

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas



Centro de Estudios Heideggerianos

Archivo Heidegger de Sevilla (Delegación del Heidegger Archiv Messkirch. Alemania)

AÑO 4 NÚMERO 3: JULIO DE 2017

e-ISSN: 2386-4877

Editor:

Centro de Estudios Heideggerianos

Archivo Heidegger de Sevilla (Delegación del Heidegger Archiv Messkirch. Alemania)

Edición a cargo de:

Fernando Gilabert Bello y Juan José Garrido Periñán

Redacción, administración, secretaría e intercambio:

Dpto. Estética e Historia de la Filosofía

Facultad de Filosofía

Universidad de Sevilla

C/ Camilo José Cela, s/n

41018 Sevilla

Telfno: (+34) 954 55 77 68

e-mail: differenz@us.es

© De los autores

Diseño de cubierta edición impresa: Jesús Fernández Muñoz y Fernando Gilabert

Diseño y maquetación edición online: Juan Antonio Rodríguez Vázquez

Impresión: xxxxxxxxxxxxxxxxx

Depósito Legal: XXXXXXXX

e-ISSN: 2386-4877

Nº DOI: <http://dx.doi.org/10.12795/Differenz>

OJS: <https://revistascientificas.us.es/Differenz>

Indexación

Differenz se encuentra indexada en ERIHPLUS, LATINDEX y continua con el proceso de inclusión en la más importantes y prestigiosas bases de datos, así como su inclusión en índices de impacto.

Los editores y miembros de los comités de la presente publicación no se hacen responsables de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos publicados en este número.

Differenz. Revista Internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas gracias a Centro de Estudios Heideggerianos tiene licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional License. Creado a partir de la obra en <http://institucional.us.es/differenz>.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Consejo de Redacción / Editorial Board

Director (Editor):

Ordóñez García, José (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Subdirector (Assitant Editor):

Gilabert Bello, Fernando (Master Filosofía. Universidad de Sevilla)

Secretario (Secretary):

Garrido Periñán, Juan José (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Vocales (Vowels):

Adrián Escudero, Jesús (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Barcelona)

Bayón Torres, Manuel E. (Lcdo. Filosofía. Universidad de Sevilla)

Bravo Delorme, Cristián de (Ph. Dr. Universidad de Chile)

Camello Casado, David (Ph. Dr. Universidad Autónoma. Madrid / Universidad de Sao Paulo. Brasil)

Fernández Muñoz, Jesús (Máster Filosofía. Becario FPU. Universidad de Sevilla)

Gómez Delgado, José María (Ph. Dr. Universidad de Granada)

González Galván, Humberto (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Baja California Sur. México)

Gracia Gómez, Alfonso A. (Ph. Dr. Universidad de Valencia)

Lehman, Sandra (Ph. Dr. Universidad de Viena)

Macera Garfia, Francisco (Lcdo. Filosofía. Universidad de Sevilla)

Mantas España, Pedro (Ph. Dr. Universidad de Córdoba)

Moreno Bardón, Fernando (Ingeniero-CEH)

Muñoz Martínez, Rubén (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Pascual Gomez-Manso (Lcdo. Fisioterapia-CEH)

Pizarro Suescum, José Pedro (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Rodríguez Ribas, José Ángel (Med. Dr. Universidad de Walles)

Rudinger, Kurt (Phil. Dr. Universidad de Sevilla)

Rufo Rodríguez, Juan Marcial (Master Filosofía. Universidad de Sevilla)

Silverio, Eugenio (Lcdo. Filosofía. Universidad de Sevilla)

Xolocotzi, Ángel (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Puebla. México)

Comité Científico / Scientific Committee

- Alemán Lavigne, Jorge (Psicoanalista. AMP-ELP. Madrid)
Antón Pacheco, José A. (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)
Berciano Villalibre, Modesto (Ph. Dr. Universidad de Oviedo) (†)
Breeur, Roland (Ph. Dr. KU Leuven)
Brencio, Francesca (Ph. Dr. Western Sydney University)
Castro Caeiro, Antonio (Ph. Dr. Universidad Nova. Lisboa)
Denker, Alfred (Ph. Dr. Direktor Heidegger Archiv-Messkirch. Alemania)
Di Cesare, Donatella (Ph. Dra. Universidad de Roma - Sapienza)
Duque Pajuelo, Félix (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Madrid)
Estrada, Juan A. (Ph. Dr. Universidad de Granada)
Fabris, Adriano (Ph. Dr. Universidad de Pisa)
Gabás Pallás, Raúl (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Barcelona)
Gander, Hans-Helmut (Ph. Dr. Universidad de Friburgo)
Heiden, Gert-Jan van der (Radboud University)
Larriera, Sergio (Psicoanalista. AMP-ELP. Madrid)
Marramao, Giacomo (Ph. Dr. Universidad Roma III)
Moreno Márquez, César (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)
Mujica, Hugo (Ensayista y poeta. Buenos Aires. Argentina)
Rodríguez-Suárez, Luisa Paz (Ph. Dr. Universidad de Zaragoza)
Peñalver Gómez, Patricio (Ph. Dr. Universidad de Murcia)
Perrín, Christophe (Ph. Dr. Université Catholique de Louvain)
Rodríguez García, Ramón (Ph. Dr. Universidad Complutense de Madrid)
Sáez Rueda, Luis (Ph. Dr. Universidad de Granada)
Segura Peraita, Carmen (Ph. Dra. Universidad Complutense de Madrid)
Stenger, Georg (Ph. Dr. Universidad de Viena)
Trawny, Peter (Ph. Dr. Universidad de Wuppertal)
Vega Esquerra, Amador (Ph. Dr. Universidad Pompeu Fabra)
Vigo, Alejandro G. (Ph. Dr. Universidad de Navarra)
Zabala, Santiago (Ph. Dr. Icrea Research Professor of Philosophy. Universidad Pompeu Fabra)
Zaborowski, Holger (Dr. Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar)

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Nº 3, Julio de 2017

Sumario

Presentación.....	7
-------------------	---

Estudios

La noción de comunidad en Heidegger y su recepción en la filosofía francesa
Heidegger's notion of Community and its reception in French philosophy

Leticia Basso Monteverde.....	11
-------------------------------	----

La ciencia de los eíde. La estructura ónto-lógica del "decir el ser" como condición epistemológica de posibilidad y a la vez amenaza de la metafísica
The science of the eíde. The onto-logical structure of "to say the being" as both epistemological condition and menace of metaphysics

Miguel Ángel Bueno Espinoza.....	33
----------------------------------	----

Husserl, Heidegger y la fenomenología. Algunas reflexiones crítica a propósito de "Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico".

Husserl, Heidegger and the phenomenology. Some critical considerations regarding "Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico".

Noé Expósito Ropero.....	55
--------------------------	----

La dialéctica platónica en la fenomenología del materialismo histórico del primer Marcuse (1928-1933)

The Platonic dialectic in the phenomenology of historical materialism of the first Marcuse (1928-1933)

Noé Expósito Ropero.....	81
--------------------------	----

El diálogo platónico como fenomenología dramática: un ejercicio de aplicación a través de una lectura comparada de las situaciones iniciales del "Eutidemo", el "Menón" y el "Menexeno".

Platonic dialogue as dramatic phenomenology: an exercise of application through a comparative reading of the initial situations of "Eutidemo", "Menón" and "Menexeno".

Joan González Guardiola.....	103
------------------------------	-----

<i>Método e historicidad. La recepción de Dilthey y los estudios medievales en el joven Heidegger.</i>	
<i>Method e historicity. The influence of Dilthey and medieval studies in the young Heidegger.</i>	
Leonardo Mattana Ereño.....	123
<i>De platonismo y fenomenología</i>	
<i>Of Platonism and Phenomenology</i>	
Josep Montserrat Molas.....	139
<i>Con-temporaneidad de la caverna (¿ontológica o política?) de Platón: Heidegger y Marzoa; Strauss y Badiou.</i>	
<i>Con-temporaneity of (ontological or political?) Plato's cave: Heidegger and Marzoa; Strauss and Badiou.</i>	
Andrea Carolina Mosquera Varas.....	155
<i>El papel de la epojé en Scheler: una lectura fenomenológica de Platón</i>	
<i>The role of epojé in Scheler: a phenomenological reading of Plato</i>	
Anna Piazza.....	177
<i>Platón desde Ortega: La interpretación tragicómica de la vida</i>	
<i>Back to Plato from Ortega's view: the tragicomic interpretation of life</i>	
David Antonio Yáñez Baptista.....	191
Reseñas	
ANTON PACHECO. J. A.: (2014) <i>Parádosis, Visiones sobre el Uno, el Lógos y la Tríada</i> . Murcia. Puerta Castilla. 175 pp.	
Jesús Fernández Muñoz.....	213
HEIDEGGER. M.: (2009) <i>Tiempo y Ser</i> . Madrid. Tecnos. 112 pp. Trad, M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque.	
Antonio Guillén.....	217
RODRÍGUEZ VALLS. F.: (2017) <i>Orígenes del hombre. La singularidad del ser humano</i> . Biblioteca Nueva. 204 pp.	
Mario López Pérez.....	223

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. e-ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2017.i03.00

Presentación

José Ordóñez García

Universidad de Sevilla

En este nº 3 de *Differenz* publicamos una selección revisada de los trabajos que se presentaron en el *Congreso Internacional Los nuevos retos de la Fenomenología. Para una lectura fenomenológica de Platón*. Todos los textos se caracterizan por aportar y/o sugerir las derivas heideggerianas del pensamiento platónico, rico en puntualizaciones hermenéuticas a raíz de las diversas perspectivas de los autores en el uso de la fenomenología.

Con esta nueva edición seguimos apostando por contenidos de carácter monográfico, ya que es de esta manera como se hace posible una inmersión rigurosa, a la vez que diversa, en temas específicos, tanto del pensamiento de Heidegger como de la fenomenología existencial. También se logra, en esta misma línea, una investigación más exhaustiva debido a la complicidad de los especialistas que, en cada caso, tienen la oportunidad de confrontar sus ideas en relación a un tema en común.

Por otro lado, y de cara a que *Differenz* pueda ser reconocida como un referente de calidad en su temática, seguimos contactando con los diferentes organismos de indización para lograr su inclusión en las mejores bases. Sabemos que nos llevará tiempo y un nivel de exigencia que no debe cejar en su empeño, pero a eso aspiramos.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Estudios

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. e-ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2017.i03.01

[pp. 11-32]

Recibido: 04/08/2015

Aceptado: 03/09/2016

La noción de comunidad en Heidegger y su recepción en la filosofía francesa

Heidegger's notion of Community and its reception in French philosophy

Leticia Basso Monteverde

Universidad de Buenos Aires

Resumen:

El trabajo aborda la noción de comunidad en Heidegger en sus escritos y discursos del período del Rectorado en Friburgo (1933/34) y la compara con la perspectiva francesa (Bataille, Blanchot, Derrida, Nancy) en torno al debate contemporáneo sobre la comunidad. A propósito se analizan en detalle las nociones heideggerianas que estos pensadores trabajan, para distinguir qué aspectos de éstas retoman y cuáles rechazan. Con esto, el trabajo sostiene que esta comparación permite elaborar una reflexión sobre la tensión inherente a la noción de comunidad y, de este modo, descubrir por qué esta tensión es parte de su naturaleza.

Palabras Clave: Heidegger; comunidad; origen; identidad; interpretación francesa

Abstract:

This paper discusses Heidegger's notion of Community in his work and lectures of Freiburg's period (1933/1934) and compares it with the French perspective (Bataille, Blanchot, Derrida, Nancy) about the contemporary debate over community. This article presents the Heideggerian notions that these thinkers work to distinguish which aspects of them they take and which ones reject. Finally, this article argues that this comparison allows thinking about the inherent Tension of the notion of Community and find out why this Tension its part of his nature.

Keywords: Heidegger; community; origin; identity; French interpretation

¿Cuál es el ser de la comunidad, qué ontología da cuenta de eso que indica una palabra conocida -común- pero cuyo concepto se ha vuelto muy incierto?

Jean-Luc Nancy, *La comunidad enfrentada*.

1. Introducción

El siguiente trabajo analiza la noción de comunidad (*Gemeinschaft*) en Heidegger, formada en sus escritos y discursos de la década del '30. Para el filósofo la comunidad se realiza mediante los ideales de pertenencia e identidad de un pueblo, que en busca de su destino asume y reconfigura su tradición. Así pues, por medio del reconocimiento de su legado, el temple de ánimo que lo caracteriza y la decisión que todo esto implica, se logra la revitalización del origen de la comunidad.

Entonces, este trabajo postula que para comprender la noción de comunidad en Heidegger se requiere reflexionar acerca de los factores ontológicos, éticos y políticos que la determinan. Para esto, es de gran ayuda retomar la recepción francesa de algunas de las nociones heideggerianas y su interpretación respecto al debate en torno a la comunidad. Según las lecturas de pensadores como Bataille, Blanchot, Derrida y Nancy, estas nociones deben examinarse y deconstruirse en vistas a dilucidar una concepción de comunidad que no ejerza la violencia inherente a la apropiación y la autenticidad de sí mismo, ya que de este modo se omiten la otredad y la expropiación que los pensadores reivindican.

La línea francesa plantea un análisis ontológico de los elementos que articulan el fenómeno de comunidad en el mundo contemporáneo. Para esto, sus pensadores representativos rastrean el origen simbólico del concepto y develan -a través de una

crítica al paradigma moderno- los presupuestos que delimitan la concepción y moldean la actitud de la época. De este modo, descubren la necesidad de meditar acerca de una idea de comunidad que se despegue de la carga significativa asociada a la visión catalogada como “filosofía de la subjetividad” y su organización totalitaria, inmanente y partidaria de una actitud productiva. Para los franceses la comunidad es desobrada; en ella no hay una identidad que mancomune a todos en un lugar. Lo común del “ser-con” (*Mitsein*) es el estar afuera expropriado de sí y el “ser-para-la-muerte” remite a la finitud del hombre y la falta de un fundamento debido a su cercanía a lo abismal e indeterminado.

Si queremos adentrarnos en la obra del Heidegger de inicios de la década del ‘30 y abordar su noción de comunidad, podemos comenzar con el análisis de los textos y discursos que describen su interés y preocupación por la misión de la comunidad, tales como *Das Rektorat*, *Die deutsche Universität* y *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Sin embargo, primero debemos analizar algunas nociones que la línea francesa critica y, a la vez, descubrir otras cuestiones que deben discutirse para comprender el problema de la comunidad a luz de su debate en la actualidad. Por lo tanto, a lo largo del trabajo: expondremos la interpretación heideggeriana de la comunidad y señalaremos los puntos más relevantes para comprenderla; contextualizaremos su pensamiento en el período en cuestión e indicaremos sus influencias y aquello a lo que Heidegger se opone; y retomaremos algunas lecturas francesas para dialogar con ellas y para entender su perspectiva del tema.

2. El sentido del origen de la comunidad: dos perspectivas

Martin Heidegger se caracteriza por un pensar radical y renovador que propone una revisión de la tradición occidental, fundada en el replanteo de la pregunta por el sentido del ser. Desde sus cursos tempranos hasta *Sein und Zeit* e -incluso- más allá de su obra capital, el pensador instaura la necesidad de una recuperación del origen. Del mismo modo, la cuestión del origen es un tema central en los pensadores de la comunidad, ya que para ellos el origen negativo y disolutivo de la comunidad es el factor principal para comprender el sentido de expropiación y el abismo que nos acomuna. En principio, podemos afirmar que tanto para Heidegger como para estos pensadores la cuestión del origen sustenta el sentido de la comunidad. Por tal motivo, ambos análisis proponen un estudio detallado del origen y una vuelta al mismo para develar cada forma posible de comunidad. No obstante, si nos concentrarmos en el período en el cual Heidegger reflexiona sobre la comunidad, veremos que aquello que él entiende por origen dista de lo que los franceses formulan.

La cuestión de la comunidad en el pensamiento de Heidegger se inicia con una propuesta que acentúa la tradición a través de un proyecto vinculado a la transformación del pueblo. Este proyecto se realiza en vistas a la configuración del destino por una serie de pilares que lo refuerzan: la patria, la tierra, el origen alemán, el compromiso social, la militancia estudiantil y el trabajo por el saber. Para abordar la idea de comunidad en Heidegger trabajaremos en este escrito: las influencias del contexto histórico y la relación que el filósofo mantiene con la política, a través de la distinción de su accionar público y su pensar. Para esto nos introduciremos en los discursos del autor pertenecientes a su período del Rectorado en Friburgo, pues en ellos se encuentran -en su máxima expresión- las intrigas, los reclamos y las expectativas respecto al camino recorrido por el partido Nacionalsocialista y el tercer *Reich*. La reconstrucción de estos tópicos se llevará a cabo por medio de un eje vertebrador que destaca el énfasis que pone Heidegger en la idea de una conducción espiritual (*geistige Führung*) del pueblo para una identificación y apropiación de su destino. De este modo, la propuesta de Heidegger busca encaminar una transformación que parte desde el origen del pensar hacia una autoafirmación de la universidad alemana y su esencia, con el objetivo de una futura participación activa de la comunidad en el estado.

Por el contrario, la línea de pensamiento francesa sostiene que este tipo de comprensión -a partir de la cual se tiene una mirada teleológica que apunta al sentido y la realización del destino prefigurado- debe entenderse como la contracara del fenómeno originario de comunidad. Esto se debe a que los rasgos esenciales de la noción heideggeriana se encuadran dentro de -lo que el filósofo italiano Roberto Esposito llama- un “paradigma inmunitario”. Es decir, que tal idea de comunidad permanece dentro de los parámetros de la modernidad y desarrolla una teoría que, lejos de adherir al sentido original de la noción, refuerza los mecanismos de defensa que la protegen de su naturaleza negativa. En efecto, Heidegger afirma que lo positivo del origen o de la comunidad ejemplar -la griega- reside en la postura auténtica frente a la situación que nos interpela, y tal postura es la de la decisión y el repliegue sobre sí mismo. Como sabemos, los franceses plantean un origen y sentido de la comunidad que se proyecta fuera de sí, por ejemplo, “el éxtasis” en la experiencia interior y “la comunicación de la falta” en Bataille son elementos fundamentales que descubren el abismo primigenio que tenemos en común, que no es una propiedad o cualidad que compartamos.

Una vez esbozado en sus aspectos generales el límite que separa estas dos interpretaciones de comunidad, queremos señalar que -más allá de las diferencias o las similitudes que en el trabajo mencionemos entre ambas lecturas- lo relevante consiste en comprender cómo estas son dos caras de un fenómeno mayor. Dicho fenómeno expresa el

vínculo indisoluble entre la comunidad de expropiación y apropiación. En otras palabras, la doble dimensión que la lógica de Esposito en la tensión de comunidad e inmunidad plantea.

A continuación, haremos algunas precisiones acerca de ciertas nociones de Heidegger que forman parte del problema de la comunidad, para exponer y discutir su sentido en la interpretación francesa respecto al marco de su debate actual.

3. Revisión de algunas nociones de Heidegger y análisis de la propuesta francesa

Hay ciertos parecidos entre la visión francesa -de influencia nietzscheana- y la obra de Heidegger posterior al viraje (*Kehre*) de su pensar. En las exposiciones de la línea francesa encontramos ciertas notas descriptivas que nos acercan tanto al estilo poético y asistemático de Heidegger como a las problemáticas y tensiones propias de la donación y lo inaparente en el campo de la fenomenología. Cuestiones como la diferencia, la falta de fundamento, lo abismal, el entre y el lenguaje del ser, entre otras, transitan por un camino similar al de los franceses.

Si nos focalizamos en el Heidegger de los '20 o en los discursos del período del Rectorado -en los cuales elabora por primera vez su noción de comunidad- veremos que las formas de abordar la problemática en el filósofo alemán no tienen todavía el tono que con la *Kehre* se asemeja al de los pensadores franceses. Esto se debe a que todavía Heidegger no había profundizado en su reconocimiento de la indigencia del pensar, la necesidad del tránsito y el programa de la historia del ser (*Geschichte des Seyns*).

En este escrito nos concentraremos en el momento en que justamente se inicia la inflexión del tratamiento de todo el complejo temático (*Sachverhalt*), puesto a que su idea de comunidad se gesta particularmente en la instancia anterior a la *Kehre*. Para muchos de sus intérpretes, Heidegger se encontraba en este período inmerso aún en una "metafísica de la subjetividad", ya que con *Sein und Zeit* no logra acceder a un lenguaje que le permita reformular la pregunta por el ser más allá de la constitución trascendental del *Dasein*. Del mismo modo, su tematización del problema de la comunidad y el proyecto que presenta para revitalizar el origen están determinados por el pensamiento moderno.

En este apartado del trabajo intentaremos mostrar algunos de los rasgos principales de la concepción francesa y destacar su interpretación de aquellas nociones heideggerianas que retoma o rechaza, con el fin de compararla con la idea de comunidad del pensador alemán. En el ámbito filosófico contemporáneo los pensadores franceses proponen una reflexión ontológica sobre la comunidad. Esta línea quiere pensar la noción fuera de toda

idea de producción porque instituye un sentido que delimita a la comunidad y la define de forma tal que oscurece su naturaleza. En efecto, el problema de la comunidad surge justamente cuando se intenta acceder a ella por medio del obrar. Para los franceses la idea de producción condiciona a la comunidad y niega su origen, ya que sólo negándola puede surgir algo constituido de ella. En este sentido, pretende plantearse una forma nueva de abordar esta cuestión, lejos de los rasgos modernos que la determinan.

Para los franceses "...la 'comunidad' nos está dada, es decir un 'nosotros' nos está dado antes de que podamos articular un 'nosotros', y todavía menos justificarlo."¹ Los pensadores franceses intentan retrotraerse a la idea pre-ontológica de que la comunidad es previa a toda formación de orden social. Con esta idea los autores indican que existe una modalidad previa a toda producción de mundo y construcción identitaria, esta modalidad es el "ser-con". El "ser-con" (*Mitsein*) es lo que somos a partir del otro. Esta concepción señala que el hombre ya es junto a otros, e incluso es gracias a otros. La idea plantea una nueva forma de comprender al sujeto, distinta de aquella que en la modernidad se estableció a partir de la idea de una conciencia de sí, de cierta propiedad e identidad constitutiva del yo. Pues bien, para los pensadores de la comunidad no existe mismidad ni reconocimiento alguno que nos brinde una forma acabada de nuestro ser y nos permita acceder a nuestra esencia. Al respecto, Blanchot escribe -siguiendo a Bataille- en *La comunidad inconfesable* que:

En la base de cada ser, existe un principio de insuficiencia (principio de incompletud). Es un principio lo que manda y ordena la posibilidad de ser.

De ahí resulta que la carencia por principio no va a la par de una necesidad de completud.²

Con esto, Blanchot señala que tal conciencia de la insuficiencia y desintegración necesita del otro o de algo distinto para realizarse. El ser busca no ser reconocido, sino impugnado pues la privación lo hace consciente de la imposibilidad de ser él mismo.³

Por consiguiente, la comunidad es esta forma de compartir el ser carencial que somos. Al respecto, Nancy dice en *La comunidad enfrentada*:

Hay que sostener (...) la severidad de la relación con lo extraño cuya extrañeza es condición estricta de existencia y de presencia. Y hay que sostener eso que, delante de nosotros, nos expone al sombrío resplandor

¹ NANCY, *La comunidad enfrentada*, Buenos Aires: La cebra, 2007, p. 34.

² BLANCHOT, *La comunidad inconfesable*, Madrid: Arena Libros, 1999, p. 21.

³ Cfr. BLANCHOT, *La comunidad inconfesable* cit., pp. 21-22.

de nuestro propio devenir y de nuestra propia desgarradura (...) se trata de pensar un mundo por sí mismo fracturado...⁴

De esta manera, la comunidad es la triple forma de: lo otro alejado, lo mismo retirado y la historia de lo no ocurrido, estas tres formas de ser son el origen de la comunidad. Aunque esta manera de existir o co-existir es difícil de soportar, el hombre tiende a huir del estado desgarrado y frente a la falta de completud la filosofía moderna presenta al sujeto como un individuo que rompe con la comunidad, porque corta el vínculo con el otro y de esta manera evita toda responsabilidad que excede a su ser y se libera de toda carga. De aquí surge el derecho, que lo protege de su naturaleza, lo define como un propietario y lo inmuniza de todo deber. Sobre esta potencia de negación, Nancy señala en *La comunidad desobrada* que:

el individuo no es más que el residuo de la experiencia de la disolución de la comunidad. Por su naturaleza -como su nombre lo indica, es el átomo, lo indivisible-, el individuo revela ser el resultado abstracto de una descomposición.⁵

Entonces, frente a la idea de individuo los franceses proponen la idea del “ser-con” que Heidegger describe en la década del ’20, principalmente en *Sein und Zeit*.

Con todo, el “ser-con” heideggeriano del que los franceses toman y generan su visión, apunta al hecho de que somos con el otro en el modo del cuidado y la solicitud (*Fürsorge*).⁶ Esto significa que el *Mitsein* pertenece a la estructura modal a priori, condición de posibilidad de todo aquello que puede darse fácticamente en la existencia. Con esto queremos resaltar los caracteres de relación y ejecución que tienen cada uno de los existenciales, que el pensamiento francés no va a retomar. Por lo tanto, esta línea de pensamiento reformula la idea del “ser-con” dejando de lado las notas de reciprocidad o intersubjetividad que pudieran estar presentes en el pensamiento de Heidegger. Esto se debe a que ambas apuntan a una relación que se establece entre sujetos que implica: por un lado, una instancia previa a la relación -ya que ambos son antes del vínculo- y, por otro lado, un ida y vuelta en la lógica de la donación -porque los franceses e italianos plantean la unilateralidad del don, es decir, la idea de que el don es en la dación sin la espera de algo a cambio. Por estos dos motivos estos pensadores proponen una nueva forma del

4 NANCY, *La comunidad enfrentada* cit., p. 15.

5 NANCY, *La comunidad desobrada*, Madrid: Arena Libros, 2011, p. 17.

6 “La solicitud de otro Dasein es la Fürsorge. La Fürsorge en el sentido de institución social fáctica, se funda en la estructura del ser del Dasein que es el coestar. Su urgencia fáctica deriva de la deficiencia de la solicitud, de la falta de atención del uno para el otro.” HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1960, p. 121.

“ser-con” que refiere exclusivamente a la importancia de aclarar que en la comunidad ya somos con el otro en la expropiación y lejos de todo condicionamiento del vínculo. Para Nancy el “con” es seco y neutro: ni comunión ni atomización, es compartir apenas un lugar: un estar juntos sin ensamble.⁷ No obstante, no queremos afirmar que el “ser-con” heideggeriano presenta una relación intersubjetiva entre sujetos previamente dados, sino que la idea de la reciprocidad o el cuidado contienen vestigios de la tradición moderna y, por ende, la perspectiva francesa necesita liberar la noción pre-ontológica de estos supuestos.

Por otro lado, tanto Bataille como Nancy analizan la idea del “estar expuesto”. Creemos que esta idea no puede relacionarse en su totalidad con el *ex-sistere* heideggeriano porque este modo de la apertura se concreta con la *póiesis*. La apertura es condición de posibilidad para que el *Dasein* configure su mundo. La concepción de mundo que Heidegger retoma de pensadores como Hamann, Herder y von Humboldt plantea la idea del lenguaje como apertura de mundo y este paradigma refuerza la producción de sentido. Entonces, toda producción indica una obra que busca la pertenencia y la identidad con su productor. Por este motivo, el *ex-sistere* heideggeriano que refiere a la idea de la inmanencia de hombre y mundo en la vivencia fue planteada en contra de la comprensión gnoseológica moderna, pero para atender a todo vínculo remisional y significativo del *Dasein*. Por consiguiente, tanto en el “ser-con” como en el “estar-expuesto” se encuentran elementos que les sirven a los pensadores de la comunidad e implicancias que deben descartar, si desean formar una ontología distinta.

Esta advertencia se plantea más que nada para tener en cuenta que el marco teórico en el que se insertan las nociones heideggerianas apunta a metas y contenidos distintos de aquello que el pensamiento francés presenta. Sin embargo, los conceptos del filósofo alemán -entendidos más allá del influjo y su contexto- refieren a fenómenos o formas de manifestación que a la perspectiva francesa le interesan para mostrar el sentido de la comunidad y la naturaleza de los hombres en ella. Por ejemplo, la idea del éxtasis le permite a los franceses marcar la imposibilidad de la absolutez del individuo, o sea, desligar al sujeto de la contención que brinda la inmanencia. Nancy dice que: “...*la comunidad no es un proyecto fusional, ni de manera general un proyecto productor u operatorio.*”⁸

Es de suma importancia indicar que los autores franceses se remiten a una interpretación in-comunitarista. Al respecto Mónica Cragnolini explica que esta idea apunta a

7 Véase NANCY, *La comunidad enfrentada* cit., p. 29.

8 NANCY, *La comunidad desobrada* cit., p. 35.

nexos de no aproximación y no pertenencia, (...) este pensamiento de la comunidad no hace referencia a un modo de relación con el otro (del que sería derivable una ética normativa y una política de lo posible).⁹

Toda forma de organización social, toda institución y gestión en la comunidad, tienen en cuenta las ideas de pertenencia, identidad y apropiación que Heidegger apoya en los discursos del Rectorado y que otras lecturas filosóficas mantienen. Ahora bien, repensar la comunidad desde los franceses nos lleva al deshacimiento y a lo impolítico, es decir, a la disolución de toda posibilidad de proyectar o accionar. La comunidad plantea una nueva reflexión donde ontología y política se cruzan en una forma que más que configurar busca desentrañar el origen y detenerse en lo que tenemos en común para atender a las necesidades del otro sin traducirlas a las nuestras. Sin duda alguna, es el éxtasis el que permite hacer de cada uno el lugar del otro.

La forma del éxtasis se relaciona con otra noción heideggeriana: el “ser-para-la-muerte”. Cagnolini señala que es fundamental la problemática de la muerte porque permite desbaratar el carácter fundacional del sujeto y la comunidad.¹⁰ El “ser-para-la-muerte” expone la nada que somos, la falta de un origen determinado. A propósito, consideramos que esta lectura se contrapone a la idea de Heidegger en algunos puntos que tienen que ver, como en las otras nociones, con el plexo significativo que se abre en cada modo de la existencia. El “ser-para-la-muerte” es para Heidegger la posibilidad más propia porque es el existencial que le abre al *Dasein* el horizonte de posibilidades a concretarse y la culminación de todo ello en la instancia de la muerte, que es la muerte propia y no la del otro -como entiende la filosofía francesa. Cagnolini señala que la posibilidad de la muerte lleva al *Dasein* al “retorno a sí” a través del llamado (*Anruf*).¹¹ En este sentido, el “ser-para-la-muerte” no tiene en cuenta el “ser-con” que somos, sino que refiere directa y únicamente al sí mismo. Sin embargo, incluso en el sí mismo se puede generar -frente a la posibilidad de la muerte- una recaída en el mundo del “uno” (*das Man*), la instancia impersonal o anónima en la que los *Dasein* co-existen negando aquel componente originario que lo define. Así pues, sostenemos que esta forma de entender el “ser-para-la-muerte” abriga una connotación inmunitaria que refleja a partir de un estado de ánimo, con total claridad, la dialéctica tensional que el fenómeno de la comunidad

9 CRAGNOLINI, M. “Extrañas comunidades. Para una metafísica del exilio” en CRAGNOLINI, M. (comp.), *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires: La cebra, 2009, p. 52.

10 *Ibidem*, p. 56.

11 Cfr. CRAGNOLINI, M. “Temblores del pesar: Nietzsche, Blanchot, Derrida” en Pensamientos de los confines, N° 12, junio, 2002, p. 115.

presenta. Por lo tanto, esta exposición que revela la esencia del hombre, su finitud, muestra cómo la condición extática de la experiencia humana nos lleva a negarnos para protegernos del origen indeterminado que tenemos. Entonces, frente a la interpretación del “ser-para-la-muerte” como retorno al sí mismo y revisión de sus posibilidades vitales, creemos que esta otra forma de ser del hombre frente a la muerte nos enfrenta a la nada que somos y al abismo que nos constituye. Ya Heidegger en reiteradas ocasiones y diversas obras aborda la angustia (*Angst*) que genera este tipo de exposición abrumadora.

Por otro lado, teniendo en cuenta las consecuencias del fenómeno de la muerte más allá del plano personal y en relación a sus efectos, Nancy indica en su escrito “*Conloquium*” que la reflexión en torno a la comunidad se impuso, y se volvió inevitable, por motivo del terrible fenómeno de muerte que forma parte de nuestra historia. Al respecto Nancy nos dice, “...en nombre de la comunidad, la humanidad -ante todo en Europa- puso a prueba una capacidad insospechada de autodestrucción.”¹² Más adelante completa, que esta obra de muerte “...es lo que ha puesto fin a toda posibilidad de basarse sobre cualquier forma de lo dado del ser común.”¹³ De aquí se sigue indudablemente el punto de que los pensadores franceses demanden dejar atrás todo modelo comunitarista que rescate la identidad, la reunión y un objetivo en común. Sin embargo, es casi imposible desligarnos del “ser-con”, nuestra naturaleza nos lleva a ser y pensar-nos indisociados. Del mismo modo, si somos en el “ser-con” es lógico que surjan intentos de distinción, puesto que Nancy explica que si no fuéramos junto a otros, no cabría hablar de un “yo”. Heidegger en *Sein und Zeit* define el sí mismo (*das Selbst*) justamente a favor de la distinción uno mismo, así nos dice:

El *Dasein* es el ente que soy cada vez yo mismo; su ser es siempre el mío.

(...) El quién queda respondido desde el “yo mismo”, el “sujeto”, el “sí” (*das “Selbst”*) (...) El quién es lo que a través del cambio de los comportamientos y vivencias se mantiene idéntico y de esta manera se relaciona con esta multiplicidad. (...) Es el mismo en medio de la multiplicidad de las diferencias, el carácter de la mismidad¹⁴.

En otro pasaje de *Sein und Zeit* Heidegger plantea, quizás, algo más cercano a la idea de los franceses, a saber:

12 NANCY, “*Conloquium*” en ESPOSITO, R., *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 10.

13 *Ibidem*, p. 11.

14 HEIDEGGER, *Sein und Zeit* cit., p. 114.

“los otros” no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente no se distingue, entre los cuales también se está. Este existir también con ellos no tiene el carácter ontológico de un “co”-estar-ahí dentro del mundo. El “con” tiene el modo de ser del *Dasein*; él también se refiere a la igualdad del ser.¹⁵

En este fragmento observamos cierta cercanía a la idea de que somos algo indeterminado, es decir, de que somos pre-ontológicamente en el “con”. De este modo Nancy en *“Conloquium”* trabaja las nociones heideggerianas y llega a la conclusión de que el “ser-con” es en lo abierto, porque en el “ser-con” estamos expuestos a otros en la proximidad o lejanía, donde el “con” es el *topos* del sentido. El sentido en el “ser-con” está en la exposición que somos. Para Nancy debe plantearse un vínculo sin comunión, él encuentra en la comparecencia, una forma más originaria de expresar “el entre” en el que ya estamos.

En adelante, con ayuda de la revisión de las nociones heideggerianas y a la luz de la interpretación de la línea francesa que estudia la comunidad, nos introduciremos en los discursos de Heidegger del período del Rectorado para analizar su reflexión acerca de la comunidad y el programa que propone para revitalizar su origen y afirmar su esencia.

4. El programa de Heidegger en el período del Rectorado y su noción de comunidad

Con el Rectorado de la Universidad de Friburgo en 1933, Heidegger inicia una serie de discursos referentes a su posición, su función y la misión a emprender en la casa de altos estudios. En el discurso pronunciado por motivo de la asunción del cargo, Heidegger decide inaugurar su actividad retomando la pregunta central que planteó en *Was ist Metaphysik?* Pregunta que problematizaba nuestra existencia haciendo, en este caso, un particular hincapié en la existencia del sector intelectual universitario y su pasión por la ciencia. Vale destacar que el pensamiento de Heidegger sobre la comunidad nace por la preocupación ante la situación que experimentaba en el sector universitario y en Alemania en general. En este contexto, el filósofo muestra que la ciencia se encontraba ramificada y dispersa en sus estudios disciplinarios, siendo sólo unificada por la organización de la técnica. A su vez, también destaca que la raíz esencial de las ciencias, su fundamento, se había perdido. Por este motivo, Heidegger propone generar una ciencia fundamental que integre los conocimientos teóricos en un saber que funde las bases para estas ciencias.

15 *Ibidem*, p. 118.

Frente a la propaganda del partido en vigencia, Heidegger propone -supuestamente- otra forma de afirmar la esencia de la comunidad. El profesor estaba preocupado por el sector intelectual y temía la pérdida de aquellos valores y costumbres que arraigaban en su provincia. Lamentablemente, con la publicación de los *Schwarze Hefte*¹⁶ terminamos de confirmar la adhesión de Heidegger a los ideales del Nacionalsocialismo y la mentalidad antisemita que en el plano intelectual -según el editor de los textos Peter Trawny- también teñía la interpretación heideggeriana y el propósito de configuración universitaria que pretendía. Debajo veremos claramente los matices que le imprime a su discurso y la tonalidad afectiva que le impone a su tarea. Respecto a estos asuntos uno no puede omitir efectuar un juicio negativo y recalcar la falta de responsabilidad del pensador, más que nada por la inexistente revisión y crítica explícita de su postura e ideas luego del terrible Holocausto.

En *Das Rektorat* Heidegger expone de forma detallada su experiencia personal en el cargo universitario. Las dificultades que se presentaron frente a sus intentos de llevar a cabo su función e ideas, y la defensa de su visión e intereses en contraposición a los del partido en vigencia. Ante todo, Heidegger dice que aceptó el puesto por tres razones: 1) para renovar y unir interiormente al pueblo en busca de su destino, haciendo participar a la universidad de la misión del pueblo, 2) para conducir como “guía espiritual” a las fuerzas capaces, con independencia de su pertenencia al partido y su doctrina, al proceso de reflexión y renovación, fortaleciendo y asegurando su influjo y 3) para hacer frente a la penetración de personas inadecuadas y a la amenazadora hegemonía del aparato y de la doctrina del partido.¹⁷

Heidegger destaca que nunca fue llamado a ningún tipo de deliberación política por el partido y que rechazaba la idea de una ciencia política propagada por el Nacionalsocialismo como grosera simplificación de la concepción de verdad. En este sentido quiso separar su figura del estado, reclamando la necesidad de reconducir desde el saber a los sectores intelectuales. Concretamente, bajo la figura del “guía espiritual” buscaba restaurar la tradición griega y retomar la esencia de la verdad a favor de una ciencia (*Wissenschaft*) con saber (*Wissen*) y de un pensamiento libre de las construcciones políticas actuales. Debido a que pese a apoyar la base del Nacionalsocialismo como pertenencia propia y auténtica del pueblo desde la identidad, el filósofo disiente con éste acerca de los caminos

16 Publicado en tres tomos de la GA de Heidegger 94, 95 y 96 que comprenden las *Überlegungen II-VI* (*Schwarze Hefte 1931-1938*); *Überlegungen VII-XI* (*Schwarze Hefte 1938-1939*) y *Überlegungen XII-XV* (*Schwarze Hefte 1939-1941*) en Franckfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.

