como Edith Stein. Frente a los enfoques conceptistas y racionalistas, el enfoque experiencial. Zubiri está mucho más cerca del lenguaje de los místicos que del de los filósofos y teólogos.

La fenomenología privilegia la vía de la experiencia frente a la vía del razonamiento. Del mismo modo que para el fenomenólogo la filosofía no es una doctrina que se aprende sino un camino personal, de tal modo que no se enseña filosofía sino a filosofar, la teología no puede ser un credo sino una experiencia profunda, la experiencia del fundamento. La ontoteología ha buscado ese fundamento por vía racional y conceptiva. Zubiri cree que eso es confundirlo con un objeto, con un objeto más, bien que eminente, que es precisamente aquello en que no consiste el fundamento. De todo esto se desprende que hay que despojar a la teología de toda la hojarasca especulativa que se le ha ido pegando a lo largo de la historia como consecuencia de la utilización como *locus theologicus* privilegiado de una metafísica conceptiva y racionalista. Como dice Zubiri en una recensión de Brentano, la teología neoescolástica fue una mezcla del conceptismo de santo Tomás con el racionalismo de Leibniz. Frente a esa teología especulativa y dogmática, la teología de la experiencia cristiana. Hace falta repensar el tratado *de locis theologicis*.

A la altura de los años treinta y cuarenta, esto suponía para Zubiri sacar la reflexión cristiana de la vía ontoteológica. La destrucción de la historia de la metafísica era también y necesariamente destrucción de la historia de la teología. La teología había llevado a pensar sobre Dios por la vía del «objeto», y de este modo había convertido a Dios en un ente más, haciéndose insensible a la verdadera dimensión ontológica, que por eso mismo quedó relegada a los poetas y los místicos. El término primario de esta vía no es un objeto llamado Dios, sino la experiencia mundana del «don», de la «gracia». De ahí la secuencia que Heidegger establece: *Heil, heilige, göttliche, Gott*. En un texto de 1946, «¿Por qué ser poeta?», escribe Heidegger: «Lo santo invoca a lo sagrado. Lo sagrado vincula a lo divino. Lo divino acerca al dios»¹⁹. Y en la *Carta sobre el Humanismo*, de 1947:

Sólo desde la verdad del ser deja pensarse la esencia de la gracia. Sólo desde la esencia de la gracia está por pensar la esencia de la divinidad. Sólo en la iluminación de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que ha de nombrar la palabra Dios²⁰.

A Dios no puede llegarse más que por la experiencia de lo sagrado, de la gracia. Eso es también lo que Zubiri intenta mostrar en el ar-

19. M. Heidegger, *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1985, p. 288.

20. M. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, Taurus, Madrid, 1970, p. 51.

título de 1944 «El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina».

Se trata de descubrir la experiencia cristiana originaria, más allá de la especulación metafísica y de la romanización jurídica. Esto le lleva, muy pronto, a distanciarse radicalmente de la clásica teología de la redención, centrada en la idea jurídico-moral de falta moral. La religión no tiene directamente nada que ver con la moral, y menos con la redención de faltas. Si algo ha dejado claro la fenomenología de la religión es esto. Por eso en el trabajo de 1944 Zubiri da un vuelco a la «teología de la redención» de penas, que se desarrolló en el mundo latino, de san Agustín a san Bernardo y san Anselmo, y que acabó haciendo de la religión cristiana un problema jurídico. Es interesante que en todo el escrito de 1944 prácticamente no aparece el término «redención». El cristianismo no es una religión de «salvación» ni de «redención», sino de «deificación». Tal es un mensaje central del texto. No se puede hacer girar toda la teología cristiana en torno al pecado y la redención del pecado. Es un error fundamental. Eso supone tanto como perder lo específico del mensaje cristiano y hacer de la religión cristiana una moral. Lo cual lleva a Zubiri, inmediatamente, a una toma de postura ante la Epístola a los Romanos, como dice de forma explícita ya en la primera línea del texto: «Trátase de unas cuantas reflexiones en torno a ciertos pasajes de la Epístola a los Romanos». Curiosamente, Zubiri no dice cuáles son esos textos, y de hecho en esas páginas cita más otras epístolas paulinas que la dirigida a los romanos. El principal texto de Romanos que cita es éste:

No habéis recibido un espíritu de esclavitud para vivir en el temor; sino que habéis recibido un espíritu de adopción filial en que clamamos *Abba*, ¡Padre! Este mismo espíritu da testimonio a una con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Ahora bien, si somos hijos, somos también herederos, herederos de Dios, y coherederos con Cristo.

Ésta es, de hecho, la perspectiva de análisis del argumento de la Carta a los Romanos que va a seguir Zubiri. Frente a todo el problema del moralismo y la teología de la redención-salvación, la teología de la deificación y la gracia, entendida ésta no como realidad moral sino como transformación ontológica. Cuando Pablo dice que no son las obras sino la fe lo que salva, lo que está queriendo afirmar, en la interpretación de Zubiri, es que lo primario no es la dimensión moral, las obras, sino la transformación ontológica que se produce por obra de la fe.

A partir de estos planteamientos, ya evidentes en el texto de 1944, el contenido del libro de Zubiri sobre el cristianismo y la teología cristiana cobra perfiles completamente nítidos. Se trata de apartar de la experiencia cristiana todo lo que tiene de especulativa y jurídica y dejarla reducida a sus líneas maestras, fundamentales. No podemos seguir a Zubiri en sus desarrollos concretos. Pero sí señalar algunas de sus tesis fundamentales.

Una primera, de singular importancia, es la referida a la «fe». La teología racionalista redujo la fe a la aceptación de un credo de dogmas y proposiciones. Aquí eso ya no es posible. Y no lo es por la propia incoherencia interna de la definición clásica de fe. El antiguo catecismo definía la fe como «creer lo que no vimos». Las proposiciones de fe serían supraempíricas, invisibles, pero no suprarracionales. Las leyes de la lógica se imponen hasta al mismo Dios, y por tanto la fe es y debe ser el resultado de un puro proceso lógico. No creer sería el mayor ejemplo posible de irracionalidad. La fe no sólo es racional sino supremamente racional. Lo que resulta irracional es no creer. Tal fue el punto de vista del racionalismo teológico.

El cambio de perspectiva obliga a replantear todo el problema de la fe. La razón zubiriana ya hemos dicho que es muy endeble, y la verdad de la lógica racional, también. Los esbozos no son racionales (en el sentido del racionalismo) sino sólo «razonables». De ahí que el fundamento transcendente no se alcance por vía lógica (aunque haya un momento lógico) sino sobre todo por vía experiencial. Y como esa experiencia es experiencia del poder que se apodera de nosotros, lo que nos exige es «entrega». La experiencia es del poder-entrega. De ahí que Zubiri defina la fe como «entrega». Cuando al fundamento se llega por vía racionalista, entonces la fe se define como «creencia», creer lo que no vimos. Pero si el fundamento se alcanza por vía experiencial basada en el poder, la fe no puede definirse como un acto de posición racional sino como una entrega vital. Se trata de una adhesión a una realidad que se nos manifiesta, y que en esta manifestación primaria se actualiza en su verdad (vol. 3, p. 43).

Otro cambio fundamental es el de la determinación del constitutivo formal de la experiencia cristiana. Ya hemos visto que hay distintos niveles de experiencia religiosa. Estaría, en primer lugar, la experiencia universal de la religión. En segundo, la experiencia de la gracia como constitutivo formal de la experiencia religiosa. Y en tercer lugar, la experiencia propiamente cristiana. Ésta supone un grado aún más profundo de experiencia de Dios. Además de la experiencia de la religión y de la experiencia de la gracia, está la experiencia de la «deiformidad», que para Zubiri es la definitoria del cristianismo. Es la experiencia que se hizo realidad en la persona de Cristo. Lo dice san Pablo cuando en la Carta a los Romanos habla de la *móρφosis* o conformación divina del hombre (cf. Rom 2, 20), y cuando en el himno de la Carta a los Filipenses añade: «se anonadó a sí mismo, tomando *forma* de esclavo, hecho a semejanza de los hombres» (Flp 2, 7; cf. vol. 3, pp. 18 y 243). En Cristo, Dios toma forma humana, y el hombre se deiformiza. Por eso en él convergen y llegan a su culmen la experiencia de Dios por parte del hombre y la experiencia del hombre por parte de Dios; es el ápice de la experiencia teologal. El cristianismo no es primariamente religión de salvación, como la teología jurídica y moralizante repite insistentemente, sino religión de deiformidad:

¿Es verdad que el Cristianismo sea primaria y formalmente una religión de salvación? Que el Cristianismo sea pura religión de salvación es algo tan evidente que no puede ser ni discutido: las palabras «salvador» (*sotér*) y «salvación» (*sotería*) aparecen alguna vez en las páginas del Nuevo Testamento. Y en ello se apoya gran parte del pensamiento cristiano de hoy en su reacción contra una teología especulativa. Pero la cuestión, para mí, es otra (vol. 3, p. 18)

Y ello por la sencilla razón de que en caso contrario existe siempre el inmenso peligro de estar perdiendo el dato primariamente religioso y confundiendo la experiencia religiosa con la experiencia moral. Zubiri alerta continuamente contra esta tentación. Por eso le preocupa la tendencia a convertir el cristianismo «en doctrina social de la Iglesia» (vol. 3, p. 22), o en «un sistema de valores, de actitudes morales», etc. (vol. 3, p. 89). Más que de *mysterium salutis*, que se presta a tantas tergiversaciones, debe hablarse de un *mysterium deiformitatis*.

El tema de la deiformidad es cualquier cosa menos una sutileza en el pensamiento de Zubiri. Si Dios se revela, se va revelando en la realidad, en el mundo, entonces es claro que la vida en el mundo es un proceso de deiformación. No puede ser de otro modo. Metafísicamente, pues, la deiformación es lo primero. Y esta deiformación culminaría en el cristianismo. El cristianismo, en consecuencia, no puede verse como una religión de salvación sino como una religión de deiformidad. Esto, que es evidente en el caso de Zubiri, vale también para Heidegger. No hay duda que para él la realidad es un proceso de revelación del *Seyn*. La vida del ser humano es una plasmación o conformación desde él, y no por iniciativa del ser humano sino por iniciativa del propio Ser. La única actividad del hombre ha de consistir en acatar y entregarse responsablemente a esa llamada. Ésa es la definición zubiriana de fe, y en eso consiste también en Heidegger la vida genuina, profunda, radical.

Lo que sí conviene señalar es que en Heidegger todo eso está implícito pero no explícito. Lo que Heidegger ha explicitado no es precisamente la dimensión de deiformidad sino la de salvación. Éste es un punto en el que Zubiri se distancia algo de él. Heidegger está continuamente viendo a los dioses como salvadores, y considera que sólo de ellos puede venir la salvación del ser humano. Recuérdese el título de su entrevista concedida al semanario *Der Spiegel*: *Nur ein Gott kann uns retten*, «sólo un Dios puede salvarnos». La salvación tiene que venir de arriba, precisamente porque el hombre nunca tiene la iniciativa originaria. Para él, pues, la iniciativa se manifiesta como salvación. Ya en *Ser y tiempo* se describe el carácter caído y corrupto de la naturaleza humana. El hombre no tiene salvación por y desde sí mismo. La salvación no puede venir más que de arriba. De ahí su afición a los versos de Hölderlin que dicen: «Pero donde hay peligro / crece también lo salvador». En sus varios comentarios a estos versos, Heidegger ha explicado lo que entiende por salvación. Y en varios de esos casos echa mano de la idea teológica de

«justificación»²¹. Por supuesto que en Zubiri también se encuentra esto, pero no de modo tan destacado. Heidegger resalta más la *historia salutis*, y Zubiri, la *historia deiformitatis*.

A partir de aquí podrían tratarse todos los grandes capítulos de la teología cristiana, la Trinidad, la Encarnación, la creación, el pecado, la redención, los sacramentos, etc. Todos ellos están enfocados desde los criterios generales que acabamos de exponer. Por eso lo más importante no es detallar las aportaciones concretas que realiza en cada uno de esos temas sino dejar claro el enfoque que dota de unidad y coherencia a todo el libro. Ese enfoque es el que acabamos de exponer. Se podrá o no estar de acuerdo con él, naturalmente. Pero de lo que no cabe duda es de que si alguna vía de acceso a la religión y a Dios es hoy creíble, accesible, sin duda es ésta. Qué lejos nos encontramos tanto de la teología natural como de la teodicea. Si Dios es accesible, ha de serlo indudablemente por este nuevo camino, cuyo plano Zubiri ha descrito con la precisión de un científico, el rigor de un filósofo y la belleza de un artista. Éste es uno de esos pocos libros que a uno le ayudan a vivir. Algo de lo que todos debemos estarle, cuando menos, profundamente agradecidos.

21. M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, cit., pp. 188, 205.

IV

CIENCIA, ARTE, MÚSICA, POESÍA

EL SILENCIO ANTERIOR

Francisco Claro

Esta breve reflexión surge hoy en mí como un lejano eco de esas memorables sesiones semanales hacia fines de los años cincuenta, en las cuales Jorge Eduardo Rivera simplemente me incitaba a pensar. Nos sentábamos el uno frente al otro en una pieza vacía y él conducía el denso silencio para que se expresara libremente. Aún adolescente, sentía yo la magia de esa enorme autoridad y fuerza intelectual que habitaba en su frágil apariencia. Los encuentros me marcaron para siempre y fueron germen de actitudes y decisiones importantes en mi modesto afán posterior por la verdad.

Jorge Eduardo era entonces mi profesor de filosofía. A diferencia de otros docentes que apenas intentaban transmitir un conocimiento que les era ajeno, daba la sensación que él *era* la filosofía misma. Y de manera tan radical que en una oportunidad sorprendió a sus alumnos con la insólita suspensión indefinida de las lecciones, manifestando así una especie de ira ética hacia la irremediable indiferencia de algunos hacia la disciplina, actitud que nos impactó hondamente.

Aparte de su singular y atractiva forma de enseñar la disciplina, mostraba un marcado gusto por la música, que yo compartía. Su violín «Pepito» era capaz de cobrar vida más allá de las melodías pasando a ser todo un personaje, un niño de madera tan vital y travieso como Pinocho. Atraído quizás por este recuerdo puse particular atención a su reciente trabajo «¿Qué es lo que oímos cuando oímos música?»¹, en el cual, entre afirmaciones tan compactas y definitivas como «en la música se oye al ser», o «la música es ella misma puro tiempo», hay un texto lleno de sugerencias.

1. Apareció originalmente en *Revista Resonancias* (Instituto de Música, Pontificia Universidad Católica de Chile), 1 (1997), pp. 18-25; y luego, en versión alemana, en el libro *Von Rätsel des Begriffs*, publicado en homenaje al profesor Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann en su sexagésimo quinto aniversario de nacimiento (Berlín, 1999).

Me interesaron en particular sus reflexiones acerca del silencio, que le conducen a proponer que la música no es más que «silencio articulado», una forma de «hacer escuchar la infinita riqueza del silencio». Evoca con ello la imagen de un sonido que da relieves a cierto silencio original, «el único horizonte del oír» en el cual estamos nosotros mismos inmersos, «una especie de “nada” respecto de las cosas sonoras» que termina siempre triunfante, constituyendo el silencio de la muerte «el hundimiento final en un silencio que ya no se oye».

Este «silencio activo» nace y renace en el transcurrir de la música, como si estuviera preñado primordialmente de todos los sonidos imaginables, o, más aún, quizás todas las partituras e interpretaciones posibles. En las otras artes uno puede imaginar afirmaciones de similar apariencia, como decir que las abundantes esculturas en Florencia rompen la transparencia del espacio vacío, el que contendría en algún sentido todas las esculturas imaginables; o que el pintor extrae su obra de la tela virgen bidimensional, invitante, provocativa y de infinitas posibilidades, o que la buena literatura rompe el silencio personal interior del lector, ordenando palabras sobre un papel de tal forma que el conjunto expresa algo que está mucho más allá que su materialidad. En cada caso existe un cierto sustrato de ausencia, una sugerente «nada» en la cual emerge el arte de que se trate. Sin embargo, el silencio musical parece más radical, pues cuando se desvanecen en él los sonidos toda su materialidad desaparece, a diferencia por ejemplo de la escultura, constituida en último término de una piedra indestructible.

Rivera es cuidadoso en distinguir entre el silencio físico, la mera ausencia de vibraciones en el aire, y ese silencio «audible» que le interesa, «que es el ser mismo como silencio». Aborda entonces un territorio muy íntimo de la filosofía en el cual yo no tengo competencia alguna para incursionar. Me siento entonces inclinado meramente a intentar precisar en lo que sigue cómo se puede penetrar la espesura del silencio acústico desde la física misma, aunque más no fuera para develar los inciertos límites de la disciplina y hacer un alcance al vacío cuántico que pudiera ser sugerente.

1. *El silencio del silencio*

En primera instancia, la física interpreta el sonido como una perturbación (sorprendentemente pequeña²) del movimiento caótico que ejecutan las moléculas del aire. La alteración se propaga en el espacio gracias a las interacciones entre las propias moléculas, llegando eventualmente

2. El oído humano percibe variaciones de presión en el aire de hasta dos partes en diez mil millones, correspondiente a una potencia de una cien millonésima de Watt por centímetro cuadrado y un desplazamiento en un centésimo del diámetro de una molécula. Ver, por ejemplo, Juan G. Roederer, *Introduction to the Physics and Psychophysics of Music*, Springer, Berlin, 1973.

al tímpano, membrana elástica y tensa capaz de vibrar como la superficie de un tambor. De allí en adelante actúan primero los oídos medio e interno con sus admirables mecanismos, luego la conducción nerviosa y finalmente la sensación psicológica del sonido que emerge en el cerebro, procesos que escapan progresivamente del dominio de la física como tal. La percepción del silencio físico puede resultar de la ausencia de excitación en cualquiera de las etapas: cerebro, nervios, oídos, o el aire mismo. Si es en el aire, entonces se entiende que las moléculas de nitrógeno y oxígeno que mayoritariamente lo componen se mueven caóticamente, sin esa especie de orden espacio-temporal que les transmite el vibrar de la lengüeta de un oboe o el retumbante trueno que acompaña al rayo en una tormenta atmosférica. Aunque no exista esta perturbación interna, sin embargo, el aire sigue ahí. El silencio del aire se da *en el aire*, en un medio material pre-existente capaz de vibrar. En tal sentido el silencio físico no es la nada material, sino muy específicamente la ausencia de cierto tipo de perturbación que se propaga en un medio concreto, el aire. Es un «vacío» de sonido, término técnico usual, como veremos a continuación.

Cercana al sonido en el aire es la vibración de un sólido. Un cristal ordinario es una colección de numerosísimos átomos ordenados periódicamente en el espacio. Si se trata de la sal común, son iones de sodio y cloro que se alternan sobre una red cúbica de cara centrada³. Los átomos pueden vibrar en torno al punto geométrico que define su posición media espacial, realizando en torno a él lo que en apariencia es una danza solista. Sin embargo, como interactúan, si uno de ellos se mueve, altera a sus vecinos, éstos a los suyos, y así sucesivamente, generándose más bien una danza colectiva del cristal, del cuerpo de *ballet* completo, que llamamos fonón. Siendo su origen el movimiento de átomos, los fonones son afectados por el principio de incertidumbre de la física cuántica⁴. Son cuantos de sonido y de energía térmica en el cristal que, como la luz, tienen manifestaciones a veces ondulatorias, a veces corpusculares, apareciendo y desapareciendo sin que se conserve su cantidad. Las interacciones entre ellos dan cuenta de la expansión que experimenta el cristal al ser calentado. Sus interacciones con electrones explican la forma como la resistencia eléctrica de los metales depende de la temperatura, así como el fenómeno de la superconductividad que algunos materiales exhiben, y otras propiedades de los objetos extensos.

Interesante aquí es el hecho de que la física trata a los fonones formalmente como excitaciones de un cierto vacío, del cual emergen por

3. Ver, por ejemplo, Ch. Kittel, *Introduction to Solid State Physics*, John Wiley & Sons, Chichester, 1956, cap. 1.

4. El principio de incertidumbre establece que la localización espacial de una partícula va acompañada de una cierta energía de movimiento que aumenta mientras más estrecha sea la localización. Ver, por ejemplo, R. Feynman, R. Leighton y M. Sands, *Lectures on Physics*, Addison-Wesley, New York, 1965, vol. 3, cap. 1.

acción de operadores matemáticos llamados «de creación», o en el cual desaparecen al actuar los correspondientes operadores «de destrucción»⁵. Al actuar sobre el vacío, el operador de creación forma un estado del cristal en el cual existe un fonón. Un cristal a temperatura ambiente contiene un gran número de fonones abarcando muchas frecuencias de vibración. El vacío equivale a un estado sin fonones representando a un cristal que no vibra, en el cero absoluto de temperatura. Es por tanto una especie de «vacío de fonones lleno de cristal». Si se quiere, sin embargo, la materialidad de los átomos puede también ser incorporada explícitamente en el formalismo, refiriendo el sistema a un vacío más primordial, aquel en que no hay átomos siquiera. Desde el punto de vista formal, armar el cristal sería entonces equivalente a actuar sobre este nuevo vacío con operadores de creación de átomos, cuyo inmenso número para un grano de sal sería del orden de diez millones de millones de millones. El costo de estudiar las propiedades dinámicas del cristal a partir de este vacío más primordial es que el problema se torna tremendamente más complejo, y prácticamente intratable desde el punto de vista computacional.

Vemos así que el cristal se puede referir a dos vacíos diferentes, uno contenido en el otro, si se quiere. En el vacío de fonones habitan implícitamente los átomos ordenados del cristal en su estado más bajo de energía de movimiento, constituyendo un sustrato sobre el cual pueden cobrar vida los fonones. En el vacío de cristal en cambio no hay ni siquiera átomos, debiendo primero formalmente crearse, y en buena cantidad, para que puedan tomar cuerpo sus vibraciones colectivas. Podríamos dar aún otro paso y hablar del vacío no ya de átomos enteros sino de las partículas elementales que los constituyen: electrones, *quarks*, fotones, gluones, o de toda forma de materia, e incluso del vacío del espacio-tiempo mismo. El proceso parece llevarnos de la mano, paso a paso, a la nada absoluta.

Pero ¿cuán vacíos son los vacíos de la física? Veamos primero el vacío de los fonones, las vibraciones cristalinas. Como se trata de entes cuánticos que surgen por la vibración de los átomos en un cristal, están sujetos al principio de incertidumbre citado más arriba⁶. Así, por el solo hecho de estar ligado a un punto de la red cristalina, por estar localizado en ese vecindario de dimensiones atómicas, cada átomo realiza un movimiento aun en el estado de más baja energía cinética posible. Es la llamada «energía del punto cero». El vacío de fonones incluye estas vibraciones. No es entonces un vacío enteramente inerte, carente de todo

5. Empleamos aquí el lenguaje usual de la «segunda cuantización» de la física cuántica. En el formalismo de primera cuantización el objeto matemático principal es la función de onda; en segunda cuantización, es el «campo». Ambas formulaciones son equivalentes. Ver, por ejemplo, E. Merzbacher, *Quantum Mechanics*, John Wiley & Sons, Chichester, 1961, cap. 20.

6. El carácter cuántico de los fonones queda dramáticamente demostrado en el comportamiento del calor específico de los sólidos a bajas temperaturas. Quienes aclararon el punto a principios del siglo XX fueron Albert Einstein y Paul Debye (ver Ref. 3, Cap. 6).

movimiento; aun en el cero absoluto de temperatura el cristal está realizando su propia «danza de la incertidumbre».

Otro ejemplo es el vacío de fotones, los cuantos de luz. Se trata en este caso de partículas elementales cuyo vacío no contiene un medio material que vibra, como lo constituye el cristal que soporta a los fonones⁷. Sin embargo tiene una «energía del punto cero». Aunque de distinta naturaleza, el vacío asociado a la partícula Higgs, candidata a ser el origen de todas las demás partículas elementales, tiene también una energía primordial⁸.

No sólo energía puede estar presente en el vacío. Su naturaleza cuántica puede dotarlo además de una actividad asombrosa que se manifiesta a través de la creación de parejas de partículas y antipartículas. Mientras no se violen las leyes de conservación estos procesos son posibles, salvándose en particular la conservación de energía gracias al principio de incertidumbre aplicado al par de variables energía-tiempo⁹. Por ejemplo, del vacío de la electrodinámica cuántica surgen espontáneamente parejas electrón-positrón que se aniquilan mutuamente al cabo de tiempos cortísimos, del orden de una mil millonésima de millonésima de millonésima de segundo. Se trata de las llamadas fluctuaciones cuánticas del vacío¹⁰. El concepto de vacío fluctuante se puede extender aun al espacio-tiempo mismo, y el universo nuestro concebirse en último término como el efecto de una gigantesca fluctuación de dicho vacío¹¹.

Finalmente, ¿cuán *real* es el vacío en estos formalismos que surgen del análisis teórico del universo material? Supongamos que al interior de la física aceptamos que es real todo aquello que tiene manifestaciones medibles, directas o indirectas. Entonces el diamante, por ejemplo, admirable cristal de átomos de carbono, visible y palpable, que en el cero absoluto de temperatura está «vacío» de fonones, es real. También lo es el vacío de fotones entre dos placas metálicas muy cercanas, cuya mani-

7. En el siglo XIX se descubrió que la luz consiste en campos eléctricos y magnéticos oscilantes que se propagan por el espacio, e inicialmente se creyó que estas vibraciones ocurrían en un medio material inmóvil en el universo que se llamó éter. La hipótesis fue seriamente cuestionada hacia fines de siglo y definitivamente descartada a principios del siglo XX luego del éxito de la teoría de la relatividad especial, que se apoya en la inexistencia de tal medio.

Los fonones no son partículas elementales y se les concibe más bien como «cuasi-partículas» que emergen en un medio de permanente materialidad que las hace posibles. Las partículas elementales son parte de la permanente materialidad pero su existencia no depende de ella.

8. Ver, por ejemplo, A. H. Guth, *The inflationary universe: the quest for a new theory of cosmic origins*, Addison Wesley, New York, 1997, o St. Weinberg, «The cosmological constant problem»: *Reviews of Modern Physics* 61 (1989), pp. 1-23.

9. En este caso el principio de incertidumbre establece que mientras más localizado en el tiempo es un proceso físico, mientras mayor es la precisión con que se conoce el intervalo temporal en que ocurrió, más incierta es la energía involucrada, pudiendo crearse una cierta cantidad de materia (energía) siempre que se desvanezca prontamente al interior de dicho intervalo.

10. Ver, por ejemplo, R. Feynman, *QED*, Princeton University Press, 1985.

11. Ver A. Vilenkin, «Creation of universes from nothing»: *Physics Letters* 117B (1982), pp. 25-28.

festación confirmada experimentalmente es la fuerza de atracción entre las placas delatando la vitalidad primordial de dicho vacío¹². Y lo es el vacío de materia del cual surgen espontáneamente las efímeras parejas electrón-positrón. Si se incluyen estas fluctuaciones en el cálculo del momento magnético del electrón se mejora el acuerdo teoría-experimento, de cinco cifras significativas de coincidencia a diez. Asimismo, el vacío interestelar, referido a la partícula Higgs, podría ser el origen de la aceleración en la expansión del Universo constatada recientemente¹³.

Lo dicho parece sugerir que en la naturaleza la ausencia de algo tiene ese «algo» en sus entrañas en forma muy real y activa. El solo hecho de que sea natural definir el vacío en términos de aquello de lo que es carencia, sumado a las fluctuaciones que le imprime su carácter cuántico, hace plausible esta propiedad. En este contexto el vacío (de los físicos) no es nunca la nada material total, sino muy específicamente la ausencia de algo bien definido y en cierta manera pre-existente¹⁴. En este contexto, al sonido, tema de nuestro interés, le corresponde un «vacío de sonido lleno de aire». El vacío de aire por su parte, más primordial, aunque incapaz de sonido, es siempre necesario, pues en él se hace posible el aire mismo que vibra cuando escuchamos música. Para que se dé el silencio, se requiere un silencio anterior, una especie de silencio del silencio.

2. *La buena música*

En medio de esta reflexión no puedo evitar confesar la perplejidad que me causa el concepto mismo de «música». ¿Qué es la música? ¿Qué sucesión de sonidos merece tal apelativo? O, si adoptáramos alguna definición sensata para lo que llamamos *música*, ¿qué es entonces *la buena música*? Por ejemplo, si aceptamos como música a todas las obras con pretensión de tal disponibles en el mercado de grabaciones digitales (CD) e hiciéramos un listado con ellas, ¿se podrían ordenar de modo que «de aquí para arriba todas son buena música, mientras de aquí para abajo son pura basura»? ¿Con qué criterio ubicar las obras en el listado, y luego hacer la partición entre buenas y malas? Y, definidos los criterios, ¿quién tendría autoridad para hacer tal partición?

Rivera nos ha dicho que en la música se escucha el ser. Quizás hay allí implícita una definición de «música», o de «buena música», que sería justamente aquella sucesión de sonidos que al oírla *hace que se escuche el ser*. Pero ¿cuándo se escucha el ser? Es corriente la experiencia de

12. Es el llamado «efecto Casimir». H. B. G. Casimir, *Proc. Kon. Ned. Akad. Wet.* 51 (1948), p. 743. Para una presentación más detallada ver V. M. Mostepanenko y N. N. Trunov, *The Casimir Effect and its Applications*, Clarendon Press, 1997.

13. *Science* 282 (1998), p. 2156.

14. No quiero implicar pre-existencia temporal, sino meramente una anterioridad existencial.

que una misma pieza una vez impresiona fuertemente, y otra causa indiferencia. Una cantata de Bach puede producir en nosotros la emoción más intensa una vez, y otra dejarnos fríos. Una obra contemporánea puede entusiasmar si se la escucha en una sala de conciertos observando el actuar de los músicos, o constituir un suplicio oída en una radio durante un viaje. Para explicar esta desconcertante dualidad decimos usualmente que reaccionamos a la música según nuestro estado de ánimo. En tal sentido, una determinada obra musical pasa a ser buena o mala según el «estado de ánimo» del que la escucha.

Fundamental para la recepción de lo que hay en la música, para «oír el ser» de que nos habla Rivera, sería tal disposición. Quien escucha pasa a ser el juez, y la calidad de buena o mala música de la obra queda sujeta a ese juez y su posiblemente caprichoso «estado de ánimo». Por supuesto que es importante la obra misma, pero sólo en el sentido en que es bueno o malo un puente para cruzar entre dos riberas. Anteriores al puente son ciertamente las riberas que se desea conectar. En la música esta especie de puente es la obra que transcurre, con su sucesión de sonidos y silencios cuidadosamente desplegados en el tiempo. Ella posibilita de una manera particular el contacto entre ambas riberas. Interesante es el hecho de que una misma partitura puede dar lugar a «puentes» actuales diferentes según el ejecutante, cantante, pianista o director de orquesta de que se trate. Hay siempre aquí al menos una persona que hace de mediador, que da al puente cada vez su carácter, su habilidad para conectar efectivamente esas riberas. No existe tal figura interpretativa en las artes plásticas, la escultura, la pintura, ni en la literatura, salvo en la poesía cuando es declamada. ¡Qué insospechados matices se detectan en la poesía de Nicolás Guillén leída por su autor!

Existe, pues, un problema con nuestro listado de obras grabadas en CD. Siendo posible su ordenamiento de mejor a peor, éste tendría carácter personal, diferente para uno y otro auditor, y, además, diverso de un día a otro. El ordenamiento sería estrictamente subjetivo e histórico. No existe un juez universal competente, pues una de las riberas es la persona misma, con sus atributos individuales y cambiantes estados de ánimo. Se puede hablar de una ribera «de este lado» por cada individuo que existe, modulada por su estado de ánimo. Sin embargo los comerciantes de CD y los programadores de radio saben muy bien qué obras tienen más aceptación en un momento dado. En un sentido estadístico definido mediante encuestas de venta o de sintonía, por ejemplo, se podría intentar un ordenamiento histórico, válido por una semana, digamos, como los listados de *best sellers*. Sólo que en él la música *heavy metal* quedaría muchísimo mejor calificada que las cantatas de Johann Sebastian Bach, arrojando una sombra de duda, al menos a mi juicio, sobre la credibilidad del listado.

Volviendo al silencio, ¿qué rol juega en este ordenamiento? Nos hemos referido más arriba al silencio físico como un «vacío lleno de aire»,

e hicimos ver que su sustento se apoya en un vacío anterior, lleno de espacio-tiempo y referido a las propias moléculas o partículas que componen al aire, las que formalmente aparecen y desaparecen por acción de operadores matemáticos. Son vacíos ordenados jerárquicamente que, aparte de estar llenos de posibilidad específica, fluctúan, hierven, dando realidad efímera a esa materia posible. Muy diferentes a lo que evoca el concepto de «nada».

En el ámbito psicológico quizás este «silencio del silencio» se refiera justamente a lo que más arriba llamamos el «estado de ánimo», el cual marca la disposición a oír en la música la posibilidad que hay en ella, oír la ribera «de aquel lado» que intenta hacer accesible, oír el ser. El silencio fecundo no se agota en la ausencia de vibración del tímpano, o de flujo de impulsos eléctricos a lo largo de los conductos nerviosos. Ese silencio sobrecogedor, de infinita riqueza, esa «nada que es audible» a que se refiere Rivera, cuando se hace realidad en la persona que oye, se parece al silencio del silencio de la física, al rico vacío elemental, y viene a ser como el sustrato donde se hace posible el emerger de la música misma.

«¡AH, EL ARTE!»¹

Pablo Oyarzún

A primera vista, *El Meridiano*² contrapone enérgicamente «arte» y «poesía». El sentido de esta contraposición estribaría en una total ajenidad que separa a la poesía del arte, una ajenidad que sería preciso afirmar para mantener a la poesía sobre el fiel de su propia posibilidad endeble: hoy. Sin embargo, la contraposición de arte y poesía, mirada más de cerca, más atenta y finamente, es, en Celan, vacilante, «jadeante».

Cierto, Celan sigue aquí, con rigor y fidelidad, los pasos de Georg Büchner; del deber de circunstancia —en virtud del premio instituido bajo ese nombre— ha hecho ocasión para ensayar un pensamiento esencial sobre la situación del poema, hoy³. Este pensamiento, bajo la guía

1. El presente ensayo es, bajo el título entrecomillado «Arte», el tercer capítulo del libro *Entre Celan y Heidegger*, que consta de siete, cinco de los cuales fueron escritos durante los primeros tres o cuatro meses de 1997. Aún permanece inconcluso. Al texto le he infligido leves modificaciones.

2. P. Celan, *Der Meridian*, en *Gesammelte Werke*, ed. de B. Allemann y St. Reichert con la colaboración de R. Bücher, vol. III, pp. 187-202. Es el discurso que pronunció Celan al recibir el premio Büchner, el más importante de la lengua alemana, en la ciudad de Darmstadt, el 22 de octubre de 1960. El discurso es probablemente el principal texto de poética de la segunda mitad del siglo XX. He intentado una traducción, publicada en forma de pequeño libro (*Intemperie*, Santiago de Chile, 1997, 34 pp.). Las citas del texto irán acompañadas por la indicación entre paréntesis de las páginas respectivas de ambas ediciones, separadas por una vírgula.

[Puede verse P. Celan, *Obras completas*, trad. de J. L. Reina Palazón, Trotta, Madrid, 32002, N. del E.]

3. ¿Qué significa «hoy» (*heute, das Heutige*), esa palabra tan acusada en *El Meridiano*? (Acusada, sí, porque designa el tiempo que, a diferencia de lo histórico y de lo eterno, lleva el «acento agudo».) ¿Es el «hoy» en que ha sido pronunciado el discurso, ante una precisa concurrencia, en un contexto determinado, que no es sólo el de la institución literaria alemana, sino también de aquella Alemania que no acaba nunca de dominar su pasado —*Vergangenheitsbewältigung* fue el lema político, moral, cultural con que se designó la tarea nacional de arrostrar el abismo de lo acontecido y perpetrado—, de asumirlo y controlarlo, de superarlo, mientras vuelven a presentarse, una y otra vez, síntomas de una latencia ominosa de lo pretérito? Con la lucidez febril del que sabe de su quebradiza individualidad a partir del acoso y la inminencia de la bruta negación, Celan quiso marcar, con su «22 de octubre de 1960», la complejidad de un presente —histórico, político, ético— en que el poeta debía hacerse enteramente responsable de

de Büchner, parece volver a agitar el viejísimo alegato sobre la distancia intransitable —y siempre sólo falsificable— entre naturaleza y arte. *Parece*, pues, y aquí, como en otros casos similares, todo depende de que se pueda tajar la delgada película translúcida del parecer. Yo diría que, a pesar del parecer, no se trata de oponer redundantemente la poesía al arte, como si aquélla fuese el gesto fidedigno de lo humano existente o de lo «personal» (al modo en que, dicho gruesamente, hace Lévinas) y éste lo extra-humano, lo impertérritamente absorto en su propio cristal; desplazando un poco las coordenadas, quizá se tendría derecho a pensar que la oposición se da entre una poesía «testimonial» y otra «artística», pero estas etiquetas serían prematuras y, por lo mismo, dejarían más cosas encubiertas que reveladas. Y diría que tampoco se trata de confrontar el arte, bajo la especie de lo artificioso —el hechizo, el engendro mecánico, el suplemento técnico—, con la naturaleza espontánea, «creatural» (*kreatürlich*). Inequívocamente sugiere el texto que tales diferendos pertenecen a lo que de aquí en adelante voy a denominar el *discurso del arte*; más tarde se verá por qué, y cómo, aunque esto un poco más ceñidamente a propósito de la última oposición.

A despecho de estas prevenciones una cosa debe quedar clara: y es que Celan no concibe, creo, de ninguna manera, una relación *continua* entre arte y poesía. Para decirlo en el registro que he venido pulsando: Celan no podría suscribir sin mala conciencia la tesis que cimenta Hei-

su palabra, y ésta, enteramente interpeladora. En su brillante biografía de Celan, John Felstiner refiere que «unas 314 páginas de notas y borradores se acumularon, a medida que iba buscando palabras, giros, metáforas, memorias, precedentes y citas que pudiesen liberar la verdad de la experiencia poética. “Fue un oscuro verano”, escribió a un amigo. “Y el Premio Büchner fue, hasta el último minuto, una ordalía, es decir que fue a la vez tentación y aflicción [...]”. Celan compuso *El Meridiano* en tres días» (*Paul Celan. Poeta, superviviente, judío*, Trotta, Madrid, 2002, p. 232). Pero, entonces, la fecha que fija una coyuntura ¿quedaría atada a su vez al conflicto de sentidos e intereses en que ésta consiste, y el hoy que aquélla nombró una vez permanecería clausurado como un hito entre otros en la historia de ese conflicto? ¿Cómo podría serle comunicada la fuerza de ese hito a otro nudo y coyuntura? ¿Cómo se establece un «diálogo histórico» que haga justicia a la diferencia de los tiempos, y dónde, sino en el *medium* hermenéutico del lenguaje (es decir, del lenguaje experimentado hermenéuticamente)? Es —porfiado y reiterativo— el problema de la universalidad, que ya asomó a propósito de las glosas de Gadamer. ¿Cómo un hoy le habla a otro, si no —forzosamente— a través de la mediación, sólo en el horizonte de la inteligibilidad, de lo común? ¿O es que existe —acaso— un pasaje estricto entre singularidad y singularidad? ¿Y cómo cruzarlo, cuál es el *schibboleth* que franquea el paso? Como quiera que ello sea, en este discurso que habla obstinadamente de las fechas, que pone la data en la raíz del poema, y que fecha al poema de hoy precisamente por la necesidad de conmemorar las fechas, el propio discurso cumple también con esta exigencia. Marcando su «hoy», se deja inscribir por un destino, y se destina; «nuestro» presente, nuestro «hoy» pertenece al destino que sigue estando suscrito a esa fecha. Hay también, para nosotros, un «22 de octubre», que trae y sigue trayendo consigo su inminencia. Se trata, sí, del enigma de las datas. De su enigma, si es «enigma» aquello que excede constitutivamente toda posibilidad de conocimiento nuestro, a la vez que lo provoca con presión obsesiva; acaso porque en ello barrunta el conocimiento, precisamente, el principio y la prescripción de su posibilidad. Se fecha aquello acerca de cuya fuerza destinada se tiene un oscuro saber. En lo que concierne a *El Meridiano*, este presentimiento es el que está llamado a dirigir la lectura y sus preguntas.

degger en *El origen de la obra de arte*: «la poesía es la esencia del arte»⁴. Esta tesis, por supuesto, no supone una *mera* continuidad entre arte y poesía: no establece que ambas sean magnitudes intercambiables; ocurre más bien todo lo contrario. La sentencia de Heidegger retrotrae al arte, desde sus posibles y eventuales y visibles extravíos, desde sus desarraigos y excentricidades⁵, hacia el lugar de su origen, y concibe así, precisamente en el modo de la originariedad y del estribar en el puro acontecimiento de la verdad, una determinada inherencia de poesía y arte: de la poesía *en* el arte, sí, como su ἀρχή y su orto de decisión, pero también de éste *en* la poesía, como medida del válido erigirse de aquello que llamamos y mal concebimos bajo el título de «arte». Y *esta* inherencia, esta *doble* inherencia es lo que Celan no podría suscribir, si es que hemos leído bien. En su planteamiento no hay sitio para ella, ni aun en el modo más «auténtico» (el más «apropiado») del arte. Sólo que esto no significa mera desconexión. Entre arte y poesía, Celan instala una zona de fricción aguda, un cisma, que da cuenta, al mismo tiempo, de su diferencia irreducible y de la compleja imbricación de sus destinos. Arte y poesía son, en última y primera instancia, extrañas la una para la otra, pero no, sin más, prescindentes; relación hay entre ellas, relación de fondo que es de mutua ajenidad, y que se entabla y se despliega en el espacio de la extrañeza: de lo que allí se llama, con palabra cargada, la *Unheimlichkeit*.