17 HEIDEGGER, “Das Rektorat” en *Reden und andere Zeugnisse. Eines Lenbensweges*, GA 16, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 374

que ha seguido. En este sentido, el pensamiento de Heidegger sobre la comunidad se constituye bajo los pilares de la tradición con su carga conservadora y de lo histórico por la determinación de la esencia y la experiencia en el territorio de origen.

En el discurso *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* Heidegger insiste en que el poder del espíritu¹⁸ debe guiar a los guías, o sea, que hay que conducir el destino del pueblo a partir de la misión emprendida por los intelectuales, puesto que el saber encamina a la comunidad. De esta manera, la comunidad intelectual arraigaría en la disposición fundamental. Entonces, Heidegger se pregunta si la alta escuela se encontraba realmente dentro de esta misión y duda acerca de si verdaderamente se quería arribar a esta esencia y comprender su existencia. Para conducir al sector intelectual a este temple particular, el filósofo indica que hay que llevar a cabo autoafirmación.

Ciencia, saber, destino y tradición están conectadas y fundan las bases del estado, por esto hay que retomar qué es la ciencia. Heidegger resalta la función de preguntar por la ciencia para retomar el inicio (griego) que ya está fijado en el futuro por la grandeza de su comienzo, con el fin de criticar la condición de crisis actual de la ciencia. Tal pregunta recogería las esencias diseminadas en las disciplinas y campos experimentales para conjugarlas en una sola expresión que reforzaría su máxima presencia. Para esto Heidegger propone dejar atrás al espíritu moderno y su falsa noción de libertad, pues no cree correcto el ejercicio libre desde el desarraigo de los factores que nos determinan y completan.

Por otro lado, Heidegger analiza la emancipación (*Befreiung*) de la modernidad y distingue su alejamiento de la idea de una comunidad. El filósofo considera que el hombre moderno se desliga de las formas originarias de la comunidad para ser un individuo. El individuo moderno es norma y fundamento, y la comunidad es reemplazada por la sociedad (*Gesellschaft*) que por medio de un contrato, la racionalidad y una construcción artificial regula y organiza.¹⁹ En contra de esta visión, Heidegger considera que la nueva universidad debe mantener una libertad desde la integración, y ésta se cumple mediante un saber acerca del todo, de las leyes y su querer. El autor sostiene que la visión del todo, dadora de sentido, hace falta ya que la técnica por la industrialización desgarró al pueblo en clases y partidos. A propósito, promueve un poder originario y espiritual que sane la deficiencia planteada, ligue y dé libertad al conjunto. La ley que le otorgue al pueblo el tan ansiado sentido de pertenencia a una morada, al todo.

18 Heidegger se refiere al “espíritu” como la decisión que surge del estar templado y consiente por la esencia del ser.

19 Esta distinción entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* es central para los pensadores franceses porque de esta distinción nace la idea de comunidad.

En dos breves cursos expuestos en *Die deutsche Universität*, Heidegger se pregunta: ¿cómo debemos comprender la esencia de la universidad? Y responde a través de la historia de dicha universidad, es decir, de su espíritu alemán. Asimismo en *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* Heidegger se pregunta si la universidad está enraizada auténticamente y en común en su esencia. En este sentido, el autor plantea la importancia de conocer el pasado para desde el presente configurar el futuro, pues se está viviendo para Heidegger un cambio que atraviesa la realidad, y su comienzo está, a sus ojos, en el Nacional-socialismo.

El término *Volkstum* surge para designar lo popular y comunitario en el romanticismo alemán, que creó en su momento la base universitaria que Heidegger añora. Ahora bien, luego, con la revolución Nacionalsocialista se va consolidando una nueva idea de comunidad (*Gemeinschaft*). A partir de esta noción, que influyó a muchos pensadores de la época y perturbó a tantos otros, Heidegger presenta la idea de una decisión espiritual que toma cuerpo en instancias radicales, que no tienen que ver con los hechos o cambios externos sino que son un profundo acontecimiento que arrasa con la visión del hombre y de su pensar, transformando al pueblo y a su voluntad.

En el frente de combate -dice Heidegger en *Die deutsche Universität*- se ejerce la voluntad de la comunidad en la forma del compañerismo (*Kameradschaft*), de la pertenencia recíproca del uno para el otro. Hay que distinguir dos ideas respecto al sentido del combate en el discurso heideggeriano: 1) la primera reposa en el sentido de lucha o conflicto al que Heidegger se refiere en *Das Rektorat*, que proviene de su lectura del fragmento 53 de Heráclito acerca del *pólemos*. En este sentido, para Heidegger la idea de lucha (*Kampf*) apunta no a la guerra violenta sino al estar-frente-al-otro (*Aus-einander-setzung*) que abre la posibilidad del diálogo (*Gespräch*) y la develación por medio del estar-expuesto para el mutuo reconocimiento. 2) La segunda forma de entender apunta, por el contrario, a la idea que apoya del Nacionalsocialismo que sí indica combatir y defender las convicciones hasta sus últimas consecuencias.

Tal como mencionamos en el segundo apartado de este escrito, con esta forma de la solicitud los hombres se vinculan desde el compromiso, la lealtad y la fidelidad. Por el compañerismo los hombres tienen una pertenencia común a un proyecto con un mismo objetivo y camino. Así para Heidegger el compañerismo es la forma fundamental de la comunidad que se genera en los que son conducidos. Para que se despliegue la comunidad debe darse el compañerismo pues sólo puede hablarse de una comunidad cuando, de hecho, surge entre los hombres un sentido de pertenencia e identidad, y éste se consolida a partir de un proyecto compartido. Así el compañerismo es un mecanismo natural que genera nuevas necesidades en la comunidad, puesto que se patentizan,

dentro del juego de relaciones, otro tipo de exigencias debido a que los vínculos son más profundos e íntimos entre sus integrantes. De este modo, las demandas van despertando en el pueblo la necesidad de un guía (*Führer*),²⁰ el que lleve nuevamente al pueblo a su propia definición y a una nueva voluntad de existencia.

Heidegger entiende que el profesor debe estar cerca del peligro, enfrentarse a él y soportarlo para hacer surgir su indigencia y de este modo, engendrar la pregunta esencial. El guía (*Führer*) no tiene en sí ansias de poder y dominio pues es la esencia misma, su vocación, la que lo impulsa a llevar a cabo su destino. El problema se halla en que pocos tienen el valor de reconocer los indicios del guía y muchos, por seguir al común, pierden de vista el objetivo emprendido. De ahí que sólo unos pocos -aquellos que en otros escritos del autor como *Beiträge zur Philosophie y Besinnung* serán los futuros (*die Zukünftige*)- podrán oponerse al rebaño, el camino aglutinante del “uno”. Con todo, Heidegger propone que los alumnos deben vincularse y servir a Alemania. Para esto el filósofo distingue tres tipos de vinculación del pueblo en busca del destino desde el camino espiritual. Estos son: 1) *el servicio del trabajo* para afianzar la comunidad, participando, compartiendo y co-ejerciendo en el estado, 2) *el servicio de las armas* por el honor y el destino de la nación y 3) *el servicio del saber*, esta es la misión espiritual del pueblo que expone la problemática de su existencia humana. La conjunción de estas tres instancias prácticas lleva a la comunidad a la puesta en obra de su misión. El pueblo afianza su identidad y pertenencia cultural gracias al equilibrio fáctico de estos servicios, ya que se encuentran dentro del mismo espacio de emergencia. Aunque vistos los servicios desde el plano ontológico, puede decirse que en el ámbito del saber todo se subsume. En este pasaje se hace evidente el lazo entre la educación y el trabajo, claro rasgo de la militancia del partido en vigencia que Heidegger rescataba como característica positiva de la doctrina.

5. El discurso y la obra. Una distinción en el pensar del filósofo

Es apresurado condenar o alabar el pensamiento de Heidegger. Para juzgar su obra o su participación pública se necesita un análisis cuidadoso y detallado de cada situación dentro del pertinente contexto significativo, puesto que hay un gran desnivel -como

20 Sobre la definición del guía dice Heidegger: “Sólo quien oye de verdad y puede obedecer, puede también conducir (*führen*). Conductor, guía, (*Führer*) no es aquél, que está puesto antes que los otros (*vor-gesetzt*), aquel que con los demás puede oír de una manera más incondicional y obedecer de un modo más resuelto la ley. Conductor es aquel, que hace más que los otros, porque es capaz de soportar más, aventurar más y sacrificar más.” HEIDEGGER, “Die deutsche Universität” en *Reden und andere Zeugnisse. Eines Lenbensweges*, GA 16, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 300.

afirman los comentaristas Ferry y Renaut- entre el Heidegger filósofo y el ciudadano. Si no diferenciamos su pensamiento de su compromiso político se produce una simplificación que malogra los contenidos. Inclusive hay que hacer una salvedad, a saber, que la posición del autor varía en el tiempo.²¹

Las ideas contenidas en sus escritos filosóficos, inclusive en *Sein und Zeit*, no conforman semánticamente un exclusivo conjunto de nociones de matiz político. Por lo tanto, extrapolar los elementos desarrollados en estas obras para darles una interpretación a través de parámetros que no pertenecen al ámbito propio de su génesis, genera la ulterior deformación de su sentido. Por ende, debe admitirse que es preciso realizar una revisión neutral de los escritos puesto que sólo es posible una lectura fiel fuera de las estrategias de tergiversación intencional del sentido. De allí que no sea lo mismo referirse al pensar de Heidegger en su producción filosófica que prestar atención a sus discursos pronunciados en eventos públicos y político-académicos, porque estos últimos sí poseen en germen una impronta de las tensiones institucionales, el clima político y las preferencias partidarias del autor alemán.

Los pensadores franceses de la comunidad tienen muy clara esta cuestión, ellos indican con rigurosa precisión los aportes de Heidegger. Por ejemplo el uso y reformulación de las nociones heideggerianas se realiza con cuidado y con un análisis crítico particular que les permite incorporarlas a su discurso dándoles un tono propio. Por otro lado, ellos sólo toman del pensamiento del filósofo alemán aquello que les sirve para su propuesta y no intentan tergiversar el sentido de su obra. A diferencia de los pensadores de la comunidad, otros estudiosos y comentaristas de la obra de Heidegger exponen sus interpretaciones de forma tal que fuerzan el sentido de los conceptos con tal de discutir la presencia del nazismo en ellos. No obstante, la perspectiva francesa logra detenerse en análisis políticos y dirigirlos con total independencia y voz propia hacia su exposición.

Ahora bien, una vez que concluimos la descripción del sentido de la comunidad en Heidegger dentro del contexto de los discursos del Rectorado y atendiendo a la situación particular en la que éstos se desarrollan, podemos ver que tal comprensión de la comunidad refiere a la idea de la inmunidad presentada por los pensadores de la comunidad, más que a la propuesta de esta línea. La comunidad en Heidegger está encaminada a una meta específica que es la de reorganizar o acomunar al sector intelectual y a la Alemania de su época a partir de ciertos valores. Como pudimos ver es central para el filósofo accionar

21 Su postura confiada en el proyecto del Nationalsocialismo y su ímpetu de unirse al llamado del *Führer*, se descontinúa en sus obras de 1936/38 *Beiträge zur Philosophie y Besinnung* posteriores al Rectorado, culminando en una visión crítica de las elecciones y medios de la puesta en escena del partido y de Hitler.

frente a la situación particular y destacar entre los compañeros algo a preservar. Para la perspectiva francesa más que una acción, esto es una reacción de un sector frente a la desintegración. Pareciera que lo que Heidegger quiere frenar es la visión moderna de la ramificación científica y los valores individualistas, pero de acuerdo a las lecturas de los franceses acerca de las nociones de Heidegger vemos que la modernidad sigue presente en sus ideas.

No se puede negar que cada pensar está ligado a su época y de allí se sigue también que se pueda dilucidar cierta inquietud predominante entre los puntos o problemáticas trabajadas por Heidegger. Es evidente la fuerte presencia de algunas ideas a lo largo de su meditación,²² de allí que en adelante se considere su cercanía a ciertas temáticas políticas. Más allá de esto, la línea francesa logra distinguir a qué se refiere Heidegger en sus obras, sea a su desarrollo de la analítica existencial o sus discursos del rectorado. Entendemos que el pensamiento de los franceses emerge en una encrucijada entre la ontología y la política, y que ellos estudian aspectos de la comunidad desde una mirada ontológica. Pero fuera de ello lo que en este momento queremos aclarar es que hay que tener un particular cuidado con la lectura de la obra del filósofo. Heidegger no elaboró explícitamente una política -incluso se negó a hablar de una dimensión política en sus escritos- así que no se puede hacer decir al autor aquello que explícitamente no dijo él mismo.

Respecto a sus preferencias en torno a lo político, Heidegger indica que su posición difiere de las visiones del partido Nationalsocialista en algunos puntos, como por ejemplo, en la cosmovisión y las doctrinas biológicas, raciales y bélicas.²³ En consecuencia, no es apropiado identificarlo directamente con el nazismo y con las actividades del partido en vigencia. Primero porque el autor afirma reiteradas veces que su afiliación al partido fue un requisito a efectuar burocráticamente por su puesto en el rectorado de la Universidad de Friburgo, puesto a que al cabo de un año dejó por diferencias sustanciales, y segundo porque él argumenta que acordó en dicho período no participar de ninguna de las

22 Félix Duque dice en “La guarda del espíritu. Acerca del nacional-socialismo de Heidegger”: “... si tal evolución conlleva una auténtica autocritica; es decir, si a través de textos filosóficos, y no por confesiones a autoridades académicas o a medios de comunicación, ha renegado Heidegger de verdad de su pasado. Salvo en cuestiones personales creo que él nunca se excusó de su pensar (...) mientras que en lo político pasó de un activismo antidemocrático y voluntarista visceral a una actitud escéptica respecto a la función de la democracia en el mundo actual.” DUQUE, F., “La guarda del espíritu. Acerca del ‘nacional-socialismo’ de Heidegger” en AAVV, *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991, pp. 86-87.

23 Pese a que los comentaristas Ferry y Renaut no tienen una visión positiva de Heidegger, destacan que éste se opuso sin duda al antisemitismo, el exterminio y al biologismo de Rosenberg.

tareas políticas en cuestión.²⁴ Heidegger cuenta que Wacker, el ministro de cultura de Baden, llega a acusarlo de *Privatnationalsozialismus*. Esto nos lleva a comprender cómo su pensamiento se funda en la propia expresión de un ideal que se desenvuelve en un conjunto de apreciaciones que, de hecho, no coincidían con los medios y actitudes del tercer Reich.

Igualmente hay que destacar que toda idea de trabajo y militancia en esta época está directamente relacionada con el discurso y la persuasión de Hitler. Aunque no se podrá corroborar si más allá de la influencia romántica en Heidegger, que como sabemos contiene gran parte de estos elementos discursivos, existió en el corto período del Rectorado de Friburgo una obligación de divulgar estos objetivos o un interés particular del filósofo por reforzar esta misión en los estudiantes, tal como lo hace bajo la idea del saber para la universidad.

Como dijimos, creemos que hay que dirigir la mirada hacia los discursos del Rectorado ya que en estos hay fuertes alusiones ideológicas. Esto se debe a que más allá de la ausencia de un antisemitismo -hasta los actualmente conocidos y discutidos *Schwarze Hefte*- están presentes ideas sombrías como la figura de un guía, la lucha y la purificación del sector intelectual. Si seguimos la lectura francesa veremos que las ideas de comunidad, compañerismo y fidelidad tienen toda la connotación negativa de la “comunidad para la muerte” y de la figura del endiosamiento del guía. En este marco, el peso de la identidad y pertenencia convierten a la comunidad en totalitarismo y al pensar en filosofía de la inmanencia. Además, nos encontramos frente a un pensador que no analiza la crudeza del Holocausto y que encamina su reflexión de los ‘30 hacia un pensar radical sobre lo originario. Este pensar plantea una experiencia del acontecer con ciertos matices axiológicos que derivan en una noción de comunidad fundada en los ideales de la identidad, la patria, la tierra, la pertenencia y la apropiación. Por otro lado, Heidegger procede en el ámbito público con un discurso que sólo destaca los valores del Nacionalismo que a él le interesa reforzar para reorganizar a la universidad y al saber de acuerdo a los compromisos frente a un guía espiritual, un destino y la custodia de una herencia.

El pensar de Heidegger intenta comprender la experiencia del hombre en el momento histórico en que se encuentra y apunta a descubrir el temple de la sociedad, que según sus evaluaciones aún no reconoce su esencia. Siguiendo esta óptica, podríamos inferir

24 Estas dos cuestiones, mencionadas por Heidegger en la entrevista con *Der Spiegel*, hay que ponerlas entre paréntesis, porque las investigaciones de Farías pronuncian que el filósofo estaba afiliado y pagaba sus cuotas del *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiter Partei* hasta 1945 y que su actividad política fue intensa después del Rectorado.

que Heidegger no cumple con su planteo de atender esta situación que tanto demanda la intervención y la decisión por un cambio radical. Por el contrario, en cierto modo -tal como otros pensadores alemanes contemporáneos- Heidegger inscribe su discurso, en términos generales, en la decadencia del mundo de la técnica, Europa y la filosofía occidental. Con todo, podemos afirmar que el filósofo evita el compromiso de una reflexión abocada a desentrañar los efectos nefastos de este pensar y se refugia en la justificación de que él no hace filosofía política, del mismo modo que no elabora una ética o una estética. Aunque no puede negarse que su reflexión tiene implicancias políticas, más allá de que pretenda o no tenerlas.

En el texto de Ferry y Renaut hay una pregunta que consideramos resume todas las críticas posibles a Heidegger, que dice así:

¿Qué aspecto del nazismo pudo seducir a Heidegger, motivar un compromiso que sobrevino seis años después de *Ser y Tiempo* y llevarlo a asumir hasta la década de 1950 la idea de que, a pesar de las culpas y los extravíos nazis, hubo de todos modos ‘una grandeza y una verdad interna del nacionalsocialismo’?²⁵

Esta pregunta resume la indigencia del pensar del autor que aqueja a aquellos seguidores que le reprochan el no haberse retractado.

6. Una última reflexión

Una vez desarrollados, a grandes rasgos, los elementos que distinguen al pensamiento francés, podemos ver que la comunidad en Heidegger se encuentra primordialmente en las antípodas de esta visión. Tal como se describió en el apartado de la articulación de las ideas del filósofo alemán en el período del Rectorado, no hay oposición más notoria que su subscripción de la comunidad al ámbito de la identidad y la pertenencia.

Heidegger se espanta con la desintegración de la ciencia y reclama un fundamento único en el saber. El filósofo diagnostica en su período una decadencia y deterioro de la esencia, y proclama volver a la integración. Ya Bataille nos muestra en *La conjuración sagrada* que los movimientos revolucionarios, como lo fue el Nacionalsocialista, buscan recomponer el estado por su aversión a la descomposición y, de este modo, paralizan el

25 FERRY, Luc; RENAUT, Alain, *Heidegger y los modernos*, Buenos Aires: Paidos, 2001, p. 87.

movimiento de la existencia que exige una desintegración constante.²⁶ También Nancy marca en *La comunidad enfrentada* cómo

la comunidad exige soberanía e intimidad, presencia a sí sin falla. (...) Se desea el ‘espíritu’ de un ‘pueblo’ o el ‘alma’ de una asamblea de ‘ fieles’, se desea la ‘identidad’ de un ‘sujeto’ o su ‘propiedad’.²⁷

Por otro lado, tanto Heidegger como los franceses están en contra de la idea de un humanismo, pero de forma muy distinta. Heidegger no apoya la idea universal porque está en contra de toda forma vacía de unidad, él se encuentra del lado del comunitarismo o de la idea de comunidades con su propia historia. En cambio, los franceses están en contra de “toda idea de comunidad”, sea particular o universal, porque hasta esta última se desgarra.

De todas maneras, los franceses retoman algunos conceptos del autor y descubren en ellos un pensar sobre el origen que merece considerarse, a pesar de las distancias entre las visiones. La comunidad en Heidegger representa el polo opuesto a la comunidad de los franceses, pero a la vez permanece unida a ella. La perspectiva de la línea francesa destaca que esta forma de comunidad en Heidegger apunta a lo que algunos de ellos, siguiendo a Esposito, entienden como inmunidad. Es decir, que por ejemplo la comunidad heideggeriana es la deriva de la versión original de la comunidad. El problema de la comunidad se presenta en estos pensadores a partir de la dificultad de definirla, justamente porque ésta se realiza en la negación. Por ende, cuando se intenta hablar de ella se la determina de forma tal que se niega su esencia. Sin embargo, ya Derrida nos dice en su texto *La hospitalidad*²⁸ que es imposible la realización de la hospitalidad incondicionada, sólo se puede dar una tendencia al perfeccionamiento de la hospitalidad condicionada. Esta idea nos sirve para destacar que existen formas de exponer a la comunidad por medio de su deriva inmunitaria y -como dice Esposito- éstas no deben anularse porque en su interior reside parte de la comunidad. En todo caso, por ahora sólo nos queda pensar en una comunidad como un ideal regulativo, para contrarrestar las fuerzas que condicionan y organizan a los hombres. Nancy habla de un movimiento pendular que lo conducía desde y hacia la obra de Blanchot, hacia el problema de lo inconfesable, desde una pregunta por la comunidad y hacia un pensamiento destinado a emanciparse de la pregunta. En esta oscilación intuye que “no dejaremos de ser guiados

26 Cfr. BATAILLE, Georges, “Proposiciones” en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Buenos Aires: A. Hidalgo, 2003, p. 182.

27 NANCY, *La comunidad enfrentada* cit., p. 12.

28 Véase DERRIDA, *La hospitalidad*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2008.

por ese movimiento”, al menos mientras una comunidad de naturaleza inédita no haya encontrado lugar entre nosotros.²⁹

Ahora, acerca del puesto del hombre en la comunidad y del temple de ánimo que lo dispone, Heidegger y los franceses llegan al mismo dilema, aunque por distintos caminos. Por ejemplo, Nancy se cuestiona:

¿Cómo volvemos capaces de mirar a la cara nuestro vacío y nuestro enfrentamiento, no para sumergirnos en ellos, sino para hallar, pese a todo, la fuerza de enfrentarnos, primero con conocimiento de causa, luego de manera tal que podamos realmente encararnos?³⁰

A partir de este planteo -que en este caso corresponde a los franceses, pero bien podría ser de Heidegger- enfrentamos los dos polos en *el entre* de la problemática de la comunidad, ya que esta pregunta ilustra la intención de ambas visiones. Heidegger desafía lo que llama “la indigencia del pensar” para su reconocimiento, de modo tal que el hombre asuma el temple en ese momento y retorne la atención a sí para un cambio respecto de lo común. Los franceses se inclinan a la presencia del abismo, para descubrir la nada que somos y desligarnos de toda falsa comunidad. Si retomamos el primer epígrafe de este trabajo, podremos constatar la tensión y oscilación propia del término “comunidad”, que nos conduce a los dos polos para enfrentarlos y discurrir por estas dos alternativas, miradas que reflejan la problemática.

Bibliografía

- BATAILLE, G.: “Proposiciones” en *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Buenos Aires: A. Hidalgo, 2003.
- BLANCHOT, M.: *La comunidad inconfesable*, Madrid: Arena Libros, 1999.
- CRAGNOLINI, M.: “Extrañas comunidades. Para una metafísica del exilio” en CRAGNOLINI, M. (comp.), *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires: La cebra, 2009.
- CRAGNOLINI, M.: “Temblores del pesar: Nietzsche, Blanchot, Derrida” en *Pensamientos de los confines*, N° 12, junio, 2002.
- DERRIDA, J.: *La hospitalidad*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2008.

29 Cfr. BLANCHOT, *La comunidad inconfesable* cit., 1999, p. 34.

30 Esta pregunta la realiza Nancy en *La comunidad enfrentada* cit., p. 14.

DUQUE, F.: "La guarda del espíritu. Acerca del 'nacional-socialismo' de Heidegger" en AAVV, *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.

ESPOSITO, R.: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

ESPOSITO, R.: *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

FERRY, L.; RENAUT, A.: *Heidegger y los modernos*, Buenos Aires: Paidos, 2001.

HEIDEGGER, M.: *Reden und andere Zeugnisse. Eines Lenbensweges*, GA 16, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, GA 65, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, M.: *Besinnung*, GA 66, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

HEIDEGGER, M.: *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA 94, Franckfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.

HEIDEGGER, M.: *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*, GA 95, Franckfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.

HEIDEGGER, M.: *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, GA 96, Franckfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.

HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1960.

NANCY, J-L.: *La comunidad desobrada*, Madrid: Arena Libros, 2011.

NANCY, J-L.: *La comunidad enfrentada*, Buenos Aires: La cebra, 2007.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. e-ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2017.i03.02

[pp. 33-54]

Recibido: 04/04/2017

Aceptado: 25/05/2017

La ciencia de los *eíde*. La estructura onto-lógica del «decir el ser» como condición epistemológica de posibilidad y a la vez amenaza de la metafísica.

The science of the *eíde*. The onto-logical structure of «to say the being» as both epistemological condition and menace of metaphysics.

Miguel Ángel Bueno Espinosa

Personal Investigador Predoctoral en formación (FPU)

Facultad de Filosofía. Dpto. Filosofía Teorética. UCM

Resumen:

La existencia de esencias universales ha sido una constante problemática a lo largo de la historia de la metafísica occidental. Reconocemos su necesidad epistemológica, pero dudamos acerca de su verdad metafísica. Ahora bien, es posible que el origen del problema se encuentre en el uso de un método de acceso a ellos absolutamente inapropiado a su naturaleza. En este escrito pretendemos ahondar en la naturaleza de los seres universales para poder comprender adecuadamente sus características, su relación con los entes particulares, y, principalmente, la categoría formal de su existencia.

Palabras Clave: *Eídos*, ente particular, ente universal, estructura onto-lógica, distancia metafísica.

Abstract:

The existence of universal essences has been a constant problem along occidental metaphysics' history. We do recognize their epistemological need, but we doubt about their metaphysical truth. However, it is possible that the origin of the problem lies in the use of an access method absolutely inappropriate to their nature. In this paper we pretend to delve in the nature of universal beings, in order to adequately understand their characteristics, their relation to particular beings, and, mainly, the formal category of their existence.

Keywords: *Eídos*, particular being, universal being. metaphysical distance, onto-logical structure.

1. Introducción

Una de las ordenaciones metafísicas principales que podemos llevar a cabo dentro de los entes intramundanos con los que nos relacionamos es la que se apoya en la distinción entre los entes *individuales* y los *universales*. Ésta es una clara distinción de orden metafísico, no perteneciente a ninguna de las ciencias particulares lógicamente posteriores, pues no hace referencia a lo que esos entes son respecto a alguno de los campos ontológicos propios de esas ciencias particulares, sino que se centra en lo que son en su propia constitución ontológica. Esto es lo que hace posible que, respecto de cualquier ente que podamos tomar en consideración, sea cual sea su naturaleza ontológica específica (física, mecánica, biológica, botánica, estética, etc.), siempre podamos afirmar que es o bien particular o bien universal.

En este sentido, la ciencia metafísica debe dedicar parte de sus esfuerzos a encontrar un *criterio adecuado* que le permita justificar suficientemente la posibilidad *a priori* de esa distinción. Lo cual pasa necesariamente por una correcta comprensión de la naturaleza particular y universal de los entes.

Un *ente particular* es aquél cuyo ser se agota en sí mismo o está encerrado dentro de los límites que prefiguran su individualidad, sin que su ser concreto pueda ser compartido por otro ente separado de él. Lo que ellos mismos son no se extiende más allá de sus propios límites ontológicos para abarcar a otros entes, pues, en caso de hacerlo, no se trataría, por ello mismo, de dos entes particulares diferentes y separados entre sí, sino

de dos partes distintas de un único ente particular. De esto se sigue que el carácter de individuo, de ser separado de lo otro, es determinante para la constitución ontológica de los entes particulares.

Un *ente universal*, en cambio, se define justamente porque su constitución ontológica absorbe o concentra la determinación ontológica de toda una pluralidad de entes particulares que comparten con él su ser, o, formulado en términos platónicos, que participan del ser del universal. De este modo, la densidad metafísica del ente universal permite, sin dejar de ser siempre idéntico a sí mismo, la multiplicación y actualización indefinida del ser que lo define en toda una pluralidad de entes particulares, sin que, no obstante, ello implique que el ser del ente universal pueda agotarse llegado un cierto número de entes particulares que participen de él, como si el universal fuera una totalidad dividida en porciones que a fuerza de repartirse pudiera agotarse. De manera que, en cierto modo, la existencia particular de entes que actualicen el ser de un ente universal influye positivamente en él, pero la afirmación inversa no es verdadera, pues la inexistencia de algún ente particular que participe del ser de un ente universal no implica la destrucción de dicho ente universal.

2. El problema de la existencia de los universales: consecuencias metafísicas de las condiciones epistemológicas de aprehensión de los entes universales

La diferencia de naturaleza metafísica entre los entes particulares y los universales se traduce, respecto a nuestra relación epistemológica con ellos, en que ambos presentan condiciones de aprehensión diferentes. Así, los entes particulares son conocidos principalmente mediante la *percepción sensible externa*; y, aunque también podemos aprehender entidades intramundanas particulares de orden ideal o subjetivo¹, como

1 Como se hará más evidente con los siguientes análisis epistemológicos acerca de los problemas relacionados con el conocimiento de los entes universales, los adjetivos “objetivo” y “subjetivo” son utilizados aquí en un sentido específicamente epistemológico, desde una perspectiva kantiana. “Subjetivo”, a este respecto, es aquello que sólo permite ser aprehendido internamente, desde la inmanencia subjetiva de cada individuo, sin que, por ello, sea posible una exposición externa de lo aprehendido en virtud de la cual diferentes sujetos pudieran elaborar un análisis intersubjetivo compartido. En este sentido, lo subjetivo no lo es, como podría interpretarse desde una perspectiva metafísica, por ser imaginario o simplemente inexistente (éste será, de hecho, uno de los puntos clave de nuestra argumentación), sino por permitir, en términos kantianos, un acceso cognoscitivo a ello, valga la redundancia, meramente subjetivo. Lo “objetivo”, en cambio, es lo expuesto a la intersubjetividad, aquello de lo cual varios sujetos pueden llevar a cabo una aprehensión simultánea en el tiempo. Frente a lo subjetivo, lo objetivo permite, en este sentido, un acceso público, una percepción compartida. Como se apreciará en lo que sigue, la clave para entender la problemática inclada

puede ser un centauro que nos imaginemos o una mesa que recordemos, parece que la naturaleza de los entes particulares está estrechamente vinculada con la realidad que podemos conocer a través de la sensibilidad externa. De modo que tendemos a identificar las características de la particularidad ontológica con una fenomenalización sensible objetiva. Por el contrario, todas las entidades universales son de carácter *ideal* o *subjetivo*, siendo completamente imposible encontrar una entidad sensible que sea factible de ser universal.

Ello implica que la *realidad sensible externa*, vinculada a la objetividad (en el sentido epistemológico aclarado), es siempre y necesariamente *particular*, mientras que la *realidad eidética*, ideal o puramente subjetiva, puede ser tanto *particular* como *universal*. Tan factible es imaginar una mesa particular como aprehender eidéticamente el universal «mesa», siendo imposible, en cambio, hasta donde alcanza nuestra experiencia, percibir mediante sensibilidad externa ese universal «mesa» al lado de una mesa material. Desde otro punto de vista, de lo anterior se sigue también que lo *universal* siempre es *ideal*, mientras que lo *particular* puede ser *ideal* o *sensible*. De esta identificación entre lo universal y el campo fenoménico ideal viene la denominación de “idea” utilizada tradicionalmente para referirnos a los entes universales; o, en su terminología clásica platónica, el *eídos*, en plural *eíde*.

Como decíamos, los *eíde*, los entes universales, son los que determinan el ser metafísico de los entes particulares en la medida en que estos son lo que son por participar del *eídos* correspondiente. Así, esta mesa es mesa, y no armario o silla, porque participa del ser del *eídos* «mesa», y no de los *eíde* «armario» o «silla». El *eídos* «mesa» puede ser definido entonces, en términos más específicos, como el «en qué consista ser mesa», ya que un ente particular será considerado como «mesa» si sus características encajan adecuadamente con los criterios marcados por ese «en qué consista ser mesa» encarnado en la constitución ontológica del ente universal «mesa». En términos generales, cada ente particular recibe su ser y su denominación ontológica del correspondiente «en qué consista ser X» del que participe.

La distinción así entendida entre entes particulares y entes universales ha supuesto tradicionalmente una problemática difícil de solucionar. En último término, en lo que respecta a nuestro acceso cognoscitivo a ellos, de los entes particulares tenemos fácil y directa evidencia en cualquier experiencia de percepción sensible externa; pero resulta sumamente difícil distinguir, en lo referente a los entes universales, entre lo que es una aprehensión real de un ente universal efectivamente existente y lo que es

en la cuestión de la existencia de los universales se levanta sobre esta diferencia epistemológica.

una pura *imaginación* de dicho ente. El hecho de que su manifestación fenoménica se reduzca absolutamente al campo de lo subjetivo, de lo ideal, provoca que su existencia efectiva pueda ser directamente cuestionada desde un criterio de existencia que exija la constatación objetiva de su existencia. El carácter necesariamente subjetivo e interno de esa aprehensión eidética imposibilita su comunicación objetiva, y asemeja peligrosamente tal aprehensión directa a una posible ficción. Lo cual tiene consecuencias desastrosas, más allá de nuestros juicios epistemológicos, para los juicios metafísicos que afirman o niegan su existencia efectiva.

Obviamente, es evidente que, ya sea de un modo o de otro, existen *nociónes* universales. Si no fuera así, ni siquiera podríamos establecer ningún tipo de reconocimiento ontológico de los entes que nos rodean para poder comprenderlos como siendo X o Y. Pues todos esos reconocimientos, como acabamos de exponer, se llevan a cabo mediante la constatación de la participación de alguna de las cualidades de ese ente del ser de un *eîdos* concreto. Los juicios descriptivos que formulamos acerca del ser de los entes particulares se basan en una constatación previa de su relación de participación con los entes universales implicados en la predicación formulada en esos juicios; de manera que dichos juicios descriptivos no son, ni más ni menos, que la formulación verbal de ese reconocimiento.

En este sentido, la negación absoluta de la existencia de nociónes universales condenaría por completo nuestro trato con los entes intramundanos, obligándonos a mantenernos en un fluir continuo e indiferenciado en el que ni siquiera podríamos dividir el todo existente en entes particulares al no poseer siquiera el *eîdos* correspondiente de la división misma.

Lo que, no obstante, no resulta tan evidente y fácil de dirimir es el tipo de existencia que debemos predicar de esas nociónes universales, debido al carácter subjetivo de su aprehensión. Ésta es la gran ventaja que los entes particulares presentan frente a los universales: mientras que de la existencia efectiva y real de una mesa material tenemos una evidencia apodíctica en la simple experiencia perceptiva que la aprehende², la utilización del *eîdos* «mesa» en el reconocimiento que llevamos a cabo del tipo de ente de que aquí se trata no implica que ese *eîdos* «mesa» exista como tal del mismo modo que existe la mesa en la que se actualiza y cuyo ser determina. Pues para tal reconocimiento basta con que el *eîdos* «mesa» se reduzca a un puro constructo lingüístico ficticio. Siempre

2 Más allá del posible engaño que los sentidos puedan provocarnos, es innegable, como señala Ortega en su magistral *¿Qué es filosofía?*, la presencia fenomenológica objetiva de esos entes ante nosotros, y, desde ella, nuestra tendencia a considerarlos como existentes.

existe la posibilidad, planteada por la doctrina teórica del nominalismo, de que, en último término, dicho *eídos* sea una herramienta cognoscitiva construida con el fin de facilitar nuestra comprensión de los entes particulares con los que tratamos. Pero no, entonces, un ente realmente existente, como lo son los entes particulares³.

2.1. Nominalismo e idealismo: el «axioma realista» de las posiciones metafísicas empíristas, y la preeminencia onto-lógica de los universales

Según esta posibilidad, no solamente se trata de que los entes universales, los *eíde*, permitan únicamente un acceso cognoscitivo a ellos puramente eidético o subjetivo; sino que, más profundamente, que el acceso a ellos sea posible sólo de modo subjetivo se debe, en último término, a que la existencia de esos entes *se reduce a su ser pensados* para ser utilizados lingüísticamente. Si esto es así, de ninguna manera puede afirmarse metafísicamente la existencia efectiva de esas nociones universales. De modo que los únicos entes intramundanos que existen efectivamente son los entes particulares del mundo sensible, siendo cualquier ente que se aprehenda subjetivamente una simple y mera ficción, mas nunca un ente real.

Resulta fácil comprobar en qué medida esta posición nominalista es dependiente de un «*axioma realista*» de base, que identifica lo efectivamente existente con la realidad sensible a la que tenemos acceso mediante la experiencia externa. Ahora bien, desde cierto punto de vista resulta sumamente paradójica esta reducción de la realidad efectiva a la realidad particular sensible. En efecto, podríamos aceptar que, según un *criterio empírico* tradicional, el nominalismo tenga razón al negarle existencia efectiva a entes cuya presencia nunca se constata objetivamente. Pero, según un *criterio lógico*, la predicación de verdadera realidad recae sobre los entes universales y desaparece por completo de los entes particulares. Pues estos últimos sólo son lo que son *en cuanto participan del ser* de un ente universal que determina su categoría ontológica y los hace ser X o Y, mesas o armarios, mientras que los primeros son los que realmente poseen la suficiente densidad ontológica como para ser por sí mismos lo que son, sin ningún tipo de dependencia respecto de cualquier otro ente. Por ello, podríamos perfectamente sostener que los entes particulares son entes deficientes, menesterosos, mientras que los entes universales son subsistentes, sustancias puras⁴.

3 “La universalidad, hasta donde yo puedo comprender, no consiste en la naturaleza o concepción absoluta, positiva, de algo, sino en la relación que guarda con los particulares significados o representados por ella.” BERKELEY, G. (1990), §15, p.39.