Pero estos primeros trazos son demasiado escuetos y unilaterales. Precisarlos y, al hacerlo, reconocer la encubierta complejidad de los vínculos implicados sólo es posible si empezamos por advertir cuáles son las dimensiones respectivas que *El Meridiano*, línea partitiva, asigna al arte y a la poesía.

Digo «dimensiones» pensando en lo que Celan indica como el propósito que tenía en mente al abordar este texto, preparado con paciencia y cuidado abundante: oponer al imperativo de la «ampliación» (la divisa *Elargissez l'art!*, del dramaturgo dieciochesco Louis Sébastien Mercier⁶), que exige extender el arte más allá de sus formas y temas convenciona-

4. «*Todo arte es, en cuanto dejar-acontecer el advenimiento de la verdad del ente como tal, en esencia poesía*» (M. Heidegger, «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1980, p. 58). Tal es la proposición fundamental con la que se introduce en el texto la referida tesis. La cuestión de la *verdad*, sobre la cual se equilibra la relación de arte y poesía, habrá de ocuparnos más tarde.

5. No sólo no está claro qué sea, para el «arte moderno», «lo más propio del arte», sino tampoco adónde lo busca, dice Heidegger al final de la entrevista que concedió en 1966 a la revista *Der Spiegel*, y bajo esta duda cabría sospechar la duda aun más acendrada de *si* lo busca en absoluto (cf. «Ya sólo un Dios puede salvarnos», en *Escritos de Teoría*, 2, septiembre de 1977, p. 191). En lo que sigue es preciso que observemos cómo estas dudas, o más bien unas ciertas dudas emparentadas con éstas, también están presentes en Celan.

6. Mercier (1740-1814), además de dramaturgo, fue autor de novelas y del *Essai sur l'art dramatique*, publicado en 1773, que ha tenido su importancia en la historia de las concepciones literarias. Oponiéndose al clasicismo, el ensayo contiene la formulación de principios afines a los del romanticismo venidero. El imperativo que menciona Celan puede considerarse como el epítome de esa discusión.

les —el espacio consagrado de la verosimilitud— hacia la concreta existencia individual, no estilizada ni maquillada, sin retoque ni artificio, sino «al natural», oponer, pues, a este plan extensivo una «contrapalabra luciliana»⁷:

¿Ampliar el arte?

No. Sino que anda con tu arte a tu estrechez más propia (*allereigenste Enge*). Y ponte en libertad (200/25).

Amplitud y estrechez, entonces, son las respectivas, fundamentales *dimensiones* de arte y poesía. ¿Lo será aquélla del arte en general y en todo caso? Quizá no; quizá no *inmediatamente*. Y esa otra ¿lo será de la poesía en general y por sí sola? Quizá no: quizá no *sin más*. Pero en todo caso, ambas dimensiones se acusan explícitamente cuando poesía y arte buscan hacerse cargo de la existencia, de su concreta singularidad, del *Dasein* en el ápice de su individuación irreducible, de su fragilidad definitiva, de su mismo olvido.

Pero ¿por qué rebate Celan la divisa merceriana, qué es lo rebatido en ella y con ella, cómo se articula con esta discusión y la voluntad «contradictora» que la anima su confrontación con Georg Büchner, en el cual advierte, no obstante, el brote de un «cuestionamiento radical» del arte, indispensable para «toda poesía de hoy»?

Creo que es justamente esta última seña —la del «cuestionamiento radical» y su necesidad— lo que debemos aferrar para conseguir el esbozo de una respuesta.

¿Qué dice —en la lectura que Celan hace de ella— la divisa de Mercier? A pesar de que la evolución que el propio Celan apunta —y que, a partir de Mercier, liga a Lenz, a Büchner y a Gerhart Hauptmann— pone el énfasis en la filiación del naturalismo literario en lengua alemana, y así pareciera reconocerle, sin omisión de toda su importancia, un alcance específico, me parece que el significado que le atribuye es mucho mayor; y quizá no estaría mal decir «absoluto», por las razones que pronto asomarán. No hace falta más que seguir leyendo bajo la «seña»:

En otras palabras, las cuales se saltan algunas cosas: ¿hemos de partir, como acontece hoy en muchas partes, del arte como de algo dado y que tiene que presuponerse incondicionadamente, debemos, para expresarlo con toda concreción, sobre todo pensar —digamos— hasta las últimas consecuencias a Mallarmé? (193/15).

7. Es el *Gegenwort* que profiere Lucile, esposa del ejecutado Camille Desmoulins, al final del drama de Büchner *La muerte de Danton*: «¡Viva el Rey!» (cf. *La muerte de Danton*, en G. Büchner, *Obras completas*, trad. de C. Gauger, Trotta, Madrid, 1992, p. 134). Al disparar esta exclamación —que Celan escucha no como vindicación del *ancien régime*, sino como homenaje «a la majestad de lo absurdo que da testimonio de la presencia de lo humano» (190/11)—, la viuda del revolucionario, sentada a los pies de la guillotina, se entrega a la patrulla, que la conmina a identificarse.

La «presuposición incondicionada» del arte —en la que sigue resonando el «ah, el arte», el «ay, el arte», que pone Büchner en labios de Camille⁸—, ésa es, en verdad, la clave. Leída desde aquí, la divisa cobra la significación general, absoluta, de que estaba hablando: se escucha en ella ese rumor de movimiento expansivo, incontenible, que es el régimen mismo de su sentido. Pues leída así se presenta como el imperativo de la absolutización del arte, que mantiene todo su vigor y su vigencia aun a pesar —y aun a través— de las intenciones de sus adalides y adherentes, aun a pesar —y aun a través— del naturalismo, que ha querido remover el cimiento heredado del arte, para salvar una diferencia —la vida en su crudeza, diríase— enfrente del arte mismo.

La verdad de la frase *Elargissez l'art* sería, pues, la tendencia irreprimible del arte hacia su incondicionalidad. En la lectura de Celan, celoso de no perder de vista esa verdad, ella concentraría el momento esencial del arte de los últimos dos siglos, es decir —conviene que agreguemos inmediatamente esto—, de la época de la «muerte del arte». Porque así tendría que ser afirmado, sin reparos ni regateos: el arte de la época de la «muerte del arte» es el arte gobernado por la voluntad de incondicionalidad del arte mismo. Quien recele en esto una paradoja, sea invitado a considerar que sólo es aparente. La apoteosis del arte es, al mismo tiempo, su supresión. Visto desde Hegel, el arte se consume cuando ha agotado la expresión de los contenidos del espíritu, cuando ya sólo se retiene a sí mismo —y sólo se quiere a sí mismo— como su único contenido posible. Esta voluntad se busca y se auto-representa en el «sistema del arte» y en la «obra absoluta», se articula y se formula en el «discurso del arte». El guiño de la cita precedente de Celan inscribe el nombre de Mallarmé en la fibra de esa voluntad.

Pero ¿cuál es la condición de la que se desprende el arte que ha de presuponerse incondicionadamente? ¿Acaso no lo sabemos? Es la condición del arte mismo, del arte como tal, que la tradición ha modulado de dos formas fundamentales: lo real o la existencia. Y ambas coinciden en el único rasgo de la *distancia*. El arte incondicionado suprime la distancia bajo la cual ha sido posible el arte; la suprime incorporándola (es, dialécticamente, su *Aufhebung*), y así se in-diferencia, se absolutiza, se unidimensionaliza. Luego, lo que se dijo antes, que Celan reiteraría la

8. *Ach, die Kunst!*, en medio de la conversación que sobre el arte teatral sostienen Desmoulin y Danton en el tercer cuadro del acto segundo del drama de Büchner, a la que asiste en silencio Lucile. *Ach, die Kunst!*, el contrapunto de la divisa merceriana hablando desde su propio fondo, sería la exclamación del despertar al recuerdo de que el arte es aquella única dimensión que jamás hemos abandonado, a sabiendas o no (sobre todo lo último), con nuestra complicidad o sin ella; perenne despertar, que lleva acentos diversos: actual, histórico, eterno. Celan presta oído a los acentos, pero también a los tonos. En Büchner se trata del remedio que escarnea a los admiradores del arte, que sucumben a su poder de asombro, a su aparatosa taumaturgia (se escucha el eco desfigurado de su embeleso: «ah...», «oh...»). Pero «ay» es también el lamento por la herida que inflige el arte a lo «real», la herida que el arte *es* en lo «creatúrico». Y Celan no cree en la virtud curativa, cicatrizadora del arte.

vieja discusión sobre la distancia intransitable entre naturaleza y arte, muestra ya su rostro exacto: no, lo que Celan concibe e interroga aquí es precisamente el tránsito, el *trans* que suprime la distancia. La frase de Hegel sobre la «muerte del arte» no es un certificado de defunción; es un pronóstico sobre una expansión del arte como jamás antes había sido vista.

La crítica celaniana a la divisa de Mercier sería, entonces, una crítica dirigida al núcleo dinámico del así llamado «arte moderno».

Un reparo, aquí: ¿es ésta toda la generalidad que está aludida, o implicada como en cifra densa, en esa exhortación? Lacoue-Labarthe la lleva más lejos:

En su alcance más general, [...] extraída de su contexto y de su inscripción histórica, *Elargissez l'art* es la sentencia en que se dice el secreto mismo del arte: donde se indica su movimiento —y la muy oscura voluntad que preside ese movimiento o que lo arruina desde el interior. El arte quiere ampliarse, el arte reclama ser ampliado⁹.

Me inclino a conceder lo dicho en esta observación, pero con reserva doble. La primera: ¿no es verdad, acaso, que algo ha dictado, en la intimidad de la determinación del arte, la *contención* del movimiento expansivo que sería su «secreto», no habría habido un cuidado de lo que antes describimos como su condición? ¿No habría, pues, dos «secretos» del arte, y no sería el diálogo aun más encubierto entre ambos el principio de lo que llamamos la «historia del arte»? Y la segunda: tiene su peso afirmar, creo, que sólo con la «época de la muerte del arte», es decir, con la eclosión y predominio del denominado «arte moderno», el «alcance más general» se cumple, se exterioriza plenamente. Con justicia se dirá que Platón ya estuvo enterado, y que lo había entrevisto al dictaminar su condena de la mimesis, que es el nombre inveterado del movimiento de ampliación. Pero también deberá admitirse que la condena devela por primera vez la condición cuyo conocimiento hará posible, al fin, la afirmación incondicional del arte. La dinámica del arte en la época de su muerte presupone una dialéctica —que indiscerniblemente aúna la contención, la supresión y la expansividad ilimitada—. La modernidad artística —para hablar, por ahora, sólo de ésta— es el retoño espléndido de esta dialéctica, de esta muerte.

Avanzo todavía un trecho con el comentario de Lacoue-Labarthe (se dice allí algo más que me parece indispensable considerar):

El arte quiere ampliarse, el arte reclama ser ampliado. Quiere que se borrar su diferencia con las cosas y los seres de la naturaleza. Es que, de alguna manera, es «propio» del arte (de lo *Unheimliche*) tender así a indi-

9. Ph. Lacoue-Labarthe, *La poésie comme expérience*, Bourgois, Paris, 1986, p. 69.

ferenciarse y, a través de ello, a abarcar y contaminarlo todo. O, según la afirmación dialéctica de Lenz-Büchner (la naturaleza no es naturaleza sino mediante el arte) a mediatizarlo todo. A des-propiarlo todo, entonces. El arte es, si se puede arriesgar la palabra, el «extrañamiento» generalizado: la cabeza de Medusa, los autómatas, los discursos —sin término¹⁰.

Creo que hay razón en vincular la divisa merceriana con el tema del extrañamiento radical; sólo quiero infligirle un discreto sesgo a esta comprensión, uno que se cruza en varios puntos con lo que sostiene —aquí y en otros sitios de su ensayo— Lacoue-Labarthe. Pongo este sesgo bajo un epígrafe: la exhortación de Mercier es, en su fórmula más sucinta y más preñada, en su oportunidad histórica, eso que llamaba el «discurso del arte». A partir de ella, arte y discurso empezarán a cumplir el mandato de su inseparabilidad¹¹.

Elargissez l'art sería, pues, el imperativo *unheimlich* del arte, el *mot d'ordre* que declara la extrañeza fundamental del arte, que impele a éste a exteriorizar absolutamente su esencia, batiendo incluso las barreras de su propia contención. La «presuposición incondicionada» que encierra este imperativo es una de las acepciones eminentes que tiene la *Unheimlichkeit* en el discurso de Celan. La desazón del imperativo define al «arte moderno», y doblemente: define la modernidad de un arte que sobrevive a su «muerte» («el arte sigue viviendo», *die Kunst lebt fort*, 200/25), y caracteriza también, al mismo tiempo, a la propia Modernidad como producto del arte y de su *Unheimlichkeit*; la Modernidad es la desazón del tiempo histórico. Que la Modernidad sea la época del extrañamiento radical —como pensaron y pronunciaron Hölderlin, Poe, Baudelaire, Nietzsche, Trakl y Kafka— no se debería, pues, en primera línea a un putativo proceso de secularización comandado por la racionalidad (a la cual se podrá apellidar, además, de «instrumental», como place a muchos), sino a que en ella y con ella se realiza, sin reserva ni continencia, la esencia de lo que Occidente ha conocido, experimentado, cultivado y fomentado bajo el nombre de «arte» (*τέχνη*, *ars*, *Kunst*); la racionalidad misma no sería más que un momento del «arte» así concebido. Si la divisa merceriana expresa derechamente la esencia *unheimlich* del arte occidental, por su revés sugiere que el arte mismo es la esencia de Occidente, de ese *Abendland* que poetizó Trakl, y que, en diálogo con éste, ha pensado Heidegger. Lo que denominamos «Modernidad» es la época de la consumación del arte, de la *Unheimlichkeit* latente desde el inicio de lo «occidental»¹².

10. *Ibid.*

11. Platón —ya se dijo— los quiso mantener aparte; la infinita ironía que empleó en el intento prohió una historia a la que seguimos perteneciendo, por lo menos con un pie atado al suelo nutricio; la contemporaneidad que nos apremia comenzó hace tiempo su labor de zapa.

12. Toda la magnitud de un excursus se necesitaría para enlazar lo mencionado arriba con el notable análisis que Heidegger hace del célebre coro de *Antígona* (vv. 332-375) en el cuarto capítulo de la *Introducción a la metafísica*. Aquí me limitaré solamente a dejar establecidos al-

Hasta aquí, y sobre todo atendiendo a estas últimas indicaciones, se podría creer que Celan y Heidegger comparten un mismo diagnóstico histórico: la τέχνη, en su doble faz de arte y técnica, sobrellevaría el curso destinal de Occidente hasta el punto fronterizo de su crisis y extenuación. No creo que sea dable desconocer los ecos de la meditación heideggeriana sobre la «esencia de la técnica» en estas frases de *El Meridiano*:

Nadie puede decir cuán largamente la pausa de aliento —el esperar y el pensamiento (*das Verhoffen und der Gedanke*)— perduren todavía. Lo «célere» (*das «Geschwinde»*), que desde siempre estuvo «afuera», ha ganado en aceleración [...] (197/20).

El tenso requiebro entre el pensar que aguarda y la celeridad que rige como urgencia impositiva e imponente (así cabría entender el *Ge-stell* heideggeriano) es, me parece, un aviso inequívoco de la vecindad entre una y otra aproximación al problema.

Y la vecindad puede llegar a ser completamente engañosa.

En la carta que escribe Celan a Hans Bender el 28 de mayo de 1960, pocos meses antes de la redacción de *El Meridiano*, se leen frases en-

gunos trazos. Como se sabe, ese análisis es uno de los sitios cruciales en que Heidegger desarrolla su concepto de la *Unheimlichkeit*. Se vale de este término para traducir el griego *deinón* (πολλὰ τὰ δεινὰ κοῦδὲν ἀνθρώπου δεινότεον πέλει: «*Vielfältiges das Unheimliche, nichts doch / über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt...*» («Múltiple [es] lo tremendo, pero nada / más tremendo se alza empinándose por encima del hombre...», vv. 332-333), que Hölderlin había vertido antes por *ungeheuer* («monstruoso», «atroz», «excesivo»). El coro vincula de manera esencial el sobrecogimiento que impone la consideración de lo humano con el despliegue de la τέχνη, y Heidegger define a ésta, precisamente, como uno de los sentidos que tiene, en el texto de Sófocles, el doble *deinón*: éste es, por una parte, el poder sobrepujador de la *δίκη* (*das Überwältigende*), es decir, del articulado e imperioso despliegue del ente en su totalidad, y, por otra, el poder de la humana hazaña (*das Gewalt-tätige*, la τέχνη) que se abre paso en medio del ente (M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1966, pp. 112-126). Es verdad que en el apunte al que esta nota sirve de comentario vuelvo a duplicar, un poco abusivamente, el sentido de lo *Unheimliche*. Heidegger no aplicó este término al proceso de la desertización planetaria que lleva adelante la técnica moderna (y cuyo efecto general es el desarraigo —*Entwurzelung*— y la apatridia —*Heimatlosigkeit*—), sino que lo reservó para aquel tipo de experiencia en que se ofrece testimonio de un saber acerca del carácter excesivo del ser mismo, saber que no tiene, por cierto, rango de teoría ni de doctrina, saber del que se da prueba con la existencia misma, en su irruptividad y su finitud. La τέχνη pertenecería aún al círculo de esa experiencia, pero precisamente la τέχνη tal como es «proyectada» en la dicción poética, que lleva consigo, a su modo, el sello de la violencia (*Gewalt*) con la cual se mide el hombre con lo inmensurable (que lo es no por infinito, sino por ser la medida misma). Entonces, la duplicación que le inflijo al concepto no es enteramente arbitraria. Se debe contar con una cierta ambigüedad de la τέχνη, escindida entre la *Unheimlichkeit* de su ímpetu controlado y la de la experiencia de ese ímpetu (acuñada poéticamente); y se tiene que contar también con una cierta ambigüedad de la poesía, que nombra la experiencia, pero que ha menester del controlado ímpetu para desplegar la fuerza de la nominación. No lejos de aquí (pero tampoco tan absolutamente cerca) está la dualidad entre el «fuego del cielo» y la «claridad de la exposición», que Hölderlin explica al amigo Böhlendorff en una famosa carta del 4 de diciembre de 1801 (cf. F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, ed. de Michael Knaupp, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1992, vol. II, pp. 912 s.).

candiladoras sobre la determinación del poema, su manualidad esencial, la atestiguación —en esas manos— de una existencia humana irrepitible y mortal («Y estas manos pertenecen, a su vez, sólo a *un* hombre, es decir, a un ser dotado de alma, irrepitible y mortal, que busca un camino con su voz y su mudez»), la apelación inservible a un carácter arcaico del «hacer» que ya no puede dar cuenta de la peculiaridad del «oficio» (*Handwerk*) de la poesía hoy:

Aquí no se nos venga con sus *«poieîn»* y cosas parecidas. Seguramente eso significaba, junto con sus proximidades y sus distancias, algo distinto que en su contexto de hoy.

Cierto que hay ejercicios —en el sentido *espiritual*, querido Hans Bender!—. Y junto a ello hay también, asimismo, en cada esquina de calle lírica, el experimentar aquí y allá con la así llamada materia verbal. Los poemas son también regalos —regalos para los atentos—. Regalos que consigo traen destino.

«¿Cómo se hacen poemas?».

Hace años, durante un tiempo, he podido asistir y, más tarde, observar exactamente, a partir de mi propio distanciamiento, cómo el «hacer» (*das «Machen»*) se convierte paulatinamente, a través de la «hechura» (*die Mache*), en «haceduría» (*Machenschaft*). Sí, también hay *eso*, usted quizá lo sabe—. No ocurre por azar.

Vivimos bajo cielos oscuros, y — hay pocos hombres. Por eso, seguramente, hay también tan pocos poemas. Las esperanzas que todavía tengo no son grandes; trato de conservar para mí lo que me ha quedado¹³.

Con todo, se tiene que admitir una salvedad: y es que en Heidegger persiste aún, para el arte —para la *τέχνη* y la *Kunst*—, un resto de sentido «positivo» o, si se quiere, y sería mejor decirlo así, a secas, un resto de sentido, de verdad irreducible, un salvo lugar (el origen) en el filo más extremo del peligro, desde donde puede rescatarse de su total inmersión

13. P. Celan, *Gesammelte Werke*, cit., III, pp. 177 s. [trad. cast., pp. 489 ss.]. Bender había invitado a Celan a colaborar en la antología «Mi poema es mi navaja», que preparaba a la sazón. El rechazo, delicadamente expresado, es una de las pocas ocasiones en que Celan se pronuncia —con máxima economía— sobre su comprensión del poema. Aquí también se encuentra esa fórmula celebrada por Lévinas: «Yo no veo ninguna diferencia de principio entre un apretón de manos y un poema». En lo que atañe al encandilamiento que mencionaba arriba, y en abundancia de lo dicho, vale la pena considerar esa secuencia de «hacer», «hechura» y «haceduría»; *Machenschaft* es el primer nombre que Heidegger acuña (segunda mitad de los años treinta) para designar lo que más tarde llamará *Gestell* (cf. *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe*, vol. 65, Klostermann, Frankfurt a. M., 1989, II. *Der Anklang*, pp. 107-166). Y, claro, también el tema de las «manos», hacia las cuales se repliega el lenguaje para concentrarse en la pura eficacia de lo destinal (las manos ya no pensadas en términos de hacer y de productividad, manos que ya no son poéticas, es decir, ni instrumentales ni principio o fundamento de instrumentalidad), preserva un acentuado vínculo con la instancia de la mano (*Hand*) en Heidegger, desde los significados alusivos que proliferan en los márgenes de la *Vorhandenheit* y la *Zuhandenheit* en *Ser y tiempo*, hasta la aseveración de que la mano tiene su sesgo propio, irreducible, nunca meramente intramundano (*mit der Hand hat es seine eigene Bewandtnis*) y la concepción del pensar como «obra de mano» (*Handwerk*). (Cf. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Niemeyer, Tübingen, 1954, pp. 49-51).

en la técnica. Leer, a manera de prueba, unas palabras finales de *La pregunta por la técnica*:

Porque la esencia de la técnica no es nada técnico, por eso la meditación esencial sobre la técnica y la confrontación decisoria con ella tiene que ocurrir en un dominio que está emparentado, por una parte, con la esencia de la técnica y, por otra, sin embargo, es fundamentalmente diferente de aquélla. / Un tal dominio es el arte. Pero, por cierto, sólo cuando la meditación artística no se cierre a la constelación de la verdad por la cual preguntamos.

Y todavía esto, que en el texto está separado por un hiato de lo precedente:

Preguntando así damos testimonio de la situación de urgencia [que consiste en] que no experimentamos el desplegarse de la esencia de la técnica a causa de tanta técnica, que ya no preservamos el desplegarse de la esencia del arte a causa de tanta estética. Cuanto más interrogadoramente pensamos la esencia de la técnica, tanto más enigmática se vuelve la esencia del arte. / Cuanto más nos acercamos al peligro, tanto más claramente empiezan a destellar los caminos a lo salvador, tanto más interrogadores nos volvemos nosotros¹⁴.

¿Cómo está configurada esta devoción y esta piedad (la *Frömmigkeit* que sería propia del genuino preguntar y que «una vez», «por tiempo breve pero alto», perteneció a la determinación del arte, bajo la llana denominación de τέχνη), cómo está configurada esta devoción por la verdad? En Heidegger el arte es ciertamente *unheimlich*, pero de un modo que tiene afinidad, me atrevo a decir, con lo sacrificial¹⁵. La preparación de un habitar humano, el desbrozamiento de un solar para el *Dasein*, que le está encomendado eminentemente a poetas y pensadores, exige de éstos encarar lo abrupto y lo inhóspito, lo salvaje, y los induce a acometer el gesto fatalmente violento de la apertura y la fundación —una violencia que se manifiesta ante todo en la relación con la lengua y la esencia del lenguaje, «de los bienes, el más peligroso»—, y dicta, por último, que deban sucumbir a causa de esa ὄβρις ineluctable. El «resto» de que hablaba es, pues, una cierta memoria preservada en el arte —en su esencia, y a partir de su origen—, memoria, si puedo decirlo así, de la

14. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1959, pp. 43 s. Antes se ha dicho, en tono legendario: «Una vez (*einstmals: in illo tempore*) no sólo la técnica tuvo el nombre τέχνη. Una vez se llamó τέχνη también aquel desocultar que trae a la verdad hacia el resplandor de lo pareciente. / Una vez llamose τέχνη también la producción de lo verdadero en lo bello. Τέχνη se llamaba también la ποιησις de las bellas artes» (*ibid.*, p. 42). ¿Cómo no evocar, a propósito de estas líneas, lo proferido con tanto énfasis y visible irritación en la carta de Celan a Bender: «Aquí no se nos venga con *poiein* y cosas parecidas...»?

15. Es decir, con el sentido de la ofrenda (*Opfer*), que es, por lo demás, rasgo prioritario del pensar esencial.

tragicidad; el alumbrar del sentido (de la verdad) en el fuego del sufrimiento, en la conflagración del πάθος, es una pieza fundamental del credo heideggeriano.

Persistiría en Heidegger, entonces, una determinada fuerza expiatoria de la poesía, una resistencia inveterada a lo «artístico» (*das Artistische*) y, por ende, a lo «técnico». Desde la experiencia de Celan, la pretensión de afirmar la resistencia del arte a la técnica no tendría salida. Arte y técnica son del mismo cuño; la resistencia sólo puede ser reforzamiento, aceleración. Pero a la aceleración técnica, artístico-técnica, Celan opone otra aceleración, la de la poesía, que *brûle nos étapes*, y es también la aceleración de la existencia, que incinera el sentido.

Con todo (y si desviamos la vista momentáneamente de esta incineración, cuyas dificultades no son menores), con todo: ¿se pensará que la insistencia de Celan en este trance de radical individuación —al cual acabo de llamar la «aceleración de la existencia»— es verdaderamente aquello que lo separa de Heidegger? Pero no, eso es obvio. Basta recordar algunos breves enunciados introductores de *Ser y tiempo*, breves y contundentes, sobre la individuación y la trascendencia para convencerse de que no puede ser así, en modo alguno. ¿No es acaso el trance, allí, precisamente un paso de aceleración absoluta de la existencia, en el ordo de su extrema estrechez (*Enge*) que es la angustia (*Angst*), evidenciadora del hiato originario en que consiste la temporalidad? ¿O se podría suponer todavía que hay aquí no uno, sino dos pensamientos de la individuación, tal vez, en definitiva, irreconciliables? Quede abierta la pregunta, entre tanto.

Hablaba de la vecindad entre Celan y Heidegger, una vecindad que puede llegar a ser, sostenía, enteramente engañosa. Lo que debe tenerse a la vista a propósito de esa vecindad, si no se quiere quedar cautivo de algún espejismo, es que ella misma carece de localidad: no tiene un dónde. Entonces, vecindad que se da en un espacio inconmensurable —un espacio, el de *una* lengua, que es experimentada de modos radicalmente diferentes—, tiene, ella misma, el carácter de lo *Unheimliche*. No es posible construir el hogar o la patria (ni *Herd*, ni *Heim*, ni *Heimat*) para una tal vecindad, no sólo a causa de lo acontecido¹⁶, sino también porque lo acontecido revela que jamás un hogar ha sido construido, que sólo se ha contado con fachadas y maquetas de hogar, y la lengua, que se agita allí dentro, plegándose una y otra vez sobre sí misma, ha sido siempre bífida, irrecuperablemente doble. Pero esto no tendría que llevarnos forzosamente a la suposición de que hay, en alguna parte, en verdad, cosa semejante —un hogar—, sino a la aceptación de que nunca se alcanza a algo más que su simulación allí donde se cree estar en posesión del fuego que lo alimenta, que lo mantiene. Porque lo huma-

16. «... aquello que pasó» (*das, was geschah*) es la fórmula discretísima, un susurro, casi, con que se refirió Celan al holocausto en la *Alocución de Bremen*.

no se da a partir del fuego, por eso mismo no puede poseerlo jamás, a fin de cuentas.

La arrogación de esta tenencia está en la raíz de lo que se ha denominado τέχνη, arte, *Kunst*: está, pues, en el principio mismo de la *Unheimlichkeit*.

Pero ¿qué es lo propiamente *unheimlich* en el arte, de acuerdo a los términos de *El Meridiano*? Una rápida revisión e inventario de los pasajes en que se habla directamente del arte allí deja en claro cuáles son las «operaciones» y las «características» que Celan estima esenciales en el arte: su constante retorno, su eficacia letal, al mismo tiempo metamórfica y ubicua, la persistencia de su vida. Todas ellas son marcas de una *duplicidad* insuprimible, de un régimen de doble inscripción que cuenta como aquello en que más tempranamente fue reconocida la índole originaria del arte y su poder inquietante.

Pues, en efecto, se está aquí en las directas inmediaciones de la determinación mimética del arte. Con ella rima, en plan extensivo, la exhortación de Mercier. *L'elargissement de l'art* es, de éste, la norma de su primordial y predestinada *Unheimlichkeit*, sea que la mímesis —es decir, su lógica— juegue al mimetismo, a la adaptabilidad parasitaria respecto de aquello que se reputa lo «real», sea que proyecte la asimilación generalizada, ilimitada de todo a su dominio: a su única dimensión¹⁷. Lo doble y lo uno, como cantidades fundamentales del arte, sólo están peleados en apariencia —y, claro, esta apariencia es constitutiva del efecto artístico—; soterradamente, en la zona de la «única dimensión», siempre está la secreta connivencia de ambos.

Es precisamente esta unidimensionalidad la que está en el fondo de esa especie de temor reverencial que ha laminado el aura del arte. Un sordo recelo ante su fuerza letal o su poder de fijeza, una ansiedad fascinada que sospecha en el fundamento de la obra un saber no humano de la muerte. Pero no debe creerse que sólo se trata de esto. El arte no se restringe a ser *unheimlich* —*deinón*, como también se dice en el fraseo platónico— porque amañe un trasunto de vida que, a las pruebas, se revela inerte. También lo es en la forma de un poder vivificante, de un conjuero de animación universal. Lo extrañador del arte —lo que en él provoca asombro y desazón— consiste en su capacidad *transfiguradora*, que abre un pasaje ilimitado entre vida y muerte. Abre, instala el «*trans*»¹⁸.

17. Casi majaderamente he empleado este giro. Si hablo de «única dimensión» y de unidimensionalidad del arte es para subrayar algo que me parece pertenecer a la estructura del arte occidental. Para el modo en que éste es experimentado, lo «real» lleva consigo el sello de lo polidimensional o, dicho quizá más exactamente, de lo plusdimensional: «real» es aquello que manifiesta o sugiere el índice de una excedencia, de un borde exterior respecto de lo representable. En este mismo contexto, la maravilla del arte depende de algo así como una pérdida; el algoritmo del arte es, para emplear una fórmula literalmente cáustica de Duchamp, n-1 dimensiones.

18. Este *trans* es el consabido *metá*, siempre extrañador, que define la doble coordenada (vertical, horizontal) en virtud de la cual se establece la posibilidad de pensar, de imaginar, de

Por eso, esta dimensión única sigue siendo doble, sigue desdoblándose en sí misma. «Vida» y «muerte» son, a falta de otros nombres —a falta de otros, o para resumir todos esos otros—, los términos que designarían esa duplicidad constitutiva de la unidimensionalidad del arte, que mantienen unidos y remitidos en su tirantez, uno al otro, a los polos inconciliables. Esta tirantez se retrata en la operación de la «cabeza de Medusa», bajo cuya especie se desea a sí mismo el «artista», como «uno» (en la impersonalidad o, si se quiere, en la suprapersonalidad del *man*), no como «yo» (vórtice de atención), «para... ¡aferrar lo natural como lo natural por medio del arte!» (*das Natürliche als das Natürliche mittels der Kunst zu erfassen!*) (192/13). El arte es arte si tiene en su poder la mediación, si tiene el poder de la mediación y se proyecta a sí mismo como la mediación que posibilita e instituye el «como» de la «naturaleza como naturaleza». Ésta es y no es la mediación dialéctica; no lo es, si por tal sólo se entiende la exposición reflexionante de la mediación misma, que explicita en la luz de la razón —en la «razonada luz»— el tránsito del «como»; lo es, si al mismo tiempo se concibe la borradura de la mediación: he aquí en juego lo *Unheimliche*. ¿Consiste éste, entonces, en la borradura? No. Ni la razón en su ápice de autoexposición y despliegue, sabedora infinita de su condición, ni el pliegue cosmético o simulador, que suaviza el *rictus* de la finitud, podrían serlo; ambos son, en verdad, estrategias de la familiaridad. *Unheimlich* es el «como» como tal, que siempre vuelve sobre sí mismo, que sostiene todo lo que es, en cuanto es, en el movimiento ilimitado de este retorno. La razón intenta dar razón de él, pero permanece por siempre prendada de su enigma, que es aquel al cual ella misma se debe; el arte quiere capturarlo en la imagen, aproximarlo en las «imágenes y tropos» del poema, de la obra, que, no obstante, vuelven, inciertas e inasibles, a su fuente primeriza: al abismo. El «como» —ese abismo— es el lugar *unheimlich*, la *Unheimlichkeit* como lugar. El «cuestionamiento radical del arte» que reclama y promueve Celan sería, pues, el cuestionamiento de este «como», desde donde se abriría, quizá, una distinta relación a la *Unheimlichkeit*,

representar al ente y a la totalidad del ente. *Metafísica* (en la vertical) y *metáfora* (en la horizontal) tienen la misma estirpe. Heidegger ha insistido en ello. Pero todavía tendremos que ocuparnos más cercanamente del tema de la metáfora, y también, claro está, de aquella insistencia. Entre tanto, anoto lo siguiente: si la vertical metafísica mide la distancia entre lo sensible y lo inteligible (y siempre será preciso un rendimiento metafórico para que sea posible darla a entender), la horizontal de la metáfora mide aquella otra entre lo vivo y lo muerto (y tiene que suponérsele a estos conceptos, por extensión metafórica, una valencia metafísica): el poder supremo que se le reconoce a la metáfora consiste, justamente, en provocar en las palabras y con ellas, a despecho de su fijeza pétreo o, *mutatis mutandis*, de su fácil evanescencia, el sentimiento de una intensidad de ser de la cual sólo tenemos noticia en la experiencia de aquello que denominamos la «vida». Siendo así, y abreviando aquí varias cosas que tendrían que ser dichas con menos prisa, pienso que se podría señalar hipotéticamente, en suplemento de lo dicho arriba, que la prosopopeya sería la figura fundamental del arte: atribuir vida a seres inanimados, poner palabras en boca de los muertos. La prosopopeya gobernaría secretamente el poder de la metáfora en la determinación del arte con la que discute Celan.

no articulada ya en términos de poder —poder del discurso o de la imagen—, sino musitada en términos de memoria: atención percipiente y pensativa detención en la eficacia de unas datas que atestiguan el exceso literal de la experiencia.

Reticencia de Celan frente al «como» —el repaso paciente de su obra comprobará que la sintaxis de la comparación se batió en retirada desde muy temprano—, pero que no pesa en favor de la fuerza reveladora de la metáfora. La cercanía juvenil con el surrealismo —cuyo programa descansa entero sobre esa fuerza— tiene que ser medida consigo misma: ningún deslumbre ni vislumbre, las «metáforas» celanianas prevalecen desde el comienzo como tientos a ciegas, que no se superponen por su radiante evidencia a la opacidad de lo dado, ni lo restituyen a la primera lozanía de su ser, sino que «buscan realidad». Y luego tiene que ser medida con los poemas de la alta madurez y con los poemas finales, en que las palabras, aisladas hasta su más austera presencia o incrustadas o amalgamadas unas con otras, ya sólo son cifras de experiencias que siguen empecinadamente buscando su centro, desasidas ya de toda «belleza», anhelosas únicamente de «verdad».

Reticencia de Celan —¿y de Heidegger?—. Sí, por cierto, revocación de la estructura *analógica* del «como», sostenida sobre la certeza —no importa de qué índole o estilo— de algo primigeniamente dado que permanece susceptible de ser restituido, sin que nunca se vuelva perentoria la necesidad de preguntar por el don, a secas¹⁹. También aquí el poema, en su nudo, que es la palabra, se desnuda del ligamen de toda imagen, de los tropos, de las metáforas, sobre todo. *Bildloses Denken* —«pensar sin imagen»— no es sólo un lema crucial del propio *Denken* «más allá»

19. Esta revocación ya está presente en *Ser y tiempo*, a través de la distinción entre el «como» (*Als*) hermenéutico, originariamente arraigado en la estructura comprensora del *Dasein* y, por tanto, de carácter comportamental, y el «como» apofántico, que caracteriza a la estructura derivada de la proposición y tiene carácter representacional. Mientras aquel primer «como» se mantiene ligado a los procesos performativos de la comprensión (en cuanto poder-ser), constituyendo el principio estructural de la expresión de lo comprendido, y es, por lo tanto, no otra cosa que la explicitud de la articulación proyectiva en que consiste el propio poder-ser, en su concernimiento por un «todo de respectividades» (cf. *Sein und Zeit*, pp. 143 ss., 148 ss.; en la traducción de Jorge Eduardo Rivera, 167 ss., 172 ss.), el «como» apofántico supone una *nivelación* de lo «a-la-mano» engastado en ese todo, que lo hace presente como meramente dado (*vorhanden*), de tal modo que se vuelve susceptible de ser inscrito en relaciones comparativas (cf. *ibid.*, pp. 157 s.; en la traducción de Rivera, pp. 172 s.). La perspectiva analógica implica, pues, no importa el grado de su refinamiento, una cierta in-diferenciación del ente, la cual sepulta el rasgo de incomparabilidad que éste acusa, aun tenuemente, en el ajetreo mundano del *Dasein* (de hecho, lo que late más gravemente en el fondo de esa equivalencia del ente es la in-diferenciación de ente y ser). Si desde aquí se atiende a los desarrollos pertinentes de la concepción heideggeriana, podría decirse quizá que la poesía goza en ella del poder de tornar expresa aquella incomparabilidad, es decir, la singularidad de la manifestación (del albergamiento) de la verdad del ser en el ente. Desde aquí podría entenderse el calado de la crítica que dedica Heidegger a la metáfora, en diversos sitios de su obra ulterior, no sólo porque es tributaria de la diferencia metafísica entre lo sensible y lo inteligible, sino porque lleva en sí, aun en su suprema fuerza fulgurante, la impronta de la nivelación, del olvido de lo irrepetible.

de la metafísica, sino también un índice del destino del poema en el límite extremo de su apremiada supervivencia, bajo la intemperie de su «forzada luz». Walter Benjamin, con el cual está emparentado Celan de muchos modos, abre aquí una vía de emergencia, con su señal de un habla desprendida de las imágenes, absorta ya únicamente en el Nombre, en la inacercabilidad del Nombre²⁰. ¿Han pensado hacia allá —solidariamente— Celan y Heidegger (y Benjamin)? ¿Como hacia un punto de fuga común? ¿O también aquí prevalece la disrupción del «entre»? Y aun si fuera de aquel modo, sería preciso medir el *tempo* de la fuga. Porque aquí, precisamente aquí, entre Celan y Heidegger, es la fuga: *die Fuge*, lo que decide: lo que escinde.

Lo que decide, lo que escinde: concluyo aquí, sin cierre, sólo pulsando una fugaz, equívoca articulación, esta tercera tentativa. Aquí mismo, entonces, y bajo la estampa del «como», que ha evidenciado ser —eso creo— una marca del lugar *unheimlich* del «diálogo»: marca del «entre», que éste, sin embargo, en su vehemente, vertiginosa fricción (bilateral), hace arder e incinera. En la meditación de Heidegger, el «como» se abisma hacia el fondo que lo posibilita, y que, si ya no admite las estrategias de la comparación y de la nivelación ontológica, por ser pura y estricta singularidad, conserva todavía ese dejo indisimulable de fuerza articuladora y esa peculiar extrañeza del retorno. En la experiencia

20. Quiero recordar aquí un pequeño escrito de Benjamin, incluido en *Sombras breves*, que pertenece, a su vez, al ciclo de sus *Denkbilder*, escritos entre 1931 y 1933. Traducir este título por «imágenes de pensamiento», con todo lo discutible y verdaderamente fallido que resulta, contribuye al menos a insinuar esa especie de divorcio dialéctico que tiene lugar allí entre imagen y pensamiento (un divorcio dialéctico: eso es un nudo). El escrito es el siguiente:

«Demasiado cerca

En sueño, en la ribera izquierda del Sena frente a Notre Dame. Allí estaba yo, pero no había nada que se pareciera a Notre Dame. Sólo una construcción de ladrillos se elevaba con las últimas gradas de su maciza estructura sobre un alto revestimiento de tablas. Pero yo estaba allí, fascinado, y precisamente ante Notre Dame. Y lo que me fascinaba era la nostalgia. Nostalgia por ese mismo París en que me encontraba, allí, en el sueño. ¿De dónde venía, entonces, esa nostalgia? ¿Y de dónde este objeto, que le resultaba enteramente tergiversado, irreconocible? Esto quiere decir: en el sueño me le había llegado demasiado cerca. La inaudita nostalgia que me había asaltado aquí, en el corazón de lo anhelado, no era aquella que impulsa desde la lejanía a la imagen. Era aquella bienaventurada, que ya ha traspasado el umbral de la imagen y la posesión, y sólo sabe ya de la fuerza del nombre, del cual lo amado vive, se transforma, envejece, rejuvenece y que, sin imagen (*bildlos*), es punto de fuga de todas las imágenes» (W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, IV, 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991, p. 370).

En 1968 Celan declaraba: «En el fondo, mis configuraciones verbales no son invenciones. Pertenecen a lo más antiguo del lenguaje. ¿Mí preocupación? Liberarme de las palabras como meras designaciones. Quisiera volver a escuchar en las palabras los *nombres* de las cosas» (tomo la cita de J. Felstiner, *Paul Celan. Poeta, superviviente, judío*, cit., p. 436, n. 17; Felstiner refiere a su vez al artículo de Clemens Podewils «Namen / Ein Vermächtnis Paul Celans»: *Ensemble* 2 (1971), p. 69. «Volver a escuchar en las palabras los *nombres* de las cosas»: eso no supone, contra las apariencias, ambicionar un regreso al arcaísmo lingüístico, a una supuesta «naturalidad» de su vínculo con las «cosas», irrevocablemente clausuradas sobre su identidad. Lo «más antiguo» del lenguaje es el supremo esfuerzo por acuñar lo que se *percibe*.

celaniana del *trans*, el «como» ha empezado a perder todo su oculto, secreto, tácito poder (el poder de la transfiguración), que en última instancia se alimenta de articulación y retorno²². Si es preciso indicar aquí —es decir, en la poesía de Celan— una frontera, habría que decir que con *Todesfuge*, con la «fuga de la muerte», fue trazado (fue escrito) el límite absoluto de lo transfigurable. No hay contraseña para el paso, porque toda boca que hubiese podido pronunciarla es, irrevocablemente, boca muerta. Es verdad que ese límite todavía preserva, con una ironía no exenta de encono (y que es propia de los límites), el nombre del arte —el «arte de la fuga»—, pero es un hecho que ha declinado definitivamente su propia maestría²³.

22. Esta diferencia entre Celan y Heidegger, que describo aquí muy precariamente, tiene sobre todo esta pobreza: puede sugerir que se trata de una simple oposición, como si la relación entre ambos tuviese la estructura del «o bien/o bien». No digo que no la tenga en absoluto; sólo quiero insinuar que en esa estructura se tiene que prestar atención a la barra o la vara separadora, a la *vírgula*, como un límite.

23. *Der Tod ist ein Meister aus Deutschland* («La muerte es un maestro de Alemania»), esta articulación o quicio —desquiciador—, repetido cuatro veces entre la cuarta y la quinta estrofa de *Todesfuge*, suscita con la densidad de un *omen* la memoria de aquello que se llama el «arte alemán», e incluso el «sagrado arte alemán» (Wagner, cuyos sonos portentosos repercuten sordamente en el *playback* del poema, si se me permite ponerlo así), en su musicalidad sublime (Bach: *Die Kunst der Fuge*) y en su lengua sublime (Goethe, mediante la alusión a la rubia Margarete del *Fausto*), las cuales, aquí, música y lengua, sin dejar de preservar el eco inconfundible, empiezan a atascarse, por obra de otra «maestría». (Otra «maestría», digo: aquella que a gritos manda a «sus judíos» tocar sus violines «más dulce a la muerte», y tocar, precisamente, el «Tango de la Muerte», que fue una pieza preferida en el campo de concentración Janowska, de Lemberg [Lvov], cerca de Czernowitz, de donde tomó Celan el título primerizo de su «fuga»; cf., sobre esto, J. Felstiner, *op. cit.*, pp. 55-61). Pero ¿cómo asegurar que es, efectivamente, «otra», cómo mantener separadas una y otra, cómo asegurar que no existe entre ambas alguna secreta comunicación? El memento benjaminiano —«no existe un documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie»— no pierde su filo, lo aguza, apuntando al «cuestionamiento radical».

DEL SER Y/O ESTAR EN LA MÚSICA

Alejandro Guarello

1. *La música, las músicas*

Hoy, a diferencia de épocas pasadas, podemos acceder con bastante facilidad a diferentes manifestaciones musicales a través de las grabaciones, presentaciones en conciertos, la radio, la televisión, etc. La mayoría de las veces, estas manifestaciones musicales pueden sobrepasar nuestra voluntad de oírlas y la continua oferta de tantas músicas se transforma en un gran problema: es tal la sobreexposición musical a que es sometido el ciudadano actual, que la música ha dejado de ser aquella ocasión mágica, solemne o ritual que caracterizó anteriores culturas y civilizaciones. Una de nuestras principales preocupaciones debiera ser, hoy en día, el buscar la posibilidad de recuperar esa experiencia en la que el individuo se enfrenta al fenómeno musical en sí, es decir, verdaderamente oír música. Esto significa que los responsables del quehacer musical actual debieran preferenciar la ocasión del concierto en los términos públicos que involucra la audición voluntaria y cuidada. Por su parte, el individuo que decide oír música a través de un aparato reproductor de grabaciones debiera reparar en algunos aspectos que, creados por el hábito social, impiden una correcta y atenta audición.

En el primer caso, la realización de un concierto involucra varios aspectos que establecen claramente una voluntad de oír y una preocupación por que esa audición sea realizada en las mejores condiciones posibles. En efecto, la sala de concierto debiera cumplir con ciertas características acústicas y de iluminación que faciliten la audición atenta del público de modo tal que, a la manera de las salas de cine, el auditor no tenga otras preocupaciones o distracciones frente al fenómeno musical, estableciéndose así una relación directa entre el sonido y el que oye. Además, este acontecimiento invita al público a desplazarse voluntariamente y con algún tipo de esfuerzo hacia un lugar específico recreando, de alguna forma, las condiciones de una ocasión que apela a algu-

nas características que, a su vez, constituyen parte del necesario rito del acto musical.

En el segundo caso, la responsabilidad de generar condiciones que se acerquen al rito de la música recae sobre el propio interesado, ya que es él quien debe establecer las condiciones adecuadas en su propia casa. Si bien es cierto que un aficionado a la música tiende a buscar las mejores condiciones para una audición atenta de música, no debemos dejar pasar la creciente costumbre, en la mayoría de la gente, de usar la música como un fondo sonoro que les sirve para descansar, conversar o simplemente acompañarse mientras realizan otras actividades supuestamente afines como, por ejemplo, leer. Por otra parte, no debemos olvidar que el individuo está expuesto involuntariamente a diferentes fenómenos musicales que lo rodean y envuelven, los que, a su vez, pasan a ser un fondo continuo e indiferenciado de sonido que como tal no merece atención y relación. De esta manera, el individuo común ha ido perdiendo paulatinamente la capacidad de atender, oír y, en definitiva, relacionarse con la música propiamente tal.

Esta misma sobreexposición musical hace que la mayoría de las personas se refieran al fenómeno musical de manera despreocupada sin reparar en la trascendencia que la música pueda tener para cada uno de nosotros.

Por ejemplo, un problema que cruza todas las épocas y que se hace más problemático en una cultura como la nuestra, por accesos aparentemente ilimitados a todas las culturas contemporáneas y pasadas, es hablar de *la* música mientras nos enfrentamos a un cúmulo de manifestaciones y que llamamos *las* músicas.

Música clásica, popular, docta, étnica, folclórica, comercial, instrumental, barroca, romántica, antigua, renacentista, medieval, hindú, japonesa, oriental, occidental, minimalista, serial, *new age*, vanguardista, neoromántica, etc., etc., constituyen tipos y denominaciones que sirven más a la comercialización del arte musical que a la posibilidad de comprenderlo en toda su magnitud, sea como manifestación global del ser humano, sea como manifestación local de un determinado grupo, cultura, período cultural y/o histórico.

Si nos enfrentamos al uso del artículo «la» que determina de modo definitivo la posibilidad de una sola música que contenga a su vez todas las músicas, veremos que este problema ya ha sido estudiado y discutido minuciosamente por innumerables músicos, filósofos, musicólogos, etc., sin llegar a un resultado satisfactorio, cayendo, la mayoría de las veces, en aclaraciones locales u operativas cuya suma o integración tampoco alcanza a aclarar el problema y que nos lleva directamente al siguiente: ¿Qué es música? Nuevamente entramos en una vorágine de conceptos e ideas desde Boecio pasando por san Agustín, Rousseau, Wagner, Webern y tantos otros que han intentado, desde sus propias perspectivas, definir en forma conclusiva qué es música. Hasta hoy, esta pre-

gunta se mantiene sin respuestas satisfactorias tal vez, por la errónea intención de, justamente, definir algo que no nos es dado delimitar y, por lo tanto, controlar.

He iniciado este artículo llamando la atención sobre el uso actual del fenómeno musical y algunas de las interrogantes más recurrentes que ésta genera. Sin embargo, mi intención aquí es establecer, a modo de introducción, que es imposible acceder verdaderamente al fenómeno musical si no ponemos de nuestra parte todo nuestro ser en función de una adecuada y necesaria atención al fenómeno sonoro, alimentando así nuestra memoria a través de la percepción activa y atenta.

2. *Música adjetiva y sustantiva*

Antes de intentar algunas reflexiones musicales conviene establecer algunas delimitaciones operativas. Al menos, para hacer, o pretender hacer, más claros los conceptos que usaré más adelante. En mi opinión y usando una terminología usada por mi maestro de composición Cirilo Vila encontramos dos usos creativos o composicionales de la música: la música adjetiva y la música sustantiva.

La primera de ellas corresponde a aquella música creada en relación a otras artes o necesidades de manifestación artística del ser humano y que depende de, en algunos casos literalmente se somete a, esas otras manifestaciones. La música del canto, de la ópera, la música incidental del teatro o del cine, el *ballet*, la danza, por nombrar algunas de las más conocidas y familiares manifestaciones, corresponde a una música adjetiva donde el fenómeno sonoro se relaciona con un sujeto que no es musical y que está directamente relacionado con la representación de una realidad concreta o imaginada vinculada a una semántica de la idea o a una expresión de un *lógos*. En este caso, la música vehicula otra expresión artística aportándole sus capacidades y características.

La segunda, la música sustantiva, corresponde a la música que se genera y crea como música para sí misma independientemente de la necesidad de representación o expresión de un *lógos* y por lo tanto contiene sólo sonidos. Estos sonidos, a su vez, se relacionan sólo con otros sonidos y así sucesivamente generando una concatenación en el tiempo que, en definitiva, corresponde al discurso musical de una obra instrumental que puede acoger sonidos del canto pero desprovistos de un texto de valor semánticos y por lo tanto utilizando la parte del significante y no el significado de un fonema verbal. Las sinfonías, las fugas, los cuartetos o quintetos de cuerda, las sonatas para diversos instrumentos, gran parte de la música electrónica y la nueva música corresponden a manifestaciones de música sustantiva en la que la música en sí misma es el sujeto y objeto de percepción.

En el presente artículo, de aquí en adelante, me referiré a la música bajo los aspectos correspondientes a la música sustantiva: música-músi-

ca o música pura y, por lo tanto, no abordaré directamente ni la problemática de *la* o *las* músicas, ni el problema de ¿qué es la música? Mi presente aventura intentará aproximarse, al menos parcial o momentáneamente, al dónde «es» o dónde «está» la música.

3. *Esencia y existencia de la música*

Si parafraseáramos «¿Qué es lo que oímos cuando oímos música?», título del artículo que Jorge Eduardo Rivera publicó en el primer número de *Resonancias* del Instituto de Música de la Pontificia Universidad Católica de Chile, y sólo por jugar dijéramos: ¿Qué es la música cuando la música es?, o bien: ¿Qué es la música cuando la música está?, podríamos establecer una problemática que puede resultar interesante. En el caso de la primera interrogante (claramente mal formulada teniendo dos expresiones idénticas separadas de un «cuando») nos lleva a poner nuestra atención en el «cuando». En el segundo caso nos lleva a contrastar el «es» y el «está» aparentemente sinónimos en nuestro lenguaje coloquial y cotidiano.

Al abordar el problema de la ocasión, el cuándo la música es, el problema pareciera no ser un problema, ya que usamos a diario la expresión «es» sin distinguir entre el aspecto esencial del término y el aspecto existencial del mismo. En efecto, nuestra lengua admite como verbo análogo el ser o estar, teniendo en cuenta que se usa «ser» para una entidad y «estar» para la manifestación física de una entidad. Es decir, su existencia en un mundo real. La expresión «estoy triste» nada tiene que ver con «soy triste». La primera describe un estado, la segunda adjetiva o define una entidad, un ser. Muchas veces se suelen escuchar las siguientes expresiones: «¡Ésta sí que es música!» o «Esta música está mal hecha» o «Esa música es inadecuada». ¿Cuál será la expresión adecuada para la música? ¿Podemos decir que ésta está? ¿Existe cuando oímos a alguien que ejecuta un instrumento o canta? Y cuando alguien imagina una música, cuando la concibe o compone, cuando alguien oye, en el verdadero sentido de la palabra, ¿existe esa música o simplemente es?

Si consideráramos el tiempo cronológico que pueda permanecer una música en condición virtual o esencial y lo comparáramos con el tiempo en que esa música eventualmente existe en su condición real y perceptible, nos encontraríamos frente a un desequilibrio descomunal. En efecto, la música puede «permanecer» a partir de su composición en la mente de un individuo y, la mayoría de las veces, registrada en una partitura (la que no es música precisamente), digamos, eternamente. Si consideramos la realización de esa música en un concierto u otra manifestación sonora, esta vez la música aparecerá ante nuestros oídos como una música que existe y que percibimos como tal. Pero ¿qué sucede cuando la obra termina? Esa música: ¿ya no existe? ¿Nadie puede oírla ni percibirla? Y si el individuo que asistió a la manifestación del fenómeno la re-

cuerda en su fuero interno a través de su memoria, las respuestas ¿son las mismas? Evidentemente que no. En este caso, la música sólo ha vuelto a ser casi en las mismas condiciones en que esa música «permaneció» en la mente, en el ser del compositor, y «permanecerá» ahí indefinidamente. Si se da el caso de que esa música vuelva a realizarse física y sonoramente en una futura ocasión, es decir, vuelva a existir, lo más probable es que esa música pueda no parecer la misma... sin dejar de ser la misma. Durante todo el tiempo restante a la presentación de una obra, esa música simplemente... es.

Ahora bien, si una música, mientras suena, existe: ¿Dónde existe? ¿Dónde está? ¿Quién hace que esa música exista? Ciertamente el músico ejecutante o cantante que podamos tener delante hace realidad los sonidos. Y un reproductor de discos también. Ambos modos de realización sonora trasvasian el fenómeno desde una virtualidad (partitura o mente del ejecutante si improvisa y registro digital en el caso del disco) a una actualidad. En ambos casos nosotros no podemos acceder al *status* virtual de la supuesta música y requerimos de una interfase que traduzca en sonidos los signos de la notación musical (el intérprete) o lea y decodifique los dígitos grabados físicamente en un CD (lector de CD). Pero, resuelto el problema de la realización sonora, los sonidos por sí mismos ¿son música?

El sonido de un arroyo, el rumor del mar, el silbido del viento entre las ventanas, el murmullo de una multitud ciudadana, el supuesto silencio nocturno, la voz de un interlocutor, etc., claramente son sonidos. Pero esa condición de sonido o fenómeno sonoro no los habilita para ser considerados, por sí mismos, música. La música es algo mucho más complejo y maravilloso de lo que podamos siquiera imaginar. La música corresponde a un fenómeno que el propio hombre genera y cobija en su propio ser y que cuando decimos que una música existe no es porque esa música verdaderamente exista sino que un individuo hace posible que *sea* en su propio ser. Esto último ocurre sólo a partir de un conjunto de relaciones y comparaciones de los sonidos que han sido compuestos por ese mismo ser u otro semejante. A estas alturas de lo expresado podemos aventurar establecer que la música corresponde a un fenómeno que ocurre *entre* los sonidos que nuestra mente recoge y retiene y no *en* los sonidos.

Para intentar aclarar este último punto, debemos recordar que un sonido por sí solo tiene un conjunto de propiedades entre las cuales la más importante es su duración. Dicha duración nos permite percibir sus otras propiedades o elementos que lo constituyen: su frecuencia, su timbre, su intensidad y su modo de inicio y de término. Sin embargo, conocemos la dimensión de su principal propiedad sólo cuando el sonido termina y por lo tanto debemos conservarlo en nuestra memoria para tener la posibilidad de relacionarlo con otro sonido e iniciar así la construcción o reconstrucción de un eventual fenómeno musical. Todo esto

se parece a la ilusión cinematográfica, donde observando fotografías totalmente estáticas nuestra retina configura la secuencia del movimiento que percibimos. En la música también hablamos de movimiento, ritmo, movimiento melódico, velocidad, etc. Sin embargo, somos nosotros mismos, como auditores, los que creamos esas sensaciones luego de la percepción de cada uno de los sonidos que surgen y desaparecen en el tiempo y a partir de los cuales generamos música.

Si, con lo expresado hasta aquí, volvemos a la pregunta ¿la música existe o solamente es?, veremos que la interrogante continúa, momentáneamente, pendiente.

Acabamos de decir que la música surge a partir de un conjunto de relaciones que alguien construye o reconstruye a partir de la audición de sonidos. Dicho de otro modo: compone. Componer es el verbo propio del acto creativo y/o artístico en el ámbito musical. Quien compone, elige, dispone, relaciona, repite y propone sonidos en un «espacio» temporal. El acto creativo musical, en pleno, lo realiza el compositor. Sin embargo, tanto el intérprete músico como el auditor pueden, a su vez, participar del acto creativo y hacerlo suyo. En efecto, el músico intérprete, al realizar sonoramente una composición, la vuelve a componer a partir de una serie de signos de precaria capacidad de representación sonora. Tan precaria es la notación musical, que es posible detectar con mucha facilidad las diferentes interpretaciones que los músicos ejecutantes o cantantes dan a una misma obra dependiendo de sus propias habilidades, limitaciones, características, conocimiento, creatividad, experiencia y modo de ser o estado de ánimo al momento de cada realización. A su vez, el auditor, al asistir a una audición y no sólo mientras se lleve a efecto sino también después de ella, compone a partir de los sonidos percibidos y en el individuo oyente se genera una nueva obra, su propia obra, enriquecida o empobrecida por sus capacidades de atención, memoria, creatividad, imaginación, conocimiento, experiencia y modo de ser o estado de ánimo, durante y luego de la manifestación sonora. El ejemplo más extremo del ejercicio creativo del auditor lo encontramos en la obra de John Cage *4' 33"* para piano, en la cual éste permanece en absoluto silencio obligando a la audiencia a componer a partir del fenómeno sonoro que lo rodea (el sonido ambiente) y que muchas veces llamamos, erróneamente, silencio.

Al relacionar los sonidos que somos capaces de percibir o imaginar y, a partir de ese acto, hacerlos nuestros e incorporarlos a nuestro propio ser, estamos haciendo música. Tal vez debiéramos decir: estamos siendo música. Tal como lo expresa Jorge Eduardo Rivera al finalizar el artículo mencionado al comienzo:

¿Qué oímos cuando oímos música? Oímos ciertamente sonidos y también instrumentos sonoros. Pero no nos detenemos en ellos, sino que pasamos a través de ellos hacia la música misma. Y la música misma ¿qué

es? Es el sonar del ser, el sonar del tiempo y el sonar de los estados anímicos.

A la luz de nuestra actual cultura y civilización dominada por el materialismo y su efecto en el modo de existir, la música es uno de los fenómenos más inútiles que la especie humana haya conocido. Últimamente, a partir del invento del registro sonoro que permite capturar la música en un material tangible, se la valora en cuanto mercadería, objeto transable y cuyo único fin es la diversión, la evasión y el placer (entendido como el no esfuerzo, el reposo, el descanso, el relajo). Sin embargo, la única posible utilidad que podría asignársele a la música es, como decíamos más arriba, su capacidad de llevarnos frente a nuestro propio ser y vivir, aunque sea por un breve instante, la naturaleza del ser mismo que nos habita y que, paradójicamente, también habitamos.

Aquí, parece conveniente recuperar nuestra anterior interrogante: ¿la música existe o solamente es? Uso el término «existir» en cuanto manifestación del ser y, por lo tanto, la única posibilidad de existencia para la música se reduce al momento y sólo al momento en que los sonidos se manifiestan en cuanto tales y dan origen al fenómeno sonoro perceptible a partir del cual el oyente creará su música. En esta característica del arte musical radica lo efímero, lo inefable y lo intangible de su naturaleza y nos parece recordar nuestra condición humana que se reduce a nuestra propia vida igualmente efímera e insignificante ante la naturaleza inconmensurable e infinita del Ser.

En condición de humilde compositor de música, el ejercicio de este poco relevante oficio me ha llevado a pensar y reflexionar hasta sentir una fuerte proximidad entre los conceptos de vida, música, ser, verdad y llegar a creer en una perfecta correspondencia e identidad entre ellos.

Intento expresar que, para mí, la verdad no es otra cosa que la identidad de lo que es con lo que existe. La Naturaleza, el universo, el macro y microcosmos existen tal y como son. La música, en la dimensión sustantiva que hemos utilizado en este artículo, o sea música pura, no es otra cosa que verdad: el ser que oye, no oye otra cosa que su propio ser. La verdad científica, la prueba o la constatación no es otra cosa que el establecimiento de la relación idéntica entre la esencia de algo y su existencia. La verdad filosófica no es otra cosa que el establecimiento de la relación idéntica entre la esencia de una idea y su existencia o manifestación.

Bajo esta misma premisa y ahora dentro del oficio mismo del compositor, una obra corre el peligro de ser formulada para su manifestación (eventual existencia de la misma) renegando de su esencia. Esto ocurre cuando el compositor, por orgullo, soberbia o simple banal pretensión, desobedece la naturaleza de los sonidos con los que está componiendo e intenta forzosamente hacer lo que él quiere o le gusta en ese momento y no lo que la obra es, generando una disociación entre esencia y existencia, lo que trae como consecuencia la pérdida de la capaci-

dad de generar verdad. Una obra que ha sido compuesta desconociendo o forzando su esencia no será capaz de establecer las condiciones para que otro individuo oyendo aquella música pueda experimentar su propio ser y sólo se limitará a establecer un vínculo de placer, entretenimiento o efecto existencial que nada tiene que ver con la manifestación musical que nos preocupa: la música pura.

La música ejercitada en nosotros mismos nos permite conectarnos con nosotros mismos y percibir, a veces, esa extraña sensación del «siendo» o, dicho coloquialmente, «sentirse» o «estar siendo».

Si intento recordar sensaciones, emociones o simplemente algo que haya surgido durante el ejercicio creativo o compositivo de una obra, siempre me enfrento a la nada misma y he descubierto que esa nada no es otra cosa que mi propio ser y que por lo tanto se desvincula de cualquier fenómeno existencial creando en mí el concepto de nada. Éste, a su vez, y paradójicamente, corresponde a todo mi ser, que a su vez forma parte, de alguna manera que desconozco, del Ser y cuyas manifestaciones corresponden a nuestro mundo real y material en el cual nos desenvolvemos cotidianamente, el que a su vez, cuando oímos música, desaparece para abrirnos a la inmensidad e inefabilidad del Ser mismo.

En esta magnífica capacidad del fenómeno musical creo que radica la sensación generalizada de que la música es mágica, que nos permite «hablar con los dioses» y a veces creer que nos habla lo imposible de decir con las palabras y el *lógos*. La música es todo y nada. Una ilusión efímera que apenas existe, sólo es. Un instante infinitesimal capaz de abrir la inmensidad y inconmensurabilidad del Ser.

En este mundo actual y dados los tiempos complejos que vivimos, en los cuales el materialismo, el falso poder, la ostentación del mismo y la soberbia de aquellos que se vanaglorian en la propiedad, el tener y el vivir (existir) por cada vez más tiempo, puede resultar interesante intentar recuperar para la música los espacios y ocasiones que se merece y otorgarle alguna posibilidad de restablecer aquellos equilibrios entre esencia y existencia que la propia naturaleza nos muestra a cada instante y que como civilización nos empeñamos en torcer y forzar en una absurda búsqueda de progreso y producción.

Con bastante tristeza veo que el hombre actual no existe tal y como es. Más bien, invierte todas sus energías y preocupaciones en aparentar y pretender ser otro. Y, lamentablemente, no son pocas las veces que pretende ser Dios.

INTRODUCCIÓN A LOS SONETOS A ORFEO DE RAINER MARIA RILKE*

Otto Dörr

Todo el ciclo de los 55 *Sonetos a Orfeo*¹ fue escrito por Rilke en un rapto de inspiración en febrero de 1922, algunos días después de terminadas sus famosas *Elegías del Duino*. Lo que lo estimuló a hacerlo fue la muerte en 1919 de una joven y hermosa bailarina, Wera Ouckama Knoop, por quien él sentía una gran admiración. En una carta a Margot Sizzo del 12 de abril de 1923² el poeta habla de ella en los siguientes términos:

Esta hermosa niña, que comenzó primero a bailar y llamaba la atención de todos los que la vieron por su arte innato del movimiento y la transformación [...] le declaró un día a su madre que ya no podía o no quería bailar más [...] Su cuerpo cambió de un modo muy peculiar: sin perder sus hermosos rasgos orientales, se tornó extrañamente pesado y macizo [...] (lo que señaló ya al comienzo de su misteriosa enfermedad glandular, que tan pronto la conduciría a la muerte). En el tiempo que le quedó, Wera se dedicó a la música y por último sólo al dibujo, como si la danza que le había sido vedada hubiera seguido brotando de ella, pero en forma cada vez más suave y discreta...

En enero de 1922 estuvo dedicado Rilke a redactar notas sobre la enfermedad de Wera, de modo que se estableció para él un nexo necesario entre la temática órfica —que lo venía preocupando en el último

* En homenaje al profesor Jorge Eduardo Rivera, maestro de generaciones de universitarios chilenos y también de muchos amantes de la filosofía, quien generosamente me regalara su amistad hace ya muchos años, cuando coincidimos en la Universidad de Friburgo Br., Alemania. Por entonces él comenzaba a estudiar a Heidegger, en esos momentos figura determinante en la vida intelectual alemana y europea. Ese primer contacto suyo con el connotado filósofo sería el germen de su extraordinaria traducción de *Ser y tiempo*, aparecida hace poco y en la que trabajó treinta años.

1. R. M. Rilke, *Sonette an Orpheus*, en *Sämtliche Werke*, vol. I, Insel, Frankfurt a. M., 1955, pp. 731 ss. Cf. *Sonetos a Orfeo*, trad. cast., Prólogo, Introducción y Comentario de Otto Dörrs, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002.

2. R. M. Rilke, «Brief an Margot Sizzo», en *Briefe*, vol. II, Insel, Frankfurt a. M./Leipzig, 1991, p. 298.

tiempo— y la figura de la muchacha muerta prematuramente y así, en una carta a su editor Hulewicz, del 13 de noviembre de 1925³, escribe: «[ella], cuya inmadurez e inocencia mantiene abierta la puerta del sepulcro, de modo que habiéndola atravesado, pasa a pertenecer a esos poderes que mantiene fresca una mitad de la vida y se abren hacia la otra mitad, sensible como una herida». Pocas figuras mitológicas impresionaron tanto al poeta como Orfeo, y al parecer, ya antes de la muerte de la muchacha bailarina había abrigado la idea de escribir un ciclo de poemas en su honor. La leyenda, bella y triste, reza así⁴:

Orfeo, hijo de Eagro, Rey de Tracia y fiel adorador de Apolo, fue como éste un gran músico, además de teólogo y poeta. Todas las ninfas admiraban su talento y deseaban tenerlo por esposo, pero a él sólo la modesta Eurídice le pareció digna de su amor. El mismo día de su boda el pastor Aristeo, antiguo pretendiente de Eurídice, intentó raptarla. En su huida por el bosque ella pisó una víbora, cuyo veneno le causó la muerte. Orfeo, sin consuelo, rogó a todas las divinidades para que le devolvieran a su esposa. Eros terminó compadeciéndose y le permitió descender a los infiernos a buscar a Eurídice, pero con la condición de no dirigir a ella su mirada hasta llegar a la tierra. El lento camino de regreso, con la vigilancia de Hermes, estaba por llegar a su fin cuando Orfeo, encendido por el amor y la impaciencia, olvidó su promesa y miró hacia atrás a su esposa. Eurídice le fue arrebatada por segunda vez, sumiéndose Orfeo en un dolor infinito. Desoyendo los cantos de sirena de las Ménades, sacerdotisas de Dionisio, que por un lado sentían una pasión descontrolada por él y por otro lo odiaban por haber despreciado el culto a su dios, se refugió Orfeo en las montañas, donde se dedicó a encantar a la naturaleza con su música. Este proceso es descrito por el poeta en el primer soneto, que comienza con los versos

Ahí se elevó un árbol. ¡Oh pura trascendencia!
 ¡Orfeo canta! ¡Oh, árbol alto en el oído!
 Y todo calló. Pero aun en el callar hubo
 un nuevo comienzo, un cambio, una señal...

El último soneto de la primera parte describe su terrible muerte a manos de las Ménades, pero también el profundo sentido de su sacrificio: el habernos dejado a los humanos en herencia la música y la palabra. Así es como en el último terceto dice: «Sólo porque al último la enemistad, violenta, te partió en pedazos / es que somos ahora nosotros los que oímos y también la boca de la naturaleza».

En el resto de los sonetos Rilke trata, y con un verso insuperable, las más diversas materias, entre las que destacan algunos temas órficos, como

3. R. M. Rilke, «Brief an Wietold Hulewicz», en *Briefe*, vol. II, cit., p. 378.

4. S. V. Gebhardt, *Los dioses de Grecia y Roma*, Editora Nacional, México, 1951, pp. 357 ss.

la celebración, el canto y la ofrenda y otros como la relación entre inmanencia y trascendencia, el vínculo del amor con el dolor, el maravilloso mundo que nos abren el gusto y el olfato y, por último, los peligros que encierra el imperio de la técnica. La segunda parte desarrolla temas como la respiración, el espejo, las flores, el unicornio, el tiempo y la muerte, pero también vuelve sobre el tema de la técnica. Como una forma de acercarnos a esta obra poética tan trascendental reproduciremos, en una traducción propia, dos sonetos de la primera y dos de la segunda parte, con sus respectivos comentarios.

Soneto n.º 2 de la primera parte

Era una niña casi; nació
de una felicidad conforme de canto y lira,
clara brillaba a través de sus velos de primavera
y un lecho se hizo en mi propio oído.

Y ella durmió en mí. Y todo era su sueño.
Los árboles que admiré un día,
la pradera sentida, esa sensible lejanía
y todos los asombros que me conmovieron.

Ella durmió el mundo. ¿Cómo, oh dios del canto,
la creaste, para que no anhelara primero
estar despierta? Mira, ella nació y durmió.

Su muerte, ¿dónde está? ¡Oh!, ¿inventarás aún este tema
antes que se consuma tu canto? ¿Hacia dónde,
desde mí, se hundirá ella?... Era una niña casi...

Este soneto comienza constatando que la joven bailarina, cuya muerte prematura le inspiró todo el ciclo, no había madurado todavía, que no había tenido el tiempo de desarrollar todas sus potencialidades («Era una niña casi»). El segundo y el tercer verso describen su nacimiento feliz y «musical» («de canto y lira») y su logrado y brillante desarrollo, que en todo momento la hacía parecer primaveral. En el cuarto verso de esta primera estrofa nos encontramos de súbito con el misterio: «Y un lecho se hizo en mi propio oído». En el soneto anterior Orfeo les había construido un templo en el oído a los animales. Ahora es Wera quien, en la plenitud de su arte y juventud, se construye un lecho en el oído del poeta. A primera vista uno podría pensar que la metáfora alude a la posibilidad de que la música que rodeaba a Wera haya impactado de tal modo al poeta que permaneció resonando en sus oídos, en cierto modo habitándolo. Pero podría tratarse también de un nuevo ejemplo de sinestesia, tan frecuente en la poesía tardía de Rilke: el oído es mucho más que la capacidad de escuchar; él no sólo puede, además, ver, como en la Décima Elegía, sino también recibir a alguien para que repose en él. Y esta

interpretación se ve corroborada por el primer verso del segundo cuarteto: «Y ella durmió en mí». A mayor abundamiento, el poeta pasa a describir cómo ella lo habitó hasta tal punto que sus propias experiencias, recuerdos y asombros pasaron a ser el sueño de ella («Y todo era su sueño..., etc.»).

El primer terceto comienza con la afirmación «Ella durmió el mundo». No sólo las vivencias del poeta, sino el mundo en su totalidad, pasan a ser el sueño de la muchacha. Una hermosa imagen de la muerte. La totipotencialidad de los sentidos y el estar «abierta» Wera a «ambas mitades» —como dice Rilke en la carta— le dan a su condición de muerta una visión de tal amplitud que puede abarcar el universo entero. Pero el poeta le reclama al dios por no haberla dejado más tiempo «despierta» y permitirle así gozar de la gracia de sus pasos de baile. Ahora bien, para Rilke la distancia entre la vida y la muerte, entre este mundo y el otro, es tan pequeña, que en la última estrofa llega a preguntarse si es que existe la muerte realmente: «¡Oh!, ¿inventarás aún este tema antes que se consuma tu canto?...». Pues mientras exista Orfeo, mientras haya música, no hay muerte; ésta es sólo un invento. Al igual que el amor, la música también es capaz de superar a la muerte. La joven bailarina continuará viva, entonces, aunque sea en el oído del poeta. En los versos finales él vuelve a preguntarse por la existencia de la muerte, pero ahora con menos seguridad y con un dejo de tristeza, atormentado quizás por la duda sobre lo que irá a ocurrir con Wera cuando él ya no exista: «¿Hacia dónde, desde mí, se hundirá ella?».

Se da, por último, un paralelismo que no podemos dejar de señalar: el que existe entre Wera y Eurídice. Ambas mueren prematuramente en la plenitud de su belleza y de su arte, pero antes de haber podido consumir el amor. Ambas dejan a un artista desconsolado con su muerte: Eurídice, al músico Orfeo, y Wera, al poeta Rilke. Ambos artistas, tanto el mítico como el real, superan en cierto modo su dolor a través de una obra genial: Orfeo encanta a la naturaleza con su música, espiritualizando el mundo, mientras Rilke crea esta serie de sonetos de una profundidad y belleza incomparables y que están dedicados, justamente, a Orfeo.

Soneto n.º 15 de la primera parte

Esperad..., el sabor... y ya se escapa.
 ... Sólo algo de música, retumbar de pasos, tarareos.
 Danzad, muchachas mudas y ardorosas,
 idanzad el sabor de la fruta conocida!

Danzad la naranja. ¡Quién puede olvidarla!;
 cómo ella, ahogándose en sí misma, se defiende
 contra su dulzura. La habéis poseído y
 deliciosamente se ha convertido ella en vosotras.

Danzad la naranja. Arrojad de vosotras el cálido paisaje,
 ipara que así la madurez irradie
 en los aires de la patria! Revelad, enardecidas,

aroma por aroma. Cread el parentesco
 con la cáscara pura que se niega,
 con el jugo que colma a la dichosa.

Al igual que en el soneto n.º 13, el poeta intenta aquí acercarse al misterioso fenómeno del gusto, en el sentido del sabor, del degustar, y lo hace en forma tan magistral, que el lenguaje adquiere una sensualidad que de algún modo se aproxima a la experiencia gustatoria misma. El gusto, junto con el olfato, fueron considerados por la fisiología tradicional como «sentidos inferiores», expresión más que discutible, por cierto. La cuestión de su enorme trascendencia para la vida humana, la riqueza de experiencias que ellos transmiten, así como la muy particular relación con el mundo que establece el hombre a través de ellos, han sido elaboradas en forma insuperable por el psiquiatra y filósofo alemán Hubertus Tellenbach⁵ en su libro *Geschmack und Atmosphäre* (Gusto y atmósfera). Otro aporte fundamental a la determinación de la esencia del gusto y del olfato es el que debemos a Marcel Proust⁶, quien como nadie ha descrito la capacidad que tienen estos sentidos de traer al presente un pasado que se creía perdido.

Ya en el primer verso («Esperad..., el sabor... y ya se escapa») el poeta nos muestra dos rasgos esenciales del gusto y del olfato. El primero tiene relación con un fenómeno que Erwin Straus⁷ describiera como «la forma de vacío característica de cada órgano de los sentidos». Podemos ver sólo mientras hay luz; escuchar casi permanentemente, excepto durante el sueño; con nuestra piel sentimos la temperatura casi siempre, y la caricia, cuando corresponde. Los períodos de «vacío» o indiferencia del sabor son sin duda los más prolongados: el sabor se presenta sólo cuando hemos echado el alimento a la boca, y el olor, cuando nos encontramos con algo que lo produce. En suma, mientras los objetos visuales y auditivos están siempre ahí delante y sus respectivas experiencias sensoriales son prácticamente permanentes, con el gusto ocurre lo contrario: debemos esperar (el apetito, las horas de comida, etc.) para que venga el sabor, como nos dice el poeta. El segundo rasgo esencial que Rilke nos muestra en el sentido del gusto es su peculiar temporalidad. Tanto la experiencia visual como la auditiva necesitan un determinado tiempo para completarse (la audición de una pieza musical o la visita a un museo, por ejemplo). Distinta es la situación en el caso del gusto y del olfato, los que

5. H. Tellenbach, *Geschmack und Atmosphäre*, Otto Müller, Salzburg, 1968.

6. M. Proust, *En busca del tiempo perdido*, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1944.

7. E. Straus, «Die Ästhesiologie und ihre Bedeutung für das Verständnis der Halluzinationen», en *Psychologie der Menschlichen Welt*, Springer, Berlin/Göttingen/Heidelberg, 1960, p. 257.

ni necesitan un determinado tiempo ni tampoco tienen un ritmo. Tanto el aroma como el sabor invaden al sujeto, «prolongan» su presente y luego desaparecen. Ese momento que se estira en el sabor está representado en el verso por los puntos suspensivos que van antes y después de la expresión *das schmeckt*, que hemos traducido por «el sabor», dada la ambigüedad que tendría decir «eso sabe», que sería la traducción literal. Pero el sabor, para ser gustado, tiene que desaparecer. No puede quedarse mucho tiempo, porque se transformaría en algo desagradable, algo ya observado por Kant⁸ en su *Antropología*, donde dice: «El placer que produce este sentido [el gusto] sólo puede ser fugaz y transitorio para poder agradar» (§ 21). Esta necesaria transitoriedad del sabor la expresa Rilke con las palabras «... y ya se escapa».