4 Cfr. ARISTÓTELES (2008), *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2008, trad. Tomás Calvo Martínez, V, 8.

Según esta perspectiva *idealista*, el verdadero ser posee un carácter ideal en tanto que sólo puede ser aprehendido eidéticamente; en oposición, por tanto, a la realidad particular, de carácter eminentemente sensible. Para el idealismo la realidad sensible es, en el fondo, una *falsa realidad*, un fenómeno ilusorio desplegado sensiblemente ante una razón que, por culpa de su insuficiencia y finitud, no es capaz de aprehender a tiempo completo la verdadera realidad, de orden eidético. Que lo particular sensible externo sea lo que permita ser conocido objetivamente, mientras que lo universal carezca de esa ventaja epistemológica y presente, más bien, deficiencias considerables en su aprehensión, es una condición producida por nuestra incapacidad e insuficiencia gnoseológicas, no por la naturaleza metafísica de los entes que conocemos. El defecto radica en la herramienta cognoscitiva, no en el objeto conocido. Kant evidenció suficientemente este hecho desde su defensa de lo que Heidegger llamó «razón sensible finita».

2.2. Limitaciones del nominalismo y del idealismo.

Si analizamos bien estas dos perspectivas, comprobaremos que la perspectiva que parte del criterio empírico se basa en condiciones *metafísicas* de los entes al remitir a su existencia efectiva o no (si bien desde un criterio exclusivo de una posición empirista). La perspectiva desarrollada desde el criterio lógico, en cambio, toma pie en condiciones, valga la redundancia, *onto-lógicas*, ya que no remite tanto a lo que cada ente es como a la determinación lógica de su ser.

Acabamos de afirmar que los entes particulares no serían lo que ellos mismos son si no fuera por la existencia de entes universales que los determinan en su ser propio a «ser algo». Pero puede parecer que esto sólo es exactamente cierto de cara al conocimiento *que nosotros tenemos* de ellos. Así, que al fenómeno del color de esta mesa lo llamemos “verde” puede que no afecte, en último término, absolutamente en nada al fenómeno mismo, el cual, de hecho, seguirá siendo exactamente el mismo aunque sostengamos que la mesa, en vez de verde, es azul. Nada cambia en los entes particulares por el hecho de que nuestro reconocimiento de su ser determinado por un ente universal no sea llevado a cabo. Ello muestra que la preeminencia de los *eíde* respecto de los entes a los que determinan en su ser es una preeminencia lógica, mas no, al parecer, verdaderamente *metafísica*. Una hipótesis metafísica que negase la existencia efectiva de los *eíde* nos afectaría a nosotros como sujetos de conocimiento, pero parece que dejaría intactos a los entes particulares.

Con todo, a pesar de esta peculiaridad, sigue siendo cierto que, a nivel metafísico, parece que debe existir «algo» semejante a entes universales que determinen categorialmente

el ser de los entes particulares. Pues los fenómenos mundanos, más allá del modo como nosotros los interpretemos y categoricemos, presentan de por sí semejanzas internas y propias que no pueden ser obviadas ni pasadas por alto.

Podemos efectivamente sostener, desde el nominalismo, que el *eídos* «árbol» es una ficción de uso epistemológico que nos resulta útil para subsumir bajo ella a toda una multiplicidad de entes particulares. Teniendo este detalle en cuenta, podríamos llegar a la conclusión de que en la realidad independiente, más allá de nuestro trato con ella, sólo existen los entes particulares. Ahora bien, estrictamente considerado el proceso gnoseológico de subsunción de los entes particulares bajo entidades universales, lo que puede parecer una conclusión de tipo nominalista se convierte sorprendentemente en una afirmación de corte idealista cuando comprendemos que el argumento nominalista, a fuerza de servirse de las *similitudes categoriales* presentes entre los entes particulares, subraya justamente la existencia fáctica de esas similitudes⁵; y ello, no como una peculiaridad curiosa, sino como la condición de posibilidad de tales abstracciones universalizadoras. Con ello evidencia que en la realidad independiente, con anterioridad a nuestro conocimiento de ella, existen *universalidades fenoménicamente reconocibles*, que revelan la existencia de una suerte de esencia, de «en qué consista ser X», aplicada a cada una de las particularidades en las que reconocemos esas similitudes⁶.

Si nosotros somos capaces de subsumir bajo un único y mismo *eídos* «mesa», aparentemente ficticio, a todas las mesas particulares del mundo es porque éstas presentan una similitud de orden categorial entre sus características particulares *con anterioridad* a nuestro reconocimiento epistemológico de ese hecho. De lo contrario, si la esencia constitutiva del *eídos* «en qué consista ser mesa» fuese por completo una construcción ficticia, sin ningún pie en nada real, nunca nos sería posible vincular ese constructo artificial a los entes particulares a los que lo remitimos; ya que estos no tendrían absolutamente ningún tipo de relación con el *eídos* en cuestión, ni, por tanto, estarían obligados a ser semejantes entre sí.

5 “No quiero que se piense que he olvidado, y menos aún que niego que la naturaleza, en la producción de las cosas, hace a muchas de ellas semejantes. (...) Sin embargo, yo creo que podemos decir que su clasificación bajo ciertos nombres es obra del entendimiento, motivado por la similitud que observa existe entre las cosas.” LOCKE, J. (1982), III-III, §13, p.405.

6 “Halio en mí infinitad de ideas de ciertas cosas, cuyas cosas no pueden ser estimadas como una pura nada, aunque tal vez no tengan existencia fuera de mi pensamiento, y que no son fingidas por mí, aunque yo sea libre de pensarlas o no; sino que tienen naturaleza verdadera e inmutable. (...) Y aun cuando jamás la haya habido [esa realidad en el mundo], no deja por ello de haber cierta naturaleza, o forma, o esencia de esa figura, la cual es inmutable y eterna, no ha sido inventada por mí y no depende en modo alguno de mi espíritu.” DESCARTES, R. (2005), pp.208-209.

Paradójicamente, si aplicamos entonces a la vez el criterio empirista y el criterio lógico en el intento de resolver la cuestión de la existencia o inexistencia de entes universales, el resultado es que nos movemos en círculos.

En efecto, según el criterio lógico expuesto anteriormente, reconocemos la preeminencia y primacía de los entes universales respecto de los particulares en la medida en que estos últimos reciben de los primeros su determinación ontológica, su ser X o Y. En este sentido, podemos decir, con Platón, que el verdadero ser, en el sentido del verdadero ser X o Y, no reside en los entes particulares que son X o Y, sino en los *eíde* «X» e «Y», porque es de ellos es de donde les viene a los primeros su ser⁷. Pero, de modo complementario, el criterio empirista igualmente mentado nos ha mostrado que es imposible sostener que los entes universales existan del mismo modo que los entes particulares dada su manifestación fenomenológica radicalmente diferente, lo cual afecta a nuestra vía de acceso cognoscitivo a ellos. Si los *eíde* son algo, no pueden de ninguna manera ser entes al modo de los entes particulares de la realidad sensible.

La dificultad metafísica reside, entonces, no tanto en entender si los entes universales existen o no, como en entender *de qué modo existen*, y, como consecuencia, qué relación mantienen con los entes particulares. Que es, en el fondo, la pregunta por antonomasia de toda ciencia ontológica.

3. La estructura onto-lógica del «decir el ser»

¿Qué significa, en el fondo, la afirmación, de tipo platónico, de que el verdadero ser reside en los *eíde*, y no en los entes particulares? Esta claro que una afirmación de este tipo nunca puede implicar la inexistencia efectiva de los entes particulares, de las cosas; como si el idealismo estuviera defendiendo una suerte de “borrado” fenomenológico del mundo sensible al que accedemos de modo inmediato y espontáneo. Nos resulta completamente imposible rechazar la existencia efectiva de los entes particulares sensibles presentes en el mundo en el que accedemos a diario.

7 “Afirmamos que hay algo Bello en sí y Bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples; a la inversa, a su vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos a cada una ‘lo que es.’” PLATÓN (2000), 507b.

3.1. Anterioridad temporal del particular, anterioridad lógica del universal

El idealismo nunca puede pasar por alto el hecho de que la mesa en la que me apoyo en este momento es *absolutamente irreducible* en su fenómeno. Nunca puedo prescindir de la presencia fenomenológica efectiva de esta mesa, aunque simplemente sea a modo de puente que me permita acceder eidéticamente al *eídos* «mesa» actualizado en ella. En realidad, ningún acceso eidético, por muy desarrollado y puro que sea, puede alcanzar a aprehender cualquier *eídos* tomado en consideración sin requerir el paso previo preparatorio de la comprobación de la actualización de ese *eídos* en entes particulares⁸. Lo cual le otorga a los entes particulares una *anterioridad temporal* frente a su correspondiente *eídos*. Resulta imposible negar que es en el mundo de los entes particulares en el que acontece la fenomenalización de los *eíde* que aprehendemos eidéticamente.

Pero, entonces, ¿por qué podemos decir, según el criterio lógico, que el verdadero ser de esta mesa reside en el *eídos* «mesa», y no en ella misma como ente particular, si es esta mesa la que hace posible que conozcamos su correspondiente *eídos*? En el fondo, una afirmación de este tipo es equivalente a otra afirmación del tipo “esta mesa es mesa, pero no es *la mesa*”; o, en otras palabras, “este ente es mesa, pero no lo es *perfectamente*”. Al sostener que el verdadero ser de cualquier ente particular reside en el *eídos* respectivo del que recibe la determinación de su ser lo que afirmamos es que los entes particulares presentan de manera deficiente o imperfecta las características propias del «en qué consista ser X» respectivo en cada caso para cada *eídos*.

Que esta mesa que percibo sea el lugar de fenomenalización del *eídos* «mesa» significa que en el fenómeno de esta mesa está presente un cierto brillo, una cierta referencia al *eídos* «mesa», que nosotros reconocemos cuando sostenemos que este objeto concreto cumple las condiciones del «en qué consista ser mesa» que definen al *eídos* «mesa». Pero, del mismo modo y por el mismo motivo, no es ella misma ese «en qué consista ser mesa» que define al *eídos* «mesa», esto es, ella misma no marca la pauta de lo que es ser una mesa. En realidad, ninguno de los ejemplares particulares de cualquier *eídos* que tomemos en consideración satisface plenamente la exigencia metafísica y epistemológica

8 Es cierto que existen determinados *eíde* que parecen no permitir de ninguna manera su actualización en un ente particular, o bien no necesitarla en absoluto para su aprehensión. No nos es necesario, por ejemplo, aprehender un ente particular que actualice el *eídos* «número infinitesimal» (si es que algo así es posible) para conocer su *eídos* correspondiente. Lo que sí es necesario en todo caso es tener una experiencia de entes particulares que presenten respecto del *eídos* «número infinitesimal» lo que Wittgenstein denomina «parecidos de familia».

impuesta por dicho *eîdos*, y ello justamente por su carácter particular⁹. Una mesa es una mesa particular, concreta, con sus limitaciones y sus características finitas, que comparte su «ser-mesa» con otros entes particulares; el *eîdos* «mesa», en cambio, no posee ninguna característica particular que la individualice entre otros posibles *eîde* «mesa», ni ninguna finitud. Y gracias a ello es universal.

Es en este sentido en el que decimos que el *eîdos* «mesa» representa la *excelencia* (*areté*) del «ser-mesa»: muestra cómo sería una mesa particular en caso de ser perfecta, entendiendo aquí por perfección una perfección metafísica, de densidad ontológica o excelencia metafísica. Cada una de las mesas particulares, por el contrario, son sólo mesas de forma deficiente en referencia a esa excelencia del «en qué consista ser mesa» encarnada en el *eîdos* «mesa». Ninguna de las mesas particulares con las que nos las habemos en nuestra vida cotidiana podría llegar a ser mesa de tal modo que rigiese el modelo del «en qué consista ser mesa», tal y como lo hace el *eîdos* «mesa».

Pero, si bien no deja de ser cierto que esta mesa no puede nunca presentar esa excelencia metafísica del «en qué consista ser mesa», ello no anula el que cumple en un cierto grado esa condición, y por eso precisamente la llamamos mesa, y no armario o silla. A esto es a lo que nos referímos anteriormente cuando señalamos que en cada mesa concreta podemos reconocer el brillo de la excelencia del «ser-mesa», gracias a lo cual las mesas concretas nos sirven de puente para aprehender el *eîdos* «mesa». Y, en realidad, ese «en qué consista ser mesa» que reúne la excelencia del «ser-mesa», y que reside en el *eîdos* «mesa», nunca sería nada en absoluto para nosotros si careciésemos de los ejemplares sensibles concretos en los que se fenomenaliza. Pues son todas y cada una

9 Hume, heredando las tesis nominalistas berkeleyanas, sostiene que una noción universal no es más que una idea particular despojada en lo posible de sus características individuales y extremada al máximo por la imaginación en sus elementos universalizables, de manera que a partir de ese momento pasa a funcionar como símbolo de una universalidad sin dejar de ser particular. “*Las ideas abstractas, por consiguiente, son de suyo individuales, aunque puedan hacerse generales en la representación. La imagen de la mente es sólo la de un objeto particular, aunque su aplicación en nuestro razonamiento sea la misma que si fuera universal.*” HUME, D. (2005), Parte I, Sección VII, p.66. De este modo satisface Hume la necesidad, impuesta por su sensismo, de que todas las nociones teóricas, incluidas las universales, se apoyen siempre en una imagen. En cambio, estrictamente considerada la cuestión, parece más bien que justamente la diferencia metafísica entre el ente particular y el ente universal reside en un salto cualitativo en su naturaleza ontológica (y no simplemente en un cambio cuantitativo de grado de concreción o detalle); según lo cual un ente particular nunca puede funcionar como un ente universal, por mucho que la imaginación expanda sus detalles universalizables al máximo, precisamente por ser particular. Hume confunde la necesidad de manejar una imagen sensible, propia de la insuficiencia y limitación de nuestra «razón sensible finita», con la inexistencia de los universales.

de las mesas concretas las que nos muestran fenomenológicamente ese «en qué consista ser mesa».

Es completamente cierto que, una vez aprehendido el *eídos* «mesa», esto es, una vez comprendido eidéticamente en qué consiste ser mesa, no requerimos de una mesa particular en la que ese *eídos* se realice para poder alcanzar tal comprensión, sino que nos basta con la intuición eidética con la que los aprehendemos para poder integrar su contenido. Pero es igualmente cierto que de no ser por las mesas concretas que nos revelan en su particularidad lo que es ser mesa nosotros nunca podríamos llegar a alcanzar el conocimiento del «en qué consista ser mesa». Lo que significa que, en cierto modo, el *eídos* «mesa» *no existe* de ninguna manera más allá de los entes particulares en los que se actualiza, y que fenomenalizan en su presencia ese «en qué consista ser mesa».

Con todo, volviendo a plantear la cuestión en términos epistemológicos, y ya no metafísicos, nos vemos forzados a sostener que, antes de conocer el *eídos* «mesa» gracias a todas las mesas particulares que lo fenomenalizan, en cierto modo *ya poseemos de antemano* algún tipo de conocimiento previo de él. Pues, de lo contrario, nunca seríamos capaces de aprehender las mesas particulares como tales mesas, sino que las confundiríamos con sillas o armarios, y estos a su vez con otros tipos de seres.

Podemos plantear un simple juego, a modo de experimento mental, para evidenciar este hecho, en el que un viajero del tiempo retrocedería hasta la Atenas de Sócrates para mostrarle un enchufe. Evidentemente, Sócrates carecería por completo del conocimiento del *eídos* «enchufe» que le hubiera permitido reconocer que en ese ente particular era ese *eídos* concreto, y no otro, el que se actualizaba. Sin embargo, no por ello tendría sentido creer que hubiera confundido el enchufe con un tipo de tazón extraño, o con un plato pequeño agujereado. Como mucho, hubiera podido decir que el enchufe parecía un plato, aunque sumamente extraño, hasta el punto de *resultarle problemático* llamarlo “plato”. Pues el enchufe no encaja con las condiciones ontológicas exigidas por el «en qué consista ser plato», lo que problematizaría llamarlo así. Por estos motivos, dentro de nuestro experimento hipotético, podemos concluir que, aunque Sócrates no poseería el conocimiento del *eídos* «enchufe» necesario para identificar ese ente particular como un enchufe, podría llegar a comprender suficientemente a través de él que ese ente no pertenecía a ninguno de los *eídos* que él conocía, y que, por lo tanto, *debía* poseer un *eídos* propio, distinto a todos los que él conocía, que lo categorizase específicamente: en nuestra situación hipotética, Sócrates conocería oscuramente el *eídos* «enchufe» a

modo de límite, por oposición a todos los demás *eíde*, con un conocimiento metafísico negativo¹⁰.

En este sentido, mientras que los entes particulares poseen, en nuestra aproximación a ellos, una *anterioridad temporal* respecto de los correspondientes *eíde*, como señalábamos anteriormente, ahora comprobamos, desde un punto de vista diferente, que los *eíde* presentan una *anterioridad lógica* respecto de los entes cuyo ser determinan. Sólo alcanzamos el *eídos* «mesa» a fuerza de conocer múltiples mesas que lo fenomenalizan; pero esas mesas sólo son reconocidas por nosotros como mesas, y no como armarios o sillas, si de algún modo conocemos ya de antemano el *eídos* «mesa» que las hace ser mesas, aunque sea sólo a modo de *límite negativo* por oposición al resto de *eíde* (bajo la forma de un conocimiento negativo del tipo “*esto no es* una silla, *no es* un armario...”).

Así que, cuando nos enfrentamos a los entes particulares que actualizan universales, nos vemos forzados a decir que *conocemos* y *no conocemos* a la vez esos universales. Nos movemos de nuevo en la circularidad en la que el ser del ente universal es primero respecto del particular en un cierto sentido, y en otro sentido es el ser del ente particular el que antecede al del ente universal. Y ello siempre en nuestro intento de entender la relación presente entre lo particular y lo universal.

10 Wilfrid Sellars considera que el mundo al que accedemos de modo inmediato y espontáneo está ya configurado conceptualmente por nosotros en la medida en que nuestro simple aprehender lo dado está mediado por el lenguaje. Lo cual le permite sostener que no hay ningún dato empírico originario con el que después nuestros conocimientos judicativos vendrían a concordar, ya que esos datos pretendidamente originarios ya están de algún modo mediados por los conocimientos con los que después serían contrastados (Cfr. SELLARS, W. [1997]). Podría pensarse que esta famosa crítica al «mito de lo dado» anularía nuestra afirmación acerca de un proto-conocimiento negativo de los *eíde*, pues parecería implicar que Sócrates se vería incapacitado a reconocer la no pertenencia del objeto «enchufe» a ninguno de los *eíde* que maneja al estar dicho objeto ya de antemano constituido conceptualmente por su propia estructura lingüística. Sin embargo, aunque efectivamente aprehendemos la realidad hermenéuticamente determinados por nuestras estructuras conceptuales (y por eso Sócrates se vería forzado a concebir el enchufe como un plato sumamente extraño), ello no niega que, genéticamente hablando, los fenómenos también son aprehendidos por nosotros *mientras adquirimos dichas estructuras conceptuales con las que los interpretaríamos después*, sólo que carentes, obviamente, del sentido que, una vez adquiridas aquéllas, proyectaremos o instituiremos en ellos. De manera que tan ingenuo es confundir lo dado con una suerte de materia fenomenológica pura libre de proyecciones subjetivas (a este respecto la crítica de Sellars resulta acertada), como negar que haya una materia fenomenológica originaria que, antes de la adquisición de las estructuras conceptuales fundamentales configuradoras del sentido del mundo, hicieron de hecho posible tal adquisición. Es a esta idea a la que remitíamos anteriormente al señalar que, por mucho que concibamos el *eídos* «mesa» como un constructo humano, ello no anula el hecho de que somos capaces de proyectarlo sobre los fenómenos de las mesas intramundanas porque ellas, previamente, posibilitan esa proyección común al ser semejantes categorialmente entre sí.

3.2. La estructura onto-lógica del «decir algo de algo» como condición de posibilidad del conocimiento de los universales

La existencia de los entes universales se nos hace patente a través de la predicación que hacemos respecto de las características de los entes particulares basándonos en ellos según una estructura del juicio predicativo que podemos denominar *estructura onto-lógica*. Así, cuando predicamos una propiedad, decimos de un ente particular X que es algo, según la estructura onto-lógica «*decir algo-1 de algo-2*». El «algo-2» es el ente particular que en cada caso funciona como sujeto de la predicación (esta mesa, esa silla, aquel armario, Sócrates, todos los cuervos...), y el «algo-1» es lo que en cada caso predicamos del ente particular (ser verde, ser cómoda, ser grande, ser mortal, ser negros...).

Esta estructura onto-lógica del «decir el ser» revela, desde esta perspectiva, el hecho que venimos señalando: la determinación del ser de los entes particulares procede de la presencia en ellos de una cualidad propia del ente universal del que participan en cada caso. De tal manera que un ente particular será X o Y, mesa o armario, dependiendo de las propiedades que posea, entendidas como la marca de su participación del ser de un universal.

El «algo-2» que funciona como sujeto de este tipo de juicios descriptivos se concretiza en su radical particularidad, es lo que es en su individualidad irreductible, en tanto que ente concreto, singular y separado del resto, y por eso es particular, y no universal; de hecho, este «decir algo de algo» respecto de él es una forma de separarlo del resto e individualizarlo. En cambio, el «algo-1» que predicamos de él, que lo determina a ser el que es y lo que es, es una característica *compartida* por él y por otros muchos entes; o, al menos, factible de serlo de derecho, aunque de hecho pueda no serlo. De manera que lo único singular que ese «algo-1» presenta en este ente particular es el hecho de su fenomenalización concreta en él, mas no una exclusividad ontológica que lo convierta en propiedad única suya.

En este sentido, la diferencia entre el «algo-1» y el «algo-2» implicados en el simple juicio atributivo que sigue la estructura onto-lógica del «decir algo de algo» es precisamente la diferencia entre lo particular y lo universal a la que estamos atendiendo; de modo que es el mismo juicio simple de predicación el que nos introduce en esa distinción metafísica, pues es en su seno donde se actualiza y se revela la diferencia entre la existencia concreta de un ente particular y el ser universal potencialmente compartido¹¹.

11 Aunque pudiéramos pensar que el ser particular del ente que funciona como sujeto de la predicación es compartido por otros entes desde el momento en que existen más entes que reciben la misma denominación que él (más mesas, sillas, armarios...), eso sólo es posible en la medida

Una vez reconocida esa *distancia metafísica* implicada en la estructura onto-lógica del «decir algo de algo», el análisis se ve dirigido por su propio carácter inquisitivo a preguntar por la existencia de los entes que funcionan como soporte de predicación de las características de los entes particulares. En efecto, es sencillo responder a la pregunta que busca aprehender el sujeto de la predicación, el ente en concreto del que estamos hablando; pero el proceso no resulta tan sencillo cuando nos preguntamos por el «algo-1» que decimos de él. Si el modo de conocer la constitución ontológica de un ente particular es mediante ese «decir algo de algo», ¿cómo alcanzamos una caracterización ontológica semejante respecto del ente universal, si el modo de saberlo implica servirnos de la estructura onto-lógica del decir que, justamente, los toma como punto de apoyo de la predicación?

La afirmación “esta mesa es verde” es una determinación del ser de esta mesa particular en la medida en que responde a la pregunta “¿qué es esta mesa?”. De modo que el siguiente paso del análisis metafísico consiste en aplicar la misma estructura onto-lógica, en esa forma de interrogación, que nos permite determinar el ser del ente particular, pero esta vez dirigida a determinar el ser del universal inquirido en cada caso, mediante la fórmula “¿qué es ser X?”; planteándonos preguntas del tipo “¿qué es ser verde?”, “¿qué es ser mesa?”, “¿qué es ser justo?».

Una pregunta del tipo “¿qué es ser mesa?” no puede nunca ser satisfecha utilizando como respuesta cualquiera de los entes que son mesas, pues estos son mesas concretas, pero, en esa medida, no son el «ser-mesa» por el que se inquiere en la pregunta por el universal. Ninguna mesa particular posee la densidad metafísica suficiente como para convertirse en el paradigma del «ser-mesa». Si una lo fuera, ese «ser-mesa» desaparecería en el mismo momento en que desapareciese esa mesa concreta, ya que ésta está *sujeta a cambio, generación y corrupción*. Pero esto es absurdo desde el mismo momento en que reconocemos que el «ser-mesa» es en cierto modo independiente de las mesas particulares en las que se actualiza. No es necesario que exista particularmente ningún quiliógonos, polígono de mil lados, para que exista el ente universal «en qué consista ser quiliógonos»¹².

en que convertimos la singularidad del ente en aquello que predicamos de él, en el «algo-1» que decimos de él. Al reconocer que hay más mesas que esta mesa concreta de la que ahora hablamos, en realidad estamos sustituyendo el juicio original “esta mesa es verde” por el nuevo juicio “esto es una mesa”, donde «mesa» ya no es el «algo-2» particular del que se predica algo universal, sino justamente el «algo-1» universal predicado del «algo-2» particular “esto”. Por lo que incluso en los casos en los que los sujetos funcionan como predicados se sigue cumpliendo la estructura de la distancia entre lo particular y lo universal.

12 Cfr: DESCARTES, R. (2005), «Primeras objeciones de Gassendi».

De donde se sigue que es imposible que un ente particular satisfaga suficientemente una pregunta del tipo “¿qué es ser X?” allí donde «ser-X» es una propiedad universal. Cada intento de satisfacer esa pregunta mediante ejemplos singulares revela, *en su fracaso*, que la pregunta, al formularse respecto de un universal, no está dirigida a ningún ente que sea X, sino al «en qué consista ser X» mismo del que participan todos los entes que son X¹³. Lo que se persigue no es un ente particular que sea X de modo perfecto, como si una suerte de súper-ente particular pudiera justificar todas las posibles respuestas a la pregunta “¿qué es ser X?” que definieran su constitución. Por el contrario, el fracaso de todo tipo de definición de un ente universal a través de los entes particulares en los que se concretiza revela que sólo un ser perfecto, redondo, excelente en su «ser-X», podría hacer frente a todas y cada una de las manifestaciones concretas del «ser-X» en los entes particulares que son X. Es decir, un ser que muestre en su misma fenomenalización, no lo que es ser X de modo particular, sino la excelencia y perfección del «en qué consista ser X» de cada caso. Un ser que sea X de tal manera que no se vea afectado en su «ser-X» por ninguna de las peculiaridades y de los accidentes por los que se ven afectados los entes particulares que son X. Esto es, un ser que siga siendo X de modo excelente *independientemente de lo que le ocurra* a todos los entes particulares que son X.

En el fondo, allí donde esta mesa particular está sujeta a generación, cambio y destrucción, el *eídos* «mesa» *no se genera ni se destruye*, no cambia de color, ni se ensucia, ni se rompe. Son los entes particulares que son mesa los que están sujetos a esa generación y corrupción, los que están sometidos al cambio y al devenir, mientras que el universal e ideal «en qué consista ser mesa» no se ve afectado ni por el paso del tiempo, ni por los cambios que sufran las mesas concretas, ni por el hecho de ser o no aprehendido y conocido por los sujetos humanos que tratan a diario con mesas¹⁴. Todo lo contrario:

13 “Sócrates es quien impulsa la pregunta «¿qué es ser...?» en la doble condición de quien no permite decaer la pregunta y de quien sostiene esa continuidad de la pregunta precisamente ayudando a la experiencia del hundimiento interno de cada intento de respuesta.” MARZOÁ, F. (1996), p.130.

14 Una crítica fácil a esta afirmación buscaría subrayar que a lo largo de los siglos nuestro concepto de mesa puede haberse modificado considerablemente. Pero esta crítica es fácil en el doble sentido de que es sencillo formularla y de que revela una insuficiente comprensión de la cuestión. Pues lo que se señala cuando se afirma que los eíde son insensibles al paso del tiempo no es que estos permanezcan idénticos en el transcurso de los años (entenderlo así implicaría, a su vez, una noción de eternidad basada en un concepto lineal del tiempo, igualmente tan fácil como errónea), sino que su naturaleza metafísica es ajena al tiempo como tal. Son, valga la expresión, «eternos en el instante». Pertenecen a un tipo de ser que no está sometido al paso del tiempo del antes al después. Por eso pueden ser concebidos como imperturbables en el tiempo y diferentes a la vez a lo largo de los años, sin que ello suponga una contradicción. *“Es evidente, entonces, que las cosas que son siempre [eternas], en tanto que son siempre [eternas], no son en el tiempo, ya que no están contenidas por*

el *eîdos* «mesa» permanece exactamente igual y el mismo en su constitución metafísica independientemente de ser actualizado o no en una mesa particular, así como de ser conocido por nosotros o no. Incluso es posible que existan multitud de *eíde* pendientes de ser descubiertos por nosotros, como en su día lo fueron los *eíde* «sartén», «ordenador», «internet», etc.

Esta diferencia de comportamiento ontológico revela un hecho crucial: que las mesas particulares estén sujetas a cambio y corrupción, mientras que el *eîdos* «mesa» no lo está, no es una condición dependiente del «ser-mesa», sino de la diferencia metafísica entre ser particular o universal; es decir, entre ser un «algo-2» de lo que se dice un «algo-1» o ser un «algo-1» que se dice de un «algo-2». Lo que indica que la simple estructura onto-lógica del «decir el ser», al encarnar la distancia metafísica entre lo universal y lo particular, sirve de evidencia igualmente a la hora de analizar y estudiar los distintos modos de ser implicados en los entes particulares y universales.

4. La ciencia siempre anhelada

Nuestras últimas afirmaciones nos devuelven peligrosamente a la situación extrema del idealismo, que sostiene que la realidad sensible, en tanto que particular y finita, sometida a cambio y destrucción, no es una *verdadera realidad*, que *no es* verdaderamente. Y, sin embargo, ante una derivación de este tipo, se nos sigue imponiendo como dificultad a resolver (si es que tal solución es posible) el hecho de que esa peculiar realidad que *no es* en absoluto sea, sin embargo, la realidad de la que más constancia efectiva tenemos, mientras que el ser ideal que debería condensar en su existencia al verdadero ser sea, paradójicamente, el más sujeto a problemática respecto a su existencia efectiva.

4.1. Los límites de aplicación de la estructura onto-lógica del «decir el ser»

En realidad, este conflicto depende, en último término, de una problemática introducida por nosotros mismos ilegítimamente por culpa de mantener, a la hora de tratar con los *eíde*, la misma estructura onto-lógica del «decir el ser» que nos permite acceder a ellos cuando hablamos de los entes particulares. Así, como la estructura del «decir algo de algo» es la respuesta a la pregunta metafísica “¿qué es ser X?”, donde X es un ente particular, hemos deducido que debe ser exactamente igual de posible formular

el tiempo, ni su ser es medido por el tiempo.” ARISTÓTELES (1995), IV, 2, 221b3-5.

una pregunta con la misma estructura onto-lógica, en la que, sin embargo, el X por el que se pregunte no sea un ente particular, sino un ente universal.

Como hemos afirmado anteriormente, preguntar “¿qué es ser X?”, allí donde X es un ente universal, es equivalente a preguntar por la excelencia (*areté*) del «ser-X», esto es, por un ente que sea X de un modo perfecto. A este respecto, acabamos de comprobar que no nos es suficiente ninguna de las mesas particulares a la hora de aprehender el «en qué consista ser mesa» porque las mesas particulares son entes sujetos al devenir, a cambio y corrupción. Esto mismo nos revela que si el *eídos* «mesa» no se genera, ni se destruye, ni cambia, ni envejece, no es porque sea un súper-ente de rango superior con una constitución ontológica que escape al cambio, sino más bien porque *no es en absoluto un ente*¹⁵. Ya que, si lo fuera, se generaría y se destruiría; es decir, estaría sometido a las mismas consecuencias metafísicas implicadas en el rango de lo ontológicamente constituido.

El *eídos* «mesa» no es un ente que se adhiera o se añada a los entes que son mesas, sino que es la excelencia de su «ser-mesa», *que ellas ya poseen*. Lo que revela que el *eídos* «mesa» no es algo separado de las mesas particulares. Las mesas particulares, antes de ser mesas, no constituían ningún tipo de materia bruta informe a la que se adhiera, como un complemento, el ente universal «mesa». Si nos resulta problemático afirmar una realidad ideal que viniera a anular a la realidad particular es porque, en el fondo, comprobamos implícitamente que no es en absoluto necesario separar en una realidad independiente a los *eíde* para poder tratarlos haciendo justicia a su distancia metafísica respecto de los particulares; pues ellos mismos no existen separadamente como entes al modo como lo hacen los entes en los que se actualizan. La diferencia entre los *eíde* y los particulares es cualitativa, de naturaleza metafísica, y no cuantitativa, de rango ontológico. Es por ello que su existencia efectiva sólo resulta problemática para aquellos que, movidos por el «axioma realista» empírico que explicitamos anteriormente, consideran necesario que para que algo sea real exista efectivamente al modo de los entes particulares sensibles. Esta ontologización de los *eíde* es el peligro constante que sufre la metafísica en tanto que anulación de la diferencia metafísica sobre la que tal ciencia toma pie.

15 “*El preguntar «¿qué es ello?», siendo «ello» el «ser...», comporta ya el avance de una ontización del eídos, avance que, ciertamente, en el saber del que aquí se trata, está para ser desbaratado en cada momento, pero que precisamente por eso tiene que en cada momento de nuevo estar. Hay, pues, una inherente polémica frente a una constantemente posible trivialización. (...) El eídos, si se lo considerase como ente, sería aquello cuyo «ser» consiste en no nacer ni perecer ni ser tal en un respecto y tal otra cosa en otro. (...) Lo que habría sería un «verdaderamente ente» frente a un «sólo aparentemente ente»; sería como si en el símil de la caverna hubiese lo que ya hemos visto que no hay, a saber, un quedarse fuera.*” MARZOÁ, F. (1996), pp.128-129.

4.2. La pregunta por el *eîdos* del «ser-eîdos»

Esta amenaza se comprueba todavía de modo más patente cuando la pregunta que aplica la estructura onto-lógica es formulada, no ya respecto a los *eíde*, sino respecto a la *distancia misma* entre lo particular y lo universal. En efecto, si hasta aquí hemos analizado la pregunta “¿qué es ser X?”, allí donde X es la excelencia de una característica de los entes particulares, podemos considerar igualmente como posible plantearnos la pregunta “¿qué es ser X?” en la que X sea el «ser-excelente» mismo. En último término, para entender de qué modo el *eîdos* de algo es ese algo de modo excelente, debemos, por propiedad distributiva de la definición, entender antes el *eîdos* mismo de la excelencia, el propio «en qué consista ser excelente». Esta pregunta no intentaría así aprehender un *eîdos* relativo a una propiedad perteneciente a entes particulares, sino captar la propiedad de la excelencia que presentan todos los *eíde* en relación a los entes particulares cuyo ser determinan, y cuya posesión por parte de los primeros produce justamente la distancia metafísica como tal.

Siendo esto así, y manteniéndonos en el punto de vista del «axioma realista» del criterio empírico, debería ser posible encontrar una suerte de super-super-ente, por encima de los super-entes que serían los *eíde*, que fuera el *eîdos* de los *eíde*, el *eîdos* del «ser-eîdos» mismo; esto es, el ente universal que condensaría la propiedad de «ser-universal» que poseen todos los entes universales (incluyéndose, en ese sentido, a él mismo) Ahora bien, si el ser de los *eíde* se caracteriza por «ser-algo» de manera excelente, y sólo otra forma de decir esto es decir que lo sea de manera buena (*agathós*), entendiendo aquí por «bueno» lo que perfecciona la naturaleza de algo, la pregunta por el *eîdos* del «ser-eîdos» es la pregunta por el «ser-bueno», es decir, la pregunta por el ser del Bien en sí mismo. Así que por encima de la pregunta por los *eíde* se encuentra la pregunta por el *eîdos del Bien* como la pregunta por aquello que está presente en todos los *eíde* y que los hace justamente ser *eíde*, y no ser entes particulares¹⁶.

Ahora bien, si ya de por sí nos resulta prácticamente imposible encontrar un ente que pudiera satisfacer la pregunta por el *eîdos*, revelándose como ilegítima una ontologización

16 “*Esos eíde cuyas designaciones son los nombres de la areté constituyen lo propio del eîdos como tal, es decir, algo así como el eîdos del eîdos mismo o de los eíde mismos. Es comprensible, pues, que encontrremos un nombre para cuya formación se aprovecha la identidad entre cierto muy especial eîdos y τὸ agathón [lo Bueno, el Bien]; ese nombre puede ser una construcción que haga depender τὸ agathón en genitivo del eîdos como núcleo, algo así como «el eîdos de τὸ agathón» [la Idea del Bien] (...), bien entendido que, por ser el eîdos en cuestión eso mismo que hemos llamado «el eîdos del eîdos mismo», resulta también interesante oír la fórmula así: «el eîdos, el cual, en cuanto no este o aquel eîdos, sino sencillamente el eîdos, es τὸ agathón».*” MARZOÁ, F. (1996), pp.84-85.

de los *eíde* de ese tipo, podemos imaginarnos la dificultad extrema que implicaría encontrar un ejemplar de ente que satisfaga el requisito de la fenomenalización del *eídos* del «ser-*eídos*». Ahora entendemos que Sócrates se muestre tan reticente a la hora de explicar en qué consiste la Idea del Bien¹⁷.

De nuevo, la dificultad procede de una mala comprensión de la pregunta formulada. Pues, bien entendida, la pregunta por el *eídos* de la excelencia del «en que consista el ser-*eídos*», en sí misma legítima y necesaria, no inquiere acerca de un «ser-algo» concreto más que por culpa de la estructura onto-lógica que nosotros le imponemos a la fenomenalización de esa excelencia. De nuevo nos preguntamos por el *eídos* de algo, forzándolo a revelársenos según una estructura onto-lógica propia de los entes particulares.

Pero, si en vez de imponer un método de análisis externo al propio objeto de estudio, nos forzamos a investigarlo tal y como él mismo exige ser estudiado, entonces comprenderemos que la pregunta acerca del *eídos* del «ser-*eídos*» mismo no va dirigida ya a una suerte de súper-súper-ente que sea la excelencia pura, sino a aquella excelencia metafísica que cumple todo *eídos*, y que precisamente le permite ser el «en qué consista ser X» que en cada caso se ve implicado. Pues esa excelencia es justamente *lo que separa a los eíde* de los entes particulares, la marca del abismo metafísico que supone la diferencia entre lo particular y lo universal¹⁸. No es de extrañar entonces que, en la *República* de Platón, a la formulación de la Idea del Bien le siga la categorización global de

17 “- ¡Por Zeus! -exclamó Glauco-. No te retires, Sócrates, como si ya estuvieras al final. Pues nosotros estaremos satisfechos si, del modo en que discurriste acerca de la justicia, la moderación y lo demás, así discurses acerca del bien.

- Por mi parte, yo también estaré más que satisfecho. Pero me temo que no sea capaz y que, por entusiasmarme, me desacredite y haga el ridículo. Pero dejemos por ahora, dichosos amigos, lo que es en sí mismo el Bien; pues me parece demasiado como para que el presente impulso permita en este momento alcanzar lo que juzgo de él.” PLATÓN (2000), VI, 506d-e.

18 “La cuestión de tò agathón es el nombre con el que en La República aparece lo que habíamos entendido por la cuestión ontológica tomada no en el sentido de una u otra de las que en su momento hemos llamado ontologías en plural, sino como la cuestión de la diferencia misma, esto es, no de este o de aquel eídos, sino del eídos mismo en su diferencia con respecto a la cosa o lo ente. (...) El carácter que acabamos de atribuir a la cuestión de tò agathón es también lo que da sentido a la frase de 509b según la cual el eídos que es tò agathón no es ser, sino que está «más allá» o «por encima» del ser; ese «por encima» o «más allá» incluye no sólo que no tiene el estatuto de lo que hemos llamado algo-2, es decir, no «es...», sino también que tampoco tiene el de un algo-1, es decir, no es ser, porque no es en algún determinado «ser...»; en otras palabras, no es este o aquel eídos, sino la diferencia misma del eídos con respecto a la cosa o lo ente.” MARZOÁ, F. (1996), p.85.

los tipos de seres existentes, presidida por la distinción entre las cosas particulares y los *eíde* universales¹⁹.

4.3. Una ciencia siempre buscada pero nunca alcanzada

De manera que la ciencia del *eídos* del «ser-*eídos*» comprende el conocimiento de todas las demás ciencias acerca del ser y de los entes. Pues, en el fondo, como afirmábamos al inicio de esta reflexión, todo lo que es, sea del modo que sea, se encuentra afectado por esa distancia metafísica entre lo particular y lo universal al colocarse necesariamente en un lado u otro del abismo. De modo que bien puede afirmarse que el que posea la ciencia del «en qué consista ser excelente», la ciencia del *eídos* de los *eíde*, poseerá la ciencia suficiente para poseer todas las demás ciencias acerca de lo que hay, ya que conoce la condición trascendental de la determinación del ser de todo lo que es²⁰.

Por eso mismo es lógicamente imposible que el objeto de esa ciencia presente las mismas características ontológicas que el objeto del resto de ciencias. Y, como el objeto de la ciencia del *eídos* del «ser-*eídos*» es en realidad el objeto supremo de la ciencia de los *eíde*, porque en ella nos seguimos preguntando finalmente por un *eídos* concreto, lo que acabamos de afirmar es extensible a ésta. De modo que podemos afirmar concluyentemente que los *eíde* no son en absoluto entes, y que la problemática existencia de los entes universales sólo es problemática a fuerza de imponerle al universal una naturaleza ontológica que éste mismo rechaza por su propio ser.

Ahora bien, en este punto, cuando por fin parece que se nos mostrará la naturaleza de los universales desde la posibilidad de una ciencia metafísica que maneje un método adecuado para su estudio, nos vemos sin embargo forzados a emular a Sócrates y detener el avance de nuestra investigación. Pues precisamente el hecho de que los *eíde* no sean en absoluto entes es lo que produce que la ciencia de los *eíde* sea siempre una ciencia perseguida pero nunca alcanzada ni poseída. O, dicho en otras palabras, *que no sea en absoluto una ciencia*. Si el conocimiento metafísico de la consistencia ontológica de un ente se alcanza mediante juicios predicativos que poseen la estructura onto-lógica del «decir el ser», esto implica que el universal que no puede ser estudiado según ella sin ver traicionada su naturaleza es imposible de ser conocido científicamente. De serlo, lo sería

19 Cfr. PLATÓN (2000), VI, 509d y ss.

20 «Lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien.» Ibid., VI, 508e.

según juicios científicos que dijeron, en un sólo juicio, «todo de todo»²¹. Ello nos lleva a la conclusión de que los *eíde* exigen un tipo de aprehensión y estudio completamente distinto al de los entes particulares, definido precisamente por su imposibilidad de ser objetivado y públicamente compartido; que fue la dificultad que nos introdujo en esta reflexión. En último término, la ciencia de los *eíde* es, y siempre lo será, una ciencia sólo anhelada, buscada, deseada, pero nunca alcanzada.

Bibliografía:

ARISTÓTELES (2008): *Metafísica*, Madrid, Editorial Gredos, trad. Tomás Calvo Martínez.

ARISTÓTELES (1995): *Física*, Madrid, Editorial Gredos, trad. Guillermo R. de Echandía.

BERKELEY, G. (1982): *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Madrid, Editorial Gredos, trad. Concha Cogolludo Mansilla.

DESCARTES, R. (2005): *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Oviedo, KRK Ediciones, trad. Vidal Peña.

HUME, D. (2005): *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Editorial Tecnos, trad. Félix Duque.

LOCKE, J. (1982): *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. Edmundo O'Gorman.

MARZOA, F. M. (1996): *Ser y diálogo*, Madrid, Ediciones Istmo.

MERLEAU-PONTY, M. (2000): *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Editorial Península, trad. Jem Cabanes.

PLATÓN (2000): *Diálogos IV. República*, Madrid, Editorial Gredos, trad. Conrado Eggers Lan.

SELLARS, W. (1997): *Empiricism and the philosophy of mind*, Cambridge, Harvard University Press.

21 Esta definición de un juicio que lo diga todo de todo es precisamente la definición de la intuición eidética, aquella que se lleva a cabo de forma extralingüística, y cuya comunicación es, de modo evidenciador, absolutamente inefable.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. e-ISSN 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2017.i03.03

[pp. 55-79]

Recibido: 22/05/2017

Aceptado: 08/06/2017

Husserl, Heidegger y la fenomenología. Algunas reflexiones críticas a propósito de *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*

Husserl, Heidegger and the phenomenology. Some critical considerations regarding *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*

Noé Expósito Ropero

Personal Investigador Predoctoral en formación (FPU),

Dpto. Filosofía Moral y Política, UNED

Resumen:

Este trabajo, presentado como material de investigación de mi tesis doctoral sobre la fenomenología de Husserl, su recepción en la filosofía contemporánea y sus derivas actuales, ofrece algunas reflexiones críticas en torno a estas cuestiones, a propósito de una publicación actual: *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, estudio coordinado por Ramón Rodríguez. Tras exponer las ideas fundamentales de los tres primeros capítulos -al hilo de la relación entre Husserl, Heidegger y la fenomenología-, realizo un comentario crítico de los mismos.

Palabras Clave: Husserl; Heidegger; *Ser y tiempo*; fenomenología; método fenomenológico.

Abstract:

The present paper, which comprises part of the research for my Ph.D. about Husserlian phenomenology, its reception in contemporary philosophy and current drifts, offers some critical remarks on aforementioned issues. The occasion to explore their complexity is a recent publication: *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, collective study coordinated by Ramón Rodríguez. After explaining the main ideas of the three first chapters: namely, the relationship among Husserl, Heidegger, and the phenomenology, I shall expose some critical remarks about them.

Keywords: Heidegger; Husserl; *Being and Time*; phenomenology; phenomenological method.

1. Introducción

El presente trabajo se enmarca dentro de mi proyecto de investigación doctoral¹ sobre la ética fenomenológica de Edmund Husserl, de ahí que haya dedicado una parte del mismo al estudio de la recepción de la fenomenología en la filosofía contemporánea y sus derivas actuales. Mi propósito aquí no es realizar un repaso histórico de los numerosos estudios y las distintas interpretaciones que podemos encontrar al respecto, sino algo muchísimo más modesto. Como han mostrado varios autores, a los que aludiremos a continuación, la interpretación y recepción contemporánea de la fenomenología de Husserl ha estado marcada, en gran medida, por la lectura crítica que Heidegger ha transmitido de su maestro, según la cual Husserl seguiría anclado en la *metafísica de la presencia* que Heidegger denuncia. Desde este esquema interpretativo, la fenomenología de Husserl asumiría, en definitiva, una concepción cartesiana del ser humano «*como ego cogito, como conciencia*», según afirma Heidegger todavía en 1966.² Gran parte de los

1 Quiero agradecer a Javier San Martín su minuciosa lectura de la primera versión de este escrito, así como sus valiosos comentarios y correcciones, que han contribuido notablemente a mejorar mi trabajo inicial.

2 HEIDEGGER, M.: *Seminarios de Zollikon*, Herder, México, 2013. Traducción de Á. Xolocotzi, p. 223. Me permito remitir al lector interesado al análisis que realicé de esta obra en relación con el método fenomenológico de Husserl, en Differenz. Revista Internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas, Número 2, 2016, pp. 35-49, disponible online: <http://institucional.us.es/differenz/uploads/differenz/numero2/exposito.pdf>.

intérpretes de Heidegger -con F.-W. von Herrmann como figura más ilustrativa³ asumen esta lectura de la fenomenología de Husserl, de modo que, en última instancia, entre Husserl y Heidegger no puede más que haber un insalvable abismo filosófico, a pesar de su familiaridad fenomenológica.

En este contexto, la reciente publicación de *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*,⁴ nos brinda una magnífica oportunidad para reflexionar sobre esta ambigua y compleja relación: Husserl, Heidegger y la fenomenología. La publicación de este detallado estudio de Ser y tiempo, como el también reciente trabajo de J. A. Escudero sobre la misma obra,⁵ atestiguan el interés que suscita el filósofo alemán en el ámbito hispanohablante. Lo mismo cabría decir respecto a la obra de Edmund Husserl, si bien es cierto que esta goza de muchísima menos popularidad y divulgación en nuestro ámbito académico -baste comparar, por ejemplo, el número de traducciones disponibles en castellano de uno y otro filósofo para darse cuenta de esta disparidad. No obstante, debemos señalar que esta situación está cambiando paulatinamente gracias a la labor de traducción, divulgación e investigación que algunos autores como Antonio Zirión, Javier San Martín, César Moreno, Julia Iribarne, Roberto Walton, Miguel García Baró, Jesús M. Díaz o Agustín Serrano de Haro -por citar solo algunos nombres- han realizado y realizan al respecto.

Por tanto, y sin más dilación, me propongo en lo que sigue llevar a cabo una reflexión crítica a propósito de *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, pues este importante estudio se hace eco, como veremos, de las complejas cuestiones apuntadas. Para ello, tomaré como hilo conductor tres puntos fundamentales: en primer lugar, la cuestión del método fenomenológico y la noción de «fenomenología» en Husserl

3 J. A. ESCUDERO (2011: 216) nos resume esta interpretación como sigue: "Nos hallamos ante dos conceptos de fenomenología que se diferencian básicamente en la determinación de la intuición fenomenológica: Husserl comprende esta intuición en términos de un «ver reflexivo»; Heidegger, en cambio, la entiende en términos de una «intuición hermenéutica». Como ha señalado en repetidas ocasiones Herrmann, la fenomenología de Husserl se determina a partir de una actitud eminentemente teórica y reflexiva, mientras que la versión heideggeriana de la fenomenología se caracteriza por su dimensión ateorética y prerreflexiva. Dicho en otras palabras, Husserl se mueve en las coordenadas de una fenomenología reflexiva; Heidegger, en cambio, desarrolla una fenomenología hermenéutica", "El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica". Una revisión crítica de esta interpretación la ofrece posteriormente el propio Escudero (2015: 93-119); también, en la misma línea, Felipe LEÓN (2015: 159-181).

4 RODRÍGUEZ, R. (coord.): *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Trotta, Madrid, 2015.

5 ESCUDERO, J. A.: *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (2 volúmenes), Herder, Barcelona, 2016.

y Heidegger; en segundo lugar, la noción de «ser humano» que según Heidegger se desprende de la fenomenología de Husserl; en tercer y último lugar, comentaré algunos problemas y aporías que Jean Grondin encuentra en los planteamientos «trascendentales» de *Ser y tiempo*, y cómo, a mi juicio, podrían resolverse si atendemos a las nociones fundamentales de la fenomenología de Husserl que subyacen y operan en la obra magna de Heidegger. Por tanto, me limitaré en mi comentario únicamente a los tres primeros capítulos de este estudio, donde se tratan expresamente los tres temas indicados, expuestos por Jean Grondin, François Jaran y Ramón Rodríguez, respectivamente.

2. Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico

El estudio que tenemos entre manos supone, insisto, una magnífica aportación para la divulgación y comprensión de *Ser y tiempo*, lo cual significa que estamos ante una contribución filosófica de primer orden, ya que, como nos recuerda R. Rodríguez, *Ser y tiempo* es «una de las tres o cuatro obras más importantes del siglo XX».⁶ La línea interpretativa que se adopta en este estudio, tal y como refleja el subtítulo, es la fenomenológica, y

con ello se pretende nombrar explícitamente el ángulo de visión desde el que se afronta la lectura de *Ser y tiempo* y el hilo conductor con el que se teje el tratamiento de los diversos capítulos (p. 11).

Por tanto, al adoptar este calificativo, se está considerando que

dicha obra es -advierte R. Rodríguez- lisa y llanamente una obra de fenomenología, por mucho que puedan registrarse diferencias notorias con el pensamiento de Husserl y otros fenomenólogos, diferencias y similitudes a las que el comentario hará referencia en numerosas ocasiones (*Ibíd.*).

En lo que sigue, pues, nos remitiremos a los pasajes de este estudio donde se expone, por un lado, en qué sentido *Ser y tiempo* es una obra fenomenológica y, por otro, recogeremos los comentarios en los que se abordan las distancias y divergencias con Husserl, resultando esta última cuestión la más importante para nuestro propósito, de modo que será en ella en la que más incidiremos.

6 RODRÍGUEZ, R.: “Presentación”, en *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, ed. cit., p. 9. En lo que sigue incluiré las referencias a esta obra en el cuerpo textual para agilizar la exposición y la lectura.

2.1. La fenomenología y el método fenomenológico en Husserl y Heidegger

Dado que en él se aborda un punto decisivo para comprender la relación entre Husserl, Heidegger y la fenomenología, comenzaremos remitiéndonos al segundo capítulo del libro, titulado «El método científico de la ontología y la idea de la fenomenología (§7)» (pp. 37-50). En él mantiene François Jaran que

Heidegger expone un concepto novedoso de fenomenología que debe dar pautas a las investigaciones sobre el ser del ente, de modo que Heidegger no fue un discípulo “ortodoxo” de Husserl (p. 37).

Esto nos pone ya en la línea de la compleja relación entre Husserl, Heidegger y la fenomenología, ya que, según explica Jaran, por un lado, Heidegger «*decide abandonar la fenomenología alrededor de 1930*», pero, por otro, tal y como declara en 1963,

toda su vida siguió fiel al espíritu de la fenomenología, espíritu que el mismo Husserl habría traicionado en las *Ideas* de 1913 al convertir la fenomenología en una ciencia de la conciencia pura (p. 38).

Expuesta esta tensión constitutiva, el comentario de Jaran se basará en los siguientes textos de Heidegger: en el §7 de *Ser y tiempo*, así como en los *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* (verano 1925) (GA 20) y, sobre todo, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (verano 1927) (GA 24). A partir de estos textos nos pretende mostrar Jaran «*el sentido que tiene para Heidegger el método fenomenológico de tal forma que veamos claramente en qué medida debe convertirse en el método de la ontología*» (pp. 38-39).

Según estos textos de Heidegger, las dos omisiones fundamentales de la fenomenología residirían en «*su incapacidad para plantear dos problemas fundamentales: la pregunta acerca del ser del hombre y la pregunta acerca del ser mismo*», resultando esta omisión, no algo accidental que pudiese corregirse, sino que, «*dada su naturaleza propia, la fenomenología exige ella misma este giro ontológico*» (p. 39). Es por ello que «*la pretensión de la fenomenología de orientarse sobre las cosas mismas se queda en una promesa imposible de cumplir*» (*Ibid.*). Desde aquí se articula toda la crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl, pues,

según Heidegger, la fenomenología caracterizaría su campo más propio -la intencionalidad- *no a partir de las cosas mismas, sino desde un prejuicio tradicional que se ha convertido en algo dado por supuesto, en una evidencia* (*Ibid.*).

Desde esta perspectiva, el principal tema de estudio de Husserl sería la intencionalidad y la conciencia pura, olvidando plantear la pregunta en un «*marco más amplio, el de la pregunta por el ser mismo*. Así, para ir a las cosas mismas, la fenomenología debería adentrarse en temas ontológicos», aclara Jaran (*Ibid.*). Es así como Husserl queda subsumido en el planteamiento general de *Sery tiempo*, según el cual, la tradición filosófica ha *olvidado la pregunta por el ser*, y se ha limitado a los entes. Esto nos mostraría que las problemáticas ontológicas -prosigue Jaran-

en principio, no preocupan en absoluto a Husserl, que considera la metafísica como las demás ciencias, es decir, como una forma de preguntar que encuentra su fundamento en el método fenomenológico una vez asegurado (*Ibid.*).

Es necesario tomar nota de esta última afirmación sobre la concepción de la metafísica y de las ciencias en la fenomenología de Husserl, ya que, para mostrarla, Jaran nos remite a un texto del propio Husserl -*La idea de la fenomenología* (1907)-, donde

sostiene, en efecto, que la fenomenología entendida como “crítica de la razón” precede a todo lo que llamamos “filosofía”, de tal forma que cualquier tipo de metafísica debe referirse a dicha crítica (nota 7, p. 39).

Es por ello, continúa Jaran, que «*a Heidegger no le convence este estatuto de “propedéutica” de la fenomenología, es decir, su sentido meramente crítico*» (p. 40). En definitiva, Heidegger se mueve en un plano ontológico, motivo por el cual no interpreta la fenomenología «*como una nueva forma de fundamentar el conocimiento*» (*Ibid.*). Así es como Heidegger habría superado el planteamiento de Husserl, al retrotraer la problemática epistemológica a una más originaria, la ontológica.

A partir de este planteamiento, mantiene Jaran, se puede «*entender que la definición que Heidegger da de la fenomenología en Ser y tiempo se aleja de la definición canónica encontrada en Husserl*» (*Ibid.*). Sin embargo, hay que advertir aquí que Jaran no nos indica cuál sería «*la definición canónica encontrada en Husserl*», pero suponemos que esta estaría formulada en el texto citado de 1907 o en *Ideas I* (1913), las dos únicas obras de Husserl mencionadas hasta el momento. En todo caso, sería a esta «*definición canónica*» a la que Heidegger se opone, de modo que para este «*la fenomenología no concierne nunca al contenido de la investigación filosófica -su qué-, sino únicamente al modo en que la investigación se lleva a cabo -su cómo*» (*Ibid.*), de ahí que Heidegger asuma la fenomenología desde una perspectiva *metodológica y formal*, sin que ello atañe al objeto de estudio o al contenido de la investigación. Lo que Heidegger pretendía, prosigue Jaran, no sería sino llevar a cabo el lema fenomenológico de ir «*ja las cosas mismas!*», pues

cualquier discurso que tenga una mínima pretensión de veracidad busca precisamente esto: decir algo acerca de las cosas mismas y no acerca de una representación de las cosas. De esta forma, Heidegger reduce el método fenomenológico a una evidencia, a una voluntad de hablar de las cosas tal y como son (pp. 40-41).

Así es como Heidegger *transformaría* la fenomenología husseriana, ya que esta se enmarcaría, según hemos visto, en el ámbito de la conciencia y las representaciones. Es por ello que la fenomenología de Husserl no puede más que desembocar en un idealismo o psicologismo, ya que su método –que se inicia con la *epojé*– implicaría un abandono o puesta entre paréntesis de la realidad. Por este motivo, según Jaran,

en la fenomenología de Husserl, el fenómeno se entendía como el resultado de la reducción fenomenológica, es decir, como lo que queda de las cosas cuando uno habla de la actitud natural y adopta la actitud fenomenológica (p. 41).

Así, la fenomenología permanecería anclada en la conciencia o, en otras palabras, no podría superar las nociones de «inmanente» y «trascendente», siendo el primero un dato evidente y fuente de conocimiento, y este último, continúa Jaran, «*el objeto que supuestamente existe más allá de mi conciencia*» (*Ibid.*). Heidegger rechazaría todo este planteamiento psicologista, ya que, explica Jaran,

este rasgo definitorio del fenómeno que es la inmanencia no aparece en la aclaración heideggeriana. Las referencias a la conciencia o a las *cogitaciones*, tan presentes en Husserl, desaparecen aquí (*Ibid.*).

En definitiva, frente al método fenomenológico y la fenomenología de Husserl –tal y como ha sido expuesta aquí–, Jaran concluye que «*Heidegger la convierte en un método para poner al descubierto el ser del ente, esto es, un método hecho a medida para la investigación ontológica*» (p. 45). La fenomenología ha de transformarse, pues, en ontología, y no solo esto, sino que, según señala Jaran, dado que

el ser del ente no comparece de forma directa, *no es aún fenómeno*, sino que tiene que ser obtenido abriendose camino entre los “encubrimientos dominantes” (...), la tarea de la ontología no solamente será *fenomenológica*, sino también *hermenéutica* (*Ibid.*).

Encontramos aquí la exigencia de *transformación hermenéutica* de la fenomenología.

Finalmente, para terminar de marcar las distancias entre Husserl y Heidegger, Jaran sostiene que el método fenomenológico equivaldría en Heidegger a una «*mirada*

fenomenológica» que haría posible «aprehender el ser dirigiéndose al ente», y que Heidegger apela a la «reducción fenomenológica, desnaturalizando conscientemente el concepto husserliano» (p. 47). Sin embargo, aclara Jaran, aunque Heidegger emplee estos términos y conceptos fenomenológicos, lo hará desde una perspectiva ontológica, rompiendo así con la fenomenología husserliana, de ahí que Jaran afirme tajantemente que «no cabe la menor duda de que el sentido original de la epoché husserliana se pierde en su redefinición ontológica» (*Ibíd.*).

Por tanto, y a modo de «Conclusión» (pp. 48-49), sostiene Jaran:

Obviamente, el sentido originario de la fenomenología como método filosófico que permitía fundamentar una nueva teoría del conocimiento sobre bases absolutamente seguras se pierde en esta redefinición.

Por ello, la conclusión será que, si Heidegger parte de la fenomenología de Husserl, esta habrá de ser *transformada ontológicamente y hermenéuticamente*, de ahí que,

en definitiva, el homenaje a Husserl que concluye el §7 de *Ser y tiempo* pone más bien de manifiesto toda la distancia filosófica que separa Heidegger de Husserl en 1927, distancia que se tornará también personal con la publicación de la obra (p. 49).

Según me parece, esta exposición del §7 de *Ser y tiempo* resulta decisiva para comprender el enfoque que guía este «comentario fenomenológico», ya que aquí se nos presenta una ruptura y distancia insalvables entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger, así como del método fenomenológico que ambos reivindican. Esta interpretación es justamente la que pondremos en duda, pues ella se basa, según veremos, en una lectura sesgada de la fenomenología de Husserl, lectura que ignora la mayor parte de los textos husserlianoss recogidos y publicados en los 42 tomos de *Husseriana* (las Obras completas de Husserl) –en breve se publicará el tomo 43.⁷ Esta desatención de los textos husserlianoss se traduce, como veremos, en una desfiguración de las nociones básicas de la fenomenología, tales como las de *fenómeno*, *epojé*, *reducción* y las distintas *actitudes* que distingue la práctica fenomenológica. Solo, insistimos, desde una lectura sesgada de Husserl, como es la heideggeriana, se puede afirmar que

⁷ Cfr. por ejemplo, la web del Archivo Husserl de Lovaina, que ofrece una amplia información al respecto, así como de los materiales inéditos aun: <https://hiw.kuleuven.be/hua/editionspublications>.

en la fenomenología de Husserl, el fenómeno se entendía como el resultado de la reducción fenomenológica, es decir, como lo que queda de las cosas cuando uno habla de la actitud natural y adopta la actitud fenomenológica (p. 41).

Esta interpretación no tiene en cuenta, por ejemplo, que la noción de *fenómeno* como «residuo» o «lo que queda» tras practicar la *epojé* la plantea Husserl en un estadio previo a la *fenomenología trascendental intersubjetiva*, estadio en el que la *epojé* mantiene aun la distinción propia de la *conceptualidad natural* entre «mundo» y «yo», es decir, entre el «mundo» como *representación* del «sujeto», por un lado, y el «sujeto» que *representa o constituye* el «mundo», por otro. En este esquema, propio aun de la *conceptualidad natural*, «lo que queda» sería justamente *lo apodíctico*, es decir, aquello de cuya evidencia, en términos cartesianos, no cabe dudar. Este esquema lo encontramos, efectivamente, en *Ideas I* (1913), donde Husserl desarrolla un amplio análisis de las estructuras generales de la conciencia y aborda, entre otras, la problemática de las estructuras noético-noemáticas, como indica Jaran, pero pretender reducir la fenomenología de Husserl a estos planteamientos -tal y como la presenta Heidegger- es, sencillamente, ignorar la inmensa mayoría de los textos husserlianos.

Al final de este trabajo comentaremos más detenidamente estas problemáticas, pero valga por el momento una breve referencia a un texto decisivo de Husserl, *Erste Philosophie II* (1923-1924) -las fechas son importantes-, donde afirma que, «mientras no se haya conseguido la completa universalidad de la *subjetividad trascendental*, a saber, como *inter-subjetividad*», y no se «haya conocido el mundo como correlato de esta *intersubjetividad*», hasta entonces, insiste Husserl, «perdura la tensión entre la *representación del mundo...* y el mundo mismo» (las cursivas son de Husserl).⁸ Como vemos, las nociones de *epojé*, *reducción*, *subjetividad trascendental*, *representación del mundo*, *mundo*, etc. no pueden ser ya interpretadas -solo- desde el esquema conceptual de *Ideas I* (1913), pues la *reducción intersubjetiva* transfigura aquel esquema y sus conceptos. Entiéndase: estos no son refutados ni invalidados -puesto que son válidos y efectivos en este plano fenomenológico, y realizan una importante función-, pero su *sentido*, como hemos visto, queda transfigurado en el genuino plano fenomenológico, que es el *trascendental*, logrado únicamente con la práctica de la *reducción intersubjetiva*. Por supuesto, nada de esto se tiene en cuenta en la interpretación heideggeriana de la fenomenología de Husserl, de ahí su limitación.

⁸ *Husserliana VIII* (1959), *Erste Philosophie* (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, p. 480.

2.2. La noción de «ser humano» en la fenomenología de Husserl (según Heidegger)

En el capítulo tercero del estudio que comentamos, «La exposición de la tarea de un análisis preparatorio del Dasein (§ 8-11)», comienza R. Rodríguez exponiéndonos la problemática de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) y la temporariedad (*Temporalität*), distinción clave para comprender la analítica del Dasein que Heidegger propone, dado que esta se realiza desde un planteamiento *ontológico* y no meramente óntico (pp. 51-52). Por ello, recuerda R. Rodríguez, resulta decisivo tener en cuenta que las «categorías» empleadas por Heidegger han de ser entendidas como «*indicaciones formales (formale Anzeige)*» y no como conceptos o categorizaciones rígidas en sentido tradicional (cfr. p. 58). Al situarnos en un análisis ontológico, el lenguaje mismo se torna problemático, pues este siempre está referido a los entes, y no al ser, lo cual tendrá repercusiones metodológicas que afectan tanto a la *descripción* (lingüístico-conceptual) que llevamos a cabo en el análisis fenomenológico, como al *modo de acceso* mismo a nuestro objeto de estudio –el *Dasein*. Por este motivo, la fenomenología debería asumir desde el comienzo la ya aludida *transformación hermenéutica*, y así nos lo recuerda R. Rodríguez:

el problema *fenomenológico* del recto acceso al ente que ha de ser investigado, el *Dasein*, se torna, pues, en *hermenéutico* porque carecemos de una evidencia nítida inicial del ser del *Dasein* (pp. 60-61).

Esta transformación hermenéutica no sería algo que se derivase de alguna decisión metodológica arbitraria, y de la cual podamos prescindir, sino que se trataría, al contrario, de una «necesidad metódica», tal y como señala R. Rodríguez, recogiendo una cita de *Ser y tiempo*:

la investigación del *a priori* exige la correcta preparación del terreno fenomenológico. El horizonte inmediato que debe prepararse para la analítica del *Dasein* es el de su *cotidianidad de término medio (durchschnittliche Alltäglichkeit)*» (p. 61).

Lo anterior significa que el análisis ha de remitirse al modo de ser según el cual estamos en el mundo de un *modo cotidiano* o, en palabras de Heidegger, con las cosas «a la mano» (*Zuhandenheit*), siendo e interactuando con ellas, y no desde una actitud teórica, la cual deformaría nuestro objeto de estudio por fundarse en la actitud que Heidegger denomina estar «ante» (*vor*) las cosas «(*Vorhandenheit*)». Esta última perspectiva marcaría una distancia entre las cosas y nosotros, de ahí la preposición «ante», que apunta ya a una cierta *actitud teórica*, frente a la *originaria «a la mano» (Zuhandenheit)*. Habría que ir, en definitiva, «a las cosas mismas» sin imponerles prejuicios o clichés de ningún tipo, de ahí que la cuestión del *método* y el *recto acceso* se tornen puntos decisivos.

Desde esta perspectiva, afirmamos que estamos ante un análisis genuinamente fenomenológico, pero este rompería radicalmente con la fenomenología husseriana, y no solo por los dos giros anunciados –el ontológico y el hermenéutico–, sino por algo aun más fundamental, en lo que se basará toda la crítica a Husserl, y que R. Rodríguez expone sucintamente como sigue:

La comprensión del ser de las cosas como *Vorhandenheit* no es la suya originaria ni tampoco el modo correlativo de estar el «sujeto» puesto *ante* ellas. Pero justamente esta es la manera como Husserl solía describir la actitud natural, siempre mediante el uso constante de la palabra *vorhanden*, lo que sin duda para Heidegger significaba que la actitud teórica se introducía subrepticiamente en la actitud natural, lo que hacía imprescindible una nueva descripción de ella (p. 64).

Estas líneas exponen nítidamente la idea central desde la que Heidegger critica la fenomenología de Husserl. Para mostrar la interpretación de Heidegger, R. Rodríguez nos remite al texto husseriano de *Ideas I* (1913), concretamente, a los §27, §33 y §28. Retomaremos más adelante esta cuestión clave, comentando los citados textos de Husserl, para mostrar el sentido del término «*vorhanden*», que Husserl efectivamente emplea, y comprobar la validez de esta crítica de Heidegger.

Esta problemática nos remite, a su vez, a la importante noción husseriana de «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), cuya interpretación enfrentaría a las distintas lecturas de Husserl, Heidegger y la fenomenología. De ello se hace cargo R. Rodríguez en una larga nota (nota 15, p. 64), donde alude tanto a la posición de Merleau Ponty, para quien todo *Ser y tiempo* nacería de una indicación de Husserl, justamente, la de desarrollar el concepto natural de mundo, que identifica con el mundo de la vida (*Ibíd.*), como también a las lecturas opuestas, representadas en este punto por Landgrebe y Gadamer, quienes mantendrían que la confrontación con Heidegger habría influido en este giro existencial de Husserl, pero no solo esto, sino también la experiencia de la guerra y el derrumbamiento de la humanidad en los años treinta (*Ibíd.*). Sin embargo, no se señala en esta discusión que ya desde 1917 Husserl se encontraba en Friburgo impartiendo conferencias sobre ética y el ideal del ser humano en Fichte,⁹ es decir, mucho antes de los años treinta y de la aparición de *Ser y tiempo*. Para esta vertiente ético-práctica de la fenomenología de Husserl resultan decisivos tanto estos textos como los escritos en 1922-1924, traducidos al castellano bajo el título *Renovación del hombre y de la cultura*,¹⁰ muy importantes para esta polémica.

9 Cfr. *Husserliana XXV* (1986), *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921*, pp. 267-293.

10 Cfr. *Husserliana XXVII* (1988), *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, pp. 3-94. Existe traducción

En todo caso, como señala R. Rodríguez, lo fundamental aquí sería que, desde la crítica heideggeriana, la fenomenología de Husserl asumiría «*cómo Descartes y la filosofía moderna en general comprende inmediatamente la conciencia o el yo como sujeto*» (p. 66), lo cual implica, en última instancia, una «*sustancialización del alma*» o la «*cosificación de la conciencia*», de ahí que

la oposición tradicional cosa/persona, conciencia/mundo necesite de un previo análisis positivo de *ese ente que no es cosa*, de forma que pueda destacar su tipo ontológico previo (*Ibid.*).

En resumen, Husserl,

a pesar de todos sus esfuerzos por determinar el ser de la persona, no pasa de caracterizaciones esencialmente negativas: la persona no es una cosa, no es una sustancia, no es un objeto (p. 67).

Sin embargo, como bien señala R. Rodríguez, es importante recordar que Heidegger mantiene esta interpretación crítica de su maestro a pesar de conocer los manuscritos inéditos de Husserl dedicados al estudio de la persona, recogidos en el segundo tomo de *Ideas* (también de 1913), manuscritos que Heidegger conocía porque Husserl se los facilitó, pero que, “*tal vez por discreción*” -apunta R. Rodríguez-, Heidegger “*no entra en su consideración explícita*” (*Ibid.*).

La idea más importante para la cuestión que nos ocupa, presentada por R. Rodríguez como conclusión de este tercer capítulo, sería la siguiente:

Que la fenomenología supone una cierta idea de ser bajo la cual comprende el ser de la persona, con lo que ejerce un pre-concepto latente y no asumido como tal, Heidegger lo fundamenta en que se mueve sin sentirlo en los carriles marcados por la ontología antigua (p. 68).

Lo que la fenomenología estaría asumiendo, según Heidegger, no sería otra cosa que «*la habitual orientación hacia la antropología antiguo-cristiana*» (*Ibid.*), resultando que, finaliza ya el capítulo R. Rodríguez,

Los dos hilos conductores de esa concepción heredada del hombre, que este es un animal racional y que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, reposan sobre un modelo de ser tomado de la experiencia de las cosas, es decir, de aquello que tiene un ser que consiste en el puro estar ahí dado, lo que Heidegger llama *Vorhandesein* (*Ibid.*).

española de A. Serrano de Haro (vid. bibliografía final).

He aquí la imagen del «ser humano» y de la realidad que se atribuye a la fenomenología de Husserl en la interpretación de Heidegger. Volveremos sobre esta problemática, que apunta a la importante relación entre fenomenología y antropología, y cuyas consecuencias ético-prácticas no pueden ser ignoradas.

2.3. Problemas y aporías en los planteamientos «trascendentales» de *Ser y tiempo* (según Jean Grondin)

En este tercer apartado comentaremos brevemente el primer capítulo del libro, «La destrucción hermenéutico-fenomenológica de la pregunta por el ser (§§ 1-6)», a cargo de Jean Grondin. En él se expone la «Introducción» de la obra, la cual «ofrece una síntesis condensada de toda la concepción de Ser y tiempo» (p. 17), según señala Grondin. Del mismo modo, nos recuerda que «*de lo que se trata en la introducción es de recuperar una pregunta silenciada*» (*Ibíd.*), pero hemos aludido ya a la problemática que supone el intento de plantear esa cuestión en términos ontológicos, puesto que, por la diferencia ontológica, «*el ser no se deja concebir por medio de la conceptualidad que se ajusta a los entes*», de ahí que «*el discurso sobre el ser tendrá que ser puramente “ontológico”*» (pp. 19-20). En este punto advierte Grondin algo fundamental:

La división programática entre el plano ontológico y el óntico no se debe concebir como la de dos regiones estrictamente separadas la una de la otra porque esto sería a su vez pensar de forma demasiado “óntica” (*Ibíd.*).

Aquí encontraríamos una de las paradojas que, según Grondin, supone la «distinción» entre lo «óntico» y lo «ontológico», pues, en *Ser y tiempo*, la pregunta por el ser quedaría adscrita al «ente», y esto en un doble sentido: en primer lugar, «*el ser se dice siempre del ser de los entes*» y, en segundo lugar, «*la pregunta por el ser se dirige a un ente específico*» (p. 20).

Esta primera aporía, que aparece ya en el planteamiento mismo de *Ser y tiempo*, queda expuesta por Grondin como sigue: por un lado, nos remite al epílogo de 1943 de la cuarta edición de *¿Qué es metafísica?*,

donde Heidegger aventura la fórmula de «*que el ser existe sin el ente*». En la quinta edición Heidegger modificó el texto y escribió, regresando a la posición de *Ser y tiempo*, «*que el ser nunca existe sin el ente*» (nota 7, p. 20).

Esta sería, pues, la primera cuestión: ¿qué relación guarda el ser respecto al ente? ¿puede el ser existir sin el ente? Como señala Grondin, Heidegger vacila ante estas preguntas, pero recuerda que, en cualquier caso, «*lo decisivo para Heidegger*» fue

siempre la «*experiencia del ser, incluso este asombro ante el ser que no provocamos sino en el que estamos*» (*Ibid.*). A esta primera cuestión se añade una segunda, de no menos alcance, referida a la noción de *trascendental*, en la que Grondin encontrará una serie de problemas y aporías que comentaremos a continuación. Y es que, según nos advierte, «*Heidegger sabía que simplificaba algo esta experiencia al forzarla a entrar en Ser y tiempo dentro de un marco de conceptos trascendentales*» (*Ibid.*). El problema de fondo sería, por tanto, cómo conjugar lo «óntico» con lo «ontológico», y más en un marco de conceptos trascendentales.

Por otro lado, también se torna problemática -prosigue Grondin- la afirmación de

algo así como una primacía ontológica, además de muy ambiciosa de la filosofía. Esto es así porque es la *filosofía* la que ha de elaborar las ontologías específicas en las que las ciencias se encuentran en cada caso (p. 22).

Pero, matiza Grondin,

más allá de esto a Heidegger le interesa la primacía ontológica de la pregunta misma por el ser, previa aún a estas ontologías. Husserl habla aquí de ontologías “regionales” (*Ibid.*).

Probablemente, esta última afirmación hubiese pasado desapercibida para otro lector, pero no para nosotros, interesados por la relación entre Husserl, Heidegger y la fenomenología. Me refiero a la afirmación que, sin más referencias ni explicaciones, se inserta aquí inesperadamente: «*Husserl habla aquí de ontologías “regionales”*». Efectivamente, Heidegger asume esta distinción ontológica husseriana, y de ahí la importancia de la filosofía respecto a las demás ciencias o saberes. Retomaremos después esta cuestión.

Nos encontramos, en definitiva, ante una serie de aporías a las que Grondin dedica otra larga nota, en la que reconoce la profundidad del problema, de modo que vale la pena citar este pasaje:

La diversidad es, de hecho, inaudita. Por una parte, ha de producirse la elaboración previa de la pregunta por el sentido del ser –y, por consiguiente, la ontología fundamental– *antes del análisis del Dasein*; por otra parte, aquella tiene que hallarse ya en este e incluso lo *constituye*. ¿Cómo se le puede dar a esta disparidad un sentido cabal? (p. 27).

Las cursivas son del propio Grondin, y apuntan, según veremos, a conceptos fundamentales de la fenomenología: «*antes del análisis del Dasein*» y «*lo constituye*» remiten a nociones centrales de Husserl asumidas y puestas en práctica aquí por Heidegger,

pero que, según nos parece, al no ser tenidas en cuenta por Grondin, se encuentra aquí con estos problemas y paradojas.