Pero hasta aquí nos hemos referido sólo al primer verso. Lo que sigue es una serie de imágenes que van creando una atmósfera muy dionisiaca, con danzas de muchachas «ardorosas» que muerden las frutas voluptuosamente. De paso el poeta hace una descripción maravillosa de la esencia de la naranja: cómo ella se ahoga en el exceso de su propio jugo y cómo en cierto modo retiene su dulzura, pues nunca una naranja es demasiado dulce. Las danzarinas, junto con comer la naranja, son invadidas por el «cálido paisaje» que la fruta trae desde su lugar de origen y el poeta les pide que repartan esa «madurez» y ese calor en su patria nórdica. También les ordena que enriquezcan la atmósfera con los aromas que trae la naranja. En esta descripción casi voluptuosa de frutas y bailarinas vemos una alusión a la inspiradora de estos versos, la atractiva y sensual bailarina Wera Ouckama Knoop y, por cierto, también a las fiestas dionisiacas, que en el último soneto del ciclo el poeta intentará integrar con el mundo apolíneo representado por Orfeo. En el último terceto llama Rilke a las muchachas a tomar conciencia de toda la plenitud de la fruta, no sólo de «el jugo que colma a la dichosa», sino también de la cáscara «que se niega». En pocas frutas se da de una forma tan extrema esta relación dialéctica entre cáscara y pulpa como en la naranja. En primer lugar, porque ella impone su presencia como ninguna otra fruta por el color de la cáscara, a cuyo resplandor es imposible sustraerse; en segundo lugar, porque se trata probablemente de la más gruesa y consistente de todas las cáscaras. Y sin embargo, el acceso a la pulpa y a su jugo delicioso es sólo posible en la medida en que la cáscara es desprendida de la naranja, es decir, en cuanto se niega a sí misma.

Soneto n.º 1 de la segunda parte

Respiración, itú poema invisible!
Puro y permanente intercambio entre mi propio ser

8. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, en *Sämtliche Werke*, vol. VII, Voss, Leipzig, 1838, § 21.

y el universo. Contrapeso
en el que acontezca yo rítmicamente.

Única ola, cuyo
paulatino mar soy yo;
tú, el más avaro de todos los posibles mares,
adquisición de espacio.

Cuántos de estos espacios estuvieron ya
dentro de mí. Algunos vientos
son como mis hijos.

¿Me reconoces, aire, tú que estás lleno aún de lugares que antaño
[fueron míos?

Tú, alguna vez suave corteza,
curvatura y hoja de mis versos.

Esta segunda parte se inicia con el tema de la respiración, que siempre preocupó a Rilke, por ser el proceso a través del cual se unen e intercambian el espacio interior y el exterior, el alma y el mundo. Así, ya en la Primera Elegía del Duino, al final de la primera estrofa y luego de constatar el desamparo de la condición humana, el poeta exclama en un grito desesperado y sarcástico: «Arroja desde los brazos el vacío / hacia los espacios que respiramos, quizás de modo que los pájaros / sientan el aire ensanchado con un vuelo más íntimo»⁹. En los versos anteriores de esta misma elegía el poeta había constatado que no tenemos nada a qué aferrarnos realmente, que la tierra se nos ha hecho más y más extraña y que el cielo ya no nos escucha. Y entonces viene al sarcasmo: arrojar aire al aire y hacer que el vacío de nuestros brazos haga ensancharse el espacio donde los pájaros se mueven de por sí tan libremente.

En este primer soneto de la segunda parte intenta Rilke una descripción del fenómeno de la respiración que, a mi parecer, es insuperable; y esto no sólo por la belleza de las metáforas, sino porque los elementos que nos muestra son inmediatamente evidentes al conocimiento intuitivo. Ya en la primera definición se nos aparece toda la grandeza de la función respiratoria: «Puro y permanente intercambio entre mi propio ser y el universo», definición que completa con las palabras «Contrapeso / en el que acontezca yo rítmicamente». En la respiración la naturaleza inanimada, representada por el aire, penetra hasta la intimidad del tejido pulmonar, permitiendo el intercambio entre el oxígeno y el anhídrido carbónico. Como afirma el poeta, este proceso es absolutamente rítmico, pero a diferencia del resto de los procesos vegetativos, es consciente y hasta cierto punto voluntario: yo puedo retener la respiración, respirar más rápido o más lento, más profundo o más superficial,

9. R. M. Rilke, *Las Elegías del Duino*, traducción, notas y comentarios de Otto Dörr, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2001, p. 29.

etc., algo imposible con la función cardio-circulatoria, la renal o la nerviosa, las que acontecen al margen de mi conciencia y de mi voluntad. Esto le otorga a la respiración un rango muy especial y que seguramente ha contribuido a vincularla mucho más al espíritu que las otras funciones. Recordemos que en el griego clásico había una sola palabra para decir «aire» y «espíritu»: *pneûma*. Y seguro que esto no es por falta de riqueza del idioma, puesto que el griego tenía diez palabras distintas para decir «mirar» y llegó a diferenciar 25 formas del estar triste y del abatimiento¹⁰.

El segundo cuarteto gira en torno a la comparación del respirar con el movimiento de las olas de un mar que somos cada uno de los humanos, pero que se va constituyendo en forma paulatina desde el nacimiento hasta la muerte («única ola, cuyo / paulatino mar soy yo»). ¡Qué cantidad de aire habrá ingresado y salido de los pulmones de una persona a lo largo de su vida! Pero a su vez cuán pequeño es el espacio donde ha ocurrido este intercambio sin fin —de ahí la imagen: «el más avaro de todos los posibles mares»—. En todo caso, la respiración ha sido una «adquisición de espacio», idea subrayada en el primer terceto, cuando el poeta piensa en la multiplicidad de espacios que «estuvieron ya dentro de mí», con lo cual está aludiendo a las muchas ciudades y tierras lejanas que visitó en sus viajes, las cuales en cierto modo entraron en su cuerpo a través del aire. Fue tan estrecho su contacto con algunos lugares de Francia, España, Italia o Rusia¹¹, que ahora siente que sus respectivos vientos ya «son como mis hijos». En el segundo terceto se produce un desplazamiento del proceso respiratorio al aire mismo, al que el poeta personifica y emplaza a que lo reconozca, por cuanto era el aire el que le había venido «robando» los lugares visitados («tú, que estás lleno aún de lugares que antaño fueron míos»). Pero han pasado los años, ha llegado la madurez y él se siente limitado a permanecer en un solo lugar (el castillo de Muzot), tanto por su salud quebrantada como por el imperativo de terminar su obra, y entonces lo abruma la nostalgia de todos esos lugares que él conoció y amó e imagina que el aire se los puede ahora devolver.

El soneto termina con una reconciliación y el poeta trata ahora al aire con dulzura y le dice: «suave corteza, / curvatura y hoja de mis versos». Las tres imágenes apuntan en la misma dirección, a saber, que el aire y sus espacios han constituido la materia misma de sus versos, tanto en un sentido concreto como figurado. Concretamente, porque el aire es el elemento material de la voz y sostiene a la palabra. Figurativamente, porque el *aliento* de Orfeo y su capacidad de habitar los espacios de este mundo y los del otro es uno de los temas centrales de todo el ciclo de sonetos. Y así, con «corteza» el poeta está aludiendo al árbol que

10. W. Leibbrand y A. Wettley, *Der Wahnsinn*, Kalber, Freiburg Br./München, 1961.

11. H. E. Holtussen, *Rilke in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburg, 1958.

se empleó para fabricar la «hoja» sobre la cual él escribió sus poemas, mientras la «curvatura» representa quizás los sinuosos caminos que siguió en sus viajes, de algún modo isomorfos con los innumerables senderos que exploró en los versos de su vasta obra.

Soneto n.º 2 de la segunda parte

Así como a veces la hoja que se acerca presurosa
le arrebató al artista el rasgo más *genuino*,
así a menudo recogen los espejos la sonrisa
sagrada y única de las muchachas

cuando gozan la mañana, a solas,
o en el fulgor de las luces serviciales.
Y, más tarde, sólo un reflejo cae
en la respiración de los rostros verdaderos.

Cuánto han visto los ojos, antaño, en las cenizas
del lento apagarse de las chimeneas:
miradas de la vida, perdidas para siempre.

¡Ay! ¿Quién, de la tierra, conoce las pérdidas?
Sólo aquel que cante, pero con tonos de alabanza,
el corazón nacido para el Todo.

El poema comienza haciendo referencia a una situación muy particular que les ocurre a los artistas y que Rilke tiene que haber observado en el caso de Rodin o en el de alguno de sus amigos pintores y escultores de la colonia de artistas de Worpswede¹², donde pasó algunas temporadas. Se trata de ese primer bosquejo de una obra que hace el artista sobre una hoja de papel y que constituye casi siempre el germen desde el cual ella irá madurando hasta su forma final. El poeta imagina que es la hoja la que le arrebató al artista la inspiración, para escaparse luego «presurosa», con lo cual nos está recordando esa cierta independencia que adquiere ese primer bosquejo con respecto al artista. Este momento tan especial en la vida del artista es comparado por Rilke con la sonrisa fugaz y única de las muchachas que, recién levantadas y sin ninguna tarea urgente que las solicite, «gozan la mañana, a solas», o cuando en el crepúsculo las luces iluminan débilmente sus hermosos rostros («en el fulgor de las luces serviciales»). Sólo los espejos son capaces de recoger esa sonrisa incomparable que ellas suelen mostrar en las lentas mañanas luminosas o en los atardeceres llenos de nostalgia. El reflejo de esa sonrisa puede permanecer aun en los rostros de las muchachas hasta la noche, ahí donde se muestra «el rostro verdadero», ese rostro que vuel-

12. R. Pettit, *Rainer Maria Rilke in und nach Worpswede*, Worpsweder Verlag, Worpswede, 1983.

ve a la serenidad de sí mismo, abandonadas ya todas las máscaras que nos obliga a adoptar la vida social y laboral durante el día.

Con la imagen del «reflejo» que cae «más tarde» sobre «los rostros verdaderos» nos conecta el poeta con la segunda parte del soneto, cuyo tema es la relación del rostro y la mirada, con el lento apagarse del fuego de las chimeneas en la noche. Desde tiempos inmemoriales el fuego ha reunido a los hombres. En los viejos castillos medievales como en las mansiones decimonónicas o en las actuales residencias campesinas la gente se sienta junto al fuego después de la cena. En esas llamas vuelan tanto los sueños de la muchacha enamorada como los recuerdos del abuelo. La actitud que ambos adoptan es similar: sentados, con la cabeza inclinada, sintiendo el grato calor que sube de la chimenea y la mirada perdida («miradas de la vida, perdidas para siempre»). El poeta se pregunta entonces: «¿Quién, de la tierra, conoce las pérdidas?». ¡Cuántas pérdidas habrán recordado tantos abuelos en situaciones similares! ¡Cuántos amores fracasados o nunca consumados habrán sido anhelados por muchachas inocentes junto al fuego! La respuesta que da el poeta es, como tantas veces, misteriosa: «Sólo aquel que cante, pero con tonos de alabanza, / el corazón nacido para el Todo». Se trata de alguien «de la tierra», es decir, de un humano; pero ocurre que no hay persona que no haya vivido alguna pérdida, con todo lo que ello implica. ¿Qué nos quiere decir el poeta entonces con esto de «conocer» las pérdidas? Pienso que él se refiere aquí al conocimiento de su sentido, ese que a la mayoría de nosotros se nos escapa. Y a continuación viene la respuesta: sólo será capaz de conocer el sentido de una pérdida quien, a pesar del dolor, pueda mantener el canto y que este canto no sea un lamento, sino una alabanza. Luego precisa la respuesta: (conocerá las pérdidas) «sólo aquel que cante [...] *el corazón*», al que define como «nacido para el Todo». Esto significa que para poder descubrir el sentido de las pérdidas el hombre tiene que abrir sus sentimientos («el corazón») hacia la totalidad, la que incluye tanto este mundo como el otro; porque sólo desde esta perspectiva podrá entender el sentido de un acontecimiento determinado en el marco de una armonía universal o un plan divino en el cual —a semejanza de lo que ocurre con un tapiz— es el conjunto, el todo, el que le da sentido a cada uno de sus hilos, los que aislados no significarían nada.

No podríamos terminar estas breves reflexiones sin mencionar el último soneto, que constituye, en nuestra opinión, una impresionante apoteosis. El poeta abandona aquí el canto y la celebración a Orfeo y sus obras, para recordarle al dios que a pesar del olvido en que ha caído por parte de los hombres, su espíritu aún está vigente («Recuerda, callado amigo de tantas lejanías / cómo todavía aumenta el espacio con tu aliento [...]»). Luego le propone que consume en él la unión de lo apolíneo y lo dionisiaco, de la claridad del espíritu con las oscuridades de la embriaguez y la sensualidad («Si el beber te es amargo, pues hazte vino. / Y en

esta noche hecha de excesos sé una fuerza mágica / allí donde se entrecruzan los sentidos; / sé el sentido mismo de su encuentro extraño [...]). Al final le sugiere al dios llevar a cabo la conciliación de la más universal de las polaridades entre las que se despliega la realidad toda, la que se da entre el tiempo y el ser, entre lo que cambia y lo que permanece, entre el mundo de Heráclito y el de Parménides:

Y si lo terrestre te ha olvidado,
di a la tierra callada: yo fluyo
y al agua veloz, dile: yo soy.

MAREA

Roberto Vergara

Cuando hacia sí
Desde sí mismo adentro
El mar se traga
Y hunde su uña
La resaca al fondo
Que le escapa;

Cuando honda en él
Priva la nada al ser
De su avenida
Y lo arrastra a la hondonada,

Entonces ya no hay
Sino caída en sí misma
Despeñada,

No hay rincón ni tiempo
En la detonación inconfiable hundida
Que desploma todo a fondo,
A fondo;

Entonces ya no hay voz
O eco que suene
De la orilla perdida
Grano a grano

Y enmudecen
De su propia habla silente
Las palabras.

Entonces, ¿qué resta entonces
Sino el hueco del son
En que resuena el alma,
Verbo sin principio
Encallado en su fin,
El puro grito?

Queda, es cierto, el vaivén,
La pleamar,
El venir efímero al milagro
Del arenal revuelto
Que se aconcha y une,
Regazo donde el agua
Roza el sueño intermitente:
Destello del instante y del sitio en que el amor
Exclama su palabra y la desgarrá.

¿Y a este presenciar me has convocado
Dios, por ser yo mismo?

V

FILOSOFÍA POLÍTICA
Y CIENCIA POLÍTICA

VIGENCIA DE HOBBS Y DE KANT EN EL ANÁLISIS DE LA POLÍTICA INTERNACIONAL

Carlos Miranda

En esta exposición pretendo mostrar que la filosofía continúa iluminando e influyendo, explícita o implícitamente, la conformación de ciertos enfoques teóricos de una disciplina perteneciente al área de las ciencias sociales que ha solido proclamar su independencia respecto de su viejo tronco originario. Al hacerlo, ha procedido de manera legítima y conveniente para su propio desarrollo, pero ello no necesariamente debe implicar un olvido de sus raíces. En los casos en que se produce este olvido el principal perjuicio es, a mi entender, para la ciencia derivada, que queda desprovista del apoyo sólido que la filosofía aún puede proporcionar. El diferente grado de solidez teórica de las corrientes que voy a examinar es, por ello, atribuible a la mayor o menor cercanía que cada una de esas corrientes mantiene con las fuentes filosóficas que les sirven de base.

En el presente trabajo me referiré a los fundamentos filosóficos de las dos principales y opuestas escuelas que primero emergen en el estudio «científico»¹ de las relaciones internacionales: el realismo y el idealismo, cuyas manifestaciones actuales —una vez superadas las controversias metodológicas de las décadas de 1950 y 1960—, si bien atenuadas por

1. Para una discusión de las diferentes etapas y enfoques teóricos en el estudio académico de las relaciones internacionales, véanse, entre otros, los siguientes textos: K. Knorr y S. Verba (eds.), *The International System*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1961; H. V. Harrison (ed.), *The Role of Theory in International Relations*, D. Van Nostrand Co., Princeton, NJ, 1964; St. Hoffmann, *Teorías contemporáneas sobre las Relaciones Internacionales*, Tecnos, Madrid, 1965; Ch. A. McClelland, *Theory and the International System*, Macmillan, New York, 1966; K. Knorr y J. N. Rosenau (eds.), *Contending Approaches to International Politics*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1969; J. E. Dougherty y R. L. Pfaltzgraff, *Contending Theories of International Relations*, J. B. Lippincott Co., Philadelphia, 1971; Ph. Braillard, *Philosophie et Relations Internationales*, Institut Universitaire de Hautes Études Internationales, Genève, 1974; F. Orrego Vicuña (ed.), *Los estudios internacionales en América Latina: realizaciones y desafíos*, Universitaria, Santiago de Chile, 1980; R. Rosecrance, «International Theory Revisited»: *International Organization* 35/4 (1981), pp. 691-713; J. A. Vásquez (comp.), *Relaciones Internacionales. El pensamiento de los clásicos*, Limusa, México, 1994.

otros debates teóricos, aún son significativas. En efecto, el estudio de las relaciones internacionales no puede excluir la discusión de problemas permanentes en este ámbito, tales como la lucha por el poder, el rango del derecho o el papel de la moralidad en los asuntos internacionales, es decir, precisamente los grandes temas sobre los que se centra la disputa entre los realistas y los idealistas, ya que constituyen el marco de referencia general para el tratamiento de los problemas más específicos de la disciplina.

En mi revisión de las raíces filosóficas de ambas escuelas trataré de mostrar que las debilidades de que adolece la posición idealista se deben en parte al insuficiente conocimiento del pensamiento político de Immanuel Kant, quien, no obstante, es una de las más importantes fuentes inspiradoras de la mencionada corriente. Los realistas, en cambio, parecen haber adoptado de manera más fluida la teoría de Thomas Hobbes que les ha servido de modelo.

La configuración del estudio sistemático de las relaciones internacionales como disciplina académica comienza a gestarse recién en la década de 1920 como consecuencia del impacto provocado por la Primera Guerra Mundial. Tradicionalmente se ha considerado que la política exterior de los Estados tiene dos formas esenciales de manifestación: la diplomacia, que apunta a las relaciones pacíficas, y la guerra, que es una relación de conflicto armado. Hasta 1914 se consideraba que la diplomacia era un asunto de la exclusiva competencia de los diplomáticos y la guerra lo era de los militares profesionales. La Primera Guerra Mundial hizo cambiar radicalmente esta actitud convirtiendo la política internacional en objeto de la preocupación cotidiana del hombre común, lo que a su vez dio lugar a los primeros intentos de sistematización de los diversos ingredientes de la política internacional.

Habiendo sido la experiencia de la Primera Guerra Mundial el factor originante decisivo en el surgimiento de esta disciplina, se comprende que el gran tema inicial sobre el que se centró el interés de los primeros estudios sistemáticos de las relaciones internacionales haya sido precisamente el de la guerra. En torno al análisis de este fenómeno se configuró lo que ahora se conoce como el «primer gran debate» en el estudio de la política internacional, que enfrentó a los realistas con los idealistas.

A los realistas les preocupaba primordialmente el problema de las causas de la guerra, y no tardaron en descubrir que un factor que persistentemente aparecía como detonante de las relaciones de conflicto era la búsqueda del poder. Por cierto que al plantear la lucha por el poder como la causa fundamental de la guerra, los realistas no estaban sino «re-descubriendo» lo que ya había sido esbozado veinticinco siglos antes por los antiguos sofistas griegos en sus polémicas con Sócrates y Platón. En la larga tradición fundada en tan remotos orígenes había habido además un par de hitos —Maquiavelo en el siglo XVI y Hobbes en el siglo XVII— que habían incorporado un segundo elemento que frecuentemen-

te aparece entrelazado con el poder y que es la búsqueda de la seguridad. Desde esa perspectiva, el poder es considerado como el medio más adecuado para satisfacer el anhelo humano de seguridad, en vistas de la cual se lucha por alcanzar una posición del poder, o de incrementarlo cuando ya se lo posee.

El enfoque realista de la política internacional incorporó ambos elementos como categorías analíticas centrales llegando a acuñar lo que se conoce como la «imagen hobbesiana» de las relaciones internacionales², debido a que su descripción de estas relaciones guarda un estrecho vínculo de semejanza con la descripción que el filósofo inglés hace del hipotético estado de naturaleza en el que los hombres habrían vivido antes de constituir la sociedad política, es decir, antes de que existiera una autoridad común y un conjunto de normas jurídicas y morales que limitarían los apetitos y las pasiones de los hombres.

De acuerdo con la concepción de Hobbes³, el hombre no posee una naturaleza social, como habían pensado los clásicos, sino que, por el contrario, es un ser de naturaleza egoísta que busca acrecentar su poder para enfrentarse con mayores posibilidades de éxito a los otros hombres en un medio hostil e inseguro. Así, en palabras de Hobbes, los hombres son «naturalmente enemigos» porque deben luchar por bienes escasos que necesitan para su propia supervivencia. Por esta razón, en el estado de naturaleza, los hombres viven en una constante guerra de todos contra todos. Esto no significa, por cierto, que ellos estén efectivamente luchando unos contra otros en todo momento, sino en la manifiesta disposición a recurrir al empleo de la fuerza. Hobbes considera que el recurso a la violencia es una posibilidad permanentemente abierta en tanto no hay la seguridad de lo contrario, es decir, en tanto no se ha renunciado explícitamente al uso de la fuerza. Y como en el estado de naturaleza nadie formula esta renuncia, debido a la generalizada desconfianza que los demás inspiran, todos viven en la más completa inseguridad temiendo el ataque violento de cualquier otro. Hobbes distingue tres causas principales que alimentan esta permanente discordia: la competencia, que impulsa a los hombres a luchar por obtener algún beneficio; la desconfianza, que los lleva a combatir para lograr seguridad; y la gloria, que los inclina a la lucha para alcanzar reputación. Estas tres causas de los conflictos entre los hombres en el estado de naturaleza pueden sintetizarse en la búsqueda del poder, ya que éste facilita la consecución de los fines indicados. En esta lucha por el poder no hay, en el estado de

2. Véase C. Miranda, «Hobbes y la Anarquía Internacional»: *Revista de Ciencia Política* (Santiago de Chile) VI/2 (1984), pp. 71-84. En ese artículo examino los alcances y limitaciones de la «imagen hobbesiana» de la política internacional y discuto algunas de las críticas que se han dirigido contra este enfoque, especialmente las de Ch. R. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1979, y de H. Bull, *The Anarchical Society*, Columbia University Press, New York, 1977.

3. Th. Hobbes, *Leviathan*, caps. XIII ss.

naturaleza, restricción moral o legal alguna, porque allí donde no existe una autoridad reconocida que cuente con poderes coercitivos para hacer cumplir sus órdenes, no hay justicia ni injusticia. Ello es así porque los valores morales, en la concepción de Hobbes, no son principios trascendentes, sino que corresponden a disposiciones legales positivas impuestas por un soberano que tiene a su disposición los medios de coerción suficientes para obligar a los súbditos a acatar sus disposiciones. La política, por lo tanto, no es una función de la ética sino que es una función del poder. Dicho de otra manera, la ética y la política son, contrariamente a lo que pensaban los clásicos, dos esferas separadas, desvinculadas. Pretender que principios morales rijan la actividad política no sólo carece de sentido sino que, en la práctica, como ya lo había señalado crudamente Maquiavelo⁴, suele traer como consecuencia fatales perjuicios para quien actúa moralmente en un medio en el que no todos lo hacen.

Por cierto, los reseñados principios hobbesianos pueden ser aplicados con escasas modificaciones a la descripción del sistema internacional, caracterizado por lo que Aron llama «orden anárquico», en cuanto los actores que en él intervienen rechazan la autoridad de la ley y la moralidad. La hipótesis del estado de naturaleza hobbesiano se convierte, en la perspectiva de Aron, en la descripción de la real situación en que se hallan los estados-naciones⁵, esto es, una permanente lucha por el poder por causas similares a las señaladas por Hobbes. Los realistas, en general, aplican las categorías hobbesianas al análisis de las relaciones internacionales, enfatizando la relevancia de la variable «poder nacional», a la que asignan el rol de categoría analítica básica en el estudio de la política internacional. Una frase célebre de Hans Morgenthau, posiblemente el máximo exponente de la escuela realista, resume lo esencial de esta posición: «La política internacional, como toda política, es una lucha por el poder»⁶. En el plano internacional, esta lucha por el poder busca satisfacer las metas definidas en el «interés nacional» de cada estado-nación⁷, que pretende obtener para sí los mayores beneficios materiales e inmateriales del sistema, pero que debe enfrentar las similares pretensiones de los demás actores, lo que genera un clima de perenne desconfianza e inseguridad, cuyo más eficaz antídoto parece ser el logro de una siempre mayor cuota del poder internacional. Ahora bien, el interés nacional que anima la conducta belicosa de los estados-naciones en

4. N. Maquiavelo, *El Príncipe*, cap. XV.

5. R. Aron, *Progreso y desilusión*, Monte Ávila, Caracas, 1969, pp. 241 ss. Véase también Ó. Godoy, «Orden anárquico y proyecto liberal de sociedad global en el pensamiento de Raymond Aron»: *Estudios Públicos* 16 (1984), p. 148.

6. H. J. Morgenthau, *Politics Among Nations, The Struggle for Power and Peace*, Alfred A. Knopf, New York, 1967, p. 25.

7. H. J. Morgenthau, «Otro "Gran Debate": El Interés Nacional de los Estados Unidos», en St. Hoffmann, *Teorías contemporáneas sobre las Relaciones Internacionales*, cit., pp. 107-113. La versión original de este artículo fue publicada en la *American Political Science Review* 46/4 (1952), pp. 961-998.

la concepción realista corresponde al anhelo de supervivencia que lleva a los hombres a mantener una relación conflictiva en el estado de naturaleza descrito por Hobbes. Tanto el interés nacional como el deseo de supervivencia precisan para su logro de la seguridad, y ésta depende del poder que se posee. La lucha por el poder, entonces, constituye una tendencia natural, tanto en el plano de las relaciones entre hombres individuales en el estado de naturaleza hobbesiano como en el plano de las relaciones internacionales al que se refieren los realistas porque, en uno y otro caso, lo que está en juego es la supervivencia del actor objeto de análisis. La vida del hombre en el estado de naturaleza hobbesiano está constantemente amenazada, y lo mismo ocurre en el sistema internacional anárquico en el que deben actuar los estados-naciones. Esta amenaza siempre presente contra los intereses individuales de los hombres o contra el interés nacional de los estados-naciones es lo que impulsa naturalmente a unos y otros a la búsqueda de maximizar la seguridad mediante el incremento de sus recursos de poder. Desde esta perspectiva, la renuncia a ejercer el poder aparece no sólo como algo antinatural, sino, en la práctica, como una especie de suicidio, ya que si los demás actores del sistema no renuncian de la misma manera, y al mismo tiempo, al recurso a la violencia, el que desiste de ella en forma unilateral estará invitando a los otros a combatir por lograr para sí esa cuota de poder que se ha cedido. En otros términos, la renuncia a ejercer el poder no conduce a la paz, sino a la guerra, como pudo comprobarse empíricamente en la década de 1930, en que los anhelos pacifistas imperantes en las naciones europeas impidieron prever y enfrentar eficazmente la ambición hegemónica de las potencias totalitarias de Europa y de Asia, lo que terminó desencadenando la Segunda Guerra Mundial.

En definitiva, concluyen los realistas, la mejor y quizás única garantía para la paz es continuar luchando indefinidamente por incrementar el poder, para de esta manera tratar de disuadir a los eventuales enemigos de emprender un ataque violento. Las carreras armamentistas aparecen, bajo esta lógica, como intentos de lograr seguridad para así poder preservar la paz.

Por cierto, esta conclusión del enfoque realista de las relaciones internacionales no sigue el modelo de Hobbes, quien propone como solución a la crónica inseguridad que domina la vida de los hombres en el estado de naturaleza la transferencia colectiva y simultánea por parte de todos ellos de su poder natural a un soberano, quien, tomando en sus manos todo el poder cedido por los demás, impone un orden legal y moral sobre sus súbditos. Éstos pierden su poder natural, pero ganan la seguridad para poder sobrevivir. Paradojalmente, la solución hobbesiana para superar el estado de guerra que caracteriza al estado de naturaleza no es acogida por los realistas en su proyección de la teoría de Hobbes al plano de la política internacional; pero, en cambio, es aceptada por la posición idealista, cuyos aspectos esenciales voy a examinar a continuación.

Los idealistas también iniciaron el estudio de las relaciones internacionales a partir de la entonces reciente experiencia de la Primera Guerra Mundial; pero, a diferencia de los realistas que trataban de describir y entender la política internacional tal cual es, a los idealistas les interesó primordialmente transformar el sistema internacional para que en él pudieran llegar a establecerse las condiciones de una paz universal, estable y duradera, esto es, de una paz perpetua, para emplear la expresión de Kant. Los idealistas enfocaron los asuntos internacionales bajo un prisma a la vez moralista y legalista; en efecto, ellos consideraban la guerra como un mal moral al que había que poner fin de una vez y para siempre, y pensaban que ello sería posible a través de una organización mundial basada en el derecho. De manera, pues, que la perspectiva teórica que adoptó esta escuela se centró menos en los hechos pasados y presentes que en lo que debería ser hecho en el futuro; o, dicho de otro modo, se puso mayor énfasis en las *formas* de organización y de legalidad que deberían adoptar las relaciones interestatales que en la *substancia* de dichas relaciones⁸. El fundamento de este proceder fue su preocupación por encontrar los elementos que pudieran garantizar la paz perpetua; pero ésta sería factible sólo en la medida en que se pudiera garantizar efectivamente la seguridad de todos los miembros de la comunidad internacional.

Los idealistas creyeron en la viabilidad de la seguridad colectiva, la que debía estar basada en la disposición de los diferentes estados-naciones para responder conjuntamente a cualquier intento de agresión y para crear una organización internacional investida de las facultades necesarias para promover esa acción concertada. En otros términos, los idealistas postulaban como el antídoto más eficaz contra la guerra el establecimiento de un gobierno mundial que tuviera el monopolio de la fuerza militar y el cual estuviera provisto de efectivos poderes de coacción para resolver las disputas que eventualmente pudieran suscitarse entre los Estados. Éstos estarían organizados políticamente en una especie de sistema federal con una autoridad central dominante de todo el sistema.

En suma, los idealistas propugnaban desarrollar una política internacional configurada de acuerdo a las características enunciadas por Kant a fines del siglo XVIII, esto es, una política racional, liberal e ilustrada. Sin embargo, los idealistas olvidaron en la formulación de su ambicioso proyecto de establecer un gobierno mundial para garantizar la paz muchas de las advertencias de prudencia política del propio Kant.

La mejor expresión del pensamiento de Kant acerca de la política internacional se encuentra en el pequeño tratado *Sobre la paz perpetua (Zum ewigen Frieden)*, publicado en 1795. Kant lo escribió tras la conmoción provocada por la Revolución Francesa, que despertó universales

8. H. V. Harrison, *The Role of Theory in International Relations*, cit., p. 6.

esperanzas de que ella podía constituir el anuncio del advenimiento de una nueva era en la historia de la humanidad en la que serían posibles la justicia, la libertad, la igualdad, la paz. Pero, por cierto, tales ideales no se habían concretado cuando Kant escribe su tratado. Por ello, los seis artículos preliminares contenidos en la Sección Primera se refieren a los medios para implementar el ideal de la paz en un mundo imperfecto, es decir, prescriben qué es lo que los Estados deben hacer para alcanzar la paz a partir de la realidad actual en que intervienen. ¿Y cómo es esa realidad? Ciertamente, piensa Kant, no es un estado de paz, porque no es la paz sino la guerra, o la amenaza de la guerra, el estado natural en que los hombres viven y conviven a partir del comienzo de la libertad y de la presencia del mal. Por lo tanto, continúa Kant, el estado de paz es algo que debe ser *instaurado*, construido, porque para asegurar la paz no basta con abstenerse de abrir las hostilidades, sino que cada cual debe dar y recibir seguridades de no recurrir a la violencia. Pero esta seguridad sólo puede tener lugar en un estado civil⁹. De ahí que en orden a instaurar un estado de paz duradero ha de establecerse un pacto entre los pueblos semejante al contrato social que acuerdan los hombres del estado de naturaleza hobbesiano.

Kant piensa, en efecto, que los pueblos, en tanto conforman Estados, pueden considerarse como individuos en estado de naturaleza debido a que son independientes de toda ley externa. La obligada convivencia en ese estado natural es estimada por todos ellos perjudicial para cada uno. Por lo tanto, dice Kant:

Todo Estado puede y debe, en vistas a su propia seguridad, requerir a los demás que entren a formar con él una constitución, similar a la constitución civil, que garantice el derecho de cada uno. Ésta sería una liga de naciones, pero no debería ser un Estado compuesto de naciones. Ello sería contradictorio porque un Estado implica la relación de un superior —el que legisla— con un inferior —el que obedece, es decir, el pueblo—; y muchos pueblos reunidos en un Estado constituirían un solo pueblo, lo cual contradice la hipótesis. En efecto, lo que tenemos que considerar aquí es el derecho de los pueblos, unos respecto de otros, precisamente en cuanto forman diferentes Estados y no en cuanto fundidos en uno solo¹⁰.

He citado *in extenso* este párrafo porque él contiene, a mi juicio, un par de aspectos claves del pensamiento político de Kant que los teóricos idealistas de las relaciones internacionales no han tomado debidamente en cuenta. El primer punto es que, según Kant lo dice explícitamente, no se trata de establecer un gobierno mundial para asegurar la paz perpetua, sino de formar una federación de Estados. Pero los Estados que integren esta federación mundial, agrega Kant —y éste es el segundo pun-

9. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, Sección II, preámbulo.

10. *Ibid.*, Sección II, segundo artículo definitivo.

to que los idealistas frecuentemente pasan por alto—, deben ser Estados *libres*. Esta condición es, sin duda esencial. En efecto, la crítica más obvia que se suele levantar contra la idea de un gobierno mundial es que éste tendería a tener características totalitarias, al no existir ningún otro poder con capacidad suficiente para limitarlo y controlarlo. Por esto, la propuesta federación de Estados, cuyo fin es la paz, debe tener por fundamento la libertad, porque la libertad es, según Kant, la mejor garantía de preservación de la paz.

El argumento de Kant al respecto se basa en su concepción de la forma de gobierno republicana. Kant no sigue la tradicional clasificación de los regímenes políticos de Aristóteles sino que distingue dos criterios para dividir las formas que puede adquirir un Estado. El primer criterio es la forma de la soberanía (*forma imperii*), es decir, el número de personas que ejercen el poder soberano. De acuerdo con este criterio, la sociedad puede ser una autocracia, cuando la soberanía es ejercida por uno; una aristocracia, cuando es ejercida por varios; o una democracia, cuando la ejercen todos. El segundo criterio que es el verdaderamente importante, según Kant, es la forma de gobierno (*forma regiminis*), es decir, la manera como el Estado hace uso de su poder para gobernar al pueblo, independientemente del número de quienes ejercen la soberanía. En este caso, sólo caben dos formas de gobierno: la republicana, cuando existe una separación de poderes entre el ejecutivo y el legislativo; y la despótica, cuando es el propio gobernante quien establece las leyes y las ejecuta. Ahora bien, toda constitución republicana se basa, según Kant, en tres fundamentos. El primero es el principio de la *libertad* de los miembros de la sociedad en cuanto hombres; el segundo es el de la *dependencia* en que se hallan todos los hombres de una sociedad respecto de una legislación común; y el tercero es el principio de la *igualdad* de todos en cuanto ciudadanos¹¹.

Dadas estas características, es fácil seguir el argumento de Kant para probar que la constitución republicana es la más propicia para alcanzar el fin de la paz perpetua. En efecto, en un Estado regido por una constitución republicana se requiere el consentimiento de los ciudadanos para declarar la guerra. Nada más natural, entonces, que ellos sean enormemente precavidos antes de decidirse a una empresa tan arriesgada, puesto que ellos mismos serán quienes sufran las calamidades de la guerra, tales como el tener que combatir, pagar los costos de la guerra con sus propios recursos, reparar la devastación que la guerra deja tras de sí, y amortizar las deudas contraídas durante la guerra una vez que la paz se ha restablecido. La perspectiva de tales males, obviamente, vuelve re-nuentes al recurso a la guerra a los ciudadanos de una república que disfrutan de la libertad para oponerse a que su Estado declare la guerra. De donde se sigue que, en orden a alcanzar la paz perpetua, a transformar

11. *Ibid.*, Sección II, primer artículo definitivo.

este ideal en realidad, se requeriría que todas las naciones adoptaran constituciones republicanas porque la libertad que existe en las repúblicas es, según Kant, condición absoluta de la paz.

Stanley Hoffmann ha señalado que el imperativo de paz es central en la filosofía de Kant¹². En efecto, Kant identifica la paz con la moralidad, al sostener que el hombre que sigue el imperativo moral que existe dentro de él debe querer la paz. Pero el imperativo moral, advierte Kant, está en permanente pugna con los deseos egoístas que caracterizan la naturaleza humana. Son estas inclinaciones egoístas —en las cuales la razón no desarrollada aún ha comenzado ya, sin embargo, a influir sobre los instintos— las que hacen que el estado de naturaleza sea un estado de guerra. En este punto, Kant coincide con Hobbes. Y también ambos coinciden en señalar que ese estado de guerra resulta insoportable para los hombres, razón por la cual éstos son impulsados a buscar la manera de salir de dicho estado y lo hacen mediante un pacto o contrato social. El esquema externo en ambos filósofos es, pues, el mismo; pero hay una diferencia fundamental en su concepción de la causa que impulsa a los hombres a la búsqueda de la paz a través del contrato social y cuyas implicaciones constituyen, a mi entender, el centro mismo de la radical discrepancia entre la visión realista y la idealista. En efecto, ya señalamos que en el estado de naturaleza hobbesiano los hombres se encuentran en un estado de guerra de todos contra todos en procura de la satisfacción de sus necesidades y pasiones egoístas, y que esa lucha no está regulada por ningún tipo de norma objetiva de carácter moral o legal, lo que trae como consecuencia que todos viven en una permanente inseguridad. Semejante situación atenta contra la principal pasión humana, esto es, el deseo de preservar la propia vida y el consecuente temor a la muerte violenta¹³. Es la pasión del temor a la muerte la que impulsa al hombre a decidir racionalmente la conveniencia de pactar con los demás. Dicho de otra manera, es la razón puesta al servicio de la pasión la que aconseja constituir la sociedad política a partir del contrato de todos con todos¹⁴. La moralidad, que no tenía lugar alguno en el estado de naturaleza, no juega tampoco ningún papel en el contrato; y en la sociedad civil que surge como consecuencia de ese contrato ella será, al igual que la legalidad, un producto positivo de las disposiciones del soberano.

12. St. Hoffmann, *The State of War*, Praeger, New York, 1965, p. 66.

13. Strauss ha subrayado la preferencia de Hobbes por la expresión negativa «temor a la muerte», en vez de la positiva «preservar la vida», para referirse al interés humano primordial. Strauss argumenta que es la razón, y sólo la razón, la que percibe la preservación de la vida como el bien primario; pero como la sola razón es impotente, se requiere de la pasión del temor a la muerte para impulsar al hombre a actuar racionalmente en orden a asegurar la preservación de su vida. Véase L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, The University of Chicago Press, Chicago, 1952, p. 15.

14. P. Hassner, «Les concepts de guerre et de paix chez Kant»: *Revue Française de Science Politique* XI/3 (1961), p. 649.

En el estado de naturaleza kantiano, el hombre también está dominado por sus pasiones e inclinaciones egoístas; pero, junto a ellas, y a partir del despertar de la razón, el hombre posee un imperativo moral que lo hace percibir el estado de guerra natural como un estado meramente individualista de competitividad que puede ser entendido como moralmente injusto y que, por esa misma razón, debe ser superado. En esta perspectiva, es la moralidad que forma parte de la naturaleza humana la causa que impulsa a los hombres a acordar el contrato que conducirá a la constitución de la sociedad civil. En otras palabras, el origen, fundamento y finalidad de la sociedad política es la moralidad.

El diferente rol asignado a la moralidad por uno y otro filósofo es mantenido por sus respectivos herederos. Los realistas, interesados en analizar la realidad política tal cual es, han podido comprobar el papel habitualmente secundario que en ella desempeñan las consideraciones morales; los idealistas, en cambio, más interesados en el «deber ser» político, han asignado a la moralidad un papel primordial en la construcción de la realidad a la que aspiran, olvidando con frecuencia, sin embargo, características esenciales de la naturaleza humana y de la realidad política, las que, sin duda, dificultan el logro de tal construcción, pero que, por ello mismo, no deben ser descuidadas por el teórico de la política.

Ciertamente Kant no incurrió en esta simplificación. Según él, el paso del estado de naturaleza al estado civil no implica una transformación de la naturaleza humana porque las contrapuestas tendencias naturales al egoísmo y a la moralidad continúan existiendo tras la constitución de la sociedad política. Por consiguiente, tampoco puede esperarse que la sociedad pueda garantizar la paz. No obstante, Kant entiende que la sociedad civil implica una superación del estado de naturaleza, en cuanto ella posibilita el progreso moral. En efecto, en la sociedad se establece el derecho, y es una función del derecho remover los obstáculos para la acción moral. En una palabra, para Kant la sociedad es *condición* para el progreso moral; pero, a mi juicio, no es posible asegurar que tal progreso ha de producirse necesariamente en la práctica. Ni siquiera la mejor sociedad puede obligar al hombre a comportarse moralmente. El hombre es libre, y lo es no sólo para seguir el imperativo categórico, como pensaba Kant, sino también para satisfacer sus inclinaciones egoístas. En tal caso, la mejor sociedad es aquella en que existe plena libertad, pues ésta permite que la razón sea la guía de la voluntad moral supuesta en los componentes de dicha sociedad. Sin embargo, como la historia muestra el rol habitualmente secundario que la razón ha desempeñado en la realidad política, cabe concluir que la mejor sociedad es aquella que sólo abre la posibilidad para que el hombre sea libre de comportarse moralmente si así lo desea.

Desde esta perspectiva, sólo es posible sostener que la libertad es condición necesaria, pero no suficiente, de la paz. Ni siquiera el establecimiento de gobiernos republicanos en todo el mundo aseguraría la eli-

minación de la guerra, porque las inclinaciones egoístas del hombre persistirían. A pesar de ello, sin embargo, las posibilidades de alcanzar la paz perpetua podría incrementarse significativamente con una expansión del republicanismo¹⁵, porque la moralidad imperante al interior de los Estados los impulsaría a abandonar el estado de guerra para configurar un estado jurídico que pudiera garantizar la paz, del mismo modo como lo hacen los individuos al abandonar el estado de naturaleza. Así, pues, a diferencia de Hobbes, Kant proyecta explícitamente al plano de las relaciones internacionales la teoría del estado de naturaleza interindividual, porque, como señala Hassner, «Kant [...] es extremadamente sensible al carácter incompleto y finalmente contradictorio de una constitución jurídica limitada al orden interno»¹⁶.

Kant realiza esta proyección al ámbito internacional apoyándose en una filosofía de la historia que expresa el fin moral de la paz en términos históricos¹⁷. Según él, existe una tendencia en la historia hacia la paz que obedece a un plan oculto de la naturaleza. Éste se manifiesta en el proceso de evolución histórica racional que conduce a un republicanismo universal y que genera un contexto político en el cual los Estados violarán cada vez menos frecuentemente el derecho y la moralidad¹⁸. Dicho de otra manera, la paz perpetua es el bien político soberano; pero ella, en la perspectiva kantiana, podrá ser alcanzada a través de un triple plan extrapolítico que supone un proceso de desenvolvimiento histórico, jurídico y moral¹⁹. En efecto, es obligación moral absoluta superar el estado de guerra natural, ligado a las inclinaciones egoístas del hombre, para acceder a un estado de derecho y paz. La evolución histórica, piensa Kant, ayuda a preparar ese estado, de acuerdo al antes mencionado plan de naturaleza. Pero para que este plan pudiera concretarse en la realidad sería necesario que la razón desempeñara en los asuntos políticos el efectivo y determinante papel que Kant le asigna.

Según Kant, la paz perpetua es un problema de la razón práctica, que, en cuanto tal, exige resolver previamente la cuestión de si ha de empezarse por el principio material, es decir, por el fin como objeto de la voluntad, o bien por el principio formal, esto es, por el principio fundado solamente sobre la libertad que se expresa así: «*Actúa de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en ley universal, cual-*

15. Sobre el carácter inherentemente pacífico que Kant atribuye a las democracias liberales véase K. N. Waltz, *Man The State and War*, Columbia University Press, New York, 1959, pp. 101 ss. Una interesante discusión respecto de esta misma idea puede encontrarse en M. W. Doyle, «Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs»: *Philosophy and Public Affairs* 12/3 (1983), pp. 205-235, y 12/4 (1983), pp. 323-353.

16. P. Hassner, art. cit., p. 650.

17. St. Hoffmann, *op. cit.*, p. 83.

18. P. Riley, «On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists»: *Political Theory* 1/4 (1973), p. 455.

19. P. Hassner, art. cit., p. 652.

quiera que sea el fin que te propongas»²⁰. Para Kant no hay duda de que este último principio debe preceder al principio material porque en la medida en que se aplicase universalmente sería factible el logro del fin de la paz perpetua. De esta manera, la moral no sólo no se opondría a la política, sino que permitiría zanjar las discrepancias que la política no puede resolver manteniendo el derecho de todos los hombres como cosa sagrada. Éste no es un asunto de habilidad política, sino de sabiduría política que soluciona el problema moral de la paz perpetua, la cual es deseada no como un bien material, sino que es exigida como un deber por la conciencia moral. Kant piensa que, conservando la prudencia necesaria, es posible acercarse gradualmente pero sin interrupción a la realización de este fin, aprovechando para ello las circunstancias favorables y cuidando de no actuar precipitadamente. Se trataría, en suma, de procurar aproximarse ante todo al ideal de la razón práctica y a su justicia, y el fin propuesto —la paz perpetua— podría ser alcanzado²¹.

La breve exposición precedente de algunas de las ideas de Kant acerca de la política internacional nos permite percibir que los idealistas contemporáneos han tomado de él varios de los aspectos centrales de su pensamiento. En primer lugar, la preocupación por alcanzar las condiciones de una paz duradera y estable a través del establecimiento de un sistema internacional unificado; en seguida, la consideración de la paz como el imperativo moral; y, finalmente, la postulación de que la búsqueda de la paz obedece a la guía de la razón.

Sin embargo, el enfoque idealista de las relaciones internacionales adolece de insuficiencias y simplificaciones que no pueden ser atribuidas al filósofo alemán, ya que, como acabamos de ver, él no elude las severas dificultades que en la práctica debería enfrentar su proyecto de instauración de la paz perpetua. A mi juicio, esas insuficiencias y simplificaciones se deben a la escasa familiaridad que dichos estudiosos manifiestan tener con el pensamiento kantiano. En efecto, ellos olvidan que el hombre no sólo es razón, sino que también tiene apetitos y pasiones; que sus impulsos naturales al actuar moral suelen verse contrarrestados por sus también naturales inclinaciones egoístas. Pero, sobre todo, los idealistas han descuidado el tratamiento serio y profundo del problema de la libertad, fuente tanto del conflicto entre los hombres y las naciones como de la esperanza de alcanzar alguna vez la anhelada paz perpetua.

Estas debilidades analíticas de la posición idealista explican su derrota y virtual desaparición como perspectiva válida para el estudio de la política internacional en la década de 1930. La violencia que invadió Europa en los años previos a la Segunda Guerra Mundial fue el más elocuente desmentido a la posibilidad de concreción en la realidad de los ideales propugnados por esta escuela. Sorprendentemente, a fines del si-

20. I. Kant, *op. cit.*, Apéndice I.

21. *Ibid.*, Apéndice II.

glo XX algunos de ellos vuelven a adquirir una renovada vigencia. El colapso de la Unión Soviética tuvo como una de sus principales consecuencias el término de la «guerra fría» y con ello se ha iniciado la transición hacia un nuevo orden mundial caracterizado por una valoración de la democracia que se expande en gran parte del mundo. Diversos modelos de orden global han sido planteados en los últimos años, siendo quizás el más interesante el planteado por David Held, cuya «democracia cosmopolita» está fuertemente inspirada en el «republicanismo» kantiano²². Quizás ahora haya mayores posibilidades de concreción en la realidad de algunas de estas ideas. Pero para que ello pueda conseguirse algún día será siempre preciso recordar las sombrías descripciones hobbesianas de la naturaleza humana y de las relaciones de poder.

22. D. Held, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al Gobierno cosmopolita*, Paidós, Barcelona, 1997.

LO ÓNTICO Y LO ONTÓLOGICO EN LA POLÍTICA*

Patricio Brickle

Un problema que hace mucho tiempo me ha tenido concentrado es la dicotomía que hay entre dos tipos aparentemente diversos de saber. Me refiero a la relación que guarda las ciencias políticas y la filosofía política. Ambos conocimientos sobre lo político se nos presentan irreconciliables. La filosofía política es vista peyorativamente por las ciencias políticas y las ciencias políticas son vistas por la filosofía política como un saber desperfilado, descarrilado.

Por lo general, entendemos por ciencia política una nueva disciplina, un saber *práctico* de la política, una ciencia que se ocupa de las estadísticas en las elecciones gubernamentales, una ciencia que cuenta con un método, un objeto de conocimiento y un determinado tipo de conocimiento, una ciencia que trata de resolver y pensar la estructuración y modernización del Estado, una ciencia que estudia y analiza el proceso y las variables que están en juego en la toma de decisiones que acontecen en un gobierno, una ciencia que apoya sus investigaciones en la matemática, en la biología, etc., finalizando en lo que hoy se suele llamar ingeniería política. En otras palabras, cuando hablamos de ciencia política estamos hablando de un tipo de conocimiento o saber práctico que se aparta de aquel otro saber teórico que es la filosofía política. La filosofía política, en efecto, es una disciplina de la filosofía que se ocupa de una parcela, de un aspecto de la realidad, de una de las maneras en que el ser se manifiesta. La filosofía política se las tiene que ver con los problemas valóricos del hombre, con el tema de la felicidad, con la consecución de un «bien común», con las preguntas fundamentales del quehacer «político» como cuál es la mejor forma de gobierno, quiénes son los más capacitados para gobernar una nación, cuáles deben ser las características de ese hombre electo, etc. En otras palabras, la filosofía política, así entendida, está íntimamente ligada a la ética, a la antropología y a la sociología.

* Las siguientes consideraciones son de exclusiva responsabilidad del autor y no comprometen, de manera alguna, la visión de la Cancillería de Chile.

Estas dos visiones de la política parecen ser, en principio, antagónicas. Son dos modos opuestos de ver el mundo político. Mientras la filosofía política ejerció dominio en el modo de comprender los fenómenos políticos por varias centurias, la ciencia política es, más bien, reciente y alcanza casi todo su desarrollo actual después de la Segunda Guerra Mundial.

Pues bien, lo que trataremos de mostrar a lo largo de nuestra exposición es que ambos enfoques se co-pertenececen. No hay exclusión sino inclusión, complemento. Nuestra tesis es que todo reduccionismo ideológico no nos aclara el problema político, sino que más bien nos lo dificulta. En efecto, las constantes disputas en torno a cuál de las dos tesis dice o da cuenta más radicalmente el fenómeno político ha llevado a un engeceamiento conceptual, a una barbarie intelectual.

Ahora bien, para llevar a cabo nuestra tarea no intentaremos hacer una simbiosis de ambas disciplinas, sino que nos esforzaremos en darles a cada una su lugar propio siendo ambas absolutamente imprescindibles para comprender a cabalidad el sentido de los fenómenos políticos. Puede ser que nuestro artículo no cuente con la venia de los cientistas políticos, para quienes las investigaciones de los politólogos deben estar fundamentadas por el rigor del método «científico», herramienta que dista con creces de nuestra manera de trabajar el tema. Por lo tanto, si alguien quisiera saber, entonces, cuál método es el que nosotros utilizamos para sostener nuestra tesis, sepa que si algún instrumento hay en nuestra investigación, esa herramienta es el método fenomenológico, el cual estará presente en nuestros análisis, pero tan sólo como *principio rector*.

Es importante manifestar que este trabajo debe su inspiración a un libro del filósofo Jorge Eduardo Rivera, traductor al castellano de la obra *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. El libro del profesor Rivera tiene por título *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos*¹. En este libro Rivera deja establecida la diferencia entre el ser y el ente, teniendo como emblema el mito de la caverna de Platón, y lo extrapola a otros temas propios de su interés como la verdad ética, el ocio y la contemplación, la vida como riesgo, la filosofía como pasión, lo óntico y lo ontológico en el derecho, etc.

Finalmente, debemos advertir que nuestro ensayo no resuelve por completo el problema de la distinción entre la filosofía política y las ciencias de la política, sino que tan sólo sugiere un camino para que el problema pueda ser resuelto —camino que será necesario recorrer en otro estudio ulterior.

1. *El ser y los entes*

A continuación lo que nos proponemos es bosquejar un fundamento para estas dos posiciones. Ambas, sin duda, son importantes. Pero es necesario, a mi modo de ver, darle a cada una su lugar.

1. Puntángeles, Santiago de Chile, 1999.

Y si de fundamento se trata, el oficio que se ha ocupado tradicionalmente del fundamento, de aquello que sostiene todo lo que hay, ése es la filosofía.

Pues bien, la tesis que defenderemos aquí podría expresarse por medio de una distinción terminológica que ha logrado amplia vigencia a partir de M. Heidegger. Heidegger distingue en las cosas un orden óntico y un orden ontológico. Dicho *grosso modo*, el orden óntico sería el orden de los entes y de lo que pertenece a la determinación de los entes, mientras que el orden ontológico estaría en el plano del ser.

La filosofía llama «ente» a todo «lo que es», no importa que eso «que es» sea tan sólo algo adjetivo o adventicio. No se requiere para que haya ente que se trate de algo *sustante*, algo capaz de estar en sí mismo, como, por ejemplo, un hombre o una planta. También son entes la altura de un árbol o una ecuación de segundo grado; todo ello es ente. «Ente», *ens*: participio presente del verbo «ser», es todo lo que está siendo o tiene capacidad para estar siendo.

¿Qué es, entonces, a diferencia de los entes, eso que denominamos el «ser»? Llamamos ser a aquello *por lo que* los entes «son» y no «no son».

Pero que el ente y el ser se requieran mutuamente no significa que no se distingan. Tampoco hay padre sin hijo, ni hijo sin padre. Se requieren, pero se distinguen: ser hijo no es ser padre y ser padre no es ser hijo (Rivera).

El ser y los entes. La distinción es clara. Cada ente es un modo limitado, determinado de ser. No es *el* ser. El ser no se agota en ser hombre, movimiento o planta. El hombre *es*. Pero el «es» no es exclusivo de ese hombre, pues también hay el «es» del bosque y el de una pintura. El «es», el ser, es siempre más que cada ente. El «es» va más allá del ente, lo trasciende².

2. Sé perfectamente que hay muchos e importantes detractores de esta filosofía. Ellos se encuentran fundamentalmente en la filosofía analítica, para quienes «no habría» algo así como un «ser», algo sustante. Y que Heidegger hablaría, por ejemplo, en *Ser y tiempo* de al menos cuatro formas de ser (ser como existencia, ser como verdad, ser como predicado, etc.) y que erradamente le buscaría una unidad. Esas cuatro formas no denotarían algo uno y único de distinta manera, sino que denotarían cuatro «cosas» diversas. No quisiera entrar aquí en ningún debate respecto a esas ideas, esto es, no quisiera discutir si el problema del ser es en realidad un pseudoproblema o más bien es *el* problema de la filosofía, pero sí decir algunas pocas palabras. La filosofía y quienes son signados como filósofos se han ocupado desde su fundación del *ón*, de la *ousía*. Así, para Platón el ser es *eidos*, para Aristóteles, *hypokeimenon*, para Hegel, *Espíritu Absoluto*, para Nietzsche, *voluntad de Poder*. Del mismo modo, para Heidegger el problema de la filosofía se tornó en una sola pregunta, en una única pregunta, esto es, qué es ser. Si a momentos pareciera que el problema filosófico de Heidegger —o de cualquier otro pensador— es sustancializado, se debe a la simple razón de que el lenguaje es óntico, las palabras dicen cosas, expresan entes; no el ser. De allí la necesidad de pensar el problema de la filosofía de la mano de los *Holzwege* y del *Feldweg*. Éstos son sólo caminos, lineamientos, simples indicaciones. El propio Heidegger dice que si *Ser y tiempo* no cumplió con ese papel, mal por *Ser y tiempo*, no así por la pregunta conductora: «Este libro mismo (*Ser y tiempo*) sólo puede ser evaluado según el grado en que se mantenga o no a la altura de la cuestión que plantea. No hay otra medida más que la pregunta misma; sólo la pregunta es esencial, no el libro, que por otra parte sólo condu-

Llamamos «orden óntico» —junto a Heidegger y Rivera— a la esfera o dominio de los entes en tanto que son entes y no ser, y «orden ontológico» al dominio del ser unitario y universal y el del ser de los distintos entes en tanto distinto de los entes. Pero ¿de qué nos sirve esta distinción entre lo óntico y lo ontológico para la comprensión de la política?

A mi modo de ver, la ciencia política se ocupa de la facticidad del ser, representa el orden óntico, los entes que *se usan* para el fin «político». La filosofía política, en cambio, viene a ser el orden ontológico, el *fin* («bien») de la comunidad. De allí que la ciencia política permita diversas ciencias de la política. Y de allí, del mismo modo, que la filosofía política permita sólo *una* filosofía política, que podría ser el Estado de perfección descrito por la literatura clásica, o bien un modelo ideal de Estado construido mediante un procedimiento lógico abstracto, con una serena indiferencia sobre la posibilidad de su realización efectiva (Bobbio).

Y como nos señala la filosofía, no hay ser sin los entes y entes sin el ser, así también no hay ciencias políticas sin filosofía política y no hay filosofía política sin ciencias políticas. Ambas se co-pertenecen y requieren. Con ambas se perfila en toda su riqueza el fenómeno político. Pero se distinguen.

Las ciencias políticas se ocuparán, entonces, de todo lo propiamente fáctico de la «política», esto es, organización de un Estado, encuestas de opinión, demandas de los diferentes grupos sociales y sus respectivas respuestas, rol de los partidos políticos dentro de la estructura social, modernización del Estado, presupuesto nacional, comercio internacional, economía y desarrollo sustentable, inserción internacional, etc.

Y la filosofía política, en cambio, se ocupará por lo óptimo, lo utópico, por lo soñado individual y colectivamente, por la ciudad «ideal», el hombre «ideal», generando determinadas categorías para tales fines. La filosofía política dará lugar a la ideología, y las ciencias políticas darán lugar a la tecnocracia, ingeniería política, y a la llamada «futurología».

Pero no debemos entender lo «utópico» y lo «ideal» como lo irrealizable. En la filosofía política hay una dimensión muy real y concreta, aun comprendiéndola como ontología de la política. Para ilustrarla nos

ce hasta el umbral de la pregunta, aún no hasta su interior» (M. Heidegger, *Nietzsche*, Destino, Barcelona, p. 33). Por lo tanto, *Ser y tiempo* es sólo el inicio de un largo caminar. Una primera etapa que, sin embargo, es necesario recorrer si ha de poner en movimiento nuestra existencia. *Ser y tiempo* es una especie de iniciación. Después vendrán otras etapas que comienzan posiblemente con los *Beiträge zur Philosophie*. Y quizás sea necesario volver nuevamente a *Ser y tiempo* y echar mano de la tradición filosófica. El verdadero pensamiento se expresa no sólo en palabras o *correspondencias* (como lo esperan los filósofos analíticos, detractores de esta filosofía), sino también con giros, versos y traducciones (¿quién sabe si en realidad la *Seinsfrage* no es en el fondo una meta colectiva o una pregunta humanitaria?). A veces no sólo las palabras denotan cosas. A veces, y muchas, un libro quiere decir sólo un concepto. A veces una vida puede ser testimonio de una única pregunta, de una única cuestión, de una tarea.

serviremos de un ejemplo: situémonos frente a un tablero de ajedrez con sus piezas ubicadas en posición de iniciar una partida. Podemos estudiar a cabalidad los entes que allí comparecen, el tablero de sesenta y cuatro casillas blancas y negras, los reyes, damas, alfiles, caballos, torres, peones; pero toda esta consideración, por minuciosa que sea, no nos permitirá conocer las reglas del juego, esto es, cómo se mueven las piezas, qué objetivo se persigue con cada jugada, cuál es el propósito del conjunto de todas las jugadas, etc. Es decir, la investigación de todos los entes no permite descubrir el «ser» del juego del ajedrez. Y aun cuando hayamos resuelto el problema «ontológico» del ser del ajedrez, todavía estaría por plantearse el problema más decisivo: siendo la vida tan corta, ¿por qué se da el hombre el lujo de jugar a lo que sea?

A mi modo de ver, esta misma tesis podría aplicarse a la relación entre las ciencias políticas y la filosofía política. Por eso, a este apartado podría seguir un análisis fenomenológico de algún fenómeno político, como, por ejemplo, de una elección parlamentaria. Al hacerlo pondríamos de relieve que las ciencias políticas pueden abordar temas tales como los sistemas electorales, la relación entre las predicciones basadas en encuestas de opinión y los resultados electorales, la conducta de los países y de los electores independientes, la relación entre las características de los candidatos y las votaciones obtenidas por ellos, etc.; pero que sólo una filosofía política, y no una ciencia política, podrá «responder» a la pregunta por qué votan los hombres y eligen representantes, por qué quieren intervenir a través del parlamento en el gobierno, por qué y para qué quieren, en general, tener gobierno, cómo y por qué tienen la conciencia de constituir una comunidad política que se autodetermina. Si se establece en esta forma la diferencia entre la investigación científico-política del ente «elección parlamentaria» y la investigación filosófico-política del ser de ese ente, queda en claro que el tema de una filosofía política no es lo utópico en el sentido de lo irrealizable ni lo ideal en cuanto opuesto a lo real.

Vayamos por pasos.

Pondremos como ejemplo la modernización del Estado. Es un tema medular, candente, al interior de algunos países. Para realizar esta tarea el gobierno puede contratar los servicios de empresas externas para que realicen estudios que permitan definir y readecuar funciones que el Estado actualmente ejecuta y otras que no está ejecutando. Se contrata, además, a un ejecutivo, un «mánager», para impulsar esta labor. Una persona apta, idónea, profesional, en lo posible un tecnócrata. Esta persona probablemente comenzará a implementar una serie de cambios iluminado por las nuevas estrategias de gestión que han tenido una eficaz puesta en ejecución en instituciones que tienen una semejanza con la estructuración del Estado, como, por ejemplo, las empresas. En otras palabras, el ejecutivo pondrá en práctica tecnologías (de recursos humanos, financieras, de infraestructura, etc.) que han rendido sus frutos en

las instituciones en donde se las ha implementado. Políticas de gestión en el área de recursos humanos tales como calidad total (*Total Quality*), reingeniería, comunicación neurolingüística, nuevos sistemas de calificación y evaluación de desempeño, de capacitación (diplomados, MBA y otros), etc.; también el ejecutivo diseñará cambios a nivel de infraestructura al instalar sistemas de información de última generación (computadores, teléfonos, videoconferencias, Internet, etc.); en el área financiera, podría eliminar la escala única de sueldos que rige a los trabajadores del Estado; también, por supuesto, podría impulsar una política comunicacional y de márketing, con el fin de cambiar la imagen pública que la sociedad tiene del Estado y de sus gobernantes; tal vez, además, entre sus objetivos, el ejecutivo tendrá que poner en marcha un programa de diplomacia pública, de modernización de la Cancillería y de profesionalización del Servicio Exterior. Pero su reforma, posiblemente, no finalizaría aquí, sino que debería, también, definir el rol de las fuerzas armadas, el financiamiento de las campañas electorales, el lugar de las etnias en el país, el Estado como ente regulador o como asignador de recursos, el Estado como empresario, etc. En otras palabras, sea cual sea la estrategia que ese profesional utilice para modernizar el Estado, ella siempre se estará moviendo en el ámbito de lo óntico, en el ámbito de los entes, de las cosas, de lo que está siendo. Y es aquí donde, a mi modo de ver, las ciencias políticas tendrán un gran trabajo por realizar tanto en la *gestión* de las «políticas» como en la *ejecución* de las mismas. El estratega tendrá que habérselas con entes por doquier: computadores, personas, acciones, recursos económicos, proyectos de ley, dietas parlamentarias, encuestas de opinión, etc.

Todo ello es ente en sentido estricto de la palabra. Todas las cosas entre las que se moverá y se mueve ese «profesional» son entes. Las propuestas, las decisiones, el aire que respira, las palabras con las que habla, los informes escritos, etc., son entes. Sin embargo, aquello que lo moverá a tomar determinadas decisiones y a adoptar determinada posición «política» es el horizonte de posibilidades que se le abre al estratega. Ese horizonte es el *ser*. El lugar en donde se despliega ese universo de entes y el hombre mismo. Y, entonces, el ser tomará la forma de la *política* cuando los entes utilizados para conseguir un fin sean «en vistas» a un *bien superior*, como lo es la *comunidad*. Allí, el estratega o el profesional o el gobernante afirmará su imagen como estadista cuando actúe conforme al ser. Entonces, los principios que moverán a ese líder serán las eternas directrices fundamentales con un cargado acento valórico que delinean cuál es el *bien* de la comunidad, el *bien* del pueblo, dándole al concepto de bien un sentido muy amplio. El ser es, por lo tanto, histórico, acontecer (*Ereignis*). No hay, en efecto, un ser —en la forma de un bien— «descubierto» de una vez para siempre. La filosofía no escapa al paso inexorable del tiempo. Pero sí hay ciertas categorías *políticas* que deben su nacimiento a la reflexión y meditación que surgen en

torno a la *pólis* como por ejemplo: libertad, igualdad, fraternidad. El sentido de esas categorías políticas es que indican por dónde debe ir el accionar político. Claro está, el estadista deberá llenarlas de contenido. Es posible que no haya un consenso social o «político» respecto a si estas categorías son efectivamente aciertos filosóficos, pues, a menudo, estos conceptos son entendidos de diversas maneras por las distintas ideologías. He ahí su carácter histórico. Para la filosofía poco importa, porque ella se ocupa del ser. La filosofía no se pierde en el *das Man* heideggeriano, en el «se» social. La filosofía no se mueve en los llamados «lugares comunes», sino que su norte lo indica el ser en general, que posibilita el mundo de las esencias y existencias, el orbe de los entes y de todo lo que hay, hubo y habrá.

Pues bien, afirmé más arriba que la filosofía política al servicio del estratega o del líder o del dirigente de una nación deberá estar guiado por el *bien de la comunidad*, entendido este bien de un modo muy amplio. En efecto, es necesario destacar que cuál debe ser este bien de la comunidad no está «escrito» en ninguna parte. ¿Acaso el bien de la comunidad o del pueblo lo pone la autoridad o le es delegado a éste por la comunidad, como una suerte de tabla rasa con el fin de que la autoridad haga y disponga de lo necesario para poner en práctica lo que concibe en su imaginación? Cuando el ciudadano vota por una determinada autoridad, ¿su voto significa adhesión total a la ideología del candidato, apoyo total para que el candidato realice el bien que estima más conveniente para todos? ¿Quién sabe efectivamente cuál es el bien de la sociedad; la autoridad electa o la comunidad? Los «programas políticos» de los candidatos a presidente de una nación no especifican generalmente la ideología que los moverá durante el ejercicio de su cargo. Simplemente, nos señalan las medidas inmediatas para satisfacer las demandas primarias de la comunidad. En otras palabras, lo que quiero decir es: qué cosa entendamos por bien de la comunidad no es un asunto fácil de resolver. Sin embargo, y por el contrario, en la actualidad hay algunos dogmas políticos que no son susceptibles de discusión. Quien tenga la osadía de ponerlos en duda es signado de conservador, tradicionalista, fundamentalista, y de otras formas con un cargado acento peyorativo. La democracia, los derechos humanos, el derecho internacional, son considerados *logros políticos*³, que no es posible poner en duda. A mi modo

3. Para quien ha sido formado en la filosofía no deja de ser, por lo menos, extraño que quienes ejercen la política se arroguen la conquista absoluta de ciertas zonas de la realidad que ni las propias ciencias exactas se arrogan para sí. Una ciencia y un saber pierden su sentido cuando se petrifican y anquilosan. Su sentido fundamental radica en el dinamismo y en la apertura a otras posibilidades del pensar. De hecho la posibilidad de equivocarse es una posibilidad cierta al interior de las ciencias. En cambio, la política, los cientistas políticos o, más bien, los ejecutores de la política hablan con una arrogancia nunca antes vista en la historia. La democracia, los derechos humanos, la agenda valórica en su conjunto, no son axiomas. Ellos están y estarán siempre sujetos al debate como una forma más de comprender los fenómenos políticos. Antes no existían, ahora existen y podrían, perfectamente, dejar de existir. Por lo tanto, vivámoslos

de ver, nuestra época está viviendo una «dictadura» valórica mundial (entendiendo por mundial el mundo europeo y norteamericano), con la cual a las sociedades se les ha «impuesto», quiéranlo o no, toda una escala de valores (derechos humanos de tercera generación), toda una manera de ver el mundo, todo un sistema político que no están sujetos al debate. En razón de la democracia y en defensa de ella, en razón de la diversidad y en defensa de ella, en razón del derecho internacional y en defensa de él, los grandes Estados imponen a los Estados más pequeños su propia voluntad, dictaminando qué es lo bueno y qué es lo malo; determinando a todos los Estados del mundo hacia dónde se deben dirigir. Hoy día, cada país, cada Estado, no es dueño de autodeterminar el régimen político que mejor sirve para los objetivos de su comunidad. Todo acuerdo internacional pone entre sus cláusulas la expresión *democrática*. ¿Acaso un Estado y su comunidad no tienen «derechos» que les permitan, si ellos quieren, a formular un sistema antidemocrático para sí? ¿Acaso en la vida de los hombres todo es democrático o la democracia sólo nos sirve como sistema político para la rotación de las autoridades? ¿La democracia como sistema político es «buena» en sí misma o representa sólo un estadio en el desarrollo político de las naciones? ¿De qué nos sirve elegir un candidato como presidente de una nación si en el fondo algunos temas fundamentales de su agenda política van a estar definidos desde o a partir de otros Estados más poderosos u ONGs? Pienso en casos como Taiwán, Kosovo y, probablemente, el tema indígena de Chile. ¿Es el costo de la globalización? Si es así, a esto yo lo llamaría una globalización unilateral, es decir, el mundo se globaliza en una dirección.

No es mi intención adherirme a un régimen político determinado —que sin duda tengo simpatía por alguno— sino señalar que el tema es, por lo menos, conflictivo. El tema del *bien* de la comunidad no siempre es el mismo bien del individuo, del ciudadano, y muchas veces tampoco es el bien de la propia comunidad, y otras tantas puede no serlo ni de la propia autoridad del Estado. Una cosa sí me parece clara. La política se ocupa de ese bien. A veces, la consecución de ese bien llevó a algunas autoridades o gobernantes a la conquista de otros pueblos, al expansionismo y al descubrimiento de otros «universos», de otros «mundos». Sin embargo, el juicio histórico que normalmente hacemos de esos regímenes dista mucho de catalogarlos de criminales, de bárbaros, de genocidas o de xenófobos, etc. ¿Cómo recordamos al pueblo griego y al mundo romano? ¿Como conquistadores (con todo lo que ello significa) o bien como la grandes civilizaciones fundadora de la cultura occidental? Un hecho histórico como la pacificación de la Araucanía ¿fue acaso un genocidio o la finalización de un proceso que concluyó con la unidad de un territorio?

como una posibilidad, de lo contrario se corre el gran riesgo de caer, por ejemplo, en una tiranía en términos amplios, precisamente lo que se ha querido evitar.

No pretendo en mi artículo resolver este problema, sino simplemente destacar los inconvenientes propios con los que se enfrenta quien ha sido formado en la filosofía cuando éste quiere decir algo sobre lo público, máxime cuando se habla del bien. Aquí podemos evocar la alegoría platónica de la caverna y remitirnos a lo que le sucede al que vuelve a ingresar a la caverna.

Una cosa sí es clara. Sostuve más arriba que el ser es el horizonte que se le abre al «estratega», y que el ser cobrará la «forma» de bien cuando los entes utilizados para conseguir un fin sean por mor de la comunidad. En otras palabras, el ser es unitario y nunca se utiliza, en cambio los entes son muchos y pueden ser utilizados. El ser impele al hombre, llama al hombre para su atención y este sólo co-responde a este llamado, a este vocativo. El hombre viviendo en el ser no puede atraparlo, agarrarlo en conceptos, en palabras. Así como hay una imposibilidad de captar en conceptos a la nada, así también el ser se torna inasible para el lenguaje humano. Y esto que podría ser considerado una incapacidad del hombre es precisamente su condición más propia, al hombre siempre lo más inmediato se le escapa de las manos, de la mirada, de la inteligencia. El ser es lo primero y el ente es lo segundo. El ser lo vivo en razón de sí mismo, en cambio el ente lo vivo en razón de otros entes. Y el ser lo vivo en razón de sí mismo y no en razón de otra cosa, porque si no fuera así entonces ya no sería *el* ser, sino un ser a medias, un ser no definitivo, es decir, un ente. El ser no sirve para ninguna cosa, de nada nos sirve, puesto que si de algo nos sirviera entonces también ya no sería el ser, sino una cosa más que serviría para otras cosas, cosas que serían, por supuesto, más importantes. Los entes son entes-para, es decir, para ser utilizados, vividos, conducidos, comidos, leídos, etc. Los griegos acuñaron la expresión *aeí ón*, «lo siempre siente», «lo siempre ser». Esta categoría del *siempre* es propia del ser.

¿Pero cuál es la opción de quien tiene el deber de dirigir un país? Una única estrella. Conformarse al ser. Hacerse uno con el ser, esto es, hacerse uno con el acontecer histórico de su pueblo, de su nación, de su comunidad en estricto rigor. Seguir el designo del ser. El ser vendría a ser como un parámetro. La rectitud. Por lo tanto, el gobernante que quiere ser no simplemente un administrador de los asuntos del Estado, sino un estadista, tendrá que actuar conforme al ser. Es una suerte de adecuación y fusión. Por eso indiqué que el bien de la comunidad, el ser de la política, no está descubierto de una vez para siempre. El estadista, el gobernante-pensador deberá seguir el curso del acontecer histórico de su pueblo, de su nación, y gobernar conforme a ese destino y no otro. Aquí la libertad se torna en hacer lo que se tiene que hacer. Se es más libre en la medida en que se actúa siguiendo el ser, lo que rige el ser. Este «tener que hacer» viene dado por la fuerza coercitiva que emana del ser mismo, que exige —en el caso de la política— que sus gobernantes actúen y tomen decisiones de una determinada manera y asuman los desa-

fios del mañana. Para eso no es importante tener un registro o catastro de los fenómenos historiográficos, sino seguir el curso del acontecer histórico de una nación⁴. Libertad es, entonces, no hacer lo que se quiera (en ocasiones regulado por el derecho), sino hacer lo que dice el ser. No hay mayor libertad que aquella que obra de acuerdo a los dictámenes del ser. ¿Cómo ver este ser? ¿Quién puede ver y arrogarse este ver y asegurar que «hay» ser? Con la luz de la inteligencia, con la luz del pensamiento que hace bastante tiempo está en medio de la oscuridad. No con la palabrería. Por ello, el discurso, el verdadero discurso de un estadista es el lugar auténtico de la manifestación de lo señalado por el ser. Aquí, el estadista o, mejor dicho, el gobernante que se torna en estadista es simplemente un señero del ser de la política, esto es, del *bien* de la *pólis*. Como en Heráclito: No a mí, sino al *Lógos* escuchar, sabio es condecir (junto al *Lógos*, esto es, el ser), *todo es uno* (en el caso de la filosofía). Habría que decir para el fenómeno político: «[...] sabio es condecir (junto al *Lógos*, esto es, el ser), el bien de la comunidad, *el bien es la comunidad*» (en el caso de la política). Claro está, veo difícil que una tesis de estas características pueda ser aceptada en nuestro mundo, en nuestro nuevo «orden social» que se vanagloria de «prohibir» la jerarquía y de exaltar la igualdad en todas las formas. Hoy, definitivamente, existe un culto a la igualdad de opiniones y sentencias. Y ello en desmedro de la inteligencia. No quisiera entrar aquí en más detalle sobre este asunto, fundamental a mi modo de ver para comprender en su justa medida y dimensionar las acciones de los gobernantes y el desarrollo de los pueblos.

2. Conclusiones

Lo que intenté a lo largo de este escrito es detenerme a reflexionar sobre el ámbito de la ciencias políticas y de la filosofía política. Quien se esté iniciando en las «ciencias políticas» recibirá una serie de dogmas no sujetos al debate a lo largo de su formación. Es urgentemente necesario, a mi modo de ver, pensar una y otra vez, repensar y replantear desde nuestra situación cuál es el lugar que le corresponde a la política en la vida del hombre, en la vida de una comunidad, en la vida social y en el mundo actual.

La globalización y la mundialización es un hecho, eso es positivismo. Sin embargo, ello no es impedimento para que podamos ponerlas en cuestión; por el contrario, precisamente por eso se deben poner en

4. Pienso que una *conditio sine qua non* de un gobernante y de quienes se ocupan de la política es *saber* (εἰδέναι es posar intelectivamente la verdad de las cosas, dice Zubiri hablando de Aristóteles en *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza, Madrid) su propia historia, la historia de su comunidad, el acontecer de su pueblo. Saber su historia es saber su esencia. En otras palabras, es filosofía de la historia. Saber el acontecer histórico de su pueblo significa saber su devenir, su despliegue, su propio desarrollo, su dirección; es decir, su destino.

duda. La filosofía siempre va más allá de las apariencias. No se resiste a vivir de lo que se dice y se habla y se comenta y se acepta. Si la fundación de la filosofía estuvo en su despredimiento del mito, en la sustitución del mito por la razón, es probable que en nuestra época la filosofía deba echar mano nuevamente del mito y recuperarlo para desplazar y ocupar el lugar de la venerable razón, y con ello reivindicar la espiritualidad perdida en gran parte de los oficios humanos. Específicamente, dentro de los partidos políticos es recurrente escuchar la siguiente frase: «nuestro partido ya no tiene la *mística* de antaño, ya no hay camaradería, solidaridad, lealtad, honestidad por el servicio público». ¿Qué quiere decir aquí «mística»?

En definitiva, lo óntico y lo ontológico en la política no excluye ni a una ni a otra tendencia. Le otorga a cada una su lugar y quiere precisar las fuentes de las mismas. Estando contenida la una en la otra, sin embargo, no se confunden. Por el contrario, se necesitan. No obstante, lo ontológico precede a lo óntico en orden a la fundamentación.