Solo un punto más nos queda por exponer, pues llama la atención cómo también se le torna problemática a Grondin la siguiente cuestión: al hilo de la paradoja anterior, nos remite a la solución que propone el reputado intérprete de Heidegger, F.-W. Von Herrmann:¹¹

si se ha de plantear de nuevo la pregunta fundamental por el sentido del ser, se ha de desarrollar, y despertar, en el ente que está expuesto continuamente al problema del ser: el *Dasein*. En la ontología del *Dasein* parece estar encerrada la tarea fundamental de la filosofía (p. 28).

Aquí advierte Grondin que estamos ante el peligro de malinterpretar el planteamiento de Heidegger de un modo «subjetivista», pero que él mismo habría dado pie a ello, puesto que Heidegger, afirma Grondin,

Se apoyó en la sentencia de Aristóteles en el *De anima* según la cual el alma, es decir (i!), el ser del hombre, es todas las cosas [p. 14]. En el *Dasein* o en su comprensión del ser parecería encontrar cada uno de los entes su razón y fundamento. La ontología del *Dasein* se revela como una suerte de *philosophia perennis*. En cualquier caso a una pretensión tan ambiciosa la filosofía no había vuelto a ser conminada desde Hegel (p. 28).

Para Grondin resulta sorprendente –de ahí sus expresivas exclamaciones– la afirmación de Heidegger según la cual «el alma, es decir (i!), el ser del hombre, es todas las cosas». Aunamos así, en un único párrafo, que comentaremos en detalle a continuación, algunas ideas fundamentales que pretendíamos mostrar: primero, qué noción de ser humano se desprende de la fenomenología según la interpretación heideggeriana; segundo, qué concepción de la filosofía se atribuye a la fenomenología de Husserl; tercero, cómo esta «lectura fenomenológica» de *Ser y tiempo*, guiada por la interpretación heideggeriana de Husserl, comporta paradojas e incongruencias incomprensibles –tal y como manifiesta Grondin.

En definitiva, englobando los tres capítulos comentados, desembocamos en una determinada concepción de la *fenomenología* -la heideggeriana- que, según nos parece, impide vislumbrar la auténtica y estrecha relación fenomenológica entre Husserl y Heidegger. Los autores de estos tres capítulos -Grondin, Jaran y R. Rodríguez- acometen

11 Vid. la nota 4 de este trabajo, donde queda resumida la postura de este autor en relación con la problemática que venimos abordando.

en sus respectivos comentarios la difícil tarea de exponer las ideas fundamentales de *Ser* y *tiempo* en cada uno de los párrafos tratados, poniéndolas en relación, a su vez, con la crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl. Sin embargo, según veremos, si nos limitamos únicamente a la *lectura crítica* que Heidegger mantiene de la fenomenología de Husserl, quedarían oscuros algunos puntos decisivos de *Ser y tiempo*, incluso quedarían irresueltas algunas paradojas y contradicciones muy importantes, como las apuntadas por Grondin. Por ello, reflexionando una vez más sobre la íntima relación existente entre Husserl, Heidegger y la fenomenología, intentaré en lo que sigue, en la medida de mis posibilidades, aportar algunas reflexiones críticas al comentario fenomenológico de estos autores.

3. Husserl, Heidegger y la fenomenología. Algunas reflexiones críticas a propósito de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico

Quisiera comenzar señalando que resulta totalmente acertada la propuesta de leer la obra magna de Heidegger desde una perspectiva fenomenológica. Sin embargo, según nos parece, no lo sería tanto la asunción de la crítica que Heidegger dirige contra Husserl, y tomar esta supuesta *ruptura* entre ambos como hilo conductor. Por tanto, mi propuesta sería -en contra de la postura *explícita* de Heidegger- releer *Ser y tiempo* desde la fenomenología de Husserl, incidiendo más en lo que ambos comparten que en aquello que supuestamente los separa. Según intentaré mostrar, si recurrimos a los textos de Husserl y releemos desde ellos a Heidegger, desaparecen las «paradojas» señaladas por Grondin y, según nos parece, las nociones heideggerianas se nos muestran en toda su profundidad. Lo mismo cabría decir respecto a la importancia y significación del método fenomenológico en Heidegger, más allá de una supuesto papel meramente formal, abstracto o metódico-epistemológico. En lo que sigue intentaré justificar estas apreciaciones.

Recordemos que Grondin se planteaba cómo era posible que,

Por una parte, ha de producirse la elaboración previa de la pregunta por el sentido del ser –y, por consiguiente, la ontología fundamental– *antes del* análisis del *Dasein*; por otra parte, aquella tiene que hallarse ya en este e incluso lo *constituye*. ¿Cómo se le puede dar a esta disparidad un sentido cabal? (p. 27).

A esta primera paradoja seguía, según Grondin, una segunda, ya mencionada, dado que Heidegger

Se apoyó en la sentencia de Aristóteles en el *De anima* según la cual el alma, es decir (i!), el ser del hombre, es todas las cosas [p. 14]. En el *Dasein* o en su comprensión del ser parecería encontrar cada uno de los entes su razón y fundamento. La ontología del *Dasein* se revela como una suerte de *philosophia perennis*. En cualquier caso a una pretensión tan ambiciosa la filosofía no había vuelto a ser conminada desde Hegel (p. 28).

Ya apuntamos que, tal y como Grondin plantea aquí el problema, podemos afirmar que estas expresiones, «antes del análisis del *Dasein*» y «*lo constituye*», encierran la clave de la fenomenología de Husserl. Sin embargo, desde la lectura de Grondin, estas nociones solo pueden encerrar contradicción y peligro de «subjetivismo». Y es que, según nos parece, este «antes del análisis del *Dasein*» apunta a la noción de *sujeto trascendental* de Husserl -el cual existe ya *antes del análisis fenomenológico*-, y que es un *yo directo*, esto es, el *yo* que *se vive y se ejecuta*, y que no puede dejar de hacerlo porque ello significaría, sencillamente, dejar de vivir. Este *yo directo* -frente al *yo reflexivo* o *yo fenomenológico*- es la condición de posibilidad de todo ser, de ahí que Heidegger afirme que «*lo constituye* (al ser). Pero que *lo constituye* no significa que lo crea, inventa o representa (ni mental ni físicamente), sino, sencillamente, como el propio Heidegger afirma, que «*el ser nunca existe sin el ente*». Es cierto que Heidegger vaciló al respecto, y llegó a postular en 1943 «que *el ser existe sin el ente*», pero, lógicamente, se vio obligado a rectificar, pues esta afirmación difícilmente puede tener sentido para nosotros (humanos). O, más cabalmente, ese “ser” que existiría con independencia de los “entes” solo podría concebirse como una especie de Ser Supremo o Dios que, ciertamente, no se limitaría ni dependería ya de los entes, pero este planteamiento parece desbordar los límites de la filosofía, introduciéndonos en el terreno místico-teológico –de ahí que algunos autores hayan criticado la “ontoteología y criptoteología de Heidegger”¹².

En todo caso, lo sorprendente aquí es que el propio Grondin expone esta cuestión (nota 7, p. 20), explicando incluso la idea de la «caída» heideggeriana -según la cual «caemos» en las interpretaciones establecidas del mundo desatendiendo nuestro modo de ser más propio, que exige el «cuidado»-, apelando a la siguiente idea: «en el *Dasein* subyace una tendencia a entenderse reflejándose en el mundo en lugar de comprender el mundo desde el *Dasein*» (p. 30). Es justamente esa idea central para la fenomenología, la de «comprender el mundo desde el *Dasein*», entendido el *Dasein* como *subjetividad trascendental* y, por tanto, superada la dicotomía *subjetividad/mundo* descubierta por el

12 cfr. ESTRADA, J. A. “Crítica a la ontoteología y criptoteología de Heidegger” en PEÑALVER, P. y VILLACAÑAS J. L. (eds.): *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 137-166

a priori de correlación intencional universal, la que parece pasar desapercibida aquí para Grondin.

Aclarar esta cuestión resulta decisivo para comprender esta problemática, puesto que, justamente, en este movimiento o cambio de perspectivas se *practica* o se *ejecuta* la fenomenología, de modo que no basta aquí con recurrir a las *Investigaciones lógicas* (1900) o a las *Ideas* (1913), sino, sobre todo, a textos como *Erste Philosophie II* (1923-1924),¹³ donde Husserl explica la siguiente idea central, sin la cual, nada de lo anterior resulta comprensible. Se trata de la teoría de los *tres yoes* -el yo natural, el yo fenomenologizante y el yo trascendental-, pues solo desde esta estructura se entiende el auténtico sentido trascendental de nociones como *epojé* y *reducción*: mediante la *epojé* -realizada por el yo fenomenólogo- ponemos entre paréntesis o neutralizamos al yo natural para reconducirnos -he ahí el sentido de la *reducción* o *reconducción*- al yo trascendental, que siempre había estado ahí, de modo que la reducción es, en última instancia, el descubrimiento del carácter trascendental de la subjetividad, de ahí que esta *constituya* la realidad (o al ser). Hablamos siempre, por supuesto, del mismo «yo», pero en distintas perspectivas o actitudes.

Como nos recuerda R. Rodríguez, Heidegger parte, efectivamente, de la comprensión de la «cotidianidad de término medio» (*durchschnittliche Alltäglichkeit*) -lo que equivale en Husserl a la *actitud natural* o *personalista*, en la que estamos en las cosas, ejecutándolas, viviéndolas, en definitiva, lo que Heidegger denomina «ser a la mano» (*Zuhändigkeit*). Solo desde ella podemos comenzar a filosofar, pues el ser humano es siempre un «ser en el mundo», de ahí que Husserl parta, necesariamente, del «yo natural». Este *yo natural* o *yo directo* -son equivalentes- nunca puede ser abandonado o eliminado (¡pues moriríamos!), sino que la idea es, más bien, para decirlo con Ortega, que “filosofar es propiamente no vivir, precisamente porque es una forma de vivir: la vida teórica, la vida contemplativa”¹⁴. Por esta razón, cuando hacemos fenomenología –el «yo» fenomenologizante–, hacemos *epojé* de nuestra actitud natural para reducirnos o reconducirnos a esa vida directa, a ese yo constituyente que es la «subjetividad trascendental» o «yo trascendental».

Heidegger asume totalmente este planteamiento, de ahí que, en una mirada retrospectiva hacia su «camino en la fenomenología», en 1963, afirmase, por un lado, que

el tiempo de la filosofía fenomenológica parece haberse acabado. Esta tiene ya valor de algo pasado, de algo designado de una manera tan sólo histórica,

13 Cfr. HUSSERL, E.: *Erste Philosophie II (Hua VIII)*, p. 427 y p. 440.

14 ORTEGA Y GASSET, J.: “¿Qué es filosofía?”, en *Obras completas*, Tomo VII, Alianza Editorial/ Revis- ta de Occidente, Madrid, 1983, p. 429

junto con otras direcciones de la filosofía», refiriéndose claramente a la fenomenología de Husserl –desde su interpretación de la misma–; pero, por otro lado, a renglón seguido afirma: «Sólo que, en lo que tiene de más íntimo, no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo por ello es la permanente posibilidad del pensar.¹⁵

Claramente expresado: *la fenomenología es la posibilidad del pensar*. Más aún, y atendiendo a la teoría husseriana de los «tres yoes»: el movimiento fenomenológico –del «yo natural» hacia el «yo trascendental», pasando por el «yo fenomenológico»– *es la posibilidad del pensar*; es, con otras palabras, el paso de la actitud natural a la filosófica.

Ahora bien, para quienes no estén familiarizados con la fenomenología de Husserl, estas expresiones no pueden más que sonar a psicología, filosofía de la conciencia, idealismo, etc. Esto, sin ser del todo cierto, tiene algo de verdad, pues todo lo expuesto hasta ahora no es más que un *movimiento fenomenológico hacia la reducción trascendental*. La fenomenología es, genuinamente, fenomenología trascendental, y esta solo se logra mediante la *reducción trascendental*. Para ello, hemos de practicar una *fenomenología psicológica* previa, que nos descubre eso que, por otro lado, no es ninguna “novedad”, pues, como Heidegger y Husserl afirman –y Grondin advierte–, *ya estaba ahí* «antes del análisis del Dasein», y eso que «ya estaba ahí» no es otra cosa que la *subjetividad trascendental*, esto es, «lo que constituye» el ser. La pregunta decisiva ahora es: ¿hemos “inventado” algo en el transcurso de la descripción fenomenológica? La respuesta es negativa ya que, simplemente, hemos puesto al descubierto el principio *constitutivo* –ontológico, si se quiere– de todos los principios o, en palabras de Heidegger, que «*el ser nunca existe sin el ente*». Ese ente es el *Dasein* –la *subjetividad trascendental* de Husserl. En definitiva: el ser humano entendido en términos ontológico-trascendentales, y no meramente óntico-naturales.

Lo que hemos ganado con todo lo anterior no es otra cosa que «la mirada fenomenológica», tal y como se enuncia en *Ser y tiempo*, «mirada» que es ya «trascendental». Ahora bien, este descubrimiento no es algo banal o de lo que podamos prescindir en adelante, sino todo lo contrario: «*La verdad fenomenológica (el “estado de abierto del ser”) es veritas trascendentalis*», afirma Heidegger.¹⁶ Por tanto, todo discurso, todo análisis, toda ciencia particular, toda configuración histórico-social, etc. no puede ya obviar este principio, y de él debe partir: *la realidad se constituye* en co-relación a la

15 HEIDEGGER, M.: *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), (GA, 14), ed. de F.-W. von Herrmann, p. 101.

16 HEIDEGGER, M.: *El ser y tiempo*, FCE, México, 2007, p. 49. Traducción de José Gaos.

subjetividad trascendental. Sin ella no hay realidad (humana) –lo cual deja abiertas las puertas a la teología, por ejemplo, pero eso escapa ya a la filosofía.

Por tanto, la problemática concepción de la filosofía que Grondin encuentra en la afirmación de Heidegger, que vendría a sugerir «*algo así como una primacía ontológica, además de muy ambiciosa de la filosofía*» (p. 22), queda ahora, según nos parece, plenamente aclarada. Se entiende también la pasajera alusión de Grondin a Husserl, quien «*habla aquí de ontologías “regionales”*» (*Ibid.*). Efectivamente, desde la perspectiva de Husserl –que Heidegger asume–, tales ontologías solo se pueden constituir en relación a una subjetividad trascendental *constituyente*. Por esta razón afirma Husserl que la subjetividad trascendental es *absoluta*: de ella dependen todas las demás «ontologías regionales», siendo aquella lo absolutamente *desligado*: ella no es un hecho más del mundo, sino lo que constituye todo hecho mundano. No se trata, pues, como parece sugerir Grondin, de algo así «*como una suerte de philosophia perennis*» (p. 28), entendida esta en términos epistemológicos, sino que la filosofía fenomenológica que Husserl y Heidegger reivindican se mueve en un plano ontológico, el cual *funda y posibilita* toda epistemología, metodología y teoría ulterior.

Por tanto, si acudimos a los textos de Husserl, y desde ellos leemos a Heidegger, no resulta nada sorprendente que, a propósito de Aristóteles, afirme Heidegger que

el alma, es decir (i!), el ser del hombre, es todas las cosas [p.14]. En el *Dasein* o en su comprensión del ser parecería encontrar cada uno de los entes su razón y fundamento (p. 28),

como exclamaba Grondin, puesto que los términos «*razón*» y «*fundamento*» no tienen aquí un sentido epistemológico, sino *fenomenológico-trascendental*. El ser humano, insistimos, no “crea” los entes, pero solo porque el ser humano existe, un este “es”, esto es, se *constituye socio-culturalmente* como ente y pasa a formar parte de la realidad (humana), del ámbito del *sentido*. De ahí que, a pesar de que pueda parecer paradójico, Heidegger encuentre en el *Dasein* «cada uno de los entes, su razón y fundamento». Esta afirmación no es más que una consecuencia lógica de la palmaria constatación anterior según la cual *no hay ser sin Dasein*, de ahí que la ontología heideggeriana sea fenomenológica.

Pero, según nos parece, la afirmación decisiva de Heidegger no sería esta, sino la inmediatamente anterior: «*el alma, es decir (i!), el ser del hombre, es todas las cosas*». Y es que, con ella, Heidegger está apuntando al auténtico sentido de la fenomenología husseriana que, en realidad, hasta aquí no hemos enunciado todavía de un modo completamente pertinente, puesto que la *reducción trascendental* siempre nos descubre

que la *subjetividad trascendental* es, en última instancia, *intersubjetividad trascendental*. Esto quiere decir que la noción de *epojé* inicial queda superada o transfigurada, al comprender que la reducción a la *subjetividad trascendental* nos descubre al yo como «sujeto de hábitos», esto es, como un yo histórico y socio-cultural, de modo que, en última instancia, la reducción trascendental no puede resultar más que *reducción intersubjetiva*.¹⁷

Es así como el problema de la realidad en la fenomenología, al que venimos apuntando, involucra e incorpora -valga la redundancia- al «cuerpo vivido» (*Leib*), pues este es condición de posibilidad de toda percepción –tanto «animal» como «cultural»–, en la cual se enraíza la «razón originaria» (*Urvernunft*), la «verdad originaria» (*Urwahrheit*) y la «evidencia originaria» (*originäre Evidenz*), resultando decisivas estas nociones para comprender el auténtico alcance y sentido de la fenomenología de Husserl¹⁸. Según nos parece, desde esta lectura fenomenológica guiada por los textos de Husserl, y no solo por la interpretación crítica de Heidegger, desaparecería la aporía señalada por Grondin, puesto que se comprende ahora el sentido de la afirmación de Heidegger según la cual «*el ser del hombre, es todas las cosas*», ya que no existe hombre sin mundo, y viceversa. Las nociones de «hombre» y «mundo», «trascendental» e «inmanente», «subjetividad» y «exterioridad», se transfiguran en la fenomenología de Husserl, quedando reintegradas en la noción de «intersubjetividad trascendental». Según nos parece, a esta misma idea apunta Heidegger cuando afirma que los *conceptos fenomenológicos* son, en principio, «indicaciones formales» (*formale Anzeige*), y no «categorías» lógicas en sentido tradicional, como bien señalaba R. Rodríguez.

Sin embargo, para Grondin, restaría todavía por explicar una cuestión decisiva, y a ella se refiere cuando afirma que «*Heidegger señaló también la asombrosa procedencia del Dasein desde la psyché (y no desde el concepto de sujeto como ocurre la mayoría de las veces)*» (nota 13, p. 28). Los textos de Heidegger citados aquí por Grondin son, entre otros, *Platon: Sophistes*, (1924-1925), donde leemos: “*el ánima, el ser del ser humano, es, estrictamente tomado, lo que está en la verdad*” (*Die Seele, das Sein des Menschen, ist also, streng genommen, das, was in der Wahrheit ist*).¹⁹

17 cfr. SAN MARTÍN, J. *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid, 2015.: 108-115. Me permito remitir al lector interesado a la reseña que realicé de esta obra de San Martín, “*La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 68, 2016, pp. 180-183.

18 *Ibíd.*: 116-125

19 HEIDEGGER, M.: GA 19: *Platon: Sophistes* (*Wintersemester 1924/25*), ed. de I. Schüssler, p. 23. La traducción es mía.

A los lectores de Husserl no les extrañará esta afirmación, pues no a otra cosa se refiere Husserl en *Ideas II*, y que San Martín nos expone claramente como esos tres planos «*que se nos dan en el ámbito de la conciencia trascendental: el mundo animal; el mundo humano, el ser humano, compuesto de cuerpo y alma; y la cultura*»²⁰. Allí matiza San Martín que, para Husserl, tal y como expone en *Ideas II* (Hua IV: 238; 285), la «cultura» (*Geist*) remite necesariamente a los «objetos espiritualizados» (*begeistete Objekte*), puesto que «*la inherencia del sentido a una cosa se entiende como “animación”, por ejemplo, el sentido de una palabra física, o de una materialidad, pongamos por caso, un libro*», de modo que, «según Husserl, no tenemos una cosa que «se engancha a una segunda, el sentido, sino que este penetra ‘animando’ (durchdringt ‘beseelend) el todo físico en cierta manera”»²¹. Es por ello que traducimos «ánima» o «alma» (*Seele*) referido al aspecto cultural que anima toda existencia humana, y no en sentido teológico.

Desde esta perspectiva fenomenológica trascendental desaparecería también cualquier resquicio psicologista relativo a la *psyché*, a la que alude Grondin, remitiéndonos al texto de Heidegger *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926), donde leemos: «*sobre la ψυχή: la comprensión del ser en el ser del Dasein. Actuar, hacer, obras. Ser. Conciencia y ser; yo; sujeto; Dasein*» («Zu ψυχή: Seinsverständnis im Sein des Daseins. Handeln, Tun, Werke. Sein. Bewußtsein und Sein; Ich; Subjekt; Dasein»).²² Según nos parece, más que una contradicción, encontramos aquí una síntesis, telegráficamente expuesta, de las ideas anteriores, pues no hay que olvidar que en el pasaje citado Heidegger está tratando el «problema fundamental de la ontología y la dialéctica» («Zu: Das Grundproblem der Ontologie und die Dialektik»), ontología que, de acuerdo con las nociones fenomenológicas esbozadas, no puede más que ser dialéctica, ya que la fenomenología se juega, como hemos apuntado, en la *constitución trascendental intersubjetiva*, esto es, *dialéctica*:²³ la «subjetividad» constituye al «mundo», y viceversa; la «cultura» constituye al «sujeto», y viceversa; el «otro» me constituye a mí, y «yo» constituyo al «otro», etc.

Para concluir me referiré a uno de los puntos decisivos que, según nos parece, apunta al núcleo central de la fenomenología: ¿qué imagen del ser humano se desprende de

20 SAN MARTÍN, J. *op. cit.* p. 86

21 *lb*, p. 89

22 HEIDEGGER, M.: GA 22, p. 107. Existe traducción española de G. Jiménez: HEIDEGGER, M.: *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Waldhuter, Buenos Aires, 2014, p.13.

23 Sobre la relación entre fenomenología y dialéctica al hilo, precisamente, de la ontología antigua –platónica– me permito remitir al lector interesado a mi trabajo “La dialéctica platónica en la fenomenología del materialismo histórico del primer Marcuse (1928-1933)”, en este mismo Número 3 de *Differenz. Revista internacional de estudios sobre Heidegger y sus derivas contemporáneas*.

la filosofía de Husserl? Recordemos que Heidegger atribuía a la fenomenología una actitud *teoreticista y objetivante*, interpretación sustentada en el uso que Husserl hacía del término «*vorhanden*» en *Ideas I*. Sin embargo, si nos remitimos a las indicaciones de Heidegger y acudimos al §27 de *Ideas*²⁴, donde Husserl se ocupa de «*El mundo de la actitud natural: yo y mi mundo circundante*» («*§27. Die Welt der natürlichen Einstellung: Ich und meine Umwelt*»), comprobamos que, cuando Husserl afirma que ese «mundo natural» le es «disponible» («*vorhanden*»), a renglón seguido explica qué significa esto, y es lo siguiente. Primero, que «*yo mismo soy miembro de él [de ese mundo]*» («*und ich selbst bin ihr Mitglied*»), de modo que, segundo, «*Este mundo no está ahí para mí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma inmediatez, como mundo de valores, mundo de bienes, mundo práctico*» («*Dabei ist diese Welt für mich nicht da als eine bloße Sachenwelt, sondern in derselben Unmittelbarkeit als Wertewelt, Güterwelt, praktische Welt*»).²⁵ Por tanto, incluso en textos como *Ideas I*, donde Husserl se mueve en el marco de una *fenomenología psicológica*, no se pierde de vista este carácter originario del «mundo natural» o «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) como *mundo práctico*. Desde esta perspectiva, las críticas de Heidegger quedan totalmente en entredicho, pues con el término «*vorhanden*» en ningún momento entiende Husserl esta actitud como *objetivista o teoreticista*, sino más bien todo lo contrario.

Quizás debiéramos, pues, replantearnos el alcance de las críticas a la fenomenología de Husserl lanzadas desde la óptica heideggeriana y, más allá de estas interpretaciones, repensar la relación entre Husserl, Heidegger y la fenomenología. No parece que tenga mucho sentido seguir aferrándose a las interpretaciones de Husserl que toman a la fenomenología como filosofía teórica; como filosofía de la conciencia pura; como idealismo trascendental, peyorativamente entendido; como mera teoría del conocimiento que desatiende la problemática ontológica; etc. Sobre todo, según nos parece, debemos deshacernos de la crítica más tergiversada de todas, que debe, por ello, ser tajantemente contrarrestada, dadas las implicaciones ético-prácticas que de ella se desprenden. Me refiero a la crítica heideggeriana que acusa a la fenomenología de asumir *una imagen del ser humano* concebido como «*un animal racional y que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios*», que reposa «*sobre un modelo de ser tomado de la experiencia de las cosas, es decir, de aquello que tiene un ser que consiste en el puro estar ahí dado, lo que Heidegger llama Vorhandesein*», según lo resumía R. Rodríguez (p. 68). Esta crítica de Heidegger, además de obviar los principios teóricos fundamentales de la fenomenología

24 *Hua III/1*: p. 56-58

25 Sigo la traducción de A. ZIRIÓN, cfr. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 2013, p. 137.

de Husserl, apunta directamente contra su *intención* profunda, recogida no solo en su armazón teórico-conceptual, sino también en su motivación. Esta última se expresa en un considerable número de manuscritos de trabajo, cursos, conferencias y ensayos sobre ética y la función práctica de la filosofía como encargada de posibilitar una «auténtica humanidad» (*eine echte Humanität*), como afirma Husserl en *Erste Philosophie* (Hua VII, 204 y s.) y en su más importante legado filosófico-político, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). Todo lo anterior se pasa por alto cuando se asume la visión crítica de la fenomenología de Husserl que Heidegger mantenía, de ahí que hoy deba ser profundamente revisada.

Bibliografía

- ADRIÁN ESCUDERO, J.: “El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica” en *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 44, 2011, pp. 213-238.
- ADRIÁN ESCUDERO, J.: “El problema de la reflexión en Husserl y Heidegger” en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 5 (2015), pp. 93-119.
- ADRIÁN ESCUDERO, J.: *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (2 volúmenes), Herder, Barcelona, 2016.
- ESTRADA, J. A.: “Crítica a la ontoteología y criptoteología de Heidegger” en PEÑALVER, P. y VILLACAÑAS J. L. (eds.): *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 137-166.
- HEIDEGGER, M.: *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Waldhuter, Buenos Aires, 2014. Traducción de G. Jiménez.
- HEIDEGGER, M.: *El ser y tiempo*, FCE, México, 2007. Traducción de José Gaos.
- HEIDEGGER, M.: *Seminarios de Zollikon*, Herder, México, 2013. Traducción de Á. Xolocotzi.
- HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/25)*, (GA 19), ed. de I. Schüssler, 1992.
- HEIDEGGER, M.: *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*, (GA 14), ed. de F.-W. von Herrmann, 2007. [La primera parte está traducida por M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque como *Tiempo y Ser*, Tecnos, Madrid, 2009].
- HUSSERL, E.: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, (Hua, VIII), ed. de R. Boehm, M. Nijhoff, La Haya, 1965.

HUSSERL, E.: *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten*, ed. de T. Nenon y H. R. Sepp, M. Nijhoff , La Haya. 1986

HUSSERL, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 2013. Traducción de Antonio Zirión.

HUSSERL, E.: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza, Madrid, 1994. Traducción de César Moreno y Javier San Martín.

HUSSERL, E.: *Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, ed. de T. Nenon y H. R. Sepp, Kluwer Academic Publishers, La Haya, 1988. [Traducción de A. Serrano de Haro: *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Anthropos, Madrid, 2012].

LEÓN, F: “Reflexión, objetivación, tematización: Sobre una crítica heideggeriana de Husserl” en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 5 (2015), pp. 159-181.

ORTEGA Y GASSET, J.: “¿Qué es filosofía?”, en *Obras completas*, Tomo VII, Alianza Editorial/ Revista de Occidente, Madrid, 1983, pp. 275-438.

RODRÍGUEZ, R. (coord.); *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Trotta, Madrid, 2015.

SAN MARTÍN, J: *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid, 2015.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. e-ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2017.i03.04

[pp. 81-102]

Recibido: 22/05/2017

Aceptado: 08/06/2017

La dialéctica platónica en la fenomenología del materialismo histórico del primer Marcuse (1928-1933)

The Platonic dialectic in the phenomenology of historical materialism of the first Marcuse (1928-1933)

Noé Expósito Ropero

Personal Investigador Predoctoral en formación (FPU),

Dpto. Filosofía Moral y Política, UNED

Resumen:

El presente trabajo persigue dos objetivos. En primer lugar, presentar la interpretación que realiza Herbert Marcuse en 1930 de la dialéctica platónica, rescatando su sentido ontológico, y no meramente epistemológico, interpretación que denominaré aquí “lectura fenomenológica” de Platón. En segundo lugar, se intenta mostrar la estrecha relación existente entre los planteamientos de Marcuse y la fenomenología de Edmund Husserl, a pesar de que el filósofo berlínés no tiene como referente a este último, sino a Martin Heidegger.

Palabras Clave: Fenomenología; ontología dialéctica; Herbert Marcuse; Edmund Husserl; Martin Heidegger.

Abstract:

This paper pursues basically two objectives. Firstly, I want to present Herbert Marcuse's interpretation of Plato's dialectic in 1930, rescuing its ontological and not merely epistemological sense. I shall call it here "phenomenological reading" of Plato. Secondly, to show the close relationship between Marcuse's approaches and Edmund Husserl's phenomenology, even though he has no reference to Husserl, but to Martin Heidegger

Keywords: Phenomenology; dialectical ontology; Herbert Marcuse; Edmund Husserl; Martin Heidegger.

1. Introducción: ¿Platón, Marcuse y la fenomenología?

Es probable que el título del presente trabajo haya sorprendido a más de un lector, pues, ciertamente, ¿qué relación podrían guardar entre sí Herbert Marcuse, Platón y la fenomenología? La respuesta a esta pregunta es compleja, pero intentaré ofrecer en lo que sigue algunas pistas que, lejos de presentarse como definitivas, pretenden más bien incitar a profundizar en un campo de investigación aun por explorar¹.

Este Congreso Internacional que nos reúne estos días en Sevilla gira en torno a dos temáticas principales, tal y como va indicado en el título: *Los nuevos retos de la Fenomenología. Para una lectura fenomenológica de Platón*. Respecto a la primera, podríamos elaborar una amplísima lista enumerando los retos más acuciantes a los que se enfrenta hoy la fenomenología. Entre ellos, como ha señalado recientemente San Martín (2016), el problema del "otro" –del "otro sexo", de "las otras culturas" y de "los otros silenciosos"– ocuparía, sin duda, un lugar central en este listado. Este reto se enmarcaría a su vez, podríamos decir, en la tarea más general de articular una ética o filosofía práctica que nos permitiese intervenir decididamente en los debates interdisciplinares y socio-culturales actuales desde una perspectiva fenomenológica. No debe olvidarse que esta motivación ético-práctica es la que guía y cohesiona todo el pensamiento de Husserl, desde los primeros seminarios de ética de 1908-1914 hasta *La crisis de las ciencias europeas* (1936), pasando por los cursos de ética de 1920-1924 o los artículos de Kaizo sobre *Renovación del hombre y de la cultura* (1923-1924), por citar solo los textos más

1 Quiero agradecer tanto a José Manuel Romero como a Javier San Martín la minuciosa lectura que ambos han realizado de la primera versión de este escrito, así como sus valiosos comentarios y correcciones, que han contribuido notablemente a mejorar mi trabajo inicial. En diálogo con ellos, compañeros y maestros para mí en los temas que aquí nos ocupan, se han forjado las ideas que presento a continuación.

conocidos. Este sería, efectivamente, uno de los retos decisivos que debe asumir hoy la fenomenología para cumplir su auténtico sentido práctico.

Ahora bien, para lograrlo –y este es el tema que pretendo esbozar en lo que sigue– la fenomenología debe establecer un diálogo crítico y riguroso con las demás tradiciones filosóficas, sobre todo con aquellas que, como ella, nacieron con una marcada vocación ético-práctica. Esto, que pudiera parecer obvio, resulta que en la práctica no lo es tanto, pues tampoco el filósofo escapa tan fácilmente a los prejuicios y tópicos establecidos. No siempre resulta fácil trazar puentes entre enfoques filosóficos supuestamente enfrentados, y prueba de ello es el primer proyecto filosófico del autor que aquí nos ocupa: Herbert Marcuse. El filósofo berlínés es de sobra conocido por obras como *Razón y revolución* (1941), *Eros y civilización* (1955) o *El hombre unidimensional* (1964), clásicos ya del pensamiento occidental. También lo es por su pertenencia a la denominada Escuela de Frankfurt y su decisiva contribución, en el seno de esta, a la elaboración de la Teoría Crítica junto a autores como M. Horkheimer, T. Adorno, W. Benjamin, E. Fromm o L. Löwenthal, por citar los principales nombres. Y, por su puesto, el nombre de Marcuse no puede citarse sin que recordemos el movimiento estudiantil de Mayo del 68.

Sin embargo, todo lo anterior tuvo lugar a partir de 1933, cuando Marcuse abandona Alemania rumbo a Ginebra huyendo del ascenso del nazismo, pero, ¿y antes de esa fecha? ¿no escribió nada? La respuesta es afirmativa, y es precisamente este periodo, de 1928 a 1933, el que comprende la producción filosófica del “primer Marcuse”, antes de incorporarse al citado grupo de autores frankfurtianos. Durante estos años, un joven Marcuse asistente de Martin Heidegger en la Universidad de Friburgo, plantea la posibilidad –y necesidad teórica– de establecer una original síntesis entre un enfoque ontológico y uno dialéctico-materialista o, con otras palabras, entre Heidegger y Marx, proyecto que Marcuse concebirá como “una fenomenología del materialismo histórico”, que dará título a su primer artículo de 1928. Todos los escritos de este período han sido recientemente editados, introducidos y traducidos al castellano por J. M. Romero², inéditos e ignorados casi en su totalidad hasta la fecha³.

2 Estos escritos se encuentran publicados en tres volúmenes: ROMERO CUEVAS, J. M.: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica: Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico* (1928); *Sobre filosofía concreta* (1929), Madrid, Plaza y Valdés, 2010; *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Barcelona, Herder, 2011; *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016. A ellos me referiré en lo que sigue.

3 Una excepción serían, sin embargo, los trabajos de M. Berciano (1980) y G. Hoyos Vásquez (1980), que sí abordan los textos de *Contribuciones...* (1928) y *Sobre filosofía concreta* (1929).

A modo de exposición esquemática, para hacernos una idea general de la problemática filosófica del joven Marcuse, podríamos dividir los escritos de este período en tres grandes grupos⁴. Al primero de ellos pertenecerían los dos artículos *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico* (1928) y *Sobre filosofía concreta* (1929), cuya originalidad reside, como ya se ha indicado, en intentar articular una síntesis entre fenomenología-hermenéutica ontológica y materialismo histórico a partir de los planteamientos de Heidegger en *Ser y tiempo* y de Marx atendiendo, sobre todo, a las obras de juventud, tales como *La ideología alemana*, *La sagrada familia* y *Miseria de la filosofía*.

En un segundo grupo encontramos una serie de artículos en los que Marcuse establece una discusión directa con algunos sociólogos del momento, siempre desde una perspectiva filosófica, y no sólo sociológica, pues una constante en todos estos trabajos será, precisamente, la estrategia de retrotraer las problemáticas sociológicas a sus bases o fundamentos filosóficos. Un claro ejemplo de ello será el texto del que nos ocuparemos detenidamente aquí, *Sobre el problema de la dialéctica I* (1930), o *El problema de la realidad histórica* (1931), en el que Marcuse aborda la *Lebensphilosophie* o “filosofía de la vida” de W. Dilthey, pensador que, lejos de ser criticado, representará para Marcuse una superación de la filosofía tradicional, enfatizando sobre todo la enorme concreción de su enfoque⁵. En relación con estos escritos, y marcados por el importante acontecimiento que supuso la publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx de 1844, encontramos el texto titulado *Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico* (1932), una larga recensión de los citados *Manuscritos*, así como el artículo *Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo* (1933)⁶.

4 Para un análisis más detallado de cada una de estas temáticas, me remito a los magníficos estudios introductorios de J. M. Romero a las respectivas ediciones citadas, así como a otras publicaciones que iré señalando a lo largo del texto. Del mismo modo, me permito remitir al lector interesado a mis reseñas de estos escritos en *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, Número 4, 2012, pp. 495-502; y *Ibíd.*, Número 7, 2015, pp. 624-636.

5 Los títulos de estos escritos, recogidos en el volumen MARCUSE, H.: *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, ed. cit. serían los siguientes: “*Sobre la problemática de la verdad del método sociológico: Ideología y utopía de Karl Mannheim*” (1929), pp. 37-54; “*¿Un marxismo trascendental?*” (1930), pp. 55-84; “*Sobre el problema de la dialéctica I*” (1930), pp. 85-106; “*Sobre el problema de la dialéctica II. Una aportación a la cuestión de las fuentes de la dialéctica marxiana en Hegel*” (1931), pp. 107-132; “*El problema de la realidad histórica*” (1931), pp. 133-154; “*Sobre la crítica de la sociología*” (1931), pp. 155-172; y “*Para una confrontación con Sociología como ciencia de la realidad de Hans Freyer*” (1931), pp. 173-198.

6 Ambos se encuentran en el volumen MARCUSE, H.: *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, ed. cit. pp. 65-122 y pp. 123-172, respectivamente.

En un tercer grupo podríamos englobar los trabajos escritos tras la adscripción de Heidegger al régimen nazi en la primavera de 1933, acontecimiento decisivo que llevará a Marcuse a escribir *Filosofía del fracaso. La obra de Karl Jaspers* (1933) y *La filosofía alemana entre 1871 y 1933* (1933). La ruptura entre ambos filósofos queda reflejada en los documentos que J. M. Romero añade como apéndices al tercer volumen, esto es, el intercambio epistolar (1947-1948), una entrevista realizada a Marcuse sobre la política de Heidegger (1977), y un breve texto del mismo año, *Decepción*, cuyo título habla por sí mismo⁷.

Dentro de este proyecto filosófico general, de marcado carácter socio-político, nos interesan aquí principalmente dos cuestiones. La primera se ha indicado ya, y no es otra que la de recuperar y repensar críticamente el proyecto filosófico del pensador berlínés. En 1933, por las causas indicadas, Marcuse lo abandona –al menos explícitamente–, pero, según intentaré mostrar, tal proyecto no ha perdido ni su fuerza, ni su vigencia ni su validez, y menos aun si tomamos como referente la fenomenología de Husserl, y no tanto la ontología de Heidegger. No obstante, algunos autores de las últimas décadas han intentado continuar esta puesta en diálogo entre fenomenología y marxismo, y cuyos trabajos, aun hoy, nos siguen interpelando⁸. Quede pues apuntado este segundo reto actual de la fenomenología para futuras investigaciones, reto del que Marcuse, sobre todo en este primer período, sería el gran precursor.