Se me podrá objetar al finalizar la lectura de este artículo: «Pero, ¿dónde se ve en el trabajo que se aplique el método fenomenológico cuando son Heidegger y Rivera quienes están aportando el planteamiento fundamental? El método se asemeja más al del *magister dixit* medieval que al fenomenológico». Mi respuesta es que he mencionado el método fenomenológico con el *único fin* de mostrar *in actu exercito* que hay otros modos de «acceso» a las cosas, es decir, que el método científico no es *el* método de análisis de la realidad. Hay otros métodos de trabajo como el intuitivo, el dialéctico, etc. Por ello destaco que el método fenomenológico estará presente en mi ensayo tan sólo como *principio rector*. Esto último quiere decir que hago mío el lema fenomenológico husserliano de *ir a las cosas mismas*; sin embargo, mi posición es radicalmente opuesta a la de Husserl, porque yo voy a las cosas mismas con toda mi carga académica, con toda mi formación, con un lenguaje que no es «puro», sino lleno de vicios y aciertos. En otras palabras, yo voy a las cosas mismas desde mi situación (*situs*) y localización (*locus*), quizás dos categorías políticas fundamentales para comprender o acceder a los fenómenos que llamamos políticos.

APROXIMACIÓN A LA IDEA DE LEGITIMIDAD

Luis Oro

El propósito de este trabajo es configurar con la mayor nitidez posible la idea de legitimidad. El ensayo comienza intentando establecer una ruptura con el sentido común. Éste tiende a reducir la legitimidad a la legalidad, pero no siempre es así, puesto que no existe invariablemente una ecuación entre ambas. En seguida se procederá a examinar la idea de legitimidad en Max Weber, Carl Schmitt y Guglielmo Ferrero. El artículo abordará la noción misma de legitimidad tal como los referidos autores la esbozan, por ende, el presente análisis prescindirá de la argumentación histórica y casuística en que apoyan sus respectivos puntos de vista. El ensayo concluirá proponiendo una noción de legitimidad.

1. *Consideración preliminar*

El tema de la legitimidad ha sido un tópico recurrente en la historia del pensamiento político, pero nunca se ha desarrollado de manera sistemática. Es tan sólo en el siglo XX cuando pensadores de la talla de Max Weber, Carl Schmitt y Guglielmo Ferrero intentan abordar el problema a nivel conceptual, aunque no siempre con éxito.

En el lenguaje cotidiano, legitimidad es sinónimo de legalidad, estableciéndose así una ecuación entre ellas. De hecho, se acostumbra a calificar una acción como legítima en la medida en que se ciñe a una norma jurídica. En las conversaciones diarias la identidad establecida entre ambos términos no presenta mayores complicaciones. Pero tal claridad se comienza a diluir cuando un juez dicta una sentencia que la ciudadana no vacila en tildar de injusta, aunque esté avalada por una rigurosa fundamentación jurídica. Por ello, no es insólito que las sensaciones de estupor, indignación y perplejidad que provocan determinados fallos judiciales se expresen en afirmaciones como las siguientes: «es legal, pero no es justo», «es legal, pero no es ético», y otras similares. Estas frases son emblemáticas de aquellas situaciones en las que el Estado dicta una

resolución que, aun siendo legal, es considerada como inaceptable por la mayoría de la población.

De manera que no siempre existe una relación de reciprocidad entre ambos conceptos. Luego un acto puede ser legal pero no legítimo. También es posible la relación inversa, es decir, que un acto puede ser considerado legítimo, y no obstante, ser calificado de ilícito, así por ejemplo el derecho a la rebelión¹ o a la disensión en los regímenes totalitarios.

2. *La idea de legitimidad en M. Weber*

Comenzaré explicando algunos conceptos de la sociología de Weber, con el propósito de configurar con la mayor nitidez posible su idea de legitimidad. Una vez esbozadas las nociones estimadas como relevantes para el objetivo del presente estudio, procederé a relacionarlas para dimensionar los alcances de dicha idea en Weber.

De los cuatro tipos de acción social² que distingue Weber³, sólo la acción racional con arreglo a valores y la racional con arreglo a fines son atinentes a nuestro análisis. Corresponde hablar de una acción con arreglo a valores cuando lo que importa al individuo es el cumplimiento de un mandato imperativo que emana de su conciencia. Es imperativo porque la incita a comportarse de determinada manera para quedar en conformidad consigo misma. Por tanto, lo que importa al sujeto es realizar acciones que sean congruentes con aquellas valoraciones⁴ que lo presionan desde su intimidad y que operan de manera coercitiva sobre su conciencia.

Corresponde hablar de una acción con arreglo a fines cuando lo que interesa al sujeto es la consecución de un objetivo práctico que para él tiene una validez meramente instrumental⁵, porque la acción no es valiosa en sí misma, en cuanto es solamente un medio para alcanzar otro objetivo.

En otras palabras, la acción con arreglo a fines es utilitaria en cuanto la motivación que rige la conducta es la consecución de un objetivo que sirve para lograr a su vez otros fines, que son los que realmente interesan al individuo. El pragmatismo propio de ella no significa que siem-

1. Cabe consignar que en la actualidad el derecho a la rebelión ha sido objeto de pretensiones por parte de la teoría política. Sin embargo, durante la Edad Media y el período de la Reforma se produjo una abundante literatura política que trataba el tema, analizando especialmente las razones que ameritan la insurrección de los súbditos e incluso las circunstancias que justificaban el tiranicidio.

2. Para el concepto de acción social véase M. Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1992, pp. 5, 18 y 19.

3. Cf. *ibid.*, p. 20. Weber distingue cuatro tipos de acción social, a saber: a) acción racional con arreglo a fines; b) acción racional con arreglo a valores; c) acción social afectiva; y d) acción social tradicional.

4. Cf. M. Weber, *op. cit.*, pp. 20-21.

5. *Ibid.*

pre actúe a espaldas de la moral o al filo de la legalidad. Pero si eventualmente llega a cumplir los preceptos no es porque se adhiera espontánea y sinceramente a ellos. Así, un sujeto puede respetar astutamente el cumplimiento de los medios habilitados para lograr un fin sin sentirse para nada identificado con ellos e incluso puede despreciarlos. Tal es el caso de la utilización por parte de Hitler de los canales institucionales de la república de Weimar, para acceder por la vía legal a la titularidad del poder político, con el velado propósito de destruir las instituciones liberales y suprimir el régimen republicano.

¿Cuál de los dos tipos de acción social se aviene más con la idea de legitimidad? La primera, puesto que para Weber una acción es legítima en la medida en que el sujeto actúa de acuerdo a valores. Dada la envergadura de la afirmación precedente es menester realizar el siguiente alcance: la acción con arreglo a valores puede ser tanto respecto a los medios como a los objetivos que persigue el individuo.

En el primer caso el valor que guía la conducta del sujeto es el cumplimiento escrupuloso de aquellas reglas que prescriben los medios socialmente aceptados para alcanzar una meta. Esmero que se deriva del respeto a las reglas del juego como un valor en sí mismo. De hecho, él no vacila en hacer cumplir el mandato que de ellas emana, sin poner reparo en si su actitud, desde el punto de vista utilitario, es beneficiosa o perjudicial. Y actúa así porque considera que su obligación moral es observar y hacer cumplir las reglas incondicionalmente⁶.

En el segundo caso el propósito que motiva la conducta del individuo puede ser la realización de un bien, es decir, la consecución de una meta considerada como intrínsecamente valiosa, y ella puede ser tan preciada que la omisión de las reglas puede ser excusable.

Pero también está la posibilidad de que un individuo tenga un comportamiento con arreglo a valores en los dos momentos estructurales de la acción, vale decir, tanto en lo que respecta a los medios como a las metas. Esto implica que puede respetar escrupulosamente las reglas (medios) del juego como un valor en sí mismo, aun estando interesado u obsesionado en ganar el juego (meta).

En suma, una conducta puede estar orientada racionalmente con arreglo a valores tanto en lo que respecta a la elección de los medios como en lo que concierne a la determinación de las metas a realizar. En ambos casos se está en presencia de una acción con arreglo a valores y, por añadidura, ante un comportamiento legítimo.

¿Cuál es la importancia que tiene la distinción esbozada? Es útil porque permite clasificar, en función de los medios y los fines, los tres tipos

6. Robert Merton denomina a dicho tipo de comportamientos «conductas ritualistas». Así por ejemplo, Merton visualiza actitudes ritualistas en aquellos burócratas que se esmeran en cumplir rigurosamente los reglamentos institucionales, no obstante ser éstos, cotidianamente, un obstáculo para el logro de los objetivos que la misma planificación burocrática se propone (cf. R. Merton, *Teoría y estructuras sociales*, FCE, México, 1993, pp. 226 ss.).

puros de dominación contruidos por Weber⁷. Así, en el modelo de dominación tradicional⁸ y en el legal racional⁹, estamos en presencia de una conducta legítima en la medida en que los protagonistas de la acción ponen reparo, básicamente, en los medios para alcanzar el fin. ¿Cómo? ¿De qué manera? En el primero, respetando las normas consuetudinarias (que revisten caracteres de sacralidad) y en el segundo observando escrupulosamente el cumplimiento de las normas racionalmente estatuidas (leyes positivas). Y en el tipo de dominación carismática¹⁰ prima, básicamente, una acción con arreglo a valores en lo que respecta al logro de metas, porque lo que importa en él es alcanzar un objetivo para dar cuerpo, consistencia, vida, a un valor determinado.

¿Qué es la legitimidad para Weber? Lamentablemente, nuestro autor no define ni siquiera de manera tangencial el concepto en cuestión. Pero a pesar de ello es plausible afirmar tres cosas que permiten entrever cuál es la idea de legitimidad subyacente. Primera, para Weber toda legitimidad está basada en determinadas valoraciones que sin ser inmutables tienen cierto arraigo temporal¹¹. Segunda, tales valoraciones tienen para una asociación política el carácter de verdaderas y, en tal sentido, tienen el *status* de *creencias*, esto es, de «verdades» socialmente incuestionables. Tercera, la legitimidad otorga mayores probabilidades de estabilidad a las organizaciones.

De las anteriores consideraciones se desprende que para Weber la existencia de un orden legítimo supone el funcionamiento de instituciones políticas que son consideradas como justas, válidas y razonables por los dominados. Tales atributos potencian las probabilidades para que prospere la paz, la estabilidad y la concordia cívica dentro de las asociaciones políticas.

Por cierto, para Weber «la validez de un orden significa [...] algo más que una regularidad en el desarrollo de la acción social simplemente determinada por la costumbre o por una situación de intereses»¹². Esto implica que un orden legítimo está más allá de un pacto racional realizado en función de conveniencias recíprocas; por tanto, no constituye un mero acuerdo utilitario entre partes interesadas. Un orden legítimo, en estricto rigor, es aquel que es tenido por verdadero, en cuanto se cree

7. Cf. M. Weber, *op. cit.*, pp. 170-197, 706 ss.

8. Cf. *ibid.*, pp. 180-192.

9. Cf. *ibid.*, pp. 173-180.

10. Cf. *ibid.*, pp. 193-197.

11. Para Weber no existe un orden que sea universalmente válido para todos los miembros de una sociedad. Suponer lo contrario sería utópico, especialmente en las sociedades pluralistas, multifuncionales, complejas o politeístas, puesto que en ellas existe una diversidad de valoraciones que no siempre es compatible. Tal realidad dificulta la vigencia incondicionada y absoluta de una fórmula de legitimidad única. En las sociedades complejas (antiguas o modernas) cada ordenamiento vital posee su propia concepción no sólo de lo que es justo, sensato y razonable, sino que además de la legitimidad misma.

12. Cf. M. Weber, *op. cit.*, p. 25 (la cursiva es mía).

plenamente en él. Dicho en lenguaje de José Ortega y Gasset: un orden legítimo no es una *idea* de orden, sino una *creencia* en la veracidad e ineluctabilidad de ese orden¹³. Todo creer en algo es tener ese algo por verdadero. En cierta manera, se puede decir que una institucionalidad catalogada de legítima es concebida como un «orden natural», en cuanto se le considera evidente en sí mismo y para sostenerse no requiere de la fuerza ni de mayores justificaciones intelectuales.

Si los mandatos emanan de una estructura de poder que es considerada legítima, los individuos realizarán preferentemente acciones con arreglo a valores, puesto que obedecerán las órdenes sin mayores cuestionamientos y sin sentir violentadas sus conciencias. Inversamente, si el poder constituido genera acciones con arreglo a fines, se debe a que él es obedecido por conveniencia por tanto, es ilegítimo, inestable y frágil. En efecto, «un orden sostenido sólo por motivos racionales de fin es, en general, mucho más frágil que otro que provenga de una orientación mantenida hacia él únicamente por la fuerza de la costumbre [...] Pero todavía es mucho más frágil comparado con aquel orden que aparezca con el prestigio de la legitimidad»¹⁴. De estas comparaciones implícitas que realiza Max Weber se puede concluir lo siguiente: mientras más legítimo es un orden, mayores son sus probabilidades de estabilidad, permanencia en el tiempo y concordia cívica. En tal sentido, se puede afirmar que la legitimidad es un emulsionante que atenúa la asperezas propias de las relaciones de poder, de tal manera que serán menores las probabilidades de que el ejercicio del poder y la lucha por el mismo genere fricciones violentas.

A pesar de la reputación que tiene Max Weber de ser un preclaro estudioso de la legitimidad, lo cierto es que dicha noción, como ya se dijo, no está perfilada de manera nítida en las páginas de *Economía y sociedad*. Es más: el tema de la legitimidad en Weber aparece imbricado con

13. Cf. J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973. Para Ortega las creencias son convicciones últimas que poseen un carácter efectivo de tal envergadura que inciden en el comportamiento de los individuos de manera inadvertida, inconsciente, imperceptible. Las creencias constituyen una realidad que es de suyo patente. Y es, precisamente, esa presencia —aunque parezca paradójica— la que impide poner reparo en ellas, porque son algo tan evidente que «se confunden con la realidad misma» (p. 19). En efecto, nosotros sin darnos cuenta cabal «vivimos de ellas, nos movemos y somos» en ellas (p. 24). En suma, las «creencias son todas aquellas cosas con que absolutamente contamos, aunque no pensemos en ellas» (p. 41).

En cambio, las ideas «son el resultado de nuestra ocupación intelectual» (p. 21). Son «cosas» que pensamos, en el sentido de que son entidades que movemos y desmenuzamos con el entendimiento, incluso de manera frívola e irreverente, y que ordenamos de diferentes maneras, en función de este o aquel principio lógico, o simplemente de manera vital.

A modo de contrapunto entre creencias e ideas se puede concluir que de las primeras no se tiene consciencia explícita, por lo menos mientras se está en ellas, porque obran desde el subsuelo de la conciencia. Por el contrario, las segundas operan a nivel de la consciencia, son intelectualmente manipulables, constituyen «una realidad problemática» (p. 21), por tanto, son objeto de permanentes conjeturas y cuestionamientos y suelen suscitar ásperos debates. En definitiva, «en las creencias estamos y las ideas las tenemos».

14. Cf. M. Weber, *op. cit.*, pp. 25-26.

el de los tipos de dominación; digo imbricado porque se trata de conceptos diferentes. La idea de dominación es clara y acotada en Weber, no así la de legitimidad.

En la figura siguiente trato de dar cuenta de manera sinóptica de la relación que existe entre los tipos ideales de dominación y la legitimidad, a fin de contextualizar algunas de las afirmaciones que he realizado respecto al tema de la legitimidad en Weber.

TIPO DE DOMINACIÓN			
Características	Tradicional	Legal-burocrático	Carismático
LEGITIMIDAD	Se obedece a una norma consuetudinaria que reviste caracteres de sacralidad.	Se obedece en virtud de una norma estatuida. Las órdenes emitidas son legítimas en cuanto se ciñen a la legalidad vigente.	Se obedece al líder por ser el portador del carisma y el depositario de poderes trascendentales.
ESTRUCTURA DE EJERCICIO DEL DOMINIO	Heterocéfala, heterónoma. Dominación de personas, estamentos o clases.	Jerárquica. Monocrática. Institucional.	Personalizada, desinstitucionalizada; el líder delega misiones especiales a seguidores específicos.
CARACTERÍSTICAS DE LOS AGENTES DE DOMINACIÓN	Servidores, vasallos, súbditos. Dependencia (+/-) personal del señor en el ejercicio y posición del cargo.	El funcionario (que es un ciudadano) posee deberes y derechos estatuidos.	Seguidores oficiosos en virtud de una adhesión afectiva en el líder.
LIDERAZGO	<i>Hereditario.</i> <i>Adquirido</i> por elección entre notables (pares). <i>Constreñido</i> por la normativa religiosa y laica consuetudinaria.	<i>Adquirido</i> por calificación profesional propia. Enmarcado en el ámbito de la jurisdicción institucional. <i>Constreñido</i> por una legalidad estatuida y objetiva.	<i>Personalizado.</i> Confianza absoluta en el líder. <i>Anulación</i> de la normativa establecida. <i>Ausencia</i> de jerarquías definidas.

3. *Carl Schmitt: legalidad sin legitimidad*

En el primer apartado del artículo consignaba que no siempre existe una relación biunívoca entre legalidad y legitimidad. Carl Schmitt lleva al extremo esta falta de reciprocidad, de tal manera que establece una relación bipolar entre ambos conceptos.

Para Schmitt la concepción liberal de legalidad erradica de las normas los «contenidos de razón y justicia»¹⁵, privando así de sustancia a la noción de ley. Ésta debe ser expresión de la razón y, a la vez, depositaria de la idea de justicia. Pero en la actualidad la ley es producto de las zigzageantes mayorías parlamentarias¹⁶. Mayorías que son, en opinión de Schmitt, volátiles. En la práctica esto implica que la vigencia de las disposiciones legales está sujeta a los cambios en la composición política de las cámaras legislativas¹⁷. Eventualmente, una mayoría puede evacuar una ley de contenido A y en el período legislativo siguiente una nueva mayoría puede promulgar una ley de contenido Z, en circunstancias —nótese— que ambas pueden estar referidas a la misma materia.

En efecto, para Schmitt las normas que evacuan las cámaras legislativas tienen un carácter aleatorio, en cuanto ellas son un producto ocasional de las frágiles mayorías parlamentarias¹⁸, que utilizan el aparato coactivo del Estado para imponer sus intereses circunstanciales y así dar satisfacción a sus particulares conveniencias. Una vez que han quedado al descubierto las motivaciones egoístas de los parlamentarios resulta evidente que «la soberanía del derecho significa únicamente la soberanía de los hombres que imponen las normas jurídicas y se sirven de ellas»¹⁹.

Sin embargo, se le puede replicar a Schmitt que en el Estado liberal legislativo existen leyes «intangibles». Es decir, normas invariables, que no se «tocan», en cuanto su derogación requiere de mayorías cualificadas como, por ejemplo, las leyes de rango constitucional y, naturalmente, la constitución misma. A una observación de este tipo Schmitt responde que si bien es cierto existe una Ley Fundamental, ésta se limita básicamente a las regulaciones orgánicas y de procedimientos. Luego las normas constitucionales también carecen de sustancia.

El autor en cuestión precisa que la constitución tiene las características señaladas, porque es expresión de la cosmovisión liberal. Para ésta doctrina, según Schmitt, el Estado debe ser aséptico, en cuanto se prohíbe a sí mismo la posibilidad de emitir juicios categóricos respecto a cuestiones morales. En efecto, la constitución liberal debe «responder tanto a la neutralidad [valórica] relativa como a la neutralidad funciona-

15. Cf. C. Schmitt, *Legalidad y legitimidad*, Aguilar, Madrid, 1971, p. 32.

16. Cf. *ibid.*, p. 100.

17. Cf. *ibid.*, p. 59.

18. Cf. *ibid.*, p. 39.

19. C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991, p. 95.

lista»²⁰, porque sus mecanismos institucionales deben permanecer «abiertos y ser accesibles a diversas opiniones, direcciones, movimientos y objetivos»²¹. Ello, en el supuesto de que el liberalismo quiera ser consecuente con su discurso que patrocina la pluralidad de valoraciones, la tolerancia de formas de vida y la autonomía ética del individuo.

En resumen, el liberalismo equipara la legitimidad con la legalidad, por tanto, para él una acción es legítima en la medida que se ciñe a las normas jurídicas, evaporándose así la distinción entre ambas. Por cierto, cuando en un Estado liberal se utiliza la palabra legitimidad se quiere denotar lisa y llanamente que determinados actos son legales²².

Schmitt no define la legitimidad de manera expresa; al igual que Weber, se limita a bosquejar de manera implícita una noción general del concepto. Donde más se aproxima a esbozar la idea de legitimidad es en la siguiente afirmación: los principios de legitimidad «contienen una dignidad *supralegal*, que se levanta por encima de toda resolución jurídica»²³. De esta aseveración se desprende que para Schmitt la legitimidad es una suerte de pivote o faro orientador que permanece relativamente inmutable, a pesar de los embates provenientes de las vicisitudes históricas y de las coyunturas políticas. Sin embargo, queda por elucidar el asunto concerniente a las propiedades de la sustancia, esto es, aquellas características permanentes de que debe ser receptáculo la idea de legitimidad. Interrogante, como ya anticipé, que dicho autor no responde.

4. *La idea de legitimidad en Ferrero*

Para Guglielmo Ferrero, en términos generales, los principios de legitimidad son aquellas prácticas incuestionables que justifican el poder y fundamentan de manera implícita el derecho de mandar y la obligación de obedecer²⁴. «La legitimidad —señala Ferrero— consiste en un acuerdo tácito y sobreentendido entre gobernantes y gobernados, en virtud del cual se establecen ciertos principios y reglas que sirven de pautas, de parámetros referenciales, para fijar las atribuciones y límites a los que necesariamente deben constreñirse las acciones de los titulares del po-

20. Cf. C. Schmitt, *Legalidad y legitimidad*, cit., p. 39.

21. *Ibid.*

22. Cf. *ibid.*, p. 14.

23. Cf. *ibid.*, p. 92.

24. Cuando se accede al poder político y luego se ejercita éste de acuerdo a «las reglas y principios aceptados sin discusión por aquellos que están destinados a obedecer», corresponde hablar, según Ferrero, de poder legítimo. Cabe señalar, por otra parte, que la noción de legitimidad no es privativa de las sociedades modernas ni de las sociedades complejas tradicionales ni de aquellas que poseen normas escritas. En efecto, «los pueblos que no conocen la noción abstracta de legitimidad saben reconocer, en el respeto a estas reglas y principios, la fuente originaria de todo poder» (G. Ferrero, *El poder. Los genios invisibles de la ciudad*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 138).

der»²⁵. Así, una de las mayores virtudes de los principios de legitimidad radica en su capacidad para determinar sobre que sujetos recae el derecho a mandar y sobre cuales el deber de la obediencia²⁶.

Los criterios de legitimidad para que operen sin necesidad de recurrir a coacciones deben tener el *status* de creencias colectivas. Esto implica que no basta que tales criterios sean racionalmente sostenibles ni que superen las exigencias de las demostraciones lógicas, ya que las pautas de legitimidad son convicciones masivas y en tal sentido constituyen una suerte de fe social. Por tal motivo, «todo principio de legitimidad debe contener siempre un núcleo sustancial, ser una realidad, algo efectivo y operante»²⁷, algo incuestionable, en cuanto en una determinada configuración cultural, y solamente en ella, es considerado como algo obvio y válido en sí mismo. Por eso, en estricto rigor, los criterios de legitimidad no necesitan de una coacción sistemática ni permanente para ser acatados, ni siquiera hace falta recordarlos de manera reiterada.

Los principios de legitimidad en sus orígenes, o sea, cuando sólo existen como *ideas*, es menester que sean justificados intelectualmente²⁸; sin embargo, una vez que han adquirido el *status* de *creencias* se puede prescindir de la dimensión racional de éstos. Conjeturo que es la anterior consideración la que induce a Ferrero a concebir los criterios de legitimidad, desde el punto de vista de sus manifestaciones históricas, como preceptos inmanentes. Son inmanentes, puesto que se trata de cánones que son considerados por sus contemporáneos como válidos en sí mismos y por tal motivo no es necesario remitir a éstos a ulteriores ideas para avalar su autenticidad, es decir, su veracidad.

En otras palabras, cuando dichos principios están en su apogeo se bastan a sí mismos. Sin embargo, ello en modo alguno implica que éstos sean ahistóricos. De hecho, como todas las creaciones humanas, ellos no están exentos de las vicisitudes del devenir cultural.

Es pertinente no olvidar que los preceptos de legitimidad cuando están en pleno vigor son considerados razonables y justos. Pero tal sensatez imperará solamente en la medida en que respondan a las circunstancias que justifican su existencia y en el supuesto de que mantengan cierta iden-

25. Cf. *ibid.*, p. 271. En otro lugar Ferrero precisa que «los principios de legitimidad comportan desde el momento en que son aceptados activa o pasivamente, un deber de obediencia condicionado a la observancia de ciertas reglas, lo que no es más que un verdadero y auténtico contrato» (p. 48).

26. Cf. *ibid.*, p. 46.

27. *Ibid.*, p. 172.

28. Así por ejemplo, Juan Bodino, en la segunda mitad del siglo XVI, realizó un ingente esfuerzo intelectual para justificar ante sus contemporáneos la teoría de la soberanía como única e indivisible, con el fin ulterior de otorgar los fundamentos racionales —o si se quiere teológico-políticos— a la monarquía de derecho divino. Sin embargo, a mediados del siglo XVII tal justificación era innecesaria, porque las *ideas* defendidas por Bodino habían adquirido el *status* de *creencias* y ya no era menester tener que apelar a ellas de manera reiterada para justificar la autoridad del monarca absoluto. Cf. J. Bodin, *Los seis libros de la República*, Tecnos, Madrid, 1992.

tidad con los tiempos históricos que los prohicieron. Dicho de otro modo, tales cánones serán considerados validos bajo ciertas condiciones y se tornarán absurdos cuando esas mismas condiciones falten. En consecuencia, «dejarán de imponerse de manera inmediata e irresistiblemente a los espíritus humanos cuando aparezcan realidades nuevas y diferentes»²⁹.

5. *El navío del Estado*

En la historia del pensamiento político existe un imagen recurrente: la metáfora del navío del Estado. Me serviré de ella para explicar desde un ángulo diferente el problema de la legitimidad.

Una asociación política se puede imaginar como un navío con sus pasajeros, tripulación y timonel. El buque avanza con las velas desplegadas y experimenta ligeros vaivenes, meciéndose, mientras los pasajeros realizan sus labores y la tripulación cumple rutinariamente con sus obligaciones. El piloto contempla la calma del horizonte, con sus manos ceñidas al timón enfila la proa hacia el norte, que indubitable lo señala la brújula y lo confirma el faro que destella en la costa. La nave está orientada: la tripulación y los pasajeros creen, confían, en la habilidad del timonel. Todos los que van a bordo saben a qué atenerse, la certidumbre es de tal envergadura que el peligro de un motín ni siquiera constituye una posibilidad remota, ya que existe un acuerdo tácito sobre quién debe guiar la nave y la manera como debe hacerlo: todos reconocen autoridad al capitán.

Tal situación es algo idílica o por lo menos insólita, puesto que lo habitual en nuestra época es que el navío del Estado transite por aguas agitadas, en las cuales es embestido por vientos huracanados que hacen crujir sus vigas, poniendo en riesgo no solamente su estabilidad sino también su existencia. Las turbulencias han enloquecido los instrumentos de navegación. La bruma impide divisar el faro que orienta desde la costa, única esperanza para enmendar rumbo, pero no se ve ninguna lámpara de luz en medio de la tormenta. El piloto no sabe qué dirección tomar. El miedo induce a los pasajeros a amotinarse y la tripulación está dividida entre los que apoyan al *leadership* y los que están de parte de la muchedumbre. Los hombres están desorientados, han perdido el norte, ya no saben a qué atenerse. El navío del Estado se desplaza a tientas, tanto es así que el timonel, la tripulación y los pasajeros transitan por un mar de dudas, que es acrecentado por el miedo, la incertidumbre y la pérdida de confianza en el piloto.

Los pasajeros se sublevan y la tripulación se amotina, porque dudan del sistema de referencias que orienta la nave. La habilidad del timonel está en tela de juicio, su autoridad ya no es reconocida y el insistir en ella resulta oprobioso para algunos miembros de la tripulación y para la

29. Cf. G. Ferrero, *op. cit.*, p. 31.

mayoría de los pasajeros. El fantasma de la rebelión deambula por la nave.

Los puntos cardinales que orientan la acción son los valores. Así, una crisis de legitimidad supone, por consiguiente, una crisis de las valoraciones y, más aún, del concepto mismo de valor. En la actualidad existen, simultáneamente, dos concepciones de los valores que son incompatibles, en cuanto se excluyen, se combaten, mutuamente: la idealista y la historicista. La pugna entre ambas dificulta de sobremanera la posibilidad de configurar una noción de legitimidad que tenga validez normativa y empírica.

En seguida intentaré esbozar de manera superficial ambas concepciones; por tal motivo, procederé a perfilar de manera esquemática algunas de sus principales características.

Para la concepción idealista, los valores son objetivos, inmutables y universales. Son objetivos, porque tienen existencia fuera de nuestra mente y para aquel que los conoce se imponen de manera evidente e incluso de manera coercitiva sobre la conciencia. Otra propiedad que tienen es que ellos son inmutables, puesto que no varían con el tiempo, por tanto, son suprahistóricos o eternos, en cuanto valen siempre, en cualquier tiempo o coyuntura histórica. Y son universales, porque valen para todos los individuos, en todas las sociedades y en cualquier circunstancia. Esta concepción parte de una hipótesis de absoluto, de un faro intemporal, eterno, que está fuera de la historia y por encima de todos los individuos y de todas las culturas, que emite destellos, rayos de luz, que determina los puntos cardinales y orienta a los hombres.

Tales hipótesis de absoluto suelen ser seculares o religiosas. Pueden existir varias; no obstante, todas comparten las mismas propiedades, en cuanto se reputan a sí mismas de auténticas y objetivas. En efecto, dicen estar por encima de las contingencias históricas; además, reclaman universalidad y exigen una obediencia incondicional.

La otra concepción de los valores es la historicista. Tiene sus orígenes a finales del siglo XVIII, se desarrolla en el XIX y su difusión es fácilmente observable en la segunda mitad del siglo XX. Para esta visión los valores son cambiantes, subjetivos y modelados. Son cambiantes, porque varían de una cultura a otra y, además, evolucionan (debido al devenir histórico) al interior de una misma comunidad. Son subjetivos, en cuanto radican, residen, en sujetos individuales y colectivos, es decir, en una persona o en una civilización. Así, su validez queda circunscrita solamente a aquellos sujetos que son sus depositarios. Y son modelados por el hombre, puesto que son creaciones humanas, precipitados históricos de carácter individual o colectivo; por tanto, se pueden modificar, para así dar satisfacción a nuevas pasiones, fruiciones o intereses.

La concepción idealista de los valores parte de una hipótesis de absoluto. Para ella la legitimidad no constituye un problema intelectual, puesto que para tal visión un acto es legítimo en la medida en que se ajus-

ta a un orden objetivo y supratemporal. Así por ejemplo, para un politólogo que se adhiera al *iusnaturalismo* un comportamiento será legítimo en la medida en que esté en concordancia con el orden natural; análogamente, para un pensador marxista que suscriba una concepción determinista del mismo, una estrategia será legítima si ella está en consonancia con la racionalidad de las leyes de la historia. En ambos casos, el enjuiciamiento del acto es realizado desde las alturas de un principio, norma o valor que reclama para sí los calificativos de verdadero, universal y objetivo.

A una concepción como la esbozada se le puede replicar que los valores son valores mientras valen³⁰. ¿Cuál es la valía de éstos, concebidos de manera ahistórica, en la actualidad? Una de las peculiaridades de nuestra época es que los referentes ideales, los valores, están venidos a menos. En efecto, el mundo suprasensible, esto es, de los ideales, de los valores concebidos ahistóricamente, no suscita entusiasmo, en cuanto carece de un *páthos* y de una energía que encienda las voluntades y movilice las conciencias. Por cierto, no es difícil constatar que en la actualidad «los valores supremos se devalúan por el hecho de haberse impuesto la idea de que el mundo ideal no es realizable dentro del real ni lo será nunca»³¹. En suma, «el mundo suprasensible carece de fuerza operante»³².

En conclusión, las explicaciones de la legitimidad que se realizan desde la óptica de las hipótesis de absoluto tienen solamente una validez ideal, en cuanto sus premisas no se corresponden con la realidad. Por tanto, las nociones de legitimidad construidas en función de tales hipótesis difícilmente pueden ser utilizadas como conceptos operativos, ya sea con fines analíticos o descriptivos.

La objeción planteada al idealismo no significa en modo alguno que la visión historicista facilite la construcción de una noción de legitimidad que tenga simultáneamente validez normativa y explicativa. A pesar de condecirse más con la concepción de los valores que se tiene actualmente, ella no facilita la resolución del problema; por el contrario, más bien parece omitirlo o desconocerlo.

En la actualidad no existe una hipótesis de absoluto, un pivote, un faro orientador, que determine qué rumbo debe seguir el navío del Estado y qué comportamiento deben tener los hombres a bordo. Por cierto, una vez que se ha extinguido la luz del faro, en la costa surgen decenas de fogatas que aspiran a cumplir la función de su predecesor. En efecto, en la actualidad existe una heterogeneidad de fuentes de valoraciones, tanto es así que provocan desconcierto y una crisis de sentido en todos los ámbitos. De hecho, la ausencia de un referente fiable impide

30. Cf. M. Heidegger, *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, 1960, p. 191. También véase C. Schmitt, «La tiranía de los valores»: *Revista Estudios Políticos* 115 (1961), p. 69.

31. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 186.

32. *Ibid.*, p. 181.

determinar la ubicación de los puntos cardinales, de tal manera que la embarcación transita a la deriva por el vasto océano, aunque exista buen tiempo.

La desorientación es causada por la multitud de fogatas, dispersas por la ensenada, que aseguran otorgar la señal correcta para determinar la ubicación del norte; sin embargo, emiten mensajes contradictorios que se invalidan recíprocamente. Ello provoca desconcierto en todos los que van a bordo. Así, la concordia es frágil, precaria, volátil, pero por sobre todas las cosas aparente. La tripulación y los pasajeros obedecen las órdenes del *leadership* más por conveniencia y rutina que por convicción. La calma puede devenir en motín a la menor borrasca.

6. Consideraciones finales

Recordemos que el propósito de este ensayo es intentar configurar con la mayor nitidez posible la idea de legitimidad. Para cumplir con tal objetivo realizaré un boceto que apunta a perfilar solamente el dintorno de la idea, esto es, su línea periférica, la silueta de la misma. La ventaja que tiene el bosquejar su línea externa es que su interior se puede rellenar con diferentes contenidos históricos, concretos o específicos. Por tal razón, la configuración aquí propuesta será necesariamente abstracta, connotativa, y tendrá cierto halo de vaguedad.

¿Cuándo corresponde calificar de legítimo a un comportamiento, proceso o acontecimiento? Se puede decir que estamos en presencia de prácticas legítimas cuando la *titularidad* del poder político y la *modalidad* de ejercicio del mismo *coinciden* con la *creencia* que determina *quién* debe gobernar y con la manera *como* debe hacerlo.

Por tanto, la legitimidad supone una correspondencia o síntesis afortunada entre las conductas concretas y las *creencias* desde las cuales la realidad es enjuiciada. Entonces, un acto puede ser catalogado de legítimo en la medida en que existe una *concordancia*, por una parte, entre quién debe mandar y quién realmente ejerce el poder y, por otra, entre cómo debe gobernar el titular del poder y la manera como efectivamente gestiona los asuntos públicos.

En la configuración aquí esbozada —nótese— el énfasis está puesto en el *quién* y el *cómo*, esto es, en el dintorno de la idea de legitimidad. Respecto al *qué*, es decir, a los contenidos que puede albergar la figura, no me pronunciaré, porque son muy difíciles de precisar, ya que son cambiantes en el tiempo y varían de una cultura a otra.

Finalmente, y a modo de recapitulación, se puede concluir lo siguiente: *a)* La legitimidad tiene una consistencia que está determinada por sus fundamentos axiológicos. Tales fundamentos no son inmutables ni universalmente válidos. Por tanto, se trata de valoraciones no exentas de historicidad. Esta afirmación se debe entender en dos sentidos. Primero, tienen una vigencia temporal acotada. Segundo, pueden reclamar

validez y vigencia solamente en un foco civilizatorio determinado. *b)* En la práctica, la legitimidad funciona como un dispositivo de reglas del juego que regula de manera tácita las relaciones entre gobernantes y gobernados, de tal manera que impele a ambos a ejecutar determinadas conductas y los inhibe para realizar otras. *c)* La legitimidad constituye el sustento moral de cualquier orden sociopolítico. En tal sentido, contribuye a pautar el ejercicio del poder y, por consiguiente, a limar las asperezas que suscita el ejercicio del mismo. Inversamente, el poder ilegítimo, aunque esté legalizado, se impone a través del miedo y es considerado como un orden inaceptable por la mayoría de la población.

LAS ÚLTIMAS VÍCTIMAS DE ADOLFO HITLER:
EXPULSIÓN Y HUIDA DE LOS ALEMANES DESDE EL ESTE
(1945-1948)

Jorge Schindler

Hace cincuenta y cinco años, el 25 de febrero de 1947, mediante el Decreto 46, el Comando Conjunto Aliado anunció la disolución oficial del Estado de Prusia argumentando que con ello se ponía fin a «la cuna del militarismo y la reacción en Alemania»¹. En la práctica el Decreto 46 sólo vino a consolidar para siempre una situación existente desde 1945, cuando los Aliados reunidos en Potsdam acordaron, por iniciativa de José Stalin, la expulsión de la población alemana en el Este y la anexión a Polonia de los territorios situados más allá de la línea conformada por los ríos Oder-Neisse, vale decir la provincia de Silesia, con las ciudades de Sttetin, Breslau, Oppeln y Danzig. La provincia de Prusia Oriental, con su capital Königsberg, patria de Inmanuel Kant, quedó sometida a la administración soviética².

Los fundamentos del Decreto 46 encuentran justificación si se piensa en la guerra de agresión y exterminio iniciada por Adolfo Hitler en 1939 y la consecuente tragedia que significó para millones de seres humanos. Tan grande fue el odio que despertó la política racista de ocupación que, llegado el fin de la guerra, inevitablemente se desencadenó la furia y la venganza en contra de todo lo alemán sin distingo de responsabilidades.

Aunque la violencia en contra de la población civil alemana en algunos casos guarda un notable parecido con los métodos y crueldades cometidos por los nazis, no es factible afirmar que ella obedeció a una política de exterminio con fundamentos ideológicos, como sí es el caso

1. M. von Dönhoff, «Una cruz sobre la tumba de Prusia», *Die Zeit*, Berlín, 1970.

2. En algunas ciudades de Silesia existió una minoría de origen polaco. Ello dio argumentos a la historiografía polaca nacionalista para afirmar que la anexión y expulsión de los alemanes constituía una «reconquista», y la instalación de población traída desde el Este, una «repatriación». En el caso de Danzig el porcentaje de alemanes que la habitaron hasta 1945 era del 90%. Confróntese con *Los expulsados*, de H. Lemberg y E. Franzen, Propileos, Berlín, 2001, por encargo del canal de televisión ARD.

de los campos de concentración, en los que se asesinó a seres humanos utilizando para ello los recursos de la técnica moderna. En este sentido la guerra de Hitler no guarda parangón en los anales de la Humanidad.

La sociedad germana de posguerra confrontada a este horror desarrolló un trauma y un sentimiento de responsabilidad tan enorme, que el sufrimiento de las víctimas alemanas de los sucesos de 1944-1948 fue relegado a lo más profundo del alma.

Sin embargo, la caída del Muro de Berlín, la desaparición de la Alemania Democrática y la apertura de archivos del ex bloque soviético han permitido conocer fuentes, despertar el interés y abordar temas antiguamente considerados un tabú. Tal es el caso de la gran huida y expulsión ocurrida en los antiguos territorios orientales de Alemania, en la región de los Sudetes (República Checa) y, en general, en todos aquellos países en los que hasta 1945 existió una comunidad alemana considerable³.

Parece ser que el tabú de la sociedad alemana respecto de referirse al propio sufrimiento ha comenzado a romperse. Especialmente desde que el escritor y Premio Nobel alemán Günther Grass decidiera este año publicar el libro *La marcha del cangrejo*, el cual trata acerca del trágico destino de 9.000 fugitivos a bordo del barco de pasajeros *Wilhelm Gustloff*. El destino del «Titanic alemán» quedó sellado una noche de febrero de 1945, cuando al huir desde Königsberg ante el avance imparable del Ejército Rojo fue torpedeado por un submarino soviético⁴.

La memoria histórica debe recoger los trágicos sucesos de 1944-1947, sin por ello jamás perder de vista que es la consecuencia del odio sembrado por los nacionalsocialistas durante una guerra planeada e iniciada desde suelo alemán.

Asimismo, cuando hoy en día Europa emprende el camino de la integración, la cooperación, la paz y la ampliación hacia el Este, no debería quedar espacio para la historiografía chauvinista, como tampoco para el estigma de la culpa colectiva sin distinción claro de responsabilidades.

La construcción del futuro del hogar común europeo pasa por el estudio y comprensión del pasado en forma realista y humana. Las nuevas generaciones tienen derecho a conocerlo. Conocer estos hechos permi-

3. Los casos más significativos fueron la ex URSS, Rumania y Yugoslavia. Hasta 1936 existió en la URSS la denominada «República Soviética de los Alemanes del Volga», la cual llegó a congregarse a más de tres millones de habitantes. Sus orígenes se remontan a los tiempos de Catalina la Grande en el año 1763, cuando se ofrecieron tierras a colonos y comerciantes alemanes. Stalin ordenó entre 1936 y 1946 su aniquilamiento progresivo y la deportación de sus habitantes a Siberia y Kazajistán.

4. Véase el artículo sobre la última novela de Günther Grass aparecido en *Der Spiegel* el 25 de marzo de 2002. La tragedia del *Wilhelm Gustloff* es la más grande de la historia marítima. Sin embargo, es prácticamente desconocida. Sobre el tabú que representa el tema de la expulsión véase, asimismo, la entrevista al historiador Hans Ulrich Wehler aparecida en el mismo número.

tirá, asimismo, comprobar que en toda guerra no hay vencedores ni vencidos; sólo víctimas.

1. *Setecientos años de historia*

La historia de Prusia no comenzó con el advenimiento de la dictadura de Hitler ni tiene que ver con la distorsión de los valores nacionales y la ideología criminal que caracterizaron a su régimen⁵.

La historia de Prusia o Marca de Brandeburgo se remonta a una fecha tan remota como el siglo XII, cuando en plena Edad Media la Orden de los Caballeros Teutónicos inicia la colonización y cristianización de los territorios del Báltico. La sede de la Orden se estableció junto al río Nogat y se erigió la fortaleza de Marienburg.

Progresivamente, como resultado de la expansión del comercio y la organización de la Liga Hanseática —que por cierto no sólo agrupó a los burgos libres alemanes— surgieron las ciudades de Königsberg en el río Pregel, puertos como el de Danzig, o, alrededor de los lagos de Masuria, las ciudades de Rastenburg, Goldap, Allenstein, Instenburg, Gumbigen, etc.

La evolución política, social y económica de la región alcanzó puntos culminantes en el siglo XVII, cuando Federico Guillermo de Brandeburgo fue reconocido por el resto de los principados alemanes como Gran Príncipe Elector, y en el siglo XVIII cuando Federico II, más tarde conocido como el Grande, fue coronado en la catedral de Königsberg como rey de Prusia, iniciándose así una tradición que perduraría hasta el fin de la monarquía. Los dominios de Federico alcanzaron para entonces los territorios de Pomerania, Meklenburg y Berlín.

Federico, admirador de Voltaire —de conformidad con el espíritu que animó el despotismo ilustrado—, modernizó la justicia y el ejército, dispuso el fin al maltrato de reclutas, emancipó a los siervos e impulsó la tolerancia religiosa ente católicos, protestantes y judíos. De esta época datan el establecimiento en Prusia de familias protestantes francesas (llamados hugonotes) perseguidas por el rey Luis XIV y la fundación de escuelas católicas jesuitas (expulsados por las distintas monarquías europeas, incluido el muy católico rey de España). En medio del escándalo de las casas reinantes Federico II firmó un tratado de amistad y comercio con los recientemente independizados Estados Unidos de Norteamérica. A la muerte de Federico el Grande Prusia era una potencia moderna y dinámica en torno a la cual se agruparán progresivamente los demás Estados alemanes.

5. Ésta ha sido la opinión expresada en diversas publicaciones de Marion condesa von Dönhoff, cuya familia poseyó por generaciones una gran propiedad agrícola en Friedrichstein, vecina a la actual Kaliningrado (ex-Königsberg), que debió abandonar súbitamente ante la marcha del ejército soviético en enero de 1945. El testimonio de Dönhoff es de inapreciable valor para comprender el sufrimiento ocasionado por la guerra y la consecuente pérdida del hogar. Léase especialmente *Namen die keiner mehr nennt* («Nombres que ya nadie nombra»).

Entrado el siglo XIX el príncipe Guillermo I de Hohenzollern ascendió al trono prusiano, siendo coronado rey en la catedral de Königsberg. Una de las primeras medidas de Guillermo I fue nombrar Canciller a Otto von Bismarck, quien lideró una política exterior de expansión tendiente a lograr la unificación de todos los Estados alemanes en torno a la figura del Emperador o *Kaiser*. Esta política llevó a Prusia a una confrontación bélica con Francia, gobernada entonces por Napoleón III. Tras la victoria en la guerra franco-prusiana, Bismarck logró en 1871 la unificación del Imperio alemán. Guillermo I fue coronado Emperador.

En política interior se dictaron las leyes de Seguridad Social más avanzadas de la época y surgieron diferentes partidos políticos, expresión de una sociedad avanzada y tolerante. En esta época se fundan la Social Democracia (SPD), el Partido de Centro (*Zentrum*) de inspiración social cristiana y los Conservadores Monárquicos.

Al concluir el siglo XIX el Imperio alemán era una potencia mundial, políticamente consolidada y económicamente industrializada. Ello la llevó a rivalizar con Francia e Inglaterra por el control del comercio y los asuntos internacionales.

Dicha rivalidad hizo crisis cuando las ambiciones de Guillermo II, quien desoyó los consejos del anciano Bismarck, le llevaron a impulsar una agresiva política exterior que culminará con el estallido de la primera Guerra Mundial en 1914, la posterior derrota del ejército y el consecuente fin de la monarquía germana en 1918.

Con la abdicación de Guillermo II y el fin del Imperio se extinguieron en Prusia los antiguos valores. El papel de la aristocracia prusiana deja de tener un rol gravitante en la sociedad germana como ejemplo de virtud y liderazgo, dejando un vacío de poder.

La amargura de la derrota, las duras condiciones impuestas por los vencedores mediante el Tratado de Versalles y la crisis económica de 1929 se conjugaron para hacer inviable la democracia de la República de Weimar y facilitar el camino para la instauración del régimen de Hitler.

Los nazis aprovecharon el clima de inseguridad y desaliento reinantes. Prometieron restaurar los antiguos valores de orden, disciplina, trabajo, sacrificio y espíritu de nación. Pero, en lugar de ello, los corrompieron y transformaron en la ideología del espacio vital y de la raza que finalmente condujo a todo un pueblo a ser el protagonista de una guerra de exterminio sin precedentes en la Historia contemporánea.

2. *Huida y deportación*

Con la rendición incondicional de Alemania en mayo de 1945 llegó la paz al continente europeo. El territorio del *Reich* fue dividido en zonas de ocupación según los acuerdos tomados por los Aliados en la Conferencia de Yalta. Transcurridos algunos meses desde el fin de las hostilidades, el Comando Conjunto Aliado reunido en Potsdam ordenó, de con-

formidad con los deseos del dictador soviético José Stalin, trasladar las fronteras de Polonia hacia el Oeste y compensarla a costa de los territorios alemanes del Este. Asimismo, se dispuso la anexión de Königsberg a la URSS⁶. Con ello se ponía fin para siempre a la existencia de las provincias alemanas de Prusia Occidental y Oriental, Silesia y Pomerania, y se daba curso libre para la expulsión, «limpieza étnica» o deportación de 13 millones de personas.

A las exigencias de Stalin se sumó la decisión del gobierno checo de expulsar a los 3 millones de ciudadanos de origen alemán que habitaban desde hacía siglos la región de los Sudetes. Culpados colectivamente de haber colaborado con los nazis, se confiscaron sus propiedades, se les condujo a campos de concentración y se les ordenó el uso obligatorio de un brazalete blanco de 15 cm en el brazo izquierdo. Ello autorizaba a cualquier ciudadano a tomar una revancha personal con cualquier infortunado portador del brazalete blanco, hombre, mujer o niño. No hay una estadística concreta respecto del número de civiles muertos a consecuencia de las venganzas personales. Tales fueron algunas de las consecuencias de las disposiciones de los llamados «Decretos de Benech»⁷.

El Comando Aliado, a solicitud de los ingleses, dispuso que la expulsión debía realizarse «*en orden y de manera humana...*». La realidad fue otra. De los 13 millones de personas expulsadas, encerradas en campos de reclusión y más tarde transportadas en vagones de ganado, se calcula, sin una estadística fija, que perecieron unos dos millones y medio como consecuencia de ejecuciones en masa, violaciones, golpizas, enfermedades y hambre. A ello se debe agregar una cifra cercana al medio millón de trabajadores forzados que no sobrevivieron a las deportaciones a Siberia⁸.

Para cientos de miles de civiles el drama comenzó a fines de 1944 cuando las tropas soviéticas irrumpieron en las primeras aldeas de Prusia Oriental. Allí, tras haber sido impedidos de huir por las autoridades locales del Partido Nazi⁹, fueron sorprendidos por las tropas soviéticas, iniciándose toda clase de cruentos actos de revancha, violaciones, asesinatos y saqueos. El caso más emblemático (por ser tan sólo el primero) fue la aldea de Nemmersdorf, en la cual, tras ser reconquistada por los alemanes, se descubrió la horrible masacre de sus habitantes. A fin de aumentar la fuerza combativa de los soldados, estos terribles hechos fue-

6. Véase *La Gran Huida*, de Guido Knopp, Econ, München, 2002.

7. La obra de Knopp ilustra innumerables testimonios del destino de la población civil alemana en esta región.

8. *Der Spiegel* número especial 4/1995, «Die Deutschen 1945-1948».

9. El responsable de ello fue el gobernador de Prusia Erich Koch, quien por fanatismo decretó el arresto e incluso el fusilamiento de todos aquellos que intentasen huir hacia el Oeste. Con ello se impidió organizar a tiempo la evacuación de la población civil, quedando a merced de las tropas enemigas o de los avatares de una huida improvisada en medio de un crudo invierno. Véase *La Gran Huida*, *op. cit.*

ron explotados hasta el final por la propaganda de Goebbels, lo que, lógicamente, desencadenó el pánico y la huida en masa de la población en medio de un caos apocalíptico.

Aquellos que alcanzaron a escapar formaron interminables columnas de refugiados, carretas, animales, cochecitos de bebé, automóviles, etc. Muchas columnas fueron ametralladas por los aviones de caza soviético. Otras se hundieron y ahogaron en el hielo de la bahía congelada de Königsberg (*Kurischer Haff*) al tratar de escapar desesperadamente en dirección al Oeste.

Una vez concluida la primera fase de la gran huida y la ocupación soviética, sobrevino la llegada de los partisanos y de la milicia polaca, los nuevos administradores. Comenzó entonces la deportación de los sobrevivientes al fin de la guerra.

El procedimiento aplicado en innumerables ciudades y pueblos, como por ejemplo en la ex Breslau, capital de Silesia (hoy Wroclaw) fue más o menos estándar: a media noche o de madrugada se ordenaba dejar casa y enseres, depositar la llave de la propiedad junto a la puerta y concurrir en diez minutos a la plaza del mercado o a la estación de trenes. Se permitía cargar una maleta con ropa, la cual tras los innumerables controles y saqueos quedaba reducida al mínimo. Desde allí la población era conducida —los más afortunados— hacia las Zonas de Ocupación Americana o —los menos afortunados— hacia Siberia, apilados en vagones de ganado, sin agua ni alimentos. Más de la mitad de ellos perecieron a consecuencia del hambre y el frío, del tifus y la tuberculosis.

Las condiciones de las deportaciones en el Este fueron tan terribles que la prensa occidental no pudo seguir callando por mucho tiempo más. En agosto de 1945 el Senado de Estados Unidos dio a conocer un memorándum en el que, a raíz del asesinato de mujeres en un campo de reclusión polaco en Falkenberg, se afirmaba lo siguiente: «Se habría esperado que con el descubrimiento de las atrocidades que ocurrieron en los campos de concentración de los nazis, nunca más algo así ocurriría; lamentablemente, parece que éste no es el caso»¹⁰.

Hans Günther Adler, escritor alemán de origen judío, víctima y prisionero de los nazis en el campo de Theresienstadt en Praga, ilustró en 1946 de la siguiente manera la situación reinante en las zonas conquistadas por el Ejército Rojo: «Seguramente hay entre estas personas aquellos que son culpables de algún crimen cometido durante la ocupación, pero la verdad es que la mayoría de ellos se encuentran en campos de concentración solamente porque son alemanes. Esto me parece horriblemente conocido: se ha cambiado la palabra “judío” por la palabra “alemán”»¹¹.

10. *Der Spiegel*, número especial, cit., p. 62.

11. *Ibid.*, p. 63.

En el Este, hacia finales de 1948 ya casi no quedaban alemanes en sus ciudades de origen. Los pocos que decidieron permanecer en sus propiedades debieron padecer expropiación, colectivización y la prohibición de hablar su propio idioma. Miembros de una minoría sin derecho alguno. Extranjeros en lo que antes fue su propio país.

Tal fue el precio que debieron pagar aquellos que creyeron en el hombre que prometió construir un imperio de mil años.

VI

EN TORNO A LA AMISTAD

«OJALÁ PUDIERA ENCONTRARLO EN LOS VALLES ELEVADOS
DE UNA ESQUINA DEL BOSQUE»

En torno al cenit de la amistad
entre Heidegger y Jaspers en los años veinte

Cristóbal Holzapfel

1

A Martin Heidegger lo unió una estrecha e íntima amistad con Karl Jaspers en los años veinte, hasta que, fundamentalmente por motivos de la criticable trayectoria política de Heidegger, se producirá un quiebre entre ambos el año 1933. De hecho, desde este año nunca más se volverán a ver personalmente, lo que no impedirá que, a pesar de distintas interrupciones, mantengan un contacto epistolar que persistirá a lo largo de los años.

Mas aquí hemos de centrarnos en lo que sería «el cenit de esta amistad» en su época naciente y floreciente.

Y como para centrar la mirada en ese momento culminante hay que recordar que ambos pensadores se propusieron la formación de una «comunidad de lucha» (*Kampfgemeinschaft*). Ella guarda relación con la propuesta en que coinciden ambos de formar una *comunidad* en la que ellos, y sólo ellos, dialoguen y discutan sobre los temas filosóficos fundamentales, procurando lograr su mayor esclarecimiento.

Teniendo nosotros el privilegio de conocer desde la distancia lo que irá resultando como la obra de ambos, podemos reconocer que en esta proyectada *comunidad* (que los acompañará casi hasta el final) se ponen expresamente en juego varios de los pensamientos del «esclarecimiento existencial», incluyendo en ello especialmente las ideas de comunicación y lucha amorosa de Jaspers, y por el lado de Heidegger podemos suponer que la aludida *comunidad* se vincula con la «preocupación-por los otros» (*Fürsorge*), tematizada posteriormente en su obra mayor, *Ser y tiempo*.

Digamos por anticipado que Jaspers tiene una idea muy singular y elevada de la comunicación. Ella está pensada como que el hombre únicamente puede ser sí mismo precisamente en comunicación con el otro. La «lucha amorosa» viene a ser su expresión, habiendo en ella el enfren-

tamiento inevitable para esclarecer los asuntos a fondo, sin ningún resguardo o reserva, y ello al mismo tiempo inspirado en el amor.

En la propuesta de la *comunidad de lucha* palpita de este modo el más alto sentido socrático del diálogo y de la dialéctica platónica (tomando en consideración que el propio Jaspers se encargará de hacer oportunamente las distinciones necesarias al respecto: como que el diálogo socrático está marcadamente delimitado por un propósito de esclarecimiento *intelectual*, pero no propiamente *existencial*).

Partamos en lo que se refiere a esta relación inter-filosófica desde que ambos pensadores se conocen. Ello ocurre el día 8 de abril de 1920 (que podría considerarse histórico dentro de la historia de la filosofía), con motivo del 61 cumpleaños de Edmund Husserl.

Jaspers comenta este encuentro en su *Autobiografía filosófica* haciendo alusión a una anécdota divertida:

En los primeros meses de 1920 estuvimos mi señora y yo algunos días en Friburgo, con ocasión de hablar con Husserl y Heidegger. Se celebraba el cumpleaños de Husserl. Estábamos en un amplio círculo alrededor de la mesa para la hora del café. En ese contexto la señora Husserl llamó a Heidegger el «niño fenomenológico»¹.

Jaspers, que con su obra *Psicopatología general* (de 1913) y su *Psicología de las concepciones del mundo* (de 1919) ya es una figura destacada en el mundo académico alemán, y que es a su vez seis años mayor que Heidegger, es el primero en sellar esta amistad. De manera acogedora y jovial le dice a Heidegger en carta del 28.6.21: «¿Usted no querrá titularme “Profesor”? ¿Justo cuando hace ya harto tiempo que hemos iniciado una relación “filosófica”? ¿O confía en mí tan poco?».

Por su parte, Heidegger será el primero en hablar de una así llamada *comunidad de lucha* entre ambos, idea que encuentra inmediata acogida en Jaspers. Esta propuesta se apoya en el hecho de que ambos pensadores se ven a sí mismos como marginales a las corrientes filosóficas imperantes en ese momento en Alemania, las cuales representan para ellos una «filosofía escolar» que tiene a Heinrich Rickert a la cabeza.

Este connotado profesor neokantiano hace una recensión bastante negativa de la *Psicología de las concepciones del mundo* y al mismo tiempo se opone en 1922 al nombramiento de Jaspers como profesor ordinario de Filosofía (grado máximo) de la Universidad de Heidelberg, el cual, no obstante, más tarde obtendrá.

Esa marginalidad de ambos respecto de la filosofía oficial alemana del momento, a la que al nombre de Rickert se pliegan los de Wilhelm

1. K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, Piper, München, 1977, p. 92. Citado en nuestra fuente principal que indagaremos en lo que sigue: *Martin Heidegger - Karl Jaspers, Briefwechsel 1920-1963*, Piper, München, 1992, p. 222, traducción mía. *Briefwechsel*, también publicado en *Gesamtausgabe*.

Windelband, Ernst Cassirer, Nicolai Hartmann y Max Scheler, entre otros, va aparejada con el hecho de encontrarse ellos en cierta soledad, la que a su vez habrá de contribuir, sin duda alguna, a que puedan y tengan que concentrarse en el desarrollo de su pensamiento de largo alcance. Por otra parte, la mencionada soledad comulga también con el hecho de estar Heidegger en los inicios de su camino, como asistente de Husserl, y Jaspers, teniendo que enfrentar el mundo académico de los profesores de filosofía en el que recién ha ingresado, viniendo de la psiquiatría.

Ya pronto comienzan las estadías de Heidegger en casa de Jaspers y su esposa Gertrud, que se extienden normalmente a varios días. Junto con hacerle una cordial invitación a su amigo, entra incluso en aspectos domésticos (cuando los Jaspers tienen todavía una casa pequeña en Heidelberg). Veamos cómo Jaspers hace alusión a la *comunidad de lucha* en carta del 6.9.22:

Me adelanto ahora a referirme a su visita a Heidelberg y lo vuelvo a invitar a hacer una estadía donde nosotros; mas tengo que repetir que el lugar es relativamente primitivo (cama en la *chaiselongue* de la biblioteca, baño en el *toilette* —de otro modo, no resulta en nuestra casa—. Sería bello, pues, que alguna vez pudiéramos filosofar en horas adecuadas durante unos días, poniendo a prueba y consolidando la «comunidad de lucha». Me imagino que vivimos juntos —cada uno en su habitación, mi mujer está de viaje—, cada uno haciendo lo que quiere, y que nosotros —independientemente de las comidas— nos reunamos según nos plazca y hablemos, especialmente en el crepúsculo, o como se dé, sin ninguna imposición. Si usted tiene la posibilidad y las ganas, venga muy pronto, por favor, y anúnciese a tiempo. El 14 de septiembre vuelve mi mujer, y entonces me gustaría estar nuevamente solo. Acerca de los costos de viaje, me hago cargo yo, tomando en cuenta la situación presente de nuestras vidas. Sobre eso no necesitamos discutir. Agregó un billete (1.000 marcos) para el viaje.

La estadía, que finalmente se realizó en casa de Jaspers, tiene que haber sido muy bella y fructífera, y por eso leemos en carta de Heidegger del 19.11.22 lo siguiente:

Los ocho días en su casa me acompañan permanentemente. Lo repentino, hacia el exterior sin acontecer de estos días, la seguridad del «estilo», en el que un día crecía sin artificio en el siguiente, el tránsito no sentimental y áspero con el que una amistad advino a nosotros, la certidumbre creciente de una *comunidad de lucha* asegurada por ambas «partes» —todo ello es para mí inquietante al espíritu, como son el mundo y la vida para el filósofo.

Saltándonos en el tiempo, en carta del 17.4.24 le dirá Heidegger a Jaspers, rememorando Corintios 1 de san Pablo (a quien le dedicaba parte de sus lecturas por ese entonces): «Desde septiembre del 23 vivo

con usted bajo el supuesto de que usted es mi amigo. Ésta es la fe que soporta todo en el amor».

En estas palabras se adelanta no solamente lo que podemos reconocer como una confirmación de esta amistad, sino aquello que siempre ha dado mucho que pensar: la unión indisoluble entre amistad y amor. Y reconocemos además cómo en esas expresiones se cifra la esperanza de una amistad valiosa y promisoría.

Y, si dirigimos otra vez nuestra atención a la carta del 22, Heidegger agrega que una vez de vuelta en Friburgo, se encontró con la noticia de que la Universidad de Marburgo estaba interesada en su trabajo, y que Paul Natorp quería mayor información sobre sus futuros proyectos.

Ya al año siguiente será nombrado profesor extraordinario de la Universidad de Marburgo, a instancias precisamente de Natorp, a quien a su vez sucederá. Natorp habrá de morir apenas un año después (el 24).

Los Jaspers, el filósofo y su mujer Gertrud, le manifiestan a Heidegger grandes gestos de amistad y aprecio no solamente a través de las invitaciones a su casa, sino también, como ya hemos podido advertir, en asuntos de orden económico. Por ejemplo, junto con recibir Heidegger el llamado a la Universidad de Marburgo, y alegrarse asimismo de haber recibido, en una feliz conjunción, la tercera edición de la *Psicopatología general* de Jaspers (carta del 19.6.23), Gertrud le hace el ofrecimiento de una suma de dinero considerable (1 millón de marcos) con el fin de ayudarlo en su mudanza e instalación en Marburgo.

2

Volviendo al 22, tengamos en cuenta lo que significa una estadía de 8 días en los cuales lo único que importa es la convivencia filosófica acompañada por un desinterés a un mundo exterior sin acontecer. Diría que hoy ya casi no podemos dimensionar lo que una estadía de esta naturaleza verdaderamente *es*. Junto con haber perdido el sentido genuino de la soledad hemos perdido también el sentido de la auténtica convivencia y amistad.

En la última carta de Heidegger encontrábamos además una nueva alusión a la *comunidad de lucha*, y en una de sus formulaciones radicales. Cinco días más tarde le dará Jaspers una formulación del mismo nivel de radicalidad a esa *comunidad*, en la que se muestra la convicción ya temprana que ambos tenían de ser ellos los únicos y genuinos pensadores de la época. Se podría decir que esto parece bastante extremo y pretencioso. Sin embargo, cabe agregar que la aseveración de Jaspers, que tiene el carácter de vaticinio, a la larga se cumplió. Leemos allí en esa carta del 24.11.22:

¡Muchas gracias! Usted sabe cuánto ha significado también para mí nuestra convivencia y cuáles expectativas futuras tengo. En el desierto filosó-

fico de la época es bello cuando se tiene la vivencia de la confianza. Y ambos no sabemos lo que queremos, esto es, ambos somos transportados por un saber, que todavía no se constituye explícitamente. ¡Qué resultará de ello! En un pensamiento reiterado sobre esos días he interpretado aquella afirmación suya de que debería surgir alguna vez un Anuario, en el sentido de que ambos deberíamos hacerlo: La Filosofía de la Época, Cuadernos Críticos de Martin Heidegger y Karl Jaspers.

Y lo cierto es que no solamente una buena parte de la filosofía alemana del siglo XX será desarrollada directamente por ellos, sino incluso en lo que atañe a las universidades alemanas y su sistema de llamados a distintos profesores a ocupar determinadas cátedras. Ellos participarán en esto, pero procurarán al mismo tiempo mantenerse cada vez más al margen.

En su epistolario se hacen presentes muchos juicios críticos acerca de los filósofos alemanes del momento: Heinrich Rickert, Ernst Cassirer, Max Scheler, y ni siquiera se escapa el propio Edmund Husserl, de quien Heidegger es todavía su asistente en el 23. Por ejemplo, en carta de Heidegger del 14.7.23 leemos:

Usted sabe que Husserl ha obtenido un llamado a Berlín; él se comporta en esto peor que un docente privado que confunde el ordinariato con la eterna bienaventuranza. Lo que ocurre queda en la niebla —por de pronto se ve a sí mismo como el *Praeceptor Germaniae*—, Husserl está completamente fuera de sus cabales, si alguna vez estuvo «en» ellos, que a mí me parece cada vez más dudoso. Él titubea entre una cosa y otra y dice trivialidades que son de lamentar. Vive de la misión de ser «el fundador de la fenomenología», no hay ser humano que sepa qué es eso —el que está aquí un semestre se da cuenta de lo que está pasando—. [...] Filosofemos socráticamente.

Años más tarde, en el 29, cuando Heidegger ya es catedrático en la Universidad de Friburgo y ya es muy conocido a través de la publicación de *Ser y tiempo* en 1927, en relación al discurso que él pronuncia el 8.4.29 con ocasión de la celebración del 70 cumpleaños de Husserl, le dice Jaspers en carta de una semana más tarde: «Acerca del discurso sobre Husserl tengo algunas preguntas impertinentes que hacerle».

Las tales «preguntas impertinentes» se referían a las palabras excesivamente elogiosas que ha pronunciado Heidegger sobre su maestro, al mismo tiempo que lo ha estado criticando severamente en sus cartas. Dice Heidegger en su discurso que Husserl «ha abierto un espacio completamente nuevo para el preguntar filosófico, con nuevas exigencias, distintas estimaciones, con una nueva mirada para las fuerzas ocultas de la gran tradición de la filosofía occidental»².

2. *Briefwechsel*, cit., pp. 251-252.

La filosofía de Husserl, agrega, «no consiste en un mero esquema de orientación en el mundo, no es simplemente un medio o una obra de la existencia humana, sino *esta misma*, en tanto acontece en libertad desde su fundamento». Esta filosofía dice además que está abierta «para un coloquio con las fuerzas actuantes de la totalidad de la existencia». Por último, termina diciendo que ésta es «la actitud del filósofo: el oír el canto anunciador que se hace perceptible en el acontecer del mundo».

Desde luego, Jaspers pide, pero muy discretamente, una *explicación* respecto de esto, máxime cuando para él Husserl representa el trastocamiento de la filosofía en ciencia, de una filosofía que se apoyaba en el «ver fenomenológico», pero que normalmente «veía cosas irrelevantes».

Se revela en ello lo que es también propio de una amistad, que no significa únicamente acuerdo y armonía, sino también cuestionamiento y discusión. Y lo que es más: ello no la pone en peligro, sino que la enaltece.

Así también, lo que ocurre en torno a Ernesto Grassi es interesante, y especialmente para nuestro país (Chile), puesto que él se radicó durante los años cincuenta y sesenta aquí, y enseñó en el Instituto Pedagógico.

Grassi se acerca primero a Jaspers a comienzos del 28, y lo envía, junto con su recomendación a Heidegger, diciéndole que Grassi le ha dado una buena impresión y que ya ha leído su libro (*Ser y tiempo*).

Sin embargo, la impresión de Heidegger no es la misma, y se la manifiesta a Jaspers en carta del 10.2.28:

El Sr. Dr. Grassi me causó impresión en los primeros momentos a través de su intensidad y cierta comprensión. Pero me he puesto dudoso respecto de hasta qué punto no es ésta una naturaleza periodística que en lo fundamental anda a la caza del *dernier cri*.

A lo cual responde Jaspers dos días más tarde en carta del 12.2.28:

El Dr. Grassi me ha dado subsecuentemente la misma impresión que a usted. Si uno le da el dedo chico, ya lo quiere devorar entero. Pero igual es sorprendente cómo él logra concebir asuntos filosóficos. Él es un entrevistador brillante.

Y así, al correr del tiempo, se van sucediendo cosas de mayor o menor importancia, como aquel Congreso en Davos del que le habla Heidegger a su amigo en carta del 21.12.28, contándole que ha recibido una invitación y proponiéndole que se encuentren en esas alturas (Davos queda en los Alpes suizos). El tema es la *Crítica de la razón pura* y la tarea de una fundamentación de la metafísica; el Congreso se realizaría en marzo del 29.

Ambos se dan clara cuenta de que este tipo de eventos no hay que tomárselos muy en serio, que son algo casi meramente publicitario, y por eso Heidegger (lo que no deja de ser divertido) reconoce en su car-

ta que él ya tan sólo en función de las salidas a esquiar, confirmará su asistencia. (Como se sabe, Heidegger era muy aficionado al esquí.)

Jaspers no asiste.

Una vez que el Congreso ha tenido lugar, en carta del 25.6.29, después de referirse al hecho afortunado de no tener que ver más (en el momento) con preguntas en torno a llamados a las universidades, dice Heidegger:

Por otra parte —a pesar de todo lo que no fue alegre y lo que no calzaba con mi estilo— en Davos pude experimentar de manera inmediata y fuerte que todavía tiene un sentido estar ahí; y es así el hecho de que hay que aceptar que se generen habladurías en torno a uno.

En estas palabras de Heidegger laten tres cosas: una que tiene que ver con el hecho de que entre él y Cassirer hubo en Davos un enfrentamiento que fue muy agresivo de parte de Heidegger; que ese enfrentamiento dio mucho que hablar en la época; y, en tercer lugar, la que se refiere a que Jaspers al parecer en ningún momento hizo algún ademán de ir a ese Congreso.

3

En fin, el año 29 la amistad entre ambos pensadores se mantiene y continúa su marcha. Por ejemplo, en la misma carta posterior al Congreso de Davos le dice Heidegger a su amigo una frase que no deja de conmover: «en el silencio filósofo siempre con usted», y si nos vamos hacia atrás encontramos tantas más expresiones del mismo tenor: en carta del 24.4.26, escrita desde su cabaña en Todtnauberg, que construyera en 1922 con ayuda de sus alumnos, le dice Heidegger a Jaspers:

Ya es profunda noche — la tormenta barre sobre las alturas, en la cabaña crujen las vigas, la vida yace pura, simple y grande para el alma. / A menudo deseo en estas horas que estuviera aquí arriba conmigo. Entretanto no comprendo que allá abajo se pueda jugar unos papeles tan singulares.

¡Qué bello pasaje! Y uno de los más conmovedores, como que en él está todo contenido y en una particular tensión; me refiero a lo que habrá de sobrevenir años más tarde.

Es el Heidegger de la Selva Negra, de la provincia, de Todtnauberg, que dice estar en mejor compañía con los campesinos que con los profesores.

Es justamente en su cabaña en la que escribirá el libro que ha provocado el mayor impacto en la filosofía del siglo XX: *Ser y tiempo*, del cual contamos hoy con la notable *traducción hermenéutica* de Jorge Eduardo Rivera, a la que le dedicara más de treinta años.

En carta del 1.5.27 le agradece Jaspers a su amigo el envío que le ha hecho la editorial Max Niemeyer de *Ser y tiempo*. En esta carta se hace otra vez alusión a la *comunidad de lucha* y en el sentido de esa *comunidad* dice el pensador de Heidelberg refiriéndose a *Ser y tiempo*:

Todavía no he podido leerlo nuevamente, lo he ojeado nada más y he leído por encima algunas páginas. Me siento como en Navidad: como si hubiéramos escalado una nueva meseta, a la que todavía no nos podemos habituar; por eso la comunidad en orígenes todavía no formulados, y la divergencia, incluso el asombro recíproco de los primeros movimientos y la orientación todavía medio a ciegas, que cada uno ha hecho.

Implícitamente encontramos en ello lo propio de una amistad, en el sentido de algo que se desarrolla y crece, y que en ese proceso pasa por nuevos estadios en los que hay a la par nuevas pruebas que sortear. Y ello concierne a la recepción de *Ser y tiempo*.

Pero ocurre que al estar en este nuevo estadio se hace presente una dificultad: Jaspers supone en su *Autobiografía filosófica* que, como a él no lo motivó mucho *Ser y tiempo*, y no hizo mayores comentarios al respecto (por ejemplo, una recensión), habría en ello un primer distanciamiento de parte de su amigo. Probablemente la primera dificultad en esta amistad ascendente se presentó antes, porque relativamente a una nueva edición de su *Psicología de las concepciones del mundo*, Jaspers reconoce no haberse interesado mayormente por la recensión de Heidegger (cfr. *Wegmarken*), ya que le parecía un tanto fuera de lugar. Pero dejemos que sea el propio Jaspers quien hable:

La aparición de *Ser y tiempo* (1927) de Heidegger no trajo consigo una profundización, sino más bien una superficialización de nuestra relación, sin que yo entonces lo notara. Reaccioné sin estar propiamente interesado, como años atrás en relación a su crítica a mi *Psicología de las concepciones del mundo*. Ya en 1922 me había leído Heidegger algunas páginas de un manuscrito de ese tiempo. Me parecía incomprensible. Yo incitaba a un modo de expresión natural. Heidegger dijo ocasionalmente más tarde que él estaba mucho más avanzado y que lo anterior ya había sido superado, y que algo resultaría. Sobre el contenido del libro aparecido en 1927 no supe nunca nada antes. Ahora veía una obra que causaba inmediatamente impresión por la intensidad de la elaboración, la construcción de la conceptualización, lo certero de un uso lingüístico a menudo iluminador. Mas a pesar del brillo de su potente análisis me parecía improductiva para aquello que yo filosóficamente buscaba³.

Y continúa Jaspers:

Yo me alegraba por la obra del hombre ligado conmigo, pero estaba desanimado de leerla, quedaba pronto estancado, porque el estilo, el conte-

3. Citado en *Briefwechsel*, p. 240.

nido o el modo de pensar no me hablaban. Percibía además al libro no como algo contra lo cual tenía que pensar, con el cual tenía que enfrentarme. A diferencia de las conversaciones con Heidegger, desde allí no provenía ningún impulso. / Heidegger tenía que estar desilusionado. Yo no le brindaba, como mayor que era, el servicio de una lectura radical y crítica, estando imbuido en el trabajo completamente demandante de mi filosofar, así como él como joven había puesto de relieve su propio pensamiento de cara a mi *Psicología de las concepciones del mundo*. De modo comprensible tuvo ello una correspondencia con el hecho de que por su parte él no mostrara ningún interés por mis publicaciones posteriores⁴.

Es decir, estamos ante una amistad que tiene aquí un primer traspié, y previo a su quiebre el año 33; aunque cabe aducir que esta amistad fue desde sus inicios tan fuerte y radical que habrá lugar en la posguerra incluso para un renacimiento a partir de una carta de Jaspers del 6.2.49, y ello incluso tras el «Informe Oelhkers» que se le solicitara a Jaspers sobre Heidegger por parte de la «Comisión de Limpieza» (*Bereinigungskommission*) de la Universidad de Friburgo hacia fines del 45; y este Informe contiene, por una parte, un reconocimiento de la grandeza de Heidegger como pensador, pero, por otra parte, la recomendación de una «suspensión de la docencia por algunos años»⁵.

4

Dado que el 27 estamos aquí ante un primer momento potencialmente conflictivo, corresponde atender al hecho de que estamos no solamente ante dos grandes filósofos y escritores, sino también ante quienes han resultado ser dos grandes maestros del género epistolar.

Por de pronto, cabe decir al respecto que hacemos con ello referencia a un *género* que, en cuanto tal, tiene sus propias leyes. A diferencia de la novela o la poesía, hay en un epistolario un ir y venir, una comunicación que se espera que el otro responda, y en un plazo razonable.

Y ello lo decimos en este contexto, atendiendo a lo que es usual en la puesta en práctica de este género, ya que, como bien sabemos, también se le llama «carta» a la *Carta Magna*, como a la *Carta sobre el Humanismo* del propio Heidegger, en cuyos escritos no hay o, al menos, no se espera que haya una respuesta a ellos.

Y se trata además en este género epistolar de que a la semántica que de por sí implica un escrito, aunque se trate de una declaración notarial, se le agregan no solamente los significados subyacentes que pueden haber en la novela, en la lírica, en la épica, en la tragedia o en la comedia, sino los específicos de este género que tienen que ver con las posibilidades, por ejemplo, de una respuesta muy corta a una carta muy larga, de

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, pp. 269-273.

una dilación excesiva en esa respuesta, o, al contrario, de una respuesta cuasi instantánea. A ello se suman ciertas formalidades o giros, ya sea algunos que corresponden a una determinada jerga, u otros que tienen un sello personal.

Por ejemplo, es el caso de que durante mucho tiempo Heidegger en muchas cartas de los inicios de esta amistad pone siempre al final en la parte de la despedida: «De casa a casa» (*Von Haus zu Haus*). Este pequeño gesto que tal vez podríamos interpretar nada más que en el sentido de una formalidad propia de la época, sin embargo es probable que, en cuanto a su sentido, no se reduzca a aquello. Se trataría entonces de un gesto especial de confianza: se le habla al amigo como si él estuviera en la propia casa, y viceversa, que uno, el emisor de la carta, dice las cosas de tal modo como si estuviera diciéndolas en la casa de su amigo, el receptor de la carta. (Y si este giro no es al fin y al cabo más que una formalidad, es más que probable que ése haya sido su sentido originario.).

Por otra parte, corresponde prestar atención al siguiente aspecto de este epistolario, cual es el hecho de que se trata de dos grandes pensadores (o que llegaron a ser reconocidos como tales), los cuales, de una u otra forma, pueden haber sabido al momento de la redacción de sus respectivas cartas que alguna vez se conocerían y se publicarían.

Y ocurre que una de las características de esta correspondencia es su singular intimidad. En efecto, en ella se suele incluso expresar lo que cara a cara no nos decimos. En la carta se arriesga una exploración de sí mismo, a veces también del otro, del destinatario, o de otras personas a las que se hace alusión.

Sucede, pues, y éste es otro carácter del género epistolar, que en las cartas nos atrevemos a decir cosas que normalmente no decimos.

Pues bien, ¿qué sucede entonces, si estoy consciente de que la carta que estoy ahora escribiendo será alguna vez dada a conocer; es más, será incluso examinada e interpretada, así como lo hacemos ahora en lo que se refiere a este epistolario?

Esta consideración introduce indudablemente cierto factor que podríamos llamar de distorsión, el cual se debe al hecho de que hay en él desde ya planteado un riesgo de pérdida de la intimidad.

El señalado factor de distorsión tiene que ver de este modo ciertamente con la fama: es un factor que puede afectar justamente al epistolario de dos personajes públicos, más aún, conocidos mundialmente (o que llegaron a serlo), como es el caso de los pensadores en cuestión.

La carta de un estudiante a su pareja que estudia en una universidad de una ciudad apartada, normalmente no conlleva ningún peligro de pérdida de la intimidad. Y esto no se debe a que podría haber una pérdida de ésta, porque supongamos que la madre de ella ha leído una de estas cartas, siendo como es de naturaleza inquisidora, y además por estar en desacuerdo con esta relación, sino en razón de que esas cartas, al momento mismo de escribirlas, no se han escrito en absoluto teniendo

de alguna manera presente que alguna vez serían leídas por un público ávido de conocer su contenido.

Y, siguiendo aun más con este factor de distorsión que conlleva el riesgo de la pérdida de la intimidad, y junto con ello de la espontaneidad e incluso, hasta cierto punto, de la autenticidad de una carta, podemos preguntarnos acerca de la razón de ser, por ejemplo, de que tanto Jaspers como Heidegger hayan conservado una carpeta de su epistolario, que además en la carpeta de Jaspers encontremos borradores de cartas y copias de las cartas enviadas a su par, más aún, incluso borradores de cartas en definitiva nunca enviadas a su destinatario.