La segunda cuestión que nos interesa aquí, y que viene a responder a la segunda gran temática de este Congreso –*Para una lectura fenomenológica de Platón*–, será la que nos permita vislumbrar la relación anunciada entre Platón, Marcuse y la fenomenología. Para ello, nos centraremos en lo que sigue en un texto citado anteriormente, *Sobre el problema de la dialéctica I* (1930), donde Marcuse, para recuperar el sentido originario de la dialéctica, esboza, precisamente, una lectura fenomenológica de Platón. He de advertir que Marcuse, a diferencia de Heidegger, por ejemplo, quien sí mantiene expresamente, ya en 1922, unas *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*⁹, no emplea la expresión “lectura fenomenológica de Platón”. Sin embargo, intentaré mostrar y justificar a lo largo

7 Los dos artículos citados se encuentran en el volumen *Sobre Marx y Heidegger*, ed. cit., pp. 173-184 y 185-206, respectivamente, así como los “Apéndices”, pp. 206-230.

8 Cfr. por ejemplo, Tran Duc Thao (1951), G. D. Neri (1960), E. Paci (1968), P. A. Rovatti (1970), J. Desanti (1970), P. Piccone y A. Delfini (1970), los cuatro volúmenes editados por A. Pažanin, B. Waldenfels y J. M. Broekman entre 1977 y 1979 bajo el título *Fenomenología y marxismo* o, más recientemente, J. San Martín (1994).

9 Cfr. HEIDEGGER, M. (2002). Sería interesante realizar un estudio comparativo entre la interpretación fenomenológica que Heidegger mantiene de Aristóteles y la presente lectura que Marcuse realiza de Platón para trazar las posibles coincidencias y divergencias entre ambas.

de este trabajo en qué sentido preciso podría –y debería– entenderse la interpretación marcusiana de Platón como “fenomenológica”, así como la importancia que esta tendrá para el tema que nos ocupa.

No se trata aquí, por supuesto, de una disputa meramente terminológica, sino que la tesis que intentaré mostrar será que la *ontología dialéctica* que Marcuse quiere esbozar en este artículo, remitiéndose a Platón, y llegando hasta Marx y Heidegger, pasando por Hegel, con el fin de mostrar cómo el sentido de la dialéctica no se reduce meramente a una “metodología” ni a una “facultad” –en términos epistemológicos–, sino que, antes bien, su sentido originario radica en el *modo de ser de la realidad* –ontología–, que esta *ontología dialéctica* que persigue Marcuse, digo, vendría a coincidir perfectamente con una *ontología fenomenológica*. La consecuencia de lo anterior sería que la transformación del sentido y del alcance que Marcuse confiere a la dialéctica habría que otorgárselo también a la fenomenología, de modo que esta última tampoco sería un mero “método”, sino que, al igual que la dialéctica, aquella hundiría sus raíces en el *modo de ser de la realidad*.

La tesis anterior se muestra, según veremos, en el ejemplo que el propio Marcuse ofrece en el texto cuando se propone “*intentar investigar una vez el modo de darse de un ente-histórico concreto y desde aquí quizás encontrar un acceso a su «dialéctica»*”¹⁰. La caracterización del modo de ser dialéctico del ente-histórico concreto que Marcuse describe en su ejemplo –una fábrica moderna de gran actividad– coincide perfectamente con la descripción fenomenológica husseriana del *modo de darse o de ser*, valga la redundancia– *la realidad*. Sorprende, además, el riguroso uso, por parte de Marcuse, de algunas nociones fenomenológicas centrales, lo cual comentaremos al final de este trabajo.

La riqueza filosófica de este texto –ignorado hasta hoy, insisto– resulta impresionante, sobre todo cuando es leído en clave fenomenológica. Hay que advertir, sin embargo, un dato importante. La fenomenología que Marcuse tiene presente en todo este periodo es únicamente la de Heidegger, de ahí que, al comprenderla siempre desde la ontología heideggeriana, Marcuse se mostrará muy crítico, ya desde 1928, con el carácter abstracto, formal y carente de “concreción” de la misma, de ahí la necesidad de recurrir al materialismo histórico de Marx. Lo problemático –y trágico quizás– de todo esto es que Marcuse, al criticar, primero, y romper, después, con Heidegger, lo hace también con la fenomenología. De hecho, Husserl pasa totalmente desapercibido para Marcuse en

10 MARCUSE, H.: “Sobre el problema de la dialéctica”, en *Entre hermenéutica y teoría crítica*, ed. cit., p. 97.

este período, y solo es citado dos veces, ambas de pasada¹¹. Solo en el último escrito de esta etapa, de 1933, *La filosofía alemana entre 1871 y 1933*, dedicará algunos pasajes a la fenomenología de Husserl, asumiendo la lectura crítica que Heidegger mantenía de la misma, en términos esencialistas e idealistas, de ahí que Marcuse la incluyera en la tradición de la “filosofía burguesa”¹².

Si bien es cierto que Marcuse nunca terminó de comprender el sentido de la *fenomenología trascendental* de Husserl –aun en 1977 lo sigue criticando como un elemento idealista¹³–, no me resisto empero a citar aquí una declaración que, ciertamente, me sorprendió muy gratamente al escucharla. Se trata de una entrevista con I. Frenzel y W. Hochkeppel, en la que, al ser preguntado por qué filosofía o filósofos podrían hoy –en 1976– ser relevantes y servir como fundamento (*Grundlage*) para la teoría marxista, responde Marcuse que estos serían, en su opinión, Kant –en la línea de Hegel–, el propio Hegel, Marx, por supuesto, y, para sorpresa de los entrevistadores, añade:

“Hoy, todavía, la fenomenología originaria, es decir, Husserl, porque ahí hay un intento, un intento muy serio, de liberar al pensamiento de una tradición sepultada que ya no podía ver determinadas verdades, especialmente en la teoría del conocimiento”¹⁴.

No es mi intención aquí, ni mucho menos, reinterpretar la obra de Marcuse a la luz de la fenomenología de Husserl, pero sí destacar algunos planteamientos y conceptos fenomenológicos asumidos por el autor berlínés que, según intentaré mostrar, podrían ofrecernos algunas claves, no solo ya para comprender mejor al propio Marcuse, sino también, y sobre todo, para repensar y reapropiarnos hoy su pensamiento. Veamos, pues, qué papel podría jugar en todo esto una *lectura fenomenológica de Platón*.

11 Cfr. los artículos “¿Un marxismo trascendental?”, p. 63 y “Para una confrontación con Sociología como ciencia de la realidad de Hans Freyer”, p. 175, ambos en *Entre hermenéutica y teoría crítica*, ed. cit., pp. 55-84 y pp. 173-198, respectivamente.

12 Cfr. “La filosofía alemana entre 1871 y 1933”, en *Sobre Marx y Heidegger*, ed. cit., pp. 185-206.

13 Cfr., por ejemplo, la entrevista “Teoría y praxis” de 1977 con J. Habermas, H. Lubasz, y T. Spengler, en *Conversaciones con Marcuse*, pp. 9-82.

14 La traducción es de mi autoría, y desconozco si esta entrevista está recogida en alguna publicación de modo oficial. Solo he encontrado el vídeo disponible en internet, bajo el título “Herbert Marcuse im Gespräch mit Ivo Frenzel und Willy Hochkeppel”. La cita que recojo es del minuto 25 al 26, y puede verse en el siguiente enlace: https://www.youtube.com/watch?v=C5PU0EASi_Q [visitado por última vez el 13.5.17].

2. Para una lectura fenomenológica de Platón: el regreso a los orígenes de la dialéctica

He indicado anteriormente que todos estos escritos del primer Marcuse mantienen una vocación práctica, esto es, ético-política. Así, en *Sobre filosofía concreta* (1929) leemos:

La filosofía concreta existirá en la esfera pública, porque sólo así puede acercarse realmente a la existencia. Sólo cuando aborda a la existencia en plena esfera pública en su ser cotidiano, en la esfera donde existe realmente, puede provocar un movimiento de esa existencia hacia su verdad¹⁵.

Este pasaje nos resume en unas líneas tanto el lugar como el papel que Marcuse otorga a la filosofía: solo en la esfera pública, en la vida cotidiana, encuentra aquella su forma concreta, pues es allí donde efectivamente se juegan las luchas de poder y de intereses. En coherencia con lo anterior, el papel de la filosofía no puede ser otro que llevar a la existencia humana (*Dasein*) a su verdad, lo cual exige la intervención del filósofo en la realidad histórica concreta para impulsar su transformación. Será precisamente en este contexto, y con tales objetivos en mente, donde Marcuse entablará un debate directo con los citados sociólogos de la época. Tal es el caso del artículo *Sobre el problema de la dialéctica I* (1930), en el que presenta una revisión crítica de *La dialéctica en la filosofía del presente* de Siegfried Marck.

Según Marcuse, Marck entendería la dialéctica como una tensión entre “yo” y “mundo” o “yo” y “validez”, siempre en el marco de una teoría del conocimiento, de ahí que, para Marcuse, “el dualismo establecido a priori entre «Yo y Es», entre validez y existencia, se convierte en el caso de Marck en una auténtica fatalidad”¹⁶. La crítica de Marcuse se dirigirá, por tanto, contra el “dualismo, en cuya «insuperable tensión» ve Marck la raíz de la dialéctica” (p. 86). La insuficiencia del planteamiento de Marck para alcanzar el sentido de la dialéctica en toda su profundidad radicaría, según Marcuse, en asumir un enfoque meramente epistemológico, lo cual le impediría comprender –tal y como argumentará después apoyándose en Platón– que la realidad misma es dialéctica¹⁷, esto es, que la

15 MARCUSE, H.: “Sobre filosofía concreta”, ed. cit., p. 151.

16 MARCUSE, H.: “Sobre el problema de la dialéctica”, en *Entre hermenéutica y teoría crítica*, ed. cit., p. 86. En lo que sigue incluiré la paginación de las citas en el cuerpo textual para agilizar la lectura, dado que me centraré en el análisis de este artículo de Marcuse. Si no se indica lo contrario, las citas de Marcuse pertenecen al mismo.

17 Como se precisará más adelante, para Marcuse, en línea con Marx, Dilthey y Heidegger, no toda realidad será *propriamente y del mismo modo* dialéctica, esto es, histórica, sino que *el ser propiamente histórico* será el ser humano (*Dasein*), lo cual será decisivo para la cuestión que nos ocupa. Esta breve indicación será explicada y desarrollada en lo que sigue.

dialéctica hunde sus raíces en el *modo de ser* mismo de la realidad, y no se fundamenta meramente en metodología o enfoque epistemológico alguno.

Es por ello que, para Marcuse, no se trata de una cuestión exclusivamente teórica, sino que sería necesario mostrar

la posición central que ocupa el problema de la dialéctica en el interior del marxismo, lo cual sería decisivo para abordar la relación de la filosofía con la sociedad contemporánea (p. 85).

Y esto porque, según denuncia el filósofo berlinés, la incomprensión del sentido auténtico de la dialéctica conduciría a una posición filosófica que

cree poder escapar de las decisiones inequívocas: todo puede incorporarse en un «sistema dialéctico» tal, y todo puede quedar en el aire. De manera parecida se trabaja con la dialéctica en el seno del marxismo (p. 88).

Marcuse se rebelará, pues, contra tal “abuso” de la palabra y del concepto de dialéctica, tanto en la filosofía contemporánea como en el marxismo, de ahí que resulte “*indispensable recordar de nuevo el origen de la dialéctica*” (ibíd.), es decir, remitirnos a Platón.

Tal elección no sería arbitraria ni debida únicamente a motivos históricos, sino que la tesis de Marcuse sería, más bien, que

en Platón se capta de la manera más originaria el sentido de toda dialéctica y que Hegel, al menos en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Lógica*, continuó la tradición platónica en lo que respecta a la fundamentación de la dialéctica” (ibíd.).

Se trata, por supuesto, de una tesis de gran alcance, que aquí no pretendemos discutir, ni con los especialistas en el pensamiento de Hegel ni con los de Platón. Tampoco entraremos aquí a evaluar la interpretación que Marcuse mantiene de Platón –apoyándose en los *Estudios sobre el desarrollo de la dialéctica platónica* de J. Stenzel–, tarea que dejamos, de nuevo, a los especialistas en la filosofía platónica¹⁸. Más bien, lo

18 Me permito recordar aquí, de modo anecdótico, pero muy significativo, las diferentes lecturas que de Platón se mantuvieron aquellos días en Sevilla, ya desde la primera jornada, cuando en la Inauguración del Congreso intervinieron, por un lado, el Decano de la Facultad de Filosofía, Manuel Barrios y, posteriormente, Josep Monserrat, en su conferencia “Sentidos de la fenomenología dramática platónica”. Diferentes, entiéndase, no en el sentido de incompatibles, sino precisamente en relación al tema que aludimos aquí: mientras que Barrios esbozó, en su breve intervención, una lectura de Platón en clave más “hegeliana” –si puedo decirlo así–, Monserrat se mostraba mucho

que nos interesa aquí, al igual que a Marcuse, es recuperar una noción de dialéctica que pueda ser conjugada con algunos enfoques filosóficos contemporáneos –en este caso, la fenomenología y el materialismo histórico.

Así, como se ha indicado, Marcuse parte de los Estudios de Stenzel, distinguiendo dos concepciones diferentes, pero interrelacionadas, de la dialéctica en Platón. Por un lado, la dialéctica sería concebida como una facultad de la razón: “*ella pertenece al nivel de conocimiento humano más elevado, a la «razón»*” (p. 98), presentándose como

Una «facultad» de la razón humana de ver al ente tal como es en verdad, por lo tanto, no es en ningún caso un «medio de conocimiento» o un método de conocimiento que pueda ser aplicado en todas partes: de manera muy energética, Platón se vuelve en *Filebo* contra tal abuso de la dialéctica (ibíd.).

Las referencias que cita Marcuse del texto platónico para remitirnos a esta primera noción de dialéctica serían la *República*, *Filebo* y *Fedro*¹⁹. Ahora bien, frente a esta, entendida en términos facultativos o epistemológicos, habría una segunda noción de dialéctica, justamente la que Marcuse pretende rescatar, apoyándose de nuevo en Stenzel:

Stenzel ha demostrado de manera convincente que en los grandes diálogos posteriores a *República*, especialmente en *Teeteto*, *Sofista* y *Filebo*, la dialéctica recibe un sentido aún más profundo y con ello una posición aún más central en el filosofar platónico. Desde *Teeteto*, la dialéctica se encuentra en conexión esencial con el *devenir*, que recibe con ello un nuevo significado en la construcción del sistema platónico (p. 90).

Este segundo sentido de dialéctica vendría a invertir la relación entre método y realidad, esto es, no se trataría ya, según pretendería Siegfried Marck –con quien

más escéptico ante esta aproximación, y así lo enfatizó en el interesantísimo diálogo posterior. Lo mismo cabría decir de las lecturas más “heideggerianas”, como la de Alfred Denker, en su conferencia “Plato’s pivotal role in Heidegger’s history of being”, o la de César Moreno, en clave husserliana, en su intervención titulada “Eidos y plétora (Abrazo y donación de “todos los cuerpos”). Introducción fenomenológica a la inclusividad eidética”. Todas ellas dieron testigo de las distintas y fructíferas posibilidades de leer y recuperar hoy el pensamiento platónico, y a ellas queremos sumar la lectura propuesta aquí por Marcuse.

19 Más concretamente, según señala J. M. Romero en notas al pie localizando las referencias en edición castellana: *República*, 511b, 531-2 [vers. cast.: *Diálogos IV. República*, Madrid, Gredos, 1986, págs. 336-337 y 362-365]; *Ibid.*, 511b [*ibid.*, págs. 336-337]; *id.*, *Filebo*, 15d [vers. cast.: *Diálogos VI. Filebo*, *Timeo*, *Critias*, Madrid, Gredos, 1992, pág. 29]; *Id.*, *Filebo*, 15-6 [*ibid.*, págs. 28-32]; *Id.*, *República*, 531-2, 537c [*Diálogos IV. República*, op. cit., págs. 362-365 y 371-372]; *id.*, *Fedro*, 265-6 [vers. cast.: *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, 1988, págs. 384-387].

Marcuse está discutiendo, no lo olvidemos— de que la realidad se torne dialéctica a causa de un dualismo metodológico fundado en la distinción entre “yo” y “es”, escisión que introduciría, según interpretaba Marcuse la obra de Marck, una “insuperable tensión” dialéctica. Lo que Marcuse encuentra en los citados textos platónicos —*Teeteto*, *Sofista* y *Filebo*— sería, justamente, una inversión del planteamiento, de modo que la pregunta por el sentido originario de la dialéctica sería reconducida de la epistemología a la ontología. Lo anterior se fundamentaría en una tesis ontológica, a saber, que el ente verdadero es *ser dialéctico*, de ahí que se requiera una “facultad dialéctica” para conocer la realidad, y no a la inversa:

La captación del ente verdadero requiere de la facultad dialéctica, porque este ente mismo se da al ser humano como *ser dialéctico*: como oculto en esa dispersión impropia y en esa afinidad impropia, por lo cual solo pueden hacerse visibles la auténtica unidad y la auténtica separación en el transcurso de un difícil proceso dialéctico (pp. 89-90).

Merece la pena detenernos brevemente en la interpretación de Marcuse de estos textos platónicos, ya que esta nos ofrecerá una pista decisiva para comprender el sentido fenomenológico de su lectura de Platón. Respecto al *Sofista*, mantiene Marcuse que el problema central sería ahora “cómo lo Uno puede ser al mismo tiempo uno y múltiple”, y la respuesta platónica a esta cuestión sería, según Marcuse, la siguiente:

Esas investigaciones culminan en la afirmación de que lo ente mismo no es ni movimiento ni permanencia, ni mismidad ni diferencia, sino algo distinto, otro, respecto a todo ello. Y, dado que cada ente solo es en tanto que es diferente de todos los demás, todo debe ser también diferente de lo ente y en cierto modo no ser (por lo cual lo no-ente constituye no lo contrapuesto, sino justamente lo Otro, Diferente de lo ente). Así, a todo ente «pertenece», en lo tocante a su ser, su No-ente, Otro, Diferente (pp. 90-91)²⁰.

Lo que Marcuse pretende mostrarnos en su lectura de Platón es cómo quedarían transformados ahora tanto el sentido como el alcance de la dialéctica, no solo ya en el citado desplazamiento del enfoque epistemológico al ontológico, sino también, dentro de este último, lo que debe entenderse por *ente verdadero*, ya que este ni excluye ni se contrapone a “su No-ente, Otro, Diferente”, sino esto último “pertenece” a él, lo “constituye”. Para Marcuse, la importancia de todo esto radicará en que, con esta

20 Las referencias exactas serían las siguientes: *Sofista*, 234de [vers. cast.: *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, op. cit., págs. 377-378; Ibíd., 256d [ibíd., págs. 444-445; Ibíd., 250c [ibíd., págs. 424-425].

transformación de la noción de dialéctica, Platón habría superado el dualismo inicial que dividía la realidad en dos “géneros” –el ideal y el sensible–, introduciendo ahora un tercer “género” –*lo mezclado*–, al cual otorgaría, ni más ni menos, que el privilegio de representar “el ser verdadero”. Con esta transformación ontológica, Platón estaría introduciendo “el devenir” en el seno mismo del ser, y con él la “historicidad”, una de las nociones centrales en toda esta problemática –y en todo el proyecto filosófico del primer Marcuse (cfr. Romero, 2013). Merece la pena citar por extenso el siguiente pasaje, donde Marcuse, comentando el *Filebo*, sintetiza las ideas centrales que estamos esbozando:

Sobre esto se alcanza una división de lo ente como tal en principio en tres géneros: lo determinado y delimitado, lo indeterminado e ilimitable y lo «mezclado» a partir de ambos: lo indeterminado convertido en determinación. Lo decisivo ahora es que solo este último es caracterizado como ser esencial, verdadero, propio (*Ousía*), y este ser verdadero es caracterizado como *devenido*. Este es «*el devenir hacia el ser verdadero a través de la medida que se limita así con la determinación*» [Filebo, 26e], el «*ser verdadero mezclado y devenido a partir de estos*» [Filebo, 27b]. Solo ahora, cuando el carácter de devenido y la movilidad son asumidos en el ser de la esencialidad, se cumple el sentido pleno de la dialéctica de hacer visible ese carácter de devenido y esa movilidad como nivel más alto del conocimiento. De la dialéctica de lo ente así aprehendida parte el camino hacia el conocimiento de la historicidad de lo ente, en la que se fundan esa pluralidad y esa movilidad –una conexión que se hará luego visible en Hegel (pp. 93-94)²¹.

Con lo expuesto hasta aquí hemos intentado mostrar los puntos clave de la lectura que Marcuse mantiene de la dialéctica platónica, así como la importancia de recurrir a ella para la fundamentación misma de la teoría crítica marxista. Según hemos visto, Marcuse otorga un larguísimo alcance a la noción platónica de dialéctica, llegando, ni más ni menos, que hasta Hegel, y lo haría, precisamente, por haber abierto el camino hacia la comprensión de la *historicidad* como un elemento constitutivo de la realidad.

En ello insistirá Marcuse una y otra vez:

hay que constatar que para Hegel –como ya para Platón– la dialéctica es solo una facultad del conocimiento y, por lo tanto, un método del conocimiento

²¹ Los pasajes concretos serían los siguientes: *Filebo*, 15a [*Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, op. cit., pág. 28]; Ibíd., 15-16 [ibíd., págs. 28-32]; Ibíd., 23 y sigs. [ibíd., págs. 43 y sigs.]; Ibíd., 26e [ibíd., pág. 50]; Ibíd., 27b [ibíd., pág. 51].

porque y en la medida en que lo ente mismo, la realidad verdadera, es en sí misma dialéctica (p. 94).

No podemos entrar aquí en el análisis marcusiano de la “aportación a la cuestión de las fuentes de la dialéctica marxiana en Hegel”, al que Marcuse dedica un minucioso estudio²². Baste señalar que el hilo conductor de su análisis girará en torno a la noción de *historicidad*, la cual, a su vez, desembocará en –o retornará, ya que este era el tema del primer artículo de 1928– la puesta en diálogo de Marx y Heidegger, posicionándose, en última instancia, del lado del primero. Así lo enfatiza Marcuse cuando, tras reconocer expresamente el valor y la importancia de las “investigaciones en ontología” realizadas por Heidegger en *Ser y tiempo*, en las cuales él mismo se apoya (cfr. p. 100), afirma lo siguiente:

Marx ha sido el primero en aprehender la historicidad propia de la existencia [*Dasein*] humana mediante el único acceso adecuado a la misma. Él es en un sentido mucho más profundo el heredero de la filosofía idealista alemana, porque esa filosofía solo podía volverse auténtica de nuevo en camino a y a través de la historicidad de la existencia [*Dasein*] humana (p.101).

Tal y como señala J. M. Romero, Marcuse vio desde el comienzo la necesidad de ampliar la fenomenología del *Dasein* de Heidegger para que se haga cargo de la dimensión material de la historicidad, para alcanzar así una radicalidad en la concreción que supere lo que su método meramente fenomenológico le permite (Romero, 2010: 28).

Llegados a este punto, podemos comprender ahora el largo recorrido trazado por Marcuse desde Platón hasta Marx y Heidegger tomando como hilo conductor la noción de dialéctica y su intento de recuperar el sentido ontológico de la misma. El resultado de todo lo anterior será –y esta es la idea central que me interesa mostrar aquí– la reivindicación de una *ontología dialéctica* que coincidiría perfectamente con la *descripción fenomenológica de la realidad*, de ahí que la fenomenología debiera ser comprendida también, no ya como un mero recurso metodológico, sino en su plena significación y alcance ontológico.

Dicho brevemente: *ontología dialéctica* y *ontología fenomenológica* serían dos fórmulas análogas para expresar una misma concepción de la realidad: aquella que toma como punto de partida el carácter radicalmente histórico-práctico tanto de la vida

22 Se trata del artículo “Sobre el problema de la dialéctica II. Una aportación a la cuestión de las fuentes de la dialéctica marxiana en Hegel”, en *Entre hermenéutica y teoría crítica*, ed. cit., pp. 108-132.

humana como de sus configuraciones socio-culturales, partiendo de la constatación fenomenológica primera según la cual

este mundo –para decirlo con el Husserl de 1913– no está ahí para mí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma inmediatez, como mundo de valores, mundo de bienes, mundo práctico”²³.

Esta tesis husseriana, que atribuye al mundo de cosas “en la misma inmediatez” un carácter práctico-valorativo o, como lo expresa más adelante –“[e]n forma inmediata hay cosas ahí como objetos de uso”, constatando que “[t]ambién estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos pertenecen constitutivamente a los objetos de “ahí delante” en cuanto tales”²⁴–, será la que Marcuse asuma y ponga en práctica²⁵ a la hora de ofrecernos un ejemplo de cómo “intentar investigar una vez el modo de darse de un ente-histórico concreto y desde aquí quizá encontrar un acceso a su «dialéctica»” (p. 97). El ejemplo que nos propone analizar Marcuse es el de una fábrica moderna de gran actividad, y vale la pena detenernos en él para comprobar hasta qué punto la «dialéctica» que el autor berlines describe como *modo de ser (Seinsart) constitutivo* de la fábrica coincide tanto con el análisis fenomenológico husseriano como con la *ontología fenomenológica* antes referida.

El análisis fenomenológico de Marcuse parte de la constatación de que, en principio, parece que el modo de darse de esta fábrica sería completamente inequívoco y estable: es la «misma» para todo el que la ve y entra en ella, no solo la fábrica como un todo, sino también las partes del edificio (p. 97).

Sin embargo, prosigue Marcuse,

cuando veo realmente la fábrica y sus partes y los seres humanos, entonces tengo que saber ya al mismo tiempo lo que «significan», lo que fábrica,

23 Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenología, Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, FCE, México, 2013. Trad. de A. Zirión. p. 137

24 *ib.*

25 Como se ha advertido ya, la fenomenología que Marcuse tiene presente en todo este período es la de Heidegger, y no la de Husserl, de ahí que cuando afirmo que el filósofo berlines “asume” y “pone en práctica” la fenomenología husseriana debe entenderse –esa es la tesis que pretendo mostrar– que los planteamientos fenomenológicos que de facto realiza coinciden plenamente con los de Husserl. Se trata, por tanto, de ir más allá de la postura explícita de Marcuse, que ignora –cuando no critica– la fenomenología de Husserl, para comprobar si, efectivamente, su enfoque fenomenológico-dialéctico coincide o no con el del fundador de la fenomenología.

máquina, trabajador, etcétera, son y deben ser como tales, cuál es su sentido y finalidad”²⁶.

Este saber lo que significan tanto el todo como las partes presupone ya, recuerda Marcuse, un “«saber habitual»”, sin el cual

no veo ninguna fábrica, máquinas, trabajadores, etcétera, sino un montón de piedras, hierros, seres humanos y demás, respecto a lo cual no sé qué es propiamente, qué puede significar (pp. 97-98).

Con lo anterior apunta Marcuse a una idea central de la fenomenología husseriana, y no es otra que al doble sentido de la noción de *constitución*. Como recuerda San Martín,

uno que se refiere a la constitución de la unidad de las diversas experiencias actuales de un objeto, y el otro que se refiere a la constitución de la regla o esquema de implicación según el cual se produce aquella unidad²⁷.

El primero, podemos decir, se enmarca en una *fenomenología estática* –en una descripción del objeto y los elementos que lo componen tal y como se nos presenta aquí y ahora–, mientras que el segundo pertenece a una *fenomenología genética*, esto es, remite a la génesis o “fundación originaria” (*Urstiftung*), al “aprender a conocer originario” (*ursprüngliches Kennenlernen*) del que –como explicaba San Martín²⁸– nos habla Husserl en las *Meditaciones cartesianas*. Esta distinción fenomenológica básica es la que subyace a la siguiente afirmación de Marcuse:

Cuando nos hacemos presente que en todo ver cotidiano ya vemos y vivenciamos con los demás tal significado para nosotros habitual y conocido, sin el cual no podríamos ver nada, entonces de repente se vuelve dudoso el modo de darse unívoco de un objeto tal (p. 98).

Este es, efectivamente, el punto de partida del análisis fenomenológico, cuya primera ganancia no es otra que la constatación de la multiplicidad de *modos* o *perspectivas* en que se nos da (o puede darse) el objeto. En este sentido, la práctica fenomenológica representa el primer paso de la ruptura con la visión “cosificada” del mundo, es decir, el recuerdo de la génesis o constitución histórica de nuestra comprensión del mundo, paso que Horkheimer y Adorno reivindicarán en su *Dialéctica de la ilustración* al afirmar que

26 *Ib.*

27 San Martín, J. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

28 *Ib.* p. 76

“[t]oda cosificación es fruto de un olvido”²⁹. Pero veamos en qué sentido técnico y preciso, más allá de esta primera aproximación general, aplica Marcuse un análisis fenomenológico y se compromete con la ontología que de él se desprende.

Tras haber puesto en duda la univocidad del modo de darse un objeto, en este caso la fábrica, se pregunta:

¿Es la fábrica realmente la misma para el trabajador ocupado en ella, para su propietario, para el paseante ocioso que se topa con ella y para el arquitecto que la construyó? ¿O no es ella cada vez la misma y, sin embargo, algo completamente diferente? (p. 98).

La respuesta de Marcuse es que, efectivamente, la fábrica no es la misma para el trabajador que para el dueño, puesto que, en el caso del primero, la fábrica puede significar “trabajo servil forzado por las relaciones sociales”, mientras que, para el segundo, esta significa “una fuente de grandes beneficios económicos” (ibid.). Lo mismo sucedería, prosigue Marcuse, si nos situamos en la perspectiva del paseante ocioso, para el cual puede significar “una degradación de un bello entorno, algo extraño y siniestro en grado sumo”; o en la del arquitecto, que puede ver en ella “una obra de arte, levantada con los medios y los propósitos de la arquitectura más moderna, que puede hacer famoso a su constructor” (ibid.). Y, más aun, concluye ya Marcuse su análisis fenomenológico, extendiendo la perspectiva,

¡cuán diferente es una fábrica para la economía de un pueblo, para la lucha competitiva entre grandes *trusts*, para los pequeños tenderos y comerciantes que viven de ella, para la industria del Estado vecino! (ibid.).

Me he detenido –y recreado quizás– en estas descripciones porque, según consideremos el carácter de estas o, dicho más técnicamente, según el estatuto ontológico que se le otorguen a tales “propiedades” del objeto descrito, podremos decir que estamos en una perspectiva estrictamente fenomenológica o no. Me explico mejor: si afirmásemos que tales “cualidades” no pertenecen al objeto descrito, sino que son, más bien, “proyecciones” mías, valoraciones “subjetivas”, entonces, no podríamos afirmar, rigurosamente hablando, que estamos asumiendo una perspectiva fenomenológica, dado que, en el fondo, seguiríamos manteniendo un dualismo ontológico en cuya base latiría, justamente, lo que Marcuse denunciaba al comienzo de su artículo en la obra de Marck:

29 HORKHEIMER, M. y Adorno, T.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2016.p. 275

“el dualismo establecido a priori entre «Yo y Es», entre validez y existencia, se convierte en el caso de Marck en una auténtica fatalidad” (p.86).

La fenomenología lleva hasta sus últimas consecuencias la noción de *a priori de correlación trascendental*, esto es, la asunción de que la realidad se constituye *en y a partir de la correlación entre yo y mundo* –ni más allá ni más acá, sino en ella misma³⁰, por eso es trascendental–, y los elementos o caracteres de esta correlación también son *parte constitutiva de la misma*. Recordemos de nuevo la cita de Husserl en *Ideas I* (1913) al respecto: “*En forma inmediata hay cosas ahí como objetos de uso*”, constatando que “[t]ambién estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos pertenecen constitutivamente a los objetos de «ahí delante» en cuanto tales”³¹.

Podemos preguntarnos ahora cuál es la posición de Marcuse al respecto y, al hilo de su respuesta, arrojar algo de luz sobre la relación del autor berlines con la fenomenología. Pues bien, al considerar el alcance de las descripciones anteriores, Marcuse afirma lo siguiente:

No se puede objetar que todos esos momentos son «subjetivos», que no tienen nada que ver con la fábrica como tal. Objecciones de este tipo provienen de teorías preconcebidas que ya no llegan a ver al objeto real plenamente concreto (p. 98).

Es más, matiza Marcuse, si intentásemos “*tachar todos esos momentos del objeto*”, entonces, pregunta, “*qué es lo que queda aún*” (ibíd.). Efectivamente, desde una perspectiva fenomenológica, la respuesta no puede ser otra que “*no queda ninguna fábrica en la dimensión de los significados, dimensión que es ya siempre supuesta en el modo de acceso concreto no falseado por la teoría*” (ibíd.)³². Lo interesante de todo esto

30 Merece la pena citar esta tesis de Marcuse, la cuarta de las seis que resumen las ideas centrales del texto que nos ocupa: “4. Una tensión o una oposición entre, por un lado, el Yo humano y, por otro, un mundo del ser, del «ser superior» (Dios...) o de la validez, «puesto» frente a él, no es nunca dialéctica, porque tal concepción pierde ya al comienzo la base originaria de la dialéctica, en la medida en que contrapone la existencia humana (histórica) concreta, aislada desde el principio, a un mundo ahistórico según su ser (por lo tanto, desgarra artificiosamente la totalidad del mundo solo para anudarla más tarde de nuevo en una unidad o tensión)” (p. 102).

31 HUSSERL, *op. cit. Ib.*

32 Como bien me señaló J. M. Romero, cuando Marcuse asume este “*modo de acceso concreto no falseado por la teoría*”, está remitiéndose expresamente al método fenomenológico de Heidegger, y no al de Husserl. Esto, efectivamente, es cierto, pero ello no anula la tesis que venimos defendiendo, sino que solo nos obliga a preguntarnos por la relación existente entre el método fenomenológico de Heidegger y el de Husserl. Esta tarea desborda los límites de este trabajo, pero me permito remitir al lector interesado a mi trabajo “El método fenomenológico en los Seminarios de Zollikon

es, no lo olvidemos, que Marcuse llega a esta conclusión a partir de su interpretación ontológica-fenomenológica de la dialéctica platónica, de ahí que la lectura del siguiente pasaje resulte ahora fascinante:

Más bien, los objetos son *solo* en una plenitud de significados diversos, a su ser respectivo pertenece una tradición continua, un prolongado ser devenido, a través del cual han sido colocados en un vasto espacio vital y mundial y en el cual, asimismo, se siguen desarrollando continuamente, determinados por él y determinándolo a él, en permanente transformación (pp. 98-99).

Se comprende ahora la estrategia de Marcuse de recurrir a Platón para mostrar que el “modo de ser” (*Seinsart*) propio de la realidad misma es el “dialéctico” o “ser devenido” (p. 96). Este “modo de ser” se refiere ya, no solo a uno de los tres “géneros” (*Arten*) que “en principio” distinguía el ateniense (cfr. p. 93), sino a que la realidad misma en cuanto tal es “dialéctica” o “devenida”, lectura que le permitirá a Marcuse, a través de Hegel, enlazar con la “historicidad” y defender que,

del mismo modo que el origen de la dialéctica reside en lo ente, en la realidad misma, el fundamento de la dialéctica descansa, por tanto, en la historicidad, en lo tocante a su ser, de lo ente, de la realidad (p. 96).

El siguiente paso, no ya con Hegel, sino con Marx, Dilthey y Heidegger, será precisamente el que le permita a Marcuse distinguir entre aquellos entes que son históricos “según su ser” y los que no. El problema que Marcuse encuentra en Hegel es que este no habría realizado esta crucial distinción, motivo por el cual habría asumido en su sistema una “*tal absolutización de la historicidad*” y un “*tal hacer histórico lo absoluto*” que “*deforma tanto la esencia de la historicidad como la esencia de la realidad, dando como resultado una construcción plana*” (p. 100). Pretendiendo dar un paso más, pues, afirma Marcuse:

Según su ser, son históricos solo la existencia [*Dasein*] humana y todos los objetos captados, configurados, producidos y vivificados por esta existencia [*Dasein*] en su existencia, de manera que su ser íntegro, toda su realidad, es solo como historicidad y en la historia (p. 100).

de Martin Heidegger”, en *Differenz. Revista Internacional de Estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, Número 2, 2016, pp. 35-49, donde me ocupo de esta cuestión. La tesis que allí defiendo, basándome en los textos tanto de Heidegger como de Husserl, es que los métodos fenomenológicos de ambos filósofos, de facto, y más allá de las críticas heideggerianas, coinciden.

Esta cita resulta realmente interesante, pues pudiera parecer que Marcuse sigue aun en la órbita de Hegel. Es decir, al asumir que *también los objetos* captados, configurados, producidos y vivificados por esta existencia (*Dasein*) son históricos “según su ser”, pudiera entenderse que los “objetos” son equiparables a la existencia humana, como si pudiera acaso haber objetos históricos independientemente de la vida humana. Por supuesto, no es esta la postura de Marcuse, puesto que tales objetos solo son históricos en tanto que “*producidos y vivificados por esta existencia [Dasein]*”. Marcuse da aun un paso más afirmando que:

En sentido propio, solo puede ser denominada histórica la existencia [*Dasein*] humana, porque al ser-histórico propio pertenece el saber sobre la propia existencia y un comportamiento sapiente (y no acaso cognoscente) respecto a la realidad (p. 101)

Este matiz, que señala la exigencia del “saber sobre la propia existencia y un comportamiento sapiente” para poder hablar propiamente de “ser-histórico”, es muy importante, pues en ella situará la fenomenología, para decirlo con Landgrebe, discípulo de Husserl, “*la hora del nacimiento de la humanidad del ser humano (Geburtsstunde der Menschlichkeit des Menschen)*”, en tanto que esta es “*la condición previa indispensable para todas las capacidades superiores*” (Landgrebe, 1977: 81). Pues, ciertamente, solo a partir de ahí podrá asumirse, como hará Marcuse, el carácter perspectivístico y valorativo como *constitutivos* de la realidad humana, lo cual nos remite siempre a un marco socio-cultural dentro del cual, concluye ya Marcuse,

la existencia [*Dasein*] humana valora su realidad positiva o negativamente, como caduca [*Verfallend*] o con futuro, echa mano de ella para la configuración de su existencia o se enfrenta con ella o se coloca ante ella indiferente (p. 99).

Ciertamente, Marcuse no tuvo ningún reparo en situar al ser humano en el centro de su reflexión filosófica, asumiendo que la existencia concreta siempre tiene lugar en “*un devenir, un obrar y un transcurrir en el tiempo múltiplemente escindidos*” (ibid.). Por ello, no es de extrañar que la fenomenología dialéctico-materialista propugnada por este primer Marcuse nos remita “*necesariamente a una ontología del hombre, solo en el interior de la cual podrían experimentar su desarrollo los caracteres concretos del trabajo*”, tal y como proyectará en el último texto escrito en Friburgo, titulado precisamente *Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo*³³, ya de 1933, el último publicado antes de exiliarse en Ginebra en enero de ese mismo año.

33 En el citado volumen *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, ed. cit. pp. 33-34.

Bibliografía

DEANTI, J.: *Fenomenología y praxis*, Calden, Buenos Aires, 1970.

EXPÓSITO, N.: “El método fenomenológico en los Seminarios de Zollikon de Martin Heidegger” en *Differenz. Revista Internacional de Estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, Número 2, 2016, pp. 35-49.

HABERMAS, J. et alia.: *Conversaciones con Herbert Marcuse*, Gedisa, Barcelona, 1980.

HEIDEGGER, M.: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*, Trotta, Madrid, 2002.

HORKHEIMER, M. y Adorno, T.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2016.

HUSSERL, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica, Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, FCE, México, 2013. Trad. de A. Zirión.

LANDGREBE, Ludwig, (1977), «Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus», en *Phänomenologie und Marxismus 1. Konzepte und Methoden*, ed. Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman & Ante Pazanin, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp. 71-104. Trad. de Noé Expósito Ropero, en *Acta Mexicana de Fenomenología*, (en prensa).

MARCUSE, H.: “Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación” en Marcuse, H.: *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica: Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928); Sobre filosofía concreta (1929)*, Plaza y Valdés, Madrid, 2010. Edición, introducción y traducción de J. M. Romero.

MARCUSE, H.: *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Herder, Barcelona, 2011. Edición, introducción y traducción de J. M. Romero.

MARCUSE, H.: *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016. Edición, introducción y traducción de J. M. Romero.

MARCUSE, H.: “Herbert Marcuse im Gespräch mit Ivo Frenzel und Willy Hochkeppel”, disponible en línea https://www.youtube.com/watch?v=C5PU0EASi_Q [visitado por última vez el 13.5.17]. Editor desconocido.

NERI, G. D.: *Praxis y conocimiento. Marxismo y fenomenología*, Tiempo Nuevo, Caracas, 1960.

PACI, E.: *Función de las ciencias y significado del hombre*, FCE, México, 1968.

PAŽANIN, A., Waldenfels, B. y Broekman, J. M.: *Phänomenologie und Marxismus*, 4 Bde., Suhrkamp, Frankfurt, 1977-1979.

PICCONE, P. y DELFINI, A.: "Herbert's Marcuse Heideggerian Marxism" en *Telos*, nº 6, 1970.

PLATÓN: *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid, 1988.

PLATÓN: *Diálogos IV. República*, Gredos, Madrid, 1986.

PLATÓN: *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, Madrid, 1988.

PLATÓN: *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, Gredos, Madrid, 1992.

ROMERO, J. M: "Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación" en Marcuse, H.: *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica: Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico (1928); Sobre filosofía concreta (1929)*, Plaza y Valdés, Madrid, 2010, pp. 7-80. Edición y traducción de J. M. Romero.

ROMERO, J. M: "Introducción: ¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse" en Marcuse, H.: *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Herder, Barcelona, 2011, pp. 9-36. Edición y traducción de J. M. Romero.

ROMERO, J. M: "La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse" en *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, Vol. 69, Nº 259, 2013, pp. 331-350.

ROMERO, J. M: "Introducción. La Kehre (o viraje) en la trayectoria filosófica de H. Marcuse" en Marcuse, H.: *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, pp. 11-65. Edición y traducción de J. M. Romero.

ROVATTI, P. A.: "A phenomenological analysis of Marxism: the return to the subject and to the dialectic of totality" en *Telos*, nº 5, 1970.

ROMERO, J. M: "Critical Theory and Phenomenology" en *Telos*, nº 15, 1973, pp. 25-40.

SAN MARTÍN, J.: "Fenomenología y marxismo" en *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte. Estructura y función de la fenomenología de Husserl y otros ensayos*, UNED, Madrid, 1994, pp. 101-138. Existe versión electrónica desde 2005.

SAN MARTÍN, J.: *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

SAN MARTÍN, J.: "La fenomenología y el otro. La fenomenología encarando el siglo XXI" en *Acta Mexicana de Fenomenología*, nº 0, 2016, pp. 143-163.

NOÉ EXPÓSITO ROPERO

LA DIALÉCTICA PLATÓNICA EN LA FENOMENOLOGÍA DEL MATERIALISMO HISTÓRICO DEL PRIMER ...

TRAN DUC THAO: *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Minh-Tan, Paris, 1951.
[Existe traducción española de R. Sciarretta: *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Lautaro, Buenos Aires, 1959].

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. e-ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2017.i03.05

[pp. 103-122]

Recibido: 10/04/2017

Aceptado: 08/06/2017

El diálogo platónico como fenomenología dramática: un ejercicio de aplicación a través de una lectura comparada de las situaciones iniciales del *Eutidemo*, el *Menón* y el *Menexeno*.

Platonic dialogue as dramatic phenomenology: an exercise of application through a comparative reading of the initial situations of *Eutidemo*, *Menón* and *Menexeno*.

Joan González Guardiola

Universitat de les Illes Balears

Resumen:

En la presente investigación pretendemos avanzar y profundizar en una comprensión adecuada de la expresión “fenomenología dramática”, tal y como la utilizó Stanley Rosen en sus estudios interpretativos de la obra de Platón. A través de una lectura de los inicios de tres diálogos platónicos (*Eutidemo*, *Menón* y *Menéxeno*) se comprobará cómo la elección de la forma-diálogo nos obliga a cuestionar mucho la selección de los momentos que la recepción histórica ha tendido a considerar como filosóficamente significativos respecto a aquellos considerados como “meramente literarios” o escénicos. Una comprensión adecuada del concepto de “fenomenología dramática” imposibilita absolutamente una distinción fuerte entre estos dos momentos.

Palabras Clave: Fenomenología dramática, Stanley Rosen, Platón, Sócrates, *Critón*, *Eutidemo*, *Menón*, *Menéxeno*.

Abstract:

In the present work we try to advance and deepen an adequate understanding of the expression “dramatic phenomenology”, as used by Stanley Rosen in his interpretative studies of Plato’s work. Through a reading of the beginnings of three Platonic dialogues (*Euthydemus*, *Meno* and *Menexenus*) we will see how the choice of the form-dialogue forces us to question the selection of moments that the historical reception has tended to consider as philosophically Significant, by contrast to those considered as “merely literary” or scenic. A proper understanding of the concept of “dramatic phenomenology” absolutely precludes a strong distinction between these two moments.

Keywords: Dramatic phenomenology, Stantley Rosen, Plato, Sócrates, *Crito*, *Euthydemus*, *Meno*, *Menexenus*.

Desde que Stanley Rosen calificara la forma dialógica de exposición de la filosofía platónica como “fenomenología dramática”, se ha profundizado relativamente poco en lo que vendría a querer decir esta expresión, y en sus implicaciones para lo que querría decir que una interpretación de Platón se presenta como “fenomenológica”¹. Una teoría sobre en qué sentido preciso la filosofía platónica sería ya fenomenológica (y ciertamente mucho más que cualquier otra filosofía existente hasta el nacimiento de la fenomenología, precisamente en virtud de la propia “forma-diálogo”) está todavía aguardando a ser desarrollada con la amplitud necesaria. No nos estamos refiriendo simplemente a una interpretación que tenga en cuenta cierta “sensibilidad hermenéutica”

1 En el preciso sentido que otorga Rosen a la expresión (ROSEN, 1983, pág. 12 y ss.), una intepretación de Platón como la heideggeriana, por ejemplo (GA 9, pág. 203 y ss.), no sería una interpretación “fenomenológica”, en tanto que no atendería con la suficiente precisión a los aspectos dramáticos que contextualizan en todo momento las tesis defendidas por los interlocutores; incluidas las tesis que los interlocutores sostendrían sobre el “ser”. Siendo como sería posible, según el mismo Rosen concede sin llevarla a cabo, una “descripción fenomenológica” de un diálogo filosófico, consideramos que la vía adecuada (y productiva) de llevarla a cabo consistiría en la aplicación a la forma dialógica platónica de los conceptos fenomenológicos fundamentales, como el de “intencionalidad de horizonte”. Aquí no “explicaremos” cómo se llevaría esto a cabo, lo ejemplificaremos a través de la interpretación (ahora sí “fenomenológica”) de los arranques de cada diálogo platónico en concreto, para mostrar cómo la forma dialógica escogida por Platón revela ya a través del artificio dramático (sin explicarla) la intencionalidad de horizonte como modo de estar en el mundo.

respecto al material textual. Cuando nos referimos a “fenomenología dramática” nos referimos a mucho más que a cierta simple “conciencia hermenéutica” que fuera más o menos capaz de abrirnos el texto en su “de qué está efectivamente tratando”, en tanto que esto tuviera que ver más o menos con nosotros. Apuntamos con la expresión a una traducibilidad real y efectiva entre la conceptualización fenomenológica y la forma dialógica platónica. Apuntamos a una traducibilidad real entre conceptos clásicos vertebradores del pensamiento fenomenológico (horizonte, esencia, intencionalidad, “ser en el mundo”, etc.) y la forma misma de pensamiento ya implicada en la elección de la forma-diálogo. En el presente trabajo incidiremos en mostrar cómo la “intencionalidad de horizonte”, concepto fundamental de la fenomenología husseriana, está ya implícita y constantemente operativa en la propia elección de la forma dialógica platónica².

Para presentar las posibilidades de esta especie de diccionario entre los conceptos fenomenológicos clásicos y la “forma-diálogo” específicamente platónica, se intentará una aplicación a través de una lectura de los arranques de tres diálogos, lectura que nos debería permitir ver cómo la elección de la forma-diálogo nos obliga a cuestionar mucho la selección de los momentos que la recepción histórica ha tendido a considerar como filosóficamente significativos de los diálogos respecto a aquellos considerados como “meramente literarios” o escénicos. Las posibilidades de este cuestionamiento se mostrarán a partir de la interpretación fenomenológico-hermenéutica de las escenas iniciales del *Eutidemo*, el *Menón* y el *Menéxeno*.

El *Eutidemo* platónico nos muestra dos grandes posibilidades de interpretación. La primera línea sería la de Monique Canto-Sperber o Samuel Scolnicov³, para los que el diálogo nos traza el intento platónico de “distinción” de su dialéctica de la dialéctica erística. La segunda, la de Leo Strauss⁴, nos presenta a Sócrates alineado con Eutidemo y Dionisodoro contra Critón y Ctésipo. La pregunta que subyace a ambas interpretaciones sería la siguiente: ¿cuál es el “momento” filosófico en el que Platón nos retrata a Sócrates en la situación del *Eutidemo*? La cuestión de dar respuesta a esta pregunta depende de momento de que seamos capaces de hacer dos cosas: (a) mostrar el “encaje” filosófico de este “momento”, por el cual es necesario que (b) pongamos muy entre comillas la distinción entre cuándo una conversación es en un diálogo platónico “filosófica” (es decir, portadora de una problemática epistemológica-política importante) y cuándo no. Esto

2 Sobre la intencionalidad de horizonte en Husserl son muy recomendables los trabajos de Saulius Geniusias (2012) y Roberto Walton (2015).

3 M. CANTO-SPERBER *L'intrigue philosophique. Essai sur l'Euthydème de Platon*, Les Belles Lettres, 1987; Samuel Scolnicov, *Plato's Metaphysics of Education*, Routledge, 1988.

4 Leo STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago Univ. Press, 1983.

será intentado en este estudio respecto a la introducción del *Eutidemo*, y será contrastado con las introducciones del *Menón* y del *Menéxeno*, con vistas a presentar lo que la forma dialógica hace con la tematización platónica de la presencia de la filosofía en la ciudad.

1. Las tres preguntas de Critón y la instauración de la narración socrática

El *Eutidemo* se inaugura con una interrogación. Se ha señalado alguna vez el carácter “introductorio” de algunos comienzos platónicos⁵. En este caso, la interrogación con la que arranca el *Eutidemo* dice “tís hén”, “¿Quién era, Sócrates, aquel con quien hablabas ayer en el Liceo? (...) ¿Quién era?”. El personaje por el que Critón está preguntando se llama, además, Eutidemo. “Eutidemo” es un nombre griego que significa “pueblo recto”. Se nos está poniendo, ya desde el inicio del diálogo, toda una metafórica platónica destinada a una comprensión de la que el lector griego disponía seguramente con más facilidad que nosotros.

El *Eutidemo*, pues, nos propone de alguna manera el juego (serio) del “quién es quién”. El juego es propuesto por Critón y recogido por Sócrates, que son los dos únicos personajes de la escena directa del diálogo. Ellos nos proponen continuamente el juego del “quién era”, no sólo en la pregunta inicial, sino durante todo el diálogo. En 290e, la cesura del diálogo se produce porque Critón no ha creído que Clinias sea el que ha proferido aquellas palabras, y nos vuelve a salir la cuestión del “quién era”. Hacia el fin del diálogo, la cuestión vuelve a aparecer con la aparición del personaje misterioso. Con todo, el “juego” del diálogo no se capta en su totalidad si no se entiende adecuadamente que su último destinatario, por parte de Platón, son los propios Critón y Sócrates que lo juegan en escena directa, antes que cualquier otro personaje. Pensamos que este habría sido el gran malentendido de las interpretaciones habituales del *Eutidemo*, que pondrían excesivamente el acento en una distinción entre dialéctica socrática y dialéctica eutidemiana, con el que muchas cuestiones del diálogo devienen oscurecidas.

“¿Quién era, Sócrates?”, es pues la pregunta inicial. La repetición de la pregunta remarca el énfasis impetuoso de un Critón preocupado. El interés de Critón es grande, con todo, al día siguiente. No fue suficiente, en el momento de la situación, para pasar entre la multitud, abriéndose paso, sino que llegó a un tímido “ponerse de puntillas”

5 La primera palabra del *Gorgias* es pólemos, “batalla”, y el *Gorgias* es ciertamente el diálogo más combativo de todos los diálogos platónicos. La primera palabra de *La República* es “bajaba”, y se está preparando la exhortación al descenso del sabio en la ciudad. El *Fedón* empieza por autós, “mismo”, y es el diálogo de la inmortalidad del alma. Parece ser que algunos comienzos nos dibujan algún carácter o “pista” del diálogo.

y observar (sin escuchar) por encima de las cabezas de los oyentes. Strauss interpreta adecuadamente esto como la presentación platónica de un Critón “bloqueado” en su acceso a la filosofía⁶. Critón tendría un “bloqueo” hacia la conversación. Efectivamente, Critón pregunta insistente sobre “quién era” porque él no pudo acceder de primera mano a esta información. La multitud fue quien se lo impidió.

A Critón le importa mucho la multitud. Platón nos ha mostrado esto anteriormente en *Critón*, 44b, 44c, 45e, 46a. Una lectura bien detallada del *Critón* debería poner alerta contra la tradicional interpretación de un Critón “sufridor” y un Sócrates “impasible”. Entre otras cosas porque una lectura detallada (que no puede tener lugar aquí) nos plantearía el tema de hasta qué punto el interés de Critón por la multitud condiciona ya su relación con Sócrates, y hasta qué punto Platón nos muestra esto de diversas maneras⁷. En la primera respuesta socrática del *Eutidemo* a la interrogación inicial de Critón quizás encontraríamos una primera pista platónica ante esta cuestión.

La respuesta dice: “*¿Por quién preguntas, Critón? Porque no había uno, sino dos*”. A Critón sólo le interesa aquel que está sentado al lado del hijo de Axíoco, Clinias, que tiene la misma edad que su hijo Critobulo, pero es más “*kalós kai agathós*”. No le interesa, en cambio, aquel que está sentado inmediatamente al lado de Sócrates. Strauss afirma

6 Leo STRAUSS, 1983, pág. 71.

7 Apuntamos algunas claves para la lectura del *Critón*: (a) el primer motivo que Critón esgrime para la salvación de Sócrates (44c) es la pérdida de prestigio que ello supondría para él mismo en tanto que la gente pensara que no lo había intentado suficientemente; (b) la disponibilidad de Critón fruto de la primera respuesta socrática es una disponibilidad siempre en términos pecunarios. Critón pone en juego su dinero, nunca su imagen. Precisamente poniendo en juego su dinero recuperaría una imagen lesionada por la vergüenza pública de su comportamiento frente el juicio de Sócrates. El vocabulario pecuniaro sale a cada intervención de Critón tras 44b, hasta 46b, a excepción de la intervención de 44b, que es sobre la necesidad de preocuparse de la opinión de la mayoría. El ejemplo más claro de ello es 45b, donde en una intervención de Critón encontramos dos apariciones de “plata” (*argírion*), dos de “dinero” (*khrémata*) y dos de “gastar” (*analísklein*). La frase colofón es: “*Está a tu disposición todo mi dinero, que creo que es suficiente para el caso*”. Pero quizás Sócrates esperaba otra cosa de Critón; (c) la clave definitiva la encontramos en 46a: la mala conciencia de Critón respecto al juicio de Sócrates. Es una hipótesis plausible la de la soledad de Sócrates en su juicio en contraste con la mucha gente que lo visita posteriormente, por ejemplo, en el *Fedón*, del que no hay que olvidar que Platón está ausente por una enfermedad. Dentro de esta perspectiva, optamos por una interpretación dura del Critón, sobre todo de la respuesta socrática a 46b, que habría que leer en clave más ácida que la simplemente irónica: el fervor-de-ánimo (*prothemía*) de Critón es para Sócrates de mal llevar. Sócrates afirma que el fervor-de-ánimo de Critón le sería merecedor de todo si fuera bien dirigido; en el caso contrario sería sobrante. Pero es evidente que no está siendo bien dirigido. Por lo tanto, está siendo molesto para Sócrates. Habrían más ejemplos a favor de una interpretación “fuerte” de este diálogo.

que Critón “*had not seen Euthydemos’ brother Dionisodorus who had been sitting donde Socrates’ left*”⁸. Pero en el diálogo no se nos dice en ningún momento que Critón no haya visto a Dionisodoro, algo improbable si estaban sentados todos juntos linealmente. Lo único que podemos comprobar en el diálogo es que Critón no pregunta por él, pero no que no lo haya visto. Según Canto, la primera respuesta socrática iría orientada a que Critón restableciera la exacta disposición de la escena, frente a la excesiva concreción inicial de sus preguntas, a la espera de que pregunte, como es habitual en otros diálogos, por la narración de la conversación, lo que Critón no hace⁹. Además de la gran plausibilidad de esto, es muy probable que la respuesta socrática nos esté dibujando la consideración platónica sobre la relación entre Sócrates y Critón. A Critón no le interesaría tanto el “status” de Sócrates flanqueado por Dionisodoro como el de Clinias, que tiene la misma edad de su hijo Critobulo, flanqueado por Eutidemo. Es “*aquel de quien se está al lado*” lo que determina el interés de Critón. De otra manera no se entendería porqué Critón pregunta por Eutidemo y no por Dionisodoro. Según la interpretación de Canto, Critón podría haber preguntado indistintamente tanto por Eutidemo como por Dionisodoro. Pero incluso cuando Sócrates responde que había dos, Critón sigue preguntando por el mismo, que es el único que le interesa, sin prestar ninguna consideración al otro: “*El que yo quiero decir...*” es la respuesta de Critón, profundizando en la pregunta inicial sin variarla sobre la matización socrática. Critón no pregunta sólo por Eutidemo porque tenga una mala contextualización de las situaciones, sino que (precisamente por aquel motivo) hay un interés unívoco de Critón hacia el Eutidemo que flanquea a Clinias, y no lo hay hacia el Dionisodoro que flanquea a Sócrates. Sócrates (la filosofía) sigue estando tan solo en el *Eutidemo* como en el *Critón* o el *Fedón*.

Critón da él mismo entonces la respuesta que se esperaba (“*ya deben ser otra vez sofistas*”), y añade dos preguntas más: “*¿De dónde son?*”¹⁰, “*¿Y cuál es su sabiduría?*”.

8 M. CANTO, 1987, pág. 68.

9 M. CANTO, 1987, pág. 103.

10 La respuesta sería probablemente bastante escandalosa para los oídos del buen ateniense Critón. Eutidemo y Dionisodoro provenían de Quíos, de la que se desplazaron a Turios. De Turios los exiliaron, y ya hace “*muchos años que rondan por estos lugares*”. Sócrates dibuja con esta respuesta el recorrido geopolítico de la sabiduría de Eutidemo y Dionisodoro. Quíos, isla del mar Egeo, cerca de Asia menor y frente la Clazomenas de Anaxágoras, era políticamente aliada tradicional de Atenas, a la que ayudó en varios conflictos navales. De ahí, los sofistas “*se trasladaron a Turios*”. Sabemos que una profunda crisis produjo efectivamente una considerable afluencia de emigrantes hacia la colonia de nueva creación de Turios hacia el 443 o el 444 (sobre esto, vid. V. EHRENBERG, “The Foundation of Thurii”, *American Journal of Philology* 69 (1948), págs. 149-170). Turios encarnaba ya en la época anterior al diálogo que nos ocupa el fracaso de la política colonial de Pericles. Aristófanes ya hablaba en *Las Nubes* de “*los adivinos de Turios*”, burlándose del espíritu culturalista y cosmopolita que

El hecho de que Critón encabalgue las dos preguntas sin solución de continuidad las homogeneiza en el tipo de respuesta que se espera de ellas: un nombre. Sin embargo, la segunda no puede ser respondida con un nombre, sino con una definición que abriría la posibilidad de un ejercicio dialéctico sobre el tipo de saber. Critón iguala una pregunta nominal a una pregunta definicional porque Critón iguala una respuesta nominal a una respuesta definicional. No hay ninguna distinción, desde la inmovilidad critoniana, entre una respuesta que es una definición y una respuesta que es un nombre. La cuestión para Critón es que él mismo pueda reducir la respuesta a categorías políticas de la “multitud” reconocibles. Del mismo modo que los nombres “Quíos” y “Turios” serán interpretados de cierta manera para Critón según una clasificación, la definición de la sabiduría de los dos extranjeros sería identificada por Critón demasiado rápidamente (para el gusto de Sócrates) con una categoría como la que él, sin ningún elemento de juicio aún, ha utilizado ya antes: “*sophistés*”. Pero Critón está siempre des-contextualizado en sus juicios, porque nunca acude a las conversaciones, ni pregunta por ellas. La concreción que le falta a Menón en beneficio del exceso de contextualidades vacías de la retórica gorgiana es la concreción que le sobra a Critón en su ausencia de contextualidades dialógicas, pero igualmente negativa en tanto que no discursiva, inmovilista y populista. Nuestra tesis es que el movimiento socrático del inicio del *Eutidemo* se entiende en contraposición al movimiento socrático del inicio del *Menón* en tanto que Menón y Critón inician las conversaciones desde interrogaciones inadecuadas en su diametral contraposición. La interrogación retórica de Menón despliega todo un ámbito de contextualidades (las cinco opciones de su pregunta inicial) que se legitiman desde la ausencia de unidad de que Menón puede hacer gala no habiendo hecho previamente la pregunta por el *eidos* de su objeto. La pregunta por el *eidos* difumina estas contextualidades borrosas y centra la interrogación en la concreción que le falta. La interrogación cotilla de Critón, por otra parte, está ya centrada en una concreción ya asegurada previamente y de la que no se duda. El ejercicio socrático de rectificación de la pregunta inicial busca otorgar una contextualidad a esta interrogación fijada en la rigidez de lo que no se busca, sino que ya se espera, buscando que la contextualización mostrar la pregunta como desubicada. El movimiento de despliegue de Menón al inicio del *Menón* es contrarrestado por Sócrates

imprimió Pericles a la colonia, permitiendo grupos socioculturales muy heterogéneos. La colonia, con todo, tenía aires de “gran proyecto”: en su planta trabajó Hipodamo de Mileto, y la confección de su constitución fue encomendada a Protágoras. Sin embargo, la colonización corrió a cargo de Herodoto, y más tarde (412) de Lisias. Platón juega con el hecho del fracaso de un proyecto en el que tomaron parte tantos nombres tan ilustres, mostrándonos un recorrido que ha sido, además del recorrido de los dos charlatanes, el recorrido metafórico de toda Atenas en los últimos cien años: la crisis de los valores tradicionales (Quíos) embarca Atenas hacia el ágora en la que habita la retórica (Turios), de la que se exilia en su fracaso para llevar una vida errante (posible futuro ateniense).

con la pregunta por el eidos, que lo centra, mientras el movimiento de concreción de Critón en el inicio del *Eutidemo* es contrarrestado por Sócrates mediante respuestas que preparan un desarrollo hacia una narración. Ambas interrogaciones nos muestran cómo plantean la conversación Menón y Critón, y cómo el movimiento de la filosofía debe realizarse contra ellas operando un desplazamiento¹¹.

Por todo esto, ya desde la primera pregunta, Sócrates intenta conducir a Critón a lo más alejado posible de la concreción de un nombre, o de una definición que Critón demasiado rápidamente evaluaría cognoscitivamente como si fuera un nombre: el movimiento socrático espera la habitual pregunta por la conversación, que Critón desde su desinterés no hace. Critón ni acude a las conversaciones, por el “qué dirán”, ni pregunta por ellas. Critón opera como un consumidor de nombres cuyos significados la sociedad bienestante de Atenas ya precomprende.

Sócrates moviliza una respuesta, para nosotros clave a la hora de captar el “todo” del diálogo, en la devolución de otra pregunta: “Y tú mismo, Critón, ¿porque no vendrías?”. Hay que remarcar mucho que esta es la única pregunta socrática en toda la introducción. Sócrates quiere, además, llevar a los hijos de Critón como cebo, seguro de que entonces les enseñarán a ellos mismos también. Todo el fragmento desde 271c debe ser leído como una tensión ascendente entre la constante inmovilidad critoniana que bombardea con preguntas insulsas y el intento socrático (bastante violentador) de operar una variación, culminando en el momento de utilizar el calificativo de “cebo” sobre lo más importante para Critón. Este debería ser el momento final en el que Critón preguntara al menos por la conversación, en el interés que las adjetivaciones y comparaciones irónicas de Sócrates deberían haber causado. Pero Critón no solo no hace esto, sino que le pide a Sócrates una previa “diégesis” sobre la sabiduría de los dos extranjeros. “Diégesis” puede traducirse tanto para relato como por exposición o explicación. Antes de entender demasiado rápidamente esto como un desplazamiento de Critón hacia la contextualización, implicada en la narratividad, cabe comprobar que: (a) esta “diégesis” no es solicitada respecto a la conversación, sino respecto a la sabiduría de Eutidemo y Dionisodoro. Se ha de entender más como una reexposición de la tercera pregunta en una variante que como un desplazamiento hacia la conversación, que sigue no siendo el objeto de la pregunta de Critón. Es la respuesta insatisfactoria de Sócrates en su tercera pregunta la que opera una ligera variación entre la demanda de definición “nominal” anterior y la presente reexposición, que debe ser entendida como una demanda de aclaración o de más precisión respecto a esta tercera pregunta; (b) el efecto de las desconcertantes

11 Para una ampliación del *Menón* respecto a la cuestión que nos atañe, vid. J. SALES, “Eidos y Skhemá”, en *Estudis sobre l'ensenyament platònic I*, Anthropos, Barcelona, 1992.

respuestas socráticas, y no otro, ha sido la causa de esta mínima variación entre demanda de definición y demanda de “*diégesis*” sobre la sabiduría de Eutidemo y Dionisodoro. La ironía socrática ha promovido el desplazamiento hacia una explicación desde la confusión de la comprensión de Critón. Esta explicación (“*diégesis*”) está siendo pedida por Critón como una ampliación más exacta de la respuesta de Sócrates en su tercera pregunta. Con todo, Sócrates comenzará su narración como lo que para él es la *diégesis* verdadera de la sabiduría de Eutidemo y Dionisodoro: la narración de la conversación por la que Critón no ha preguntado. No hay diferencia para Sócrates entre la *diégesis* de la sabiduría de Eutidemo y Dionisodoro y la narración de la conversación que mantuvieron. Al menos Sócrates lo entiende así, desde el momento en que responde a la *diégesis* con la narración de la conversación. La conversación misma (a la que Critón no ha asistido) es la *diégesis* sobre el objeto por el que Critón pregunta (la sabiduría). Por eso, cuando Critón pregunta por la *diégesis* sobre la sabiduría de Eutidemo y Dionisodoro Sócrates comienza la narración de la conversación, como cuando en cualquier otro de los diálogos se pregunta por la conversación. Sócrates remarca de esta manera la ambivalencia de la dirección de la pregunta, poniendo así en evidencia (irónica) a un Critón que nunca pregunta por las conversaciones, ni acude a ellas. En el Eutidemo se pone de manifiesto la dirección “*diégesis* de la sabiduría-conversación”, cuando en los otros diálogos se pone de manifiesto normalmente la dirección “conversación-*diégesis* de la sabiduría”, que es la “normal”. La dirección 2 es la dirección “genética” habitual de las conversaciones, que Critón en su inadecuación y cotilleo ha invertido en la dirección 1. Esto ha sido así porque Critón ha comenzado preguntando por “nombres” y confundiendo nombres y definiciones, etc. La dirección correcta, sin embargo, no va de los nombres a los hechos, sino de los hechos a los nombres. De ahí que la cesura del diálogo en 290e nos reexpone por parte de Sócrates el orden adecuado de la pregunta por el “quién”: se debe preguntar por “quién” dijo aquellas palabras; no por el “nombre” de alguien antes de saber qué dijo. De hecho, por eso la cuestión del “nombre” queda en 290e en suspenso, y la respuesta final queda simplemente en el “*daímon*”¹².

Encontramos así, en lo que entiende Sócrates como “*diégesis*” de una sabiduría, una legitimación platónica de la forma del diálogo: la verdadera “explicación” de una sabiduría es la consideración de cómo esta “aparece” fenomenológicamente desde el

12 Esto nos llevaría contra interpretaciones como las de Szlezák, que ven en el “enigma del *Eutidemo*” una señal de las doctrinas no escritas (SZLEZÁK, 1997, pág. 112 y ss.). Nosotros más bien interpretaríamos el enigma como la resolución del planteamiento inicial de Critón, y por tanto desde una perspectiva completamente inmanente al mismo diálogo: el enigma se plantea y se resuelve en la propia interioridad del diálogo, formando parte de su estructura propia y de su significado específico, sin necesidad de una “ampliación” o “referencia” a otros diálogos.

diálogo, considerando cualquier otra forma de “*diégesis*” distorsionadora desde la falta de contextualización. Se da en el *Eutidemo* una curiosa pируeta: la conversación inicial entre Critón y Sócrates trata en el fondo sobre lo que el mismo diálogo platónico ya está operando sobre el lector. Sócrates mismo está legitimando en ella el diálogo platónico como forma de la filosofía. Lejos de cualquier estandarización de un modelo de diálogo ya demasiado sabido por un lector poco atento, el *Eutidemo* presenta una retorcida y particular escena inicial respecto a cualquier otro de los diálogos platónicos. Si nos centramos en la instauración de las narratividades en los diálogos que tienen una variación entre escena directa y escena indirecta, nos fijaremos en que siempre esta instauración viene precedida de una pregunta sobre ella. Así, la larga lista de *Protágoras* (301a), *Teeteto* (142d), *Parménides* (126c), *Símposio* (173e), *Fedón* (59c), etc.

En el *Eutidemo* nos falta esta pregunta. Critón no la hace en ningún momento; sus tres preguntas son: (a) “¿Quién era?”, (b) “¿De dónde son?”, y (c) “¿Cuál es su sabiduría?”. Hemos comentado ya estas preguntas y las subsecuentes respuestas socráticas y hemos visto cómo ninguna de estas preguntas se puede identificar como la pregunta que en otros diálogos platónicos pide por la conversación; ni siquiera, realmente, la segunda reexpresión de la tercera pregunta. Si nos fijamos, la introducción al diálogo rompe todas las posiciones de la conversación socrática convencional: la figura de Sócrates interrogado respondiendo a la búsqueda de la pregunta adecuada por parte de Critón (la pregunta por la conversación) es una inversión de la figura del Sócrates interrogador habitual de los diálogos que pregunta por el *eidos* (inicio del *Menón*), mientras que la posterior instauración, que nos parecería en cierto sentido “gratuita” respecto la demanda critoniana de definición, de la narración socrática, nos sitúa en un horizonte (no ajeno a cierta carga irónica general, como señala Canto¹³ que nos determinará el contenido del texto a partir de 272d y que no puede ser olvidado a la hora de captar el “todo” del diálogo).

2- La narración socrática en el *Menéxeno*

Fijémonos con algo de detalle en el arranque del *Menéxeno*. Nos encontramos con un diálogo difícilmente totalizable como enseñanza delimitada desde unas interpretaciones que ponen mucho énfasis en algunas partes del texto y leen demasiado rápido otras. Los paralelismos con la historia de la interpretación del *Eutidemo* son múltiples¹⁴. Podríamos

13 M. CANTO, 1987, pág. 103.

14 La historia se repite: Schleiermacher realizaba la misma operación de considerar la conversación introductoria sobreañadida o incluso apócrifa (*PLATONS Werke*, Berlín, 1809, II, 3). Respecto a este diálogo, por lo tanto, podríamos repetir casi todo lo dicho respecto al *Eutidemo*: necesidad de

así observar una regularidad en la detección de elementos disfuncionales en la recepción de estas introducciones en los diálogos platónicos. Observemos primero, sin embargo, las especificidades de la conversación que ha dado pie a la instauración del discurso fúnebre de Aspasia:

El *Menéxeno* no comienza, como el *Eutidemo* o el *Menón*, con una interrogación que nos represente ya la “desviación del conocimiento” de Critón o Menón como resumen del “contra el que” se moverá todo el diálogo platónico. La interrogación es de Sócrates a Menéxeno; Menéxeno es el abordado por Sócrates en un encuentro por la calle. Menéxeno no plantea cuestiones; como se nos mostrará, es un voraz consumidor de palabras. La pregunta con la que Sócrates interpela a Menéxeno es “*¿Del ágora o de donde viene Menéxeno?*”¹⁵. El *Menéxeno* es el único diálogo platónico que se inicia con la palabra “ágora”. Esta primera palabra es empleada aquí en una oración disyuntiva entre ella y “cualquier otro lugar”; disyuntiva que se dirige a un prometedor jovencito embelesado por los discursos heroicos que allí se proclaman. La ironía socrática está situada ya en esta primera interrogación y se desplegará muy violentamente durante toda la conversación posterior. La simplificada disyuntiva inicial de Sócrates entre “ágora” y “cualquier otro lugar” como lugar de procedencia posible de Menéxeno nos dibuja el retrato irónico del personaje: frente las fórmulas iniciales más naturales de interrogación por la procedencia, como las simples “*¿de dónde vienes?*” del *Ion* o del *Protágoras*, Sócrates perfila el espacio del que Menéxeno podría provenir reduciéndolo entre dos polos: el “ágora” por una parte, o “cualquier otro lugar” por la otra. Sócrates juega con el hecho de que el espacio de Menéxeno que no es el ágora sería precisamente considerado por Menéxeno, desde su fanatismo, “cualquier otro sitio”, mostrando irónicamente una degradación del objetivo

relectura y reinterpretación de la escena, de invertir el peso del discurso hacia el diálogo que nos otorga la situación en la que el discurso se da, clave para su interpretación, etc.

15 “*Ex ágora hé póthen Menéxenos*”. *Póthen* es el adverbio griego que se emplea para interrogar por el “sitio” o la procedencia. Con *Póthen* comienza el *Protágoras*, y sin embargo con el tema de la procedencia en general como cuestión se abren el *Ion*, el *Hippias Mayor*, el *Eutifrón*, el *Critón*, el *Gorgias*, el *Teeteto*, el *Fedro* y el *Menéxeno*. En el *Protágoras*, la cuestión del *Póthen* como procedencia de Sócrates que abre el diálogo es una clave para tematizar el contenido del “todo” del diálogo en la pregunta: ¿de dónde viene realmente Sócrates? Esto es lo mismo que preguntar por lo que ha supuesto la conversación entre Sócrates y Protágoras. Esta se instaura inicialmente bajo la cuestión que Hipócrates ha planteado a Sócrates. Pero al final del diálogo la cuestión de Hipócrates queda “colgada” y Sócrates comenta que si había continuado la conversación era para “*complacer al excelente Calias*” (362a). ¿De dónde viene Sócrates, pues? ¿De enderezar a Hipócrates o de mantener una simple disputa con Protágoras? ¿O lo primero implica necesariamente lo segundo? La interrogación inicial del *Protágoras* permanece abierta como cuestión que impele al lector a dar su propia respuesta sobre el diálogo según lo que haya representado su lectura.

que conduce a Menéxeno a este espacio: Menéxeno, como veremos, acude a la oralidad del ágora desde el placer de su consumo, y despreciará la palabra de “cualquier otro lugar” (la conversación filosófica de Sócrates, que se da en cualquier lugar de la calle). Menéxeno frecuenta el ágora por la palabra como finalidad en sí misma desde su fanatismo por los discursos, y no la palabra en los “otros lugares” de la ciudad en la que se da, determinando de igual manera el destino global de la ciudad¹⁶. El diálogo nos representará en todo momento, ya desde la primera interrogación socrática, esta tensión para conducir la conversación entre los dos lugares: entre la calle en el que los dos interlocutores están como espacio efectivo de la filosofía, y el ágora en la que el “tema” de moda es el discurso fúnebre del día de mañana. Esta cuestión será la “cuestión del diálogo”: la del espacio de Menéxeno y Sócrates en el momento en el que se está dando la conversación, y la tensión que respecto a este espacio se da entre la cuestión inicial que propondrá Sócrates (243a5) y la cuestión (que no es tal) que propondrá Menéxeno.

Menéxeno no sólo proviene del ágora, sino que proviene también de la Sala del Consejo. Sócrates, reparando en una cierta autocomplacencia de Menéxeno, escarba irónicamente sobre la intencionalidad de Menéxeno en la Sala del Consejo. Aquí sale ya la palabra “filosofía”, por única vez en todo el diálogo, en boca de Sócrates, para interrogar a Menéxeno sobre la superación de su educación y de su formación filosófica, y sobre su predisposición al gobierno de la ciudad. Menéxeno representa la precoz superación por el joven del estadio de la filosofía, que se hace en cualquier lugar de la calle, en la oratoria que se hace en la Sala del Consejo y que él acude a escuchar. Y Sócrates hace de esta situación el planteamiento de una cuestión que debería permitir, como en otros diálogos, el desarrollo natural de una conversación.