A su vez, a partir de estas consideraciones, ¿no sucede que los contenidos de las cartas, quizás cada frase, están también determinados por esta ventana abierta al público? Es probable que así sea.

Sin embargo, si bien puede haber un estado consciente respecto del público, de la publicidad y del hacerse pública una relación epistolar, cabe hacer un aclaración al respecto: que, sea como fuere, ello no obsta necesariamente a la señalada pérdida de la autenticidad. Más bien, hay que decir a propósito de ello que desde luego el señalado factor de distorsión está y, más todavía, en muchos casos puede darse, pero ello no es estrictamente necesario.

Con el fin de analizar este punto, que es menester atender a la hora de hacer un análisis del epistolario en cuestión, cabe aducir que, por de pronto, la intimidad es un concepto que suele no ser suficientemente comprendido. Lo cierto es que la intimidad, por ejemplo, de una carta ante todo radica en que en ella se expresan contenidos, emociones, sentimientos, pensamientos personales acerca de uno mismo, de otras personas o situaciones, pero, y esto es lo más importante, ellos no necesariamente pierden ese carácter, en primer lugar, porque se den a conocer, y, en segundo lugar, ni siquiera porque al momento de escribir esos contenidos yo esté consciente que ellos serán dados a conocer posteriormente.

Hemos dicho que el riesgo, el peligro de ello está, pero esto no involucra una necesidad.

Lo que estamos diciendo aquí respecto de la intimidad supone algo muy especial y que tal vez se puede hacer más entendible en distintas situaciones: por ejemplo, el beso que se da en una plaza pública no deja de ser un beso íntimo porque haya sido dado precisamente allí y la pareja del beso sepa de antemano que están rodeados de gente. No, la intimidad radica precisamente en esa presencia de la interioridad de cada cual al momento de darse el beso, que ambos lo estén verdaderamente sintiendo.

En definitiva, mientras no se justifique encontrar algún punto en el que la intimidad, la espontaneidad y la autenticidad de este epistolario se han perdido, debemos, pues, fiarnos de que ellas efectivamente están presentes, y si hemos de resumir todo ello en una sola palabra, digamos que estaría presente en él la veracidad.

Si acaso el mencionado *factor de distorsión* de este epistolario Jaspers-Heidegger tiene alguna incidencia, en todo caso ésta sería mucho menor en los años 20. En esta primera etapa de la relación entre ambos pensadores se patentiza en su correspondencia y en sus encuentros una *entrega* por sobre todo espontánea a una *filia* en el más pleno y elevado sentido de la palabra griega, la cual, a la altura de 1929, se mantiene incólume.

En carta del 25.2.28, fechada en Marburgo, le cuenta Heidegger a su amigo que ha recibido un llamado de la Universidad de Friburgo, y que ha sido propuesto como *unico loco* (lo que suena divertido en español), vale decir, el *único candidato* posible para ocupar una cátedra, en este caso, la de Husserl.

La nueva cátedra la habrá de asumir con su «Lección inaugural», que es lo que hoy conocemos como *¿Qué es metafísica?*

Y es así como más de un año después, en carta del 18.10.29, esta vez fechada en Friburgo, Heidegger le comunica a Jaspers que ha sido invitado por la Universidad de Heidelberg a dictar en diciembre una conferencia, y que él se propone hablar sobre el mismo tema de su «Lección inaugural» (es decir, principalmente sobre la nada).

Una vez que se ha llevado a cabo esta conferencia le dice Jaspers a Heidegger en carta del 5.12.29: «Desde tiempos inmemoriales le he escuchado a usted hoy como a nadie. Como en el aire puro me sentía extraordinariamente bien en ese ininterrumpido trascender». Y termina diciendo: «¡Todavía se filosofa!».

Y como si el llamado a la Universidad primero de Marburgo y luego de Friburgo hubiera sido poco, luego le llega a Heidegger un nuevo llamado, esta vez a la Universidad de Berlín. Le comunica casi de inmediato a su amigo esto, que ve en principio como una *buena nueva*, en carta del 29.3.30, y en términos entusiastas y divertidos: «Ayer por la tarde recibí telegráficamente desde el cielo azul un llamado a Berlín».

Y el mismo día Jaspers le responde a su amigo felicitándolo por ese llamado, del cual se ha enterado por la prensa (parece que las cartas se cruzaron):

Recién leía en el diario que usted ha recibido un llamado a Berlín. Lo felicito de corazón. Sobre usted ha caído no solamente el más grande honor que le puede ser otorgado a un filósofo universitario, sino que además pasa a ocupar el puesto más visible, y experimentará y elaborará con ello nuevos impulsos hasta ahora no conocidos en su filosofar. No hay mejor oportunidad.

No hay que olvidar el máximo prestigio de ésta, la cátedra más importante de Alemania, y es por ello también que lo que sigue en la carta de Jaspers corresponde a un noble reconocimiento personal:

Que alguna vez yo también albergué la expectativa de Berlín, me hace sentir un leve dolor. Pero él es el más pequeño posible, porque usted ha recibido este llamado. Porque la conciencia de que una vez ocurre lo recto y que en ese instante es inobjetable y justo que usted asuma esta posibilidad de acción, constituye una alegría tan afirmativa que el dolor obra como algo muy personal, privado y tranquilo, comenzando a desaparecer ya en el origen mismo. / ¿Podré hablar con usted ahora en sus viajes berlineses? Me alegraría que ello fuera posible, gracias a sus disposiciones.

Pero luego viene lo que tiene que haber sido muy impresionante para Jaspers y para todo el mundo académico alemán de la época: Heidegger, después de menos de dos meses, rechaza ésa, la cátedra más apetecida de Alemania, lo cual se lo comunica a su amigo de Heidelberg en carta del 17.5.30:

¡Querido Jaspers! / Novedades no tengo para comunicarle y decirle solamente lo que ya le he confiado, a partir de los sentimientos de amistad. Hace algunos días he rechazado el llamado a Berlín.

Más tarde aparecerá el bello y conmovedor escrito *¿Por qué permanecemos en la provincia?*, que culmina con un rechazo rotundo (diciendo «irrevocablemente no») al «llamado» que le hiciera la Universidad de Berlín. En ese texto, con el fin de exponer los motivos de «permanecer en la provincia», y tras describir su *habitat* en la cabaña de Todtnauberg, dice:

Éste es mi mundo de trabajo —visto con los ojos *contemplativos* del huésped o del veraneante—. Yo mismo nunca contemplo propiamente el paisaje. Siento su transformación de hora en hora, de día y de noche, en el gran ir y venir de las estaciones. La pesadez de la montaña y la dureza de la roca primitiva, el mesurado crecer de los abetos, la magnificencia luminosa y sencilla de los prados florecientes, el murmullo del arroyo de la montaña en la vasta noche del otoño, la austera sencillez de los llanos recubiertos de nieve, todo esto se apiña y se agolpa y vibra a través de la existencia diaria allá arriba⁶.

Y luego esa misma impresión sobrecogedora de la naturaleza en su invitación a filosofar:

Cuando en la profunda noche del invierno una indómita tormenta de nieve brama en torno de la cabaña, cubriendo y ocultando todo, *entonces* es la hora propicia de la filosofía. Su preguntar debe *entonces* tornarse sencillo y esencial. La elaboración de cada pensamiento no puede ser sino dura y severa. El esfuerzo por acuñar las palabras se parece a la resistencia de los erguidos abetos contra la tormenta⁷.

6. M. Heidegger, *Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz*, en *Gesamtausgabe*, vol. 13, Klostermann, Frankfurt a. M., 1983, pp. 9-10.

7. *Ibid.*, p. 10.

Posteriormente, en carta del 17.5.30 se advierte lo molesto que ha quedado Heidegger con todo el asunto que ha rodeado al llamado de Berlín. Repitiendo primero algunas revelaciones que le hiciera el Ministro del Estado Federal de Baden, le cuenta a Jaspers algunos entretelones del llamado, descalificando de paso a dos de los más destacados filósofos de la época:

La facultad había propuesto *unico loco* a Cassirer, rechazado a Hartmann y «designado» a mí, pero manifestando dudas relativas a la juventud, y demás. / Se quería de este modo agregar a los cuatro mediocres y deficientes un quinto inofensivo.

(No sabemos a quienes se refieren los otros dos, aparte de Ernst Cassirer y Nicolai Hartmann.)

Y si bien Jaspers ha instado primero a su amigo a que acepte la mentada cátedra, tras el rechazo de Heidegger, tiende de todos modos a justificar su decisión, pensando en lo importante que ha de ser para él «permanecer en la provincia», en los alrededores de su tierra natal. Pero, al mismo tiempo, manifiesta su preocupación por lo que en ese momento sucede con la universidad en Alemania. En ese sentido, se advierte en él algo visionario, porque lo que vendrá en no mucho tiempo más con el nacional-socialismo va a ser una reestructuración radical de la universidad. Teniendo estas consideraciones en mente, leamos el siguiente pasaje de su carta del 24.5.30 dirigida a Heidegger:

Su rechazo definitivo me ha motivado nuevamente. Con posterioridad lo entiendo. La certidumbre de su resolución no deja asomar alguna duda respecto de que usted ha elegido rectamente. Lo que filosóficamente todavía dormita en usted y que sólo es perceptible para usted mismo, puede salir a luz mejor aquí en el sur en uno de los oasis del desierto presente. A pesar de ello, estimo que no es indiferente el hecho de que el filosofar no se realice en Berlín, en atención a la realidad actual. Hay en ello una renuncia y un llamado, cuyo último significado todavía no comprendo. Resultará algo bueno de ello. Le deseo lo mejor para su trabajo sobre la base de la razón tan decididamente asumida por usted. / De momento tiene su decisión una significación objetiva para nuestra universidad alemana. Porque para muchos será algo sugestivo: Berlín baja en valor, las pequeñas universidades suben. No creo que eso se olvide rápidamente.

Luego en la misma carta de mayo del 30, y volviendo sobre la antigua proposición y, habría que decir, el sueño albergado y añorado por ambos, de la formación de una *comunidad de lucha*, Jaspers expresa su anhelo de que Heidegger pudiera interesarse por Heidelberg, donde él enseña, y así, en atención al supuesto de estar juntos, dice que:

Se decidiría si ambos estamos en condiciones de filosofar, incluso en una discusión radical, o de seguir el viejo camino solipsista, como el que siempre se ha dado en las universidades: donde ha habido solamente polémica

ca, pero nunca realización, y donde nadie «se acerca mucho a otro». Sería para nosotros como una verificación de la filosofía de la existencia, que no se la ha podido derechamente querer y hacer. Si acaso en la situación de la opinión pública resultara un movimiento a realizar a lo largo de unos años, habría entonces en el filosofar una nueva apelación y una verificación para los otros que verían que esto, que es realidad, se puede llevar a cabo. Si esto no resulta, así habría un dolor de especie singular para mí y creo que también para usted.

Jaspers confiesa por último cómo en todo lo que se refiere a estos grandes proyectos, la salud no lo acompaña, sumándose a ello aun el temor de que su vida será probablemente muy corta (lo que a fin de cuentas, por suerte, no se cumplió: murió a los ochenta y seis años). El doctor Albert Fraenkel (amigo de la familia) le había preconizado, cuando tenía dieciocho años, en 1901, pocos años de vida, en vista de su grave enfermedad de «éxtasis bronquiales», que, causándole estragos hasta su muerte, nunca lo derrumbó.

Más corresponde decir todavía respecto de la citada carta del 30, que lo que estaba envuelto en el proyecto de una *comunidad de lucha* era no solamente algo vinculado con las ideas de comunicación y de lucha amorosa, sino también de un nuevo modo de hacer filosofía. Y si debido al quiebre posterior de esta amistad (y probablemente no por aquellos motivos tan justificados de salud) ello no resultó, acarreado consigo dolor, esta falta de realización y consiguiente dolor la seguimos sintiendo nosotros, por lo cual *hacemos nuestras* las palabras de Jaspers.

Si algo sigue caracterizando a los Departamentos, Escuelas e Institutos de Filosofía es su atomismo e incomunicación.

6

Lo cierto es que en todo el primer período de esta amistad (ya han pasado diez años desde que se conocieran los dos pensadores con motivo del cumpleaños de Husserl, el 8.4.20), los gestos amistosos son, según reconoce el propio Jaspers por lo demás, más nítidos y manifiestos en Heidegger hacia su amigo que no al revés.

Por ejemplo, algo así se hace patente en lo relativo a la recepción de las obras mayores de cada uno que se han hecho enviar recíprocamente: ya apuntamos lo relativo a la recepción de *Ser y tiempo* en 1927; en contraste con ello, veamos cómo Heidegger recibe *Filosofía*, de la que reconoce haber leído hasta ahora los finales de «Metafísica», su Tercera Parte y final. De ello trata su carta del 20.12.31, donde dice respecto a su magna obra:

Lo esencial es que finalmente hoy en la filosofía con su obra hay algo allí que es *insoslayable y total*. Usted habla desde la actitud clara y decisiva del vencedor y desde la riqueza de lo probado existencialmente. / La obra

traerá a luz la falta de fuerza oculta de los débiles y de los apenas diestros, hará modestos a todos los que genuinamente anhelan, pero que son pequeños, y dotará de alas a todos los que somos desconocidos y que hemos recibido un designio.

Y, refiriéndose al hecho de que sería Jaspers el llamado a ocupar la cátedra de Berlín, continúa Heidegger en este notable reconocimiento del valor de su amigo:

Usted posee ahora no únicamente el suelo, los horizontes más enriquecidos y la seguridad de la posición, sino también la definida valentía, para estar *realmente* de pie allí. [...] Que la alegre distensión dinámica tras haber completado *este* camino constituya una preparación del *segundo* camino hacia la *genuina* opinión pública del conductor «sabio» y guardián.

Finalmente se expresa una vez más el Heidegger que, cual Nietzsche, está siempre viendo las realidades mundanales desde la lejanía de un filósofo, amigo de los leñadores y campechanos que fuman la pipa en silencio bajo el cielo estrellado, diciendo estar espantado con el éxito «dudoso» de *Ser y tiempo*, haciendo alusión al «parloteo heideggeriano», y confesando haberse atrevido con algo que sobrepasa su «fuerza existencial». Y agrega:

Desde entonces existo en el rol de un cuidador en una galería que, entre otros, tiene que prestar atención a que las cortinas de las ventanas se levanten y bajen de la manera correcta, para que las pocas grandes obras de la tradición tengan una iluminación más o menos adecuada para los espectadores ocasionales.

Dice además:

Como medio suabo estoy también en la edad de los suabos, en la que se vuelve uno suficientemente prudente para saber lo que puede y debe y lo que no.

Para terminar manifestando sus preferencias que nunca acaba de subrayar por la cabaña de Todtnauberg y todo lo que se puede vivir allí; dice, refiriéndose a su familia:

Mañana nos vamos a la cabaña por todos los días feriados [de navidad]. Luego habrá nuevamente tormenta de nieve y el aullar de los zorros en el bosque nevado y el alto cielo nocturno y las caminatas solitarias por los valles serenos.

En la respuesta del 24.12.31 a esta carta le dirá Jaspers:

En su cabaña estará incomparablemente bien. Ojalá pudiera encontrarlo en los valles elevados de una esquina del bosque.

La última frase es singularmente decidora con relación a esta profunda amistad. Podríamos decir que, en cierto modo, Jaspers estuvo siempre encontrando a su amigo en una esquina del bosque, con quien se sentía tan bien y tan acogido.

Más aún, a pesar del abismal quiebre posterior, siguiendo con esta misma imagen hecha metáfora, Jaspers y Heidegger, desde la lejanía entre ambos, seguirían igual encontrándose a la vuelta de una esquina del bosque, como en un «afuera», más allá de todo parámetro convencional.

Ello me recuerda una película japonesa —*Después de la vida*— en la que se trata del limbo, que está representado a través de parajes humanos, donde hay muchos muertos que habitan en un edificio algo retirado, pero conectado igual con la ciudad. La tarea que tienen estos muertos es proponer el recuerdo que más aprecien y añoren de su vida, que tiene que ser minuciosamente descrito, para que posteriormente se presente una película de él. Posteriormente en una sala de cine de estos edificios del limbo se exhiben estos sueños y, apenas ello se cumple, van partiendo al otro mundo, quedándose para siempre en ese sueño.

Así pues, podríamos imaginar que estos dos pensadores, ya muertos, tal vez han anhelado en su tránsito por el limbo quedarse para siempre en ese precioso recuerdo:

En su cabaña estará incomparablemente bien. Ojalá pudiera encontrarlo en los valles elevados de una esquina del bosque.

UNA AMISTAD

Ernesto Rodríguez

Conocí a Jorge Eduardo Rivera hace más de cincuenta años. Desde los años 1949 y 1950 yo iba frecuentemente a «Los Perales», convento y escolasticado de la Congregación de los Sagrados Corazones, en medio de un fundo entre los cerros de la costa, plantado de árboles y viñas, cerca de Valparaíso. Él ya estudiaba y se ceñía a una fuerte disciplina que lo llevaría al sacerdocio. Me impresionó desde un comienzo el aire claro y decidido que animaba su paso y su conversación; no era la claridad del hombre de acción sino que brotaba de una tensión permanente hacia lo que le parecía esencial: vivía y vive hasta hoy entusiasmado en el sentido literal, poseído por una fuerza que lo llevaba al estudio y la proclamación gozosa. Ha atravesado la zona abismal, amenazante, disolvente, impregnada de incertidumbre y bruma, ciertamente que la ha atravesado; pero animado por esa fortaleza y decisión propia de esos hombres jóvenes y valerosos de la mitología o de los cuentos infantiles, porque lo hemos encontrado siempre al otro lado de las pruebas de abandono y silencio, anunciando con voz firme y alegre la presencia del ser y la divinidad. Presencias reales en el sentido en que la doctrina católica muestra la aparición divina en las formas sensoriales y en que el gran arte señala la presencia de lo que sólo raramente percibimos.

Hay un rasgo propiamente suyo en el que pude notar, casi al conocerlo, a un sacerdote, no del dios del vino sino del Dios de la promesa y la encarnación. Su rigor filosófico me parece que es inseparable de su convicción sacerdotal y apostólica. Su larga fidelidad al pensamiento de Heidegger me parece que viene de la voluntad de atravesar prejuicios, círculos probatorios y tradiciones para asomarse al despejo del ser. Si Heidegger ha querido destruir la historia de la metafísica, fue para oír, y esto más claramente después de la *Kehre*, el embargo que el ser dirige al hombre epocal para que deje habitar en la palabra su presencia; hay ahí una suerte de «conversión» del pensar que Jorge Eduardo Rivera recoge prestamente. Más allá de cualquier diferencia de interpretaciones,

ha trazado líneas que en él son más fuertes que la duda entre el Ser del pensamiento y el Dios de la Revelación. Esa voluntad de hacer claridad en medio del camino atraviesa, por ejemplo, su traducción de *Ser y tiempo*. En su lectura he podido «oír» el paso y la respiración del pensar de Heidegger, como uno puede «oír» a Beethoven en una gran interpretación. ¿Cuál interpretación es la correcta? Habría que recordar lo que Heidegger dice sobre lo correcto y lo verdadero. Toda interpretación verdadera se apoya en lo correcto y lo interpela; para que eso sea posible no caben indecisiones, y me parece que Rivera ha recogido del pensar de su maestro algo que le es esencial: la determinación, su decisión. Quien piensa en grande también se equivoca en grande, decía Heidegger. Ahora que reconocemos sus equivocaciones, y aunque creamos que sean inseparables de su pensamiento, no alcanzan a disolver su grandeza. Correspondientemente, podemos decir lo mismo de esta decisión clarificadora de Rivera que ha hecho posible que en él vida y pensamiento hayan llegado a ser indistinguibles. Con la edad, decía Braque, la hora y la vida no son sino la misma cosa. Lo que Jorge Eduardo Rivera llama su apuesta, en el sentido de Pascal, le ha dado a su vida una unidad y un magnetismo que lo ha convertido en un maestro. Algunos de sus alumnos han reparado a veces en afirmaciones categóricas y tajantes, en saltos súbitos brotados de su convicción; pero ninguno ha discutido su rigor, su claridad y su radical convencimiento, y ése es el sentido real, no el insincero, del entusiasmo. Esa posesión divina está en el comienzo del saber. Que la forma de la filosofía sea propiamente el entusiasmo es más discutible; más bien parece que sea la contención del entusiasmo para distinguir entre lo que podemos conocer y aquello que está ahí y al mismo tiempo se sustrae, lo que Wittgenstein llamaba lo místico y ante lo que Heidegger pedía que debíamos aprender a quedarnos sin palabras frente a lo innominado.

Ese silencio estuvo siempre desde un comienzo en nuestra amistad. En esas inolvidables semanas santas de «Los Perales» el silencio reinaba entre nosotros en la tarde del Viernes Santo; después escuchábamos la *Pasión según San Mateo* de Juan Sebastián Bach. Recuerdo, años después, una larga caminata silenciosa después de asistirlo en la celebración de la misa en el lago Llanquihue, en la cercanía de Frutillar, donde pasamos junto a otro amigo una semana de vacaciones. «Ahora sé que somos amigos para siempre», nos dijo al llegar. Y así ha sido, porque quienes se han encontrado en su juventud en esos momentos de tiempo abierto y suspendido, quedan unidos en el recuerdo y en la reaparición de esos momentos, y como la amistad no tiene los dolorosos equívocos del amor, no hay en ella rupturas ni desengaños.

Hemos sido amigos de un alma en común aunque nuestros destinos y temperamentos nos hayan llevado a vidas distintas. Ya en los primeros años de nuestra amistad, mientras él estudiaba y oraba, yo iba y venía de mis ocios a mis devociones, que eran y siguen siendo aparentemente más

estéticas que éticas. Nunca pude entender vitalmente esa distinción, porque me parece que ni él es propiamente un hombre ético ni yo uno estético. Con frecuencia me ha alabado o reprendido privada y públicamente. Recuerdo un curso suyo sobre «El origen de la obra de arte», al que me invitó a participar. Entonces me hizo sentir por momentos filósofo y poeta a la vez. Años después, en ocasión semejante, mientras leía *El Banquete* platónico, me interpeló vehementemente después de oír el discurso de Alcibíades. Los alumnos quedaron desconcertados y quizá no terminaban de comprender cómo al terminar la reunión salimos conversando como siempre. Cada vez que nos encontramos nuestra conversación se ha reanudado como si nunca la hubiéramos interrumpido; he sentido su cercanía en momentos decisivos de mi vida; siempre pienso en él y él siempre pide por mí y mi familia.

Creo que ha sido, en medio de su propia familia y su trabajo universitario, antes que nada un sacerdote y uno de aquellos que proclama el gozo y convencimiento de su fe. Si es un rasgo distintivo del hombre moderno la indecisión frente a lo sagrado y si esa indecisión ha generado la ironía en la literatura y el abandono de la tradición metafísica en la filosofía, entonces Jorge Eduardo Rivera no es un hombre moderno. Lo que Heidegger propuso como destrucción de la historia de la metafísica era un paso previo para hacer posible la pregunta originaria por el sentido del ser; por eso, Rivera no abandonó la metafísica, particularmente a Aristóteles, y desde ahí creo que habría que comprender su cercanía al pensamiento de Xavier Zubiri, a quien no he podido seguir después de su primera obra. Nada más lejano para Rivera que la posterior «deconstrucción» posmoderna, desde Derrida en adelante. No creo que le interese. Si un pensador contemporáneo pudiera interesarle sería Steiner. Pero si en medio de nuestro tiempo podemos ser capaces no sólo de experimentar los límites del conocimiento, sino también la insuficiencia de la ironía; si en medio de nuestro tiempo podemos acercarnos a la interioridad de la experiencia religiosa, desde Lutero a Bach, y a la poesía y la música del romanticismo alemán, entonces es también definitivamente un hombre moderno que ha logrado encontrar un lugar propio dentro del catolicismo. Esta capacidad de atravesar las clasificaciones culturales, no cuidándose de ser «correcto» en ningún sentido convencional, puede aparecer como algo arbitrario y hasta violento; pero los espíritus originales, esto es, los que viven cerca de su propio origen, han asumido en un dramático equilibrio que la tranquilidad exterior de sus actos oculta una interrogación renovada que muestra lo más esencial del hombre, lo que tiene de poético, la posibilidad de señalar lo que pasa y se demora en su pasar.

Quisiera cerrar este breve saludo a un amigo esencial recordando dos momentos de la poesía de quien ha sido para muchos el poeta de la condición poética. Estos dos momentos los hemos reconocido a través de la mediación y la meditación de Heidegger, de quien me aparto de-

cididamente en lo que ahora es bueno callar, pero al que vuelvo una y otra vez, como todo hombre vuelve al lugar de su origen. En uno de ellos Hölderlin se pregunta: «¿Es Dios desconocido? ¿Es patente como el cielo?», y se contesta: «Esto más bien creo yo». Sólo quien ha atravesado las vicisitudes de su existencia para inclinarse sin palabras a la dulce luz del mundo sabe que esa respuesta, que se aparta de lo que no podemos conocer racionalmente, tiene un sentido evidente. Al término de otro poema, vuelve a preguntarse: «[...] ¿Y para qué poetas en tiempos de penuria?», y se contesta: «Pero ellos son, dices tú, como los sacerdotes del Dios del vino que vagan de país en país en la noche sagrada». Entre Baco y Cristo, Jorge Eduardo Rivera ha escogido y decidido, y esa decisión suya me ayuda, me conforta y me consuela.

PARA JORGE EDUARDO RIVERA

Alberto Cruz
Miguel Eyquem

Quisiéramos que se nos permitiera entregar algo de nuestra intimidad a Jorge Eduardo Rivera y por ello quisiéramos hablar de François Fédier. Desde luego esta intimidad es en nosotros dos compartida, y fue Godo poeta quien señaló tal posibilidad de la intimidad creativa y François Fédier cuando lo conoció; ambos de paso en Alemania, recogió esa potencia de intimidad creativa de Godo y por eso él se vino a América para participar en la primera travesía, la travesía de pulso poético. Después siempre estuvo en contacto con nosotros viniendo en cuatro ocasiones y en ese tiempo construyó un lenguaje lleno de matices; pleno de matices para ejercer el ir en la intimidad creativa. Jorge Eduardo en Viña del 68, en la *bottega* que recién iniciáramos, ante una pregunta guardó un silencio tan silenciado en el rostro inclinado hacia un horizonte suspendido, que nosotros ya comenzábamos a alarmarnos cuando volvió a su habla y respondió. Recordamos ese momento, que no fue el único, sino en varias ocasiones. Pero ese silencio no era el de Godo. El de él era un modo de representación. Una escena teatral si se quiere, que encubría el silencio mismo a fin de que él no se hiciera presente como silencio poético, inmediato. Pero en cambio el de Jorge Eduardo era el silencio en una confiada manera de saberse que podía mostrar su fachada externa, bien se entiende.

Ahora, en cuanto a François Fédier su silencio no es el de Godo ni el de Jorge Eduardo. Es uno tercero donde un manto de ternura, de real honda ternura mece, le mece a uno para que no entre a preocuparse u ocuparse de él. La ternura creativa de Fédier invade su propia intimidad. Y alcanza a que palpemos que la creatividad íntima gusta demostrarse largamente en aquello que todos saben que puede efectuarse sobre la marcha en ese momento, por ejemplo perfeccionar el corcho de una botella de vino antes de botarlo, pues podría quedar para servir a quizás cuáles inventos del trato de su ternura creativa en ese silencio suyo que trae a Godo y a Jorge Eduardo para poder decirnos algo.

La abertura inaugural de Godo, la creativa ternura de François, el silencio confiante de Jorge Eduardo en simultaneidad. La simultaneidad es algo que la arquitectura otorga a los arquitectos: esta experiencia de un tal otorgamiento es lo que queremos que llegue como un homenaje a Jorge Eduardo.

NOTA BIOGRÁFICA DE LOS AUTORES

Profesores chilenos

Jorge Acevedo. Profesor titular de Filosofía, Universidad de Chile. Autor de numerosos libros entre los que destacan: *Hombre y Mundo*; *En torno a Heidegger*; *Heidegger y la época técnica*.

Francisco Claro. Profesor titular de Física en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ph. D. en Física, Universidad de Oregón. Autor de numerosos libros y estudios de su especialidad, entre los que destaca *A la sombra del asombro. El mundo visto por la física*.

Alberto Cruz. Arquitecto. Co-fundador (junto al poeta Godofredo Iommi [Godó]) de la Escuela de Arquitectura de la Universidad Católica de Valparaíso. Doctor Honoris Causa, Universidad Católica de Valparaíso. Premio Nacional de Arquitectura. Ha sido fundador de una corriente de pensamiento al relacionar la arquitectura con la poesía. Su último libro publicado es *Don, Arquitectura*.

Otto Dörr. Profesor titular de Psiquiatría, Universidad de Chile. Doctor en Medicina, Universidad de Heidelberg. Discípulo de Hubertus Tellenbach y de Hans-Georg Gadamer. Autor de numerosos libros, entre los que destacan la traducción, notas y comentario a *Las Elegías del Duino y otros poemas*, de Rainer Maria Rilke; *Psiquiatría antropológica*; *Espacio y tiempo vividos*.

Miguel Eyquem. Arquitecto. Participó en la fundación de la Escuela de Arquitectura de la Universidad Católica de Valparaíso. Profesor de Arquitectura de esa Universidad. Autor de numerosos trabajos, entre los que destaca su co-participación en «Amereida», proyecto que tuvo como base una travesía épica por el continente americano, integrando a poetas, filósofos, pintores y escultores europeos.

Alejandro Guarello. Músico y compositor. Discípulo del maestro Cirilo Vila. Profesor de Música del Instituto de Música, Pontificia Universidad Católica de Chile. Fundador de la revista *Resonancias*. Su labor creativa se inicia en 1977 y comprende, hasta hoy, más de cincuenta obras para diferentes géneros instrumentales y vocales, de cámara y sinfónicos, muchas de las cuales han sido estrenadas tanto en Chile como en Europa, Japón y Estados Unidos, recibiendo diferentes distinciones y premios.

Cristóbal Holzapfel. Profesor titular de Filosofía, Universidad de Chile. Doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo de Brisgovia. Autor de numerosos libros, entre los que destacan: *Aventura ética. Hacia una ética originaria*; *Ser y Universo*; *Deus Absconditus*; *Crítica de la razón lúdica*.

Carlos Miranda. Cientista político. Director del Instituto de Ciencia Política, Universidad de Chile. Máster en Ciencia Política y en Relaciones Interna-

- cionales, Universidad de Georgetown. Autor de numerosos estudios y co-autor del libro *Para leer El Príncipe de Maquiavelo*.
- César Ojeda.** Profesor de Psiquiatría, Universidad de Chile. Médico-psiquiatra. Estudios de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. Autor de numerosos libros entre los que destacan: *La esquizofrenia clásica*; *Delirio, realidad, imaginación*; *La Presencia de lo Ausente: Ensayo sobre el deseo*.
- Pablo Oyarzún.** Profesor de Filosofía y Estética, Universidad de Chile y Pontificia Universidad Católica de Chile. Estudios de Postgrado en U. J. W. Goethe de Frankfurt. Autor de numerosas publicaciones entre las que destacan: *El dedo de Diógenes*; *De lenguaje, historia y poder*; *Arte, visualidad e historia*; *Anestésica del ready-made*.
- Ernesto Rodríguez.** Filósofo y ensayista. Investigador del Centro de Estudios Públicos, CEP. Autor de numerosos estudios y co-autor del libro (junto a María Teresa Stuen y David Henríquez) *Antología de textos filosóficos*.
- Roberto Vergara.** Profesor de Filosofía y poeta. Estudios de Postgrado en Alemania. Autor de numerosos estudios sobre filosofía moderna y contemporánea.
- Juan de Dios Vial.** Profesor titular de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. Estudios de Postgrado en Estados Unidos, Francia, España y Alemania. Premio Nacional en Humanidades y Ciencias Sociales. Autor de numerosos libros, entre los que destacan: *Filosofía moral*; *Estructura metafísica de la Filosofía*; *La Filosofía de Aristóteles como teología del acto*.
- Alejandro Vigo.** Profesor de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. Doctor en Filosofía, Universidad de Heidelberg. Autor de numerosos trabajos filosóficos y traducciones, entre las que destaca la traducción, introducción y comentarios a los Libros II y IV de la *Física* de Aristóteles y su libro *Zeit und Praxis bei Aristoteles*.

Profesores extranjeros

- Jesús Conill.** Catedrático de Filosofía, Universidad de Valencia, España. Autor de numerosos estudios sobre ética y filosofía del derecho. Autor, entre otras obras, de *El enigma del animal fantástico* y *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*.
- François Fédier.** Filósofo y traductor francés. Discípulo de Heidegger y Jean Beaufret. Participó en la Fundación de la Escuela de Arquitectura de la Universidad Católica de Valparaíso. Autor de importantes estudios de filosofía. A pesar de su afán de acogerse a la máxima de Bacon y Kant: *se nobis ipsis silemus*, el reconocimiento obliga a citar al menos sus *Interprétations, sans hiérarchie* y *Heidegger: anatomie d'un scandale*.
- Diego Gracia.** Catedrático de Historia de la Ciencia, Universidad Complutense de Madrid, España. Director del Seminario Xavier Zubiri de Madrid. Discípulo del filósofo Xavier Zubiri y del humanista Pedro Laín Entralgo. Académico de número de la Real Academia Nacional de Medicina. Autor de numerosos libros del campo de la bioética y de la filosofía, entre los que destacan: *Fundamentos de bioética*; *Voluntad de Verdad*; *Procedimientos de decisión en ética clínica*.
- Jean Grondin.** Catedrático de Filosofía, Universidad de Montreal, Canadá. Discípulo de Hans-Georg Gadamer. Autor de numerosos libros, entre los que destacan: *Le Tournant dans la pensée de Martin Heidegger*; *Einführung in die philosophische Hermeneutik*; *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*; *Introduction a Hans-Georg Gadamer*.

- Juan A. Nicolás.* Catedrático de Filosofía, Universidad de Granada, España. Autor de numerosos estudios de filosofía, entre los que destaca *Teorías de la verdad en el siglo XX* (junto a M.^a J. Frapolli).
- Otto Pöggeler.* Profesor emérito, Ruhr-Universität, Bochum, Alemania. Director del Archivo de Hegel en Bochum. Filósofo alemán y discípulo de Heidegger y de Hans-Georg Gadamer. Autor de numerosos e importantes libros como: *Der Stein hinterm Aug. Studien zu Celans Gedichten; Philosophie und Politik bei Heidegger; Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes.*
- Ramón Rodríguez.* Catedrático de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, España. Autor de numerosos libros y traducciones entre los que destacan: *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger; Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger.*
- François Vezin.* Filósofo, comentarista y traductor de Heidegger al francés. Entre sus traducciones destaca la notable de *Ser y tiempo*. Autor de numerosos estudios sobre el filósofo alemán
- Franco Volpi.* Filósofo y traductor italiano. Discípulo de Hans-Georg Gadamer. Autor de numerosos libros, entre los que destacan: *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger; Heidegger e Aristotele; Filosofia pratica e scienza politica* (con Carlo Natali, Laura Iseppi y Claudio Pacchiani).
- Friedrich-Wilhelm von Herrmann.* Profesor emérito, Universidad de Friburgo de Brisgovia, Alemania. Filósofo alemán. Asistente y Discípulo de Heidegger. Actual editor de las *Obras Completas* de M. Heidegger. Autor de numerosos libros, entre los que destacan: *Hermeneutik und Reflexion; Wahrheit - Freiheit - Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift Vom Wesen der Wahrheit; Die zarte, aber helle Differenz. Heidegger und Stefan George.*

Últimos alumnos formados por el profesor Rivera

- Patricio Brickle.* Diplomático. Licenciado en Filosofía, Universidad Católica de Valparaíso. Magister en Ciencia Política, mención Teoría Política, Universidad de Chile. Doctor en Filosofía, mención Filosofía Política, Universidad de Chile. Colaborador y discípulo del profesor Jorge Eduardo Rivera.
- César Lambert.* Profesor titular de Filosofía, Universidad Católica del Maule. Licenciado en Filosofía, Universidad Católica de Valparaíso. Doctor en Filosofía, Universidad de Friburgo de Brisgovia. Discípulo de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Autor de numerosos trabajos filosóficos y del libro *Philosophie und Welt beins jungen Heidegger.*
- Hardy Neumann.* Profesor titular de Filosofía, Universidad Católica de Valparaíso. Licenciado en Filosofía, Universidad Católica de Valparaíso. Doctor en Filosofía, Universidad de Friburgo de Brisgovia. Autor de numerosos trabajos filosóficos.
- Luis Oro.* Cientista político. Profesor de Ciencia Política, Escuela de Periodismo, Pontificia Universidad Católica de Chile. Licenciado en Historia, Universidad Católica de Valparaíso. Magister en Ciencia Política, mención Teoría Política, Universidad de Chile. Doctor en Filosofía, mención Filosofía Política, Universidad de Chile. Autor de numerosos estudios de su especialidad y co-autor (junto a Carlos Miranda) del libro *Para leer El Príncipe de Maquiavelo* y del libro *El concepto de lo político.*
- Jorge Schindler.* Licenciado en Historia, Universidad Católica de Valparaíso. Estudios de Historia Contemporánea, Universidad de Friburgo (Suiza).

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.

Súmesese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2985

Jorge Eduardo Rivera Cruchaga

Nacido en Santiago, Chile, en 1927 —año de la publicación de la monumental obra de Martin Heidegger, *Ser y tiempo*—, estudió filosofía y teología en el centro de formación de los Sagrados Corazones, Valparaíso, Chile. El rigor de esa escuela le llevó a familiarizarse tempranamente con la filosofía escolástica, con la historia de la teología y con lenguas clásicas. En los años sesenta Rivera viaja a Alemania. Estudia en Friburgo, Heidelberg y Múnich. Conoce a Martin Heidegger, quien le alentó a llevar a cabo una segunda traducción de *Ser y tiempo*, tarea de largo aliento que Jorge Eduardo Rivera publicó en Editorial Universitaria, Santiago, Chile, en 1997 y que hoy figura en el catálogo de la Editorial Trotta en una nueva edición revisada (2003). En Alemania Rivera asiste a los cursos del filósofo Bernhard Welte, del exegeta Anton Vögtle, del filósofo Eugen Fink y del gran filósofo de la hermenéutica Hans-Georg Gadamer, quien dirigió su tesis doctoral. Posteriormente Rivera proseguiría sus estudios en España, con Xavier Zubiri.

Rivera ha publicado una serie de libros y estudios sobre la historia de la filosofía. Pertenecer a esa estirpe de filósofos —hoy casi en extinción— que tienen como único norte el verdadero ejercicio filosófico, a saber, aquel que se realiza en el más perfecto silencio, fuera de toda moda o palabrería, como si el tiempo no transcurriera para decir el ser.

José Patricio Brickle Cuevas

Nació en Santiago, Chile, en 1967. Realizó sus estudios de filosofía en la Universidad Católica de Valparaíso, lugar donde conoció a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga con quien le unirá una relación de estrecha amistad y de colaboración. Posteriormente siguió estudios de maestría en ciencia política en la Universidad de Chile. A continuación ingresa a la Academia Diplomática de Chile, Andrés Bello. Actualmente está realizando su tesis doctoral en filosofía política en la Universidad de Chile, cuyo tema central lo constituye el pensamiento político de Martin Heidegger.

Patricio Brickle ha sido profesor de filosofía en la Universidad Diego Portales, Chile, y ha colaborado en diversas publicaciones entre las que destacan: *Primer Informe, II Cumbre de las Américas, 1998-1999* y *Segundo Informe, II Cumbre de las Américas, 1999-2000*, ambos del Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile; *De asombros y nostalgia. Ensayos filosóficos* y *Heidegger y Zubiri*, ambos del filósofo Jorge Eduardo Rivera Cruchaga.

Actualmente, Patricio Brickle se desempeña como diplomático y está dedicado a la edición de la obra escrita no publicada del maestro Rivera.

PATRICIO BRICKLE

LA FILOSOFÍA COMO PASIÓN

ISBN 84 - 8164 - 597 - 4



9 788481 645972