La ironía de Sócrates está instalada ya desde la primera interrogación, y se despliega en la búsqueda concreta de virar el encuentro en una conversación sobre la intencionalidad política de Menéxeno. Pero aquí Menéxeno rechaza la propuesta socrática; Menéxeno, a diferencia de Critón en el *Eutidemo*, capta la ironía socrática y la vuelve: Menéxeno se hace la figura de esclavo de Sócrates; “*Si tú, Sócrates, me permites y aconsejas gobernar, este será mi mayor deseo; de lo contrario, no*”(234b). Menéxeno no es aquí el chafardero

16 En el *Lisis*, los “daimonios” de Lisis y Menéxeno son identificados por Sócrates con sus pedagogos (223A), en una referencia antitética al daímon de Sócrates: el daímon que frena a Sócrates cuando se dispone a ir a una cena “cultural” (*Symposium*) o cuando se dispone a volver a casa (*Eutidemo*) otorgándole a cambio el marco de una conversación, es contrapuesto al daímon que conduce a Lisis y Menéxeno a casa cuando estos están conversando en la calle en el momento de su enseñanza filosófica, y justo cuando Sócrates espera la entrada en la conversación de alguno de los adultos. Sin embargo, Menéxeno es alguien que abandona las conversaciones filosóficas para hacer sus “ejercicios públicos” (*Lisis*, 207d).

y, en el fondo, apacible Critón. Aquí nos encontraríamos en el mismo momento paralelo del *Eutidemo* en el cual Critón pedía una “*diégesis*”. Menéxeno contesta ahora burlándose de Sócrates. Este movimiento inicial entre ironía socrática que busca el planteamiento de una cuestión, y la reacción contrairónica menexénica que busca evitarla, nos dibuja el “mapa” del diálogo hasta la instauración de la *diégesis* socrática en 236d como señal de la victoria de Menéxeno en el dictado del “dónde” se moverá la conversación: en la Sala del Consejo, por encima de la calle donde ellos se encuentran en ese momento, cuya cuestión consistiría en la intencionalidad política de Menéxeno. Menéxeno dictará finalmente el espacio en el que Sócrates debe moverse en su intento de enderezarlo: Sócrates inicia su *diégesis* del discurso fúnebre en 236d haciendo la figura del esclavo de Menéxeno. Ganará así la resistencia menexénica a aceptar conducir la conversación socrática al nivel de la conversación filosófica de la calle, y su voluntad de conducir hacia los temas de la Sala del Consejo. A Sócrates le interesa inicialmente la intencionalidad política de Menéxeno, y a éste la cuestión del discurso fúnebre del día de mañana: ambos quieren conducir claramente al otro a su terreno en la tensión ágora-calle. Pero el terreno de Sócrates es propiamente el terreno en el que ambos están en ese momento. Es Menéxeno y sus discursos fúnebres los que invaden un espacio en el que se debería plantear desde la filosofía la cuestión sobre la intencionalidad política de Menéxeno. Al ser “robado” el espacio en el que la intencionalidad política de Menéxeno puede ser interrogada, esta intencionalidad permanece cerrada por una “actualidad” constante que coloniza todos los espacios.

La conversación inicial del *Menéxeno* está pues bastante lejos de ser una conversación “pacífica”, desde la consideración y rechazo por parte de Menéxeno de la ironía socrática como origen posible del planteamiento de una cuestión. La “carga socrática” a partir de 234c contra lo que causa el deleite de Menéxeno (los discursos fúnebres) no promueve la apertura de ningún cuestionamiento sobre la retórica por parte de este, tal como Sócrates buscaba (y sí consigue mínimamente en el *Eutidemo*, en la forma de desplazamiento de la definición nominal a una exigencia de *diégesis*, como hemos analizado), sino que provoca un nuevo desafío irónico de Menéxeno sobre Sócrates respecto a la cuestión de si él, que critica la oratoria, podría hablar ante los atenienses (235e)¹⁷. La posibilidad del replanteo de una cuestión sobre la retórica que Menéxeno consume queda clausurada por él mismo en sus sucesivas respuestas contrairónicas a los juicios socráticos sobre la retórica. La ironía socrática busca la apertura de algo que la ironía menexénica clausura como reacción desde su admiración segura y fanática por la retórica popular. La esclavitud

17 La posición de Sócrates como filósofo ante los asuntos públicos de los atenienses aparecerá también como cuestión en el *Gorgias* y en la *Apología*.

de Sócrates respecto Menéxeno se da así como discípulo de Aspasia dispuesto a transmitir secretamente su enseñanza¹⁸, y se encamina a un enderezamiento desde la diégesis como la única posibilidad que Menéxeno parece ofrecer. Sócrates aceptará la “esclavitud” de Menéxeno en la transmisión del discurso de Aspasia, jugando así aún en el estadio, muy atrasado en el proceso de un posible enderezamiento, de la interrogación inicial. El supuesto “enderezamiento” no pasa efectivamente del estadio de la primera ironía metódica, que permite (como en el inicio del *Eutidemo*) volver a abrir (aquí ahora al final del diálogo, en 249d) la invitación socrática a Menéxeno de que venga con él a hablar con Aspasia. Hay que observar que la aceptación por parte de Menéxeno respecto a la oferta “filosófica” de Sócrates de ir con él a ver a Aspasia supondría la inversión del diálogo: pasar de hablar de discursos de la Sala del Consejo en la calle a hablar de la calle (y de las intencionalidades políticas de los jóvenes) con quien hace discursos en la Sala del Consejo. En este sentido, el discurso de Aspasia está jugando epistemológicamente en su “todo” (respecto a Menéxeno, que es a quien va dirigido) la misma función todavía de la primera ironía contextualizadora socrática en el *Eutidemo*: la explicitación de una asimetría, mostrada irónicamente, entre el “espacio” de los discursos fúnebres de la Sala del Consejo y el espacio en el que Sócrates y Menéxeno están en ese momento. El *Menéxeno* traza la figura de un diálogo cuya posibilidad enderezadora apenas pasa de un estadio inicial y primario¹⁹. Esto es ejercitado como diálogo platónico enfrentando a Sócrates con un joven conquistado por los productos “políticos” que la ciudad dirige a una juventud a la que manipula en la anulación de su capacidad cognoscitiva.

En este contexto, Sócrates accede a la exigencia de Menéxeno. Bajo este horizonte se sitúa el discurso fúnebre de Aspasia transmitido por Sócrates²⁰.

18 Aquí T. A. Szlezák (1997) mantendría también su tesis sobre el esoterismo de manera similar a como la mantendrá sobre el *Eutidemo*.

19 Esto no es así en el *Eutidemo*, diálogo en el que, efectivamente, el enderezamiento permanece abierto en la interrupción de Critón en 290e, fragmento en el que se daría la reexposición socrática de la cuestión correcta del ¿quién?, en tanto que interrogación por el *daímon*: ahora la pregunta por el “quién” surge de la diégesis del diálogo, y no la diégesis del diálogo de la pregunta por el quién: 290e supone la inversión de la escena inicial a partir del orden correcto de presentación de los problemas: el “quién” debe brotar de las dudas suscitadas en nuestra asistencia al diálogo filosófico, y no presuponerlo como un parapeto que decide si asistimos o no a este diálogo.

20 A toda esta construcción platónica de la escena cabe añadirle el célebre “acertijo cronológico”: el cuerpo del diálogo consiste en una oración fúnebre recitada por un Sócrates muerto. Platón construye la escena trufándola de anacronismos que suponen que el Sócrates que está dialogando con Menéxeno debería ser un fantasma: en el diálogo se cita la Paz de Antálcidas o Paz del Rey (386 aC), cuando el fallecimiento de Sócrates tiene lugar en el 399 aC. La fecha de la defunción de Aspasia no es conocida con exactitud, pero es posible que algunos de los hechos que se relatan en la oración

3. Cuadro de los primeros desplazamientos entre Sócrates y sus interlocutores

Hemos considerado el arranque del *Menón* como ejemplo de enderezamiento dialéctico de una interrogación inicial inadecuada. El *Eutidemo* y el *Menéxeno* presentarían, por el contrario, propuestas de enderezamiento “*diegéticas*”. Representamos el esbozo de un cuadro que nos sitúa las relaciones entre planteamiento inicial y desarrollo de una supuesta “metódica” socrática en los tres diálogos reseñados: *Menón*, *Eutidemo* y *Menéxeno*.

	Menon	Eutidemo	Menéxeno
Interrogación inicial:	Interrogación retórica de Menón a Sócrates. Figura epistemológica del flujo.	Interrogación cotilla de Critón a Sócrates. Figura epistemológica del límite fijo.	Interrogación irónica socrática. Figura metódica de la ironía.
Que plantea la cuestión:	Cómo adviene la areté a los hombres, incluyendo la dispersión de las cinco posibles opciones.	Quién era aquel con quien Sócrates hablaba ayer en el Liceo (Eutidemo, al lado de Clinias).	Por el espacio de Menéxeno, en el triple juego de: <ul style="list-style-type: none"> • espacio del que viene • espacio en el que están • espacio hacia el que derivará la cuestión, determinado por el primero.

fúnebre tampoco hubieran podido ser conocidos por ella. Aunque se argumentó en base a estos anacronismos contra la autenticidad del diálogo, e incluso se atribuyó fragmentos a una elaboración posterior por parte de algún miembro de la Academia, insistimos en que estos “juegos escénicos” pueden ser interpretados como la presencia de una “ironía platónica” (diferente en todo momento de la socrática, y operando siempre como horizonte de ésta) en la construcción de la escena; sobre el acertijo cronológico del *Menéxeno*, vid. KAHN (1963); más recientemente, PAPPAS & ZELCER (2015).

	Menon	Eutidemo	Menéxeno
Respuesta:	Movimiento irónico preparatorio (elogio de los tesalios) que fija la dispersión en la cuestión del “qué es” que se abre al eidos.	Respuestas irónicas que buscan una apertura a la contextualidad que desplace la fijación del “nominalismo” critoniano hacia el flujo positivo que preguntaría por la transmisión de la conversación.	Respuestas contrairónicas en el rechazo a plantear cuestiones filosóficas “superadas”, manteniéndose en las cuestiones de la Sala del Consejo.
Que se despliega hacia:	Dialéctica sobre la eidética de la areté.	Diégesis sobre la conversación entre Sócrates y Eutidemo.	Diégesis sobre la oración fúnebre de Aspasia.

Si observamos detenidamente este cuadro, debemos recoger las siguientes conclusiones: en los tres diálogos se nos muestra una problemática cognoscitiva. El Menón aprendiz de retórico, el Critón chafardero y el Menéxeno fanático trazan figuras según las cuales la ciudad se mueve respecto a lo que podríamos llamar el “conocimiento”. La dispersión terminológica supuestamente prestigiosa (Menón), la confianza en las categorías y distinciones populares sobre el conocimiento (Critón), o la admiración y culto por los ídolos políticos de la ciudad (Menéxeno), representan “desviaciones del conocimiento” que no necesitamos describir demasiado técnicamente desde la proximidad con la que cualquiera de nosotros podría vivirlas cotidianamente también en nuestro presente. En principio, no tenemos ningún elemento sobre el que hacer distinciones sobre un “estatuto” más o menos filosófico de estas tres conversaciones iniciales desde la perspectiva de una posible enseñanza platónica. Platón nos coloca tres inicios en los que la filosofía se encuentra con tres posiciones inadecuadas respecto al conocimiento: esto parece lo único que podríamos afirmar con cierta firmeza de la lectura de los inicios de los tres diálogos. Igualmente, no tenemos ningún indicio que nos permita establecer una jerarquía según la cual una de estas figuras es, como “desviación del conocimiento”, más determinante para la “filosofía” que las otras. Esto es así si tomamos en consideración que el hecho de que la cuestión de la *areté* se encuentre ya en la cuestión inicial de Menón no nos indica que Menón sea más “cognoscente” que Critón o Menéxeno, sino que Menón es alguien la inadecuación cognoscitiva del cual supone planteamientos en los que el

conocimiento y su transmisión es algo explícitamente planteado. Por tanto, no es que, desde esta perspectiva, el *Menón* sea un diálogo cuya problemática sea más “filosófica” que la del *Eutidemo* o la del *Menéxeno*, o que represente un estadio más “avanzado” de un supuesto programa platónico. Lo mínimo que podríamos afirmar correctamente es que Menón es alguien cuya inadecuación da más “juego” cognoscitivo a Sócrates (a la filosofía) precisamente porque Menón ofrece una inadecuación cognoscitiva en la que la cuestión de un posible enderezamiento ya está incluida “temáticamente”. Precisamente por la constatación de este hecho hay que abrir a veces una “*diégesis*”: en las ocasiones en las que el “problema del conocimiento” que se está dando se ve imposibilitado de una explicitación en las coordenadas de la situación en las que se encuentra. Pero la figura de Menón contra la que Sócrates reacciona la traza la “forma” de la pregunta inicial como figura del flujo, no su contenido concreto. El problema no es que la pregunta sea sobre la *areté*; el problema recae en que la pregunta, como la de Critón, es inadecuada a la situación. Normalmente tendemos a invertir erróneamente esta relación desde nuestra recepción, ya demasiado institucionalmente (académicamente) asentada, de un “problema del conocimiento”. Desde esta perspectiva, es necesario constatar que no podemos medir el indicador filosófico (y diríamos también metódico) de los diálogos desde las “doctrinas” presentes o ausentes en ellos, porque éstas se encuentran “dentro” de un diálogo que se ha abierto ya desde una delimitación filosófica del problema de su situación. Es esta la que debería, en todo caso, establecer una clasificación, y no las doctrinas que en ella se encuentren temáticamente tratadas²¹.

De este carácter explícito es del que la inadecuación de Critón o Menéxeno carecen. Y desde esta carencia, la filosofía ensancha su “método” hacia la búsqueda de una exposición de los contextos que podrían reconducirla en una tematización de las “situaciones” de estas inadecuaciones. Las escenas del *Eutidemo* o el *Menéxeno* nos muestran el procedimiento (por parte de Sócrates) de explicitación de una situación sin cuyo desplazamiento previo un enderezamiento cognoscitivo no es posible.

21 Según esto, el hecho de que el *Menón* introduzca la teoría de las formas o la teoría de la reminiscencia no puede ser un indicador unívoco a la hora de medir una posible “evolución temática” de los diálogos. La clasificación de los diálogos debería ser “sincrónica” y respecto al estatuto del interlocutor y su situación, no “evolutiva” según el despliegue progresivo de unas tesis.

4. Conclusión: hacia una exposición fenomenológica de la forma dialógica platónica como explicitación de la noción husserliana de “horizonte”

Como ha sido indicado ya por Rosen, la forma dialógica escogida por Platón para exponer la presencia de la filosofía en la ciudad (más que la filosofía misma, en cierto sentido) no se deja jamás reducir a un conjunto de descripciones fenomenológicas. En este sentido, en todos los diálogos platónicos, en tanto que transmisión de conversaciones, prima el elemento diegético por encima del elemento dialéctico: los diálogos no son “muestras de dialéctica”, sino muestras de dónde tiene lugar siempre ya la dialéctica; muestras “*diegéticas*”. Pero esto no descarta que se pueda llevar a cabo una descripción fenomenológica de un diálogo filosófico²². Estando esta descripción lejos de absorber aquello que no puede ser ni explicado ni tan siquiera descrito, en tanto que no aparece nunca como tal, pero sí puede ser mostrado (la noción del “todo”, en la cual estamos insertos, y de la cual la forma dialógica no es otra cosa que un modelo formal), sí que es posible que la conceptualización fenomenológica muestre aquello que en cierto sentido queda más allá de toda descripción eidética, como sería la noción misma del mundo de la vida como horizonte. Si a la exposición del mundo de la vida como horizonte le corresponde, precisamente, un modo de intencionalidad absolutamente diferente y específico respecto al de la intencionalidad de cosas u objetos²³, podemos llevar a cabo esta misma diferencia, aplicada al análisis de textos y de formas textuales, por lo que respecta a las “doctrinas”: la comprensión de lo que tiene lugar en un diálogo platónico (el “todo” que en él se muestra) no se deja jamás exponer en el modo de ser de las “doctrinas” o de las “tesis” en él sostenidas durante alguno de sus momentos, ni tampoco en una recolección reconstructiva de una agrupación mayor o menor, hecha con más o menos fortuna o destreza, de estos momentos: a la comprensión del todo de un diálogo le corresponde un modo absolutamente diferente que al modo de la recolección de sus tesis expuestas una tras otra. Si la exposición del mundo no se agota jamás a través del modo de exposición que lo trata como si fuera una cosa, la exposición de un diálogo platónico no puede jamás llevarse a cabo a partir de la exposición de tesis entre otras tesis en él defendidas o criticadas, sino a partir de aquello que en el diálogo acontece, y que es diegéticamente mostrado a través de la forma dialógica de exposición²⁴. La cosa

22 ROSEN, 1983, pág. 12.

23 *Hua VI*, § 37, pág. 146: “La diferencia entre los modos de ser de un objeto en el mundo y el mundo mismo prescribe claramente modos correlativos de conciencia fundamentalmente diferentes”.

24 Hay, en la obra de Husserl, un intento de presentar el mundo como correlato intencional de la vivencia de una conciencia absoluta, a través de la aprehensión de su sentido objetivo posible. Esto conduce a las aporías de la vía egológico-cartesiana de representación del mundo. Esta vía, explorable según Husserl, va siendo paulatinamente abandonada a favor de la vía transcendental-

de todas las cosas no es una cosa (es el mundo como horizonte de exposición de éstas); del mismo modo, el todo de un diálogo es más que la suma de sus partes consideradas como tales. Así, la forma dialógica platónica muestra la intencionalidad de horizonte ya operativamente en la presentación del papel que la filosofía (Sócrates) juega en la ciudad.

Bibliografía

- CANTO-SPERBER, Monique: *L'intrigue philosophique. Essai sur l'Euthydème de Platon*, S.E. Les Belles Lettres, 1987, París.
- COLLINS, Susan; STAUFFER, Devin: "The Challenge of Plato's Menexenus", *The Review of Politics*, Vol. 61, nº 1, University of Notre Dame, 1999, pp. 85 – 115, Indiana.
- FINDLAY J.N.: *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*. Routledge & Kegan Paul, 1974, New York.
- FRIEDLÄNDER, Paul: *Platon Band I/II*, Walter de Gruyter & Co., 1964, Berlín.
- GENIUSAS, Saulius: "The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology," *Contributions to Phenomenology*, nº 67, Springer, 2012, Dordrecht.
- GONZÁLEZ, Francisco J. (ed.): *The Third Way. New directions in Platonic Studies*. Rowman & Littlefield Ed., 1995, New York.
- GONZÁLEZ GUARDIOLA, Joan: "Qüestió del "què" i qüestió del "qui" en l'"Eutidem" platònic", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, vol. IX, pp. 27 – 37, 1997, Barcelona.
- Lebenswelt*, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, vol. XXIII, pp. 155 – 169, 2012, Barcelona.
- GUTHRIE, W.K. C: *Historia de la filosofía griega*, vol. IV, Ed. Gredos, 1990, Madrid.
- HEIDEGGER, Martin: *Wegmarken, Gesamtausgabe Band IX*, Vittorio Klostermann, 1976, Frankfurt am Main.
- HUSSERL, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hua VI, (ed. Walter Biemel), Martinus Nijhoff, 1976, La Haya.

horizontal del mundo de la vida, para la cual el mundo no puede pensarse como "objeto", ni tan siquiera en el sentido de la constitución de su sentido objetivo; sobre la diferencia de tratamiento entre estas vías de acceso transcen^dentes al mundo de la vida, vid. GONZÁLEZ GUARDIOLA, 2012, pág. 165 y ss.

KAHN, Charles H.: "Plato's Funeral Oration: The Motive of the Menexenus", *Classical Philology*, Vol. 58, nº 4, The University of Chicago Press, Oct. 1963, pp. 220 – 234, Chicago.

PAPPAS, Nickolas; ZELCER, Mark: *Politics and Philosophy in Plato's Menexenus*, Routledge, 2015, New York.

ROSEN, Stanley: *Plato's Sophist. The Drama of Original & Image*, Yale Univ. Press, 1983, Yale.

SALES, Jordi: *Estudis sobre l'ensenyament platònic I. Figures i desplaçaments*. Ed. Anthropos, 1992, Barcelona.

SALES, Jordi: *Estudis sobre l'ensenyament platònic II. A la flama del vi*. Barcelonesa d'Edicions., 1996, Barcelona.

SCOLNICOV, Samuel: *Plato's Metaphysics of Education*, Routledge, 1988, New York.

SZLEZÁK, Thomas A.: *Leer a Platón*, Alianza Universidad, 1997, Madrid.

STRAUSS, Leo: *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1983, Chicago.

WALTON, Roberto: *Intencionalidad y horizonticidad*, Editorial Aula de Humanidades, Universidad San Buenaventura Cali, 2015, Bogotá.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. e-ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2017.i03.06

[pp. 123-138]

Recibido: 24/04/2017

Aceptado: 08/06/2017

Método e historicidad. La recepción de Dilthey y los estudios medievales en el joven Heidegger.

Method e historicity. The influence of Dilthey and medieval studies in the young Heidegger.

Leonardo Mattana Ereño

Universidad Autónoma de Madrid

Resumen:

This paper will discuss a segment of particular interest in the Heidegger's work, concerning, on the one hand, to the Dilthey's reception and, on the other, to the courses that the young professor imparts between 1921 and 1922 about the Pauline epistles and Augustine of Hippo and the Neoplatonism. In these texts, we assist to the decisive influence that Heidegger makes of the historicism in the phenomenology and to see how his contribution is fundamental when he print his personal trace to the Husserl's phenomenology to insist in the historicity of fundamental experiences and to give place to the hermeneutic turn.

Palabras Clave: Religion; Phenomenology; Hermeneutics; Historicism, Faktizität.

Abstract:

El presente trabajo pretende analizar un segmento de particular interés en el pensamiento heideggeriano: se trata por un lado de la recepción de Dilthey y, por el otro, de los cursos que el joven profesor imparte, entre 1921 y 1922 sobre las cartas paulinas y sobre San Agustín y el neoplatonismo. En estos textos, podemos asistir a la decisiva introducción que Heidegger hace del historicismo en la fenomenología, y ver cómo esta aportación es fundamental a la hora de imprimir la personal huella de Heidegger a la fenomenología husseriana, para insistir en la historicidad de experiencias fundamentales y dar lugar a lo que se denominará giro hermenéutico.

Keywords: Religión, Fenomenología, Hermenéutica, Facticidad, Historicismo.

1. Introducción

La propuesta filosófica que Martin Heidegger presenta en 1927, con la publicación de *Sein und Zeit*, conlleva seguramente un punto de inflexión en la historia del pensamiento occidental. En una obra en la que uno de los puntos de mayor sugerencia no deja de ser su lenguaje y su capacidad de articular una serie de referencias novedosas, se revela mayormente la necesidad de indagar en torno a las fuentes de las que brota el pensamiento heideggeriano, desvelando sus influencias y los materiales que se esconden bajo esa capa de lenguaje tan esencial a la obra misma.

Paradójicamente se trata de un autor cuya actividad concerniente al periodo anterior a *Sein und Zeit* ha quedado prácticamente desconocida y ocultada por las obras posteriores y por la propia autointerpretación del mismo Heidegger, hasta la publicación, ahora prácticamente completa de la *Gesamtausgabe* gracias a Von Herrmann y al propio hijo de Heidegger, de los volúmenes en los que ahora salen a relucir materiales importantes sobre la formación del pensamiento de Heidegger, particularmente en relación a las lecturas a las que Heidegger dedica sus años de estudiante y a los cursos que el joven *Privatdozent* imparte en Freiburg. La publicación sistemática de la edición crítica ha ido acompañada de una serie de importantes estudios (sobre todo en ámbito francés y alemán, aunque no exclusivamente) que han ordenado y desenmarañado la génesis del *Hauptwerk* del '27.

El presente trabajo se coloca dentro de esta línea para intentar aclarar algunos de los motivos constituyentes del pensamiento heideggeriano, a la hora de sintetizar e hibridar materiales tan heterogéneos y diversos, tal como hace el joven Heidegger.

2-Más allá de la fenomenología: la recepción de Dilthey y el historicismo.

Un aspecto importante que hay considerar en la formación del joven Heidegger es la aportación de los estudios de ámbito historicista y que son, sin duda alguna, un elemento que hace de contrapeso al cariz fenomenológico que el pensamiento heideggeriano estaba tomando en la época. Autores de la escuela teológica de Tübingen como Ferdinand Christian Baur, Friedrich Strauss y Johann Kuhn y, sobre todo, la obra de Wilhelm Dilthey permiten a Heidegger tomar contacto con la tradición más propiamente filosófica a la cual, sin embargo, Husserl, a causa de su formación científica, era más extraño. De estos autores, Heidegger toma el método histórico-hermenéutico y además llega a leer a Hegel a través de sus interpretaciones¹. De hecho, los autores de esta escuela adoptaron y desarrollaron ulteriormente el método hermenéutico de Schleiermacher y fundaron importantes revistas como los *Theologische Jahrbücher* y los *Theologische Quartalschrift*. Yendo más allá, Dilthey fundamentó un enfoque histórico para las problemáticas filosóficas que no implicase una deriva relativista; justamente en torno a este punto no faltaron las críticas a la escuela de Tübingen (y más en general a la Escuela Histórica de Wilhem von Humboldt o Mommsen), ahí donde Dilthey destacaba que había una falta de relación entre la comprensión de cada hecho histórico y la historia universal. De hecho, esa ausencia de relación indica una falta de elaboración también de la relación que se instaura entre el individuo y la comunidad, limitándose a la comparación de textos².

Efectivamente, el elemento más destacable de la propuesta de Dilthey para la recepción heideggeriana tiene que ver con la centralidad del individuo en el proceso hermenéutico, su mediación como intérprete de los significados del mundo y la vida. Como escribe Dilthey, en un escrito de 1900:

El comprender y la interpretación están así siempre activos y despiertos en la vida misma, alcanzan su cumplimiento en la interpretación técnica de obras de poderosa vitalidad, y de la interconexión de las mismas en el espíritu de sus autores³.

Lo que Dilthey evidencia es la dimensión comunitaria que es fundamental para la comprensión y es, inevitablemente, el marco de referencia también para el individuo.

1 Cf. FERRARIS, Maurizio, *Storia dell'ermeneutica*, Milán: Bompiani, 1988, pp. 167-175.

2 Recordemos, de hecho, que Dilthey se ocupó, junto a su discípulo Nohl, de la publicación de los escritos juveniles de Hegel reconocié la importancia del proceso de integración entre el individuo y la totalidad que es central en la filosofía de Hegel y que llegará, aunque originalmente interpretado, hasta el joven Heidegger.

3 DILTHEY Wihlem, "Die Entstehung der Hermeneutik", en *Dos escritos sobre la hermenéutica*, ed. bilingüe, Madrid: Istmo, 2000, p. 63.

Desde el principio del texto, Dilthey lo anuncia claramente: «*nuestro obrar presupone siempre la comprensión de otras personas; una gran parte de la dicha humana brota de volver a sentir estados anímicos ajenos*»⁴. Entre individuo y comunidad se instituye una circularidad, en la que la vida se da como movimiento de comprensión y expresión. La hermenéutica tiene que ser un instrumento que permite estrechar el círculo entre lo individual y lo colectivo, y permitir que éste siga alimentándose. Más allá de la hermenéutica bíblica, el método de Dilthey pretende alcanzar una dimensión social y científica, capaz de dar profundidad histórica al análisis filosófico. La articulación en dos momentos, compresión y expresión, exige una dialéctica que implica que el individuo plasme la recepción de lo comprendido en algo exterior, que lo devuelva y lo exprese en un ámbito que no puede no ser comunitario. Ninguna reflexión del intelecto puede separar la profundidad de una experiencia de la posibilidad de expresarla con el lenguaje. La superación del acto de reflexión y el reconocimiento del individuo en la comunidad son elementos fundamentales de la filosofía hegeliana que Dilthey recupera y utiliza sobre todo en relación a la fundación de las ciencias del espíritu. En tal sentido, la expresión como producto de la comprensión es la devolución a la vida de todo aquello que se ha comprendido; es el pasaje de lo teórico a la praxis, del mundo del entendimiento al mundo de la vida. La expresión de Dilthey es “conexión dinámica”, esto es, un modelo de interpretación que no solamente destaque los vínculos y los significados sino que también cree el espacio de circulación para esos significados. Dilthey, además, distingue entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu y concede que dicha hermenéutica corresponde sólo a las segundas, intentando corregir aquello que podía parecer un exceso del sistema hegeliano. La conexión dinámica no es una teleología, si bien es cierto que da lugar a expresiones objetivas que se legitiman a través del análisis de comprensión y de las referencias construidas en el proceso hermenéutico.

Estos elementos son de máximo interés para Heidegger: frente al carácter a menudo sumido en el psicologismo del neokantismo, el joven *Privatdozent* ve en Dilthey un instrumento para dar profundidad histórica a su propuesta; además el círculo entre compresión y expresión le resulta imprescindible para conjugar el dictado fenomenológico de ir a las cosas mismas con las experiencias de la tradición filosófica: la circularidad de significados, tal como propuesta por el paradigma hermenéutico, permite que el sujeto sea el centro de esa circularidad, pero no como un intelecto dominante y excesivamente distanciado, sino en su hacer experiencia, en su vivir.

⁴ DILTHEY, *ibidem*, p. 21.

3. La *Formale Anzeige*: hacia la profundidad histórica del método

La expresión *Formale Anzeige* aparece en el curso sobre las cartas paulinas en el volumen 60 de la *Gesamtausgabe* y constituye un *hápix*⁵ en el opus heideggeriano. Si bien Heidegger insista particularmente sobre su valor metodológico, es cierto que también resulta novedoso el contexto en el que se pretende usar esta herramienta teórica. Veamos la siguiente cita:

Experiencia (*Erfahrung*) designa: 1) la actividad experiencial; 2) aquello que, a través de ella, está se tiene experiencia. Usamos intencionalmente esta palabra en su doble significado, porque justamente lo esencial de la experiencia fáctica de la vida: el que yo experienciante y lo experenciado no se puedan separar como si fueran cosas distintas. “Experienciar” no quiere decir “tomar nota” (*Zur Kenntnis nehmen*), sino afrontar lo experenciado, el autoafirmarse de las configuraciones de los experenciado, teniendo así tanto un sentido pasivo como activo. [...] El concepto de fáctico no cabe interpretarlo a partir de presupuesto gnoseológicos determinados, sino qué será comprensible únicamente a partir del concepto de lo histórico.⁶

Esta cita nos permite comprobar una cierta evolución en el camino heideggeriano, enriquecido por la aportación de Dilthey. La experiencia tiene un doble sentido: involucra tanto al objeto experenciado, como a la actividad misma del experienciar, actividad que incluye al sujeto que hace experiencia. Esto coloca al sujeto en una dimensión de sentido activa y pasiva a la vez; él es atravesado por su hacer experiencia, determina lo experenciado porque la objetualidad del objeto que está en frente (*Gegenstand*) es la modalidad de acceso a la experiencia interrogante misma. En segundo lugar, la descripción del carácter fáctico de la vida está, por el momento, construida a partir de la exclusión de algunos conceptos tradicionales de la filosofía en relación a como ésta interpreta la realidad; esto es, lo que destaca es la preeminencia del carácter histórico que poco encaja con una interpretación puramente gnoseológica de la realidad.

La experiencia se da en una articulación de sentido de la vida y esta articulación es el conjunto de relaciones y de referencias que están presentes en el mundo-ambiente (*Umwelt*) y que a su vez tienen un sentido del contenido (*Gehaltssinn*). Pero esta articulación no es algo añadido por el sujeto, sino que es la dimensión común en la

5 En realidad una formulación muy parecida aparece también en el curso del semestre de invierno de 1922, Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles (volumen 61 de la *Gesamtausgabe*), en el que Heidegger habla de lo «formalmente indicado». Por lo demás, Heidegger no volverá a usar esa expresión fundamental para comprender el concepto de *Faktizität*.

6 HEIDEGGER, Martin, GA 60, 9.

que el sujeto puede acceder a su relación con el mundo. Ahora bien, en este horizonte de sentido también al sujeto le corresponde una parte, una dimensión que Heidegger llama *Vollzugssinn* (sentido de cumplimentación o de actuación). El *Vollzugssinn* es un interrogarse sobre la realidad, sobre el carácter estructural de la experiencia que toca e involucra al sujeto y la *Formale Anzeige* es el instrumento que impide al sujeto tomar un rol invasivo y dominante en el conjunto de las dimensiones de sentido.

Ahora veamos en el detalle que es la *Formale Anzeige*. Heidegger escribe que «el problema de la “*indicación formal*” pertenece a la “*teoría*” del *método fenomenológico mismo*»⁷. Es decir, Heidegger considera que su aportación metodológica pertenece plenamente al proceder de la fenomenología, pero al mismo, en un pasaje sucesivo, marca algunas distancias.

La “generificación” quiere decir *generalización genérica*. Por ejemplo, el rojo es un color, el color es una cualidad sensible [...] Las cualidades en general, la vivencia, el género, la especie, son objetos. Pero enseguida se suscita la cuestión: ¿es el tránsito generalizante de “rojo” a “color” o de “color” a “cualidad sensible” el mismo que va de “cualidad sensible” a “esencia” y el que va de “esencia” a “objeto”? ¡Claro que no! Aquí hay una fractura: el tránsito de “rojo” a “color” y de “color” a “cualidad sensible” es *generificación*, el que va de “cualidad sensible” a “esencia” es *formalización* [...] La *generificación* está ligada, en su ejercicio, a un *ámbito de cosas* (*Sachgebiet*) determinado. [...] Diversamente sucede en la *formalización*, por ejemplo, la “la piedra es un objeto”. Ahí la actitud no está ligada a la configuración de la realidad [...] y también está libre de toda jerarquía.⁸

Lo que resulta claro en esta cita es la distinción, que pertenece plenamente a Husserl⁹, entre generificación y formalización. Permanece sin embargo más implícito la diferencia entre formalización e indicación formal, y es aquí que hay que destacar la aportación de Heidegger. Si la generificación se desarrolla dentro de las determinaciones de un género y la formalización rompe con esa estructuración y ese orden jerárquico, la *Formale Anzeige* tiene que suspender ese *Ordnung* que se establece entre los elementos sometidos a formalización. El motivo que Heidegger critica respecto a esta última concierne en particular la arbitrariedad de la decisión entre aquello que se coloca en el extremo del

7 HEIDEGGER, Martin, GA 60, p. 55.

8 HEIDEGGER, Martin, GA 60, p. 58.

9 Husserl habla de formalización y generificación en: HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Buch 1, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Halle a. S: Niemeyer, 1913, pp. 26-27.

género y aquello que, por lo contrario, se considera esencia. Por lo tanto, decir “la piedra es un objeto” (formalización) permite evitar que la piedra sea considerada a partir de determinaciones típicas de un sistema categorial (por ejemplo, según la cantidad o la causalidad), aun así, una vez que tendríamos la esencia de la piedra, igualmente se constituiría una *Ordnung*, en la cual tendríamos sólo esencias que igualmente estarían articuladas jerárquicamente¹⁰. Al fin y al cabo, también la formalización sería una operación conducida desde el exterior que haría una abstracción de la esencia y la alejaría de su dimensión fáctica de la realidad. Como escribe Quesne:

Para Heidegger, la indicación formal excluye toda relación a una materia o a una cosalidad, mientras que para Husserl la formalización es precisamente la relación de una materia a una forma. El término *sachthaltig* es retomado por Heidegger para excluirlo de la definición de indicación formal¹¹.

Para Heidegger, las esencias, tal como las entiende Husserl, entrarían nuevamente en el orden de la correlación, constituyéndose como esencias de algo material. Heidegger sin embargo está diciendo que la objetualidad del objeto no es algo material, sino su pertenencia a la triple dimensión de sentido de la realidad.

La función que Heidegger atribuye a la *Formale Anzeige* empieza a ser más clara: a través de este dispositivo, Heidegger busca la ruptura con la tradición que se orienta hacia la clasificación y la determinación de la realidad según rígidos criterios deductivos, que construye la organización del saber a través delimitaciones de los campos de experiencia y donde la filosofía termina por ser un ámbito más entre los otros. Con la *Formale Anzeige* la pregunta hacia el ente no puede ser ¿Qué es?, sino como ¿Cómo se da? Heidegger «quiere promover un nuevo punto de vista sobre el objeto: no su quididad, sino lo que se da; no su región óntica, sino su determinación ontológica»¹². De hecho, cualquier determinación de orden óntico, para Heidegger, negaría el acceso a un ámbito ontológico, negaría cualquier acaecimiento o evento que implicase un carácter de irrupción. Como hemos destacado se trata de restar importancia la mirada teórica, a la intención de un sujeto que intenta determinar el contenido y orientarse hacia el sentido de referencia (*Bezugssinn*); para

10 Cf. BANCALARI, Stefano, “Generalizzazione, formalizzazione, epoché: le radici husseriane dell’indicazione formale”, en *FIERI* 3 (2005), p. 126: «Si, de hecho, la formalización representa el acto constitutivo de una determinada multiplicidad definida, de una *Ordnung*, [...], la posibilidad de acomunar elementos pertenecientes a *Ordnungen* distintas requiere un instrumento metodológico nuevo que no consista en la constitución de una *Ordnung* sino, al contrario, en su suspensión».

11 QUESNE, Philippe, *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 109-110.

12 CAPELLE, Philippe, La signification du christianisme chez Heidegger en CARON (ed.), *Les cahiers d’Histoire de la Philosophie: Heidegger*, Paris :Les éditions du Cerf, 2006, p. 314.

esto es necesario el acaecimiento de una experiencia fundamental que preceda a lo teorético, y que impida la primacía de aquél sobre el conjunto de la experiencia. En este acontecer el sujeto estaría lejos de invadir el campo de las cosas mismas, sino que estaría en el constante riesgo de desaparecer, ya que su ser está sujeto a la experiencia que lo atraviesa.

La indicación formal implica no perder nunca la triple dimensión de sentido: «*Trabajar con una indicación formal, implica la exigencia previa de conservar abiertas todas las posibilidades de actuación del Gehaltssinn y del Bezugssinn*»¹³ o como dice el mismo Heidegger la «*indicación formal es una defensa, un aseguramiento previo, de modo que el carácter actuante actuación permanezca libre*»¹⁴. Ésta indica la posibilidad de un acceso al origen y llama a la máxima cautela para no ocultar esa vía de acceso.

Después de este análisis teórico sobre la indicación formal, Heidegger pasa a su aplicación concreta en las cartas de Pablo de Tarso a los Tesalonicenses. Y bien, ¿cuál es la situación de San Pablo frente a los Tesalonicenses y qué relación guarda con la indicación formal? Pablo de Tarso «*experiencia el ser devenido*» de los Tesalonicenses y «*experiencia que aquellos éstos tienen un saber de su ser devenido; esto significa que su ser devenido es también el ser devenido de Pablo*»¹⁵. Este momento inicial de la experiencia entre Pablo y los Tesalonicenses (que implica también la relación entre el Pablo y su propia fe) tiene que ver con una cierta forma de saber. Pero, coherentemente con cuanto dicho en la parte metódico-introductoria, es necesario comprender la particularidad de este saber y ver en qué experiencias se concreta. Hay dos experiencias especialmente significativas: el servir y el aguardar que «*determinan como direcciones básicas las demás referencias*»¹⁶. Direcciones que colocan a Pablo en la angustia de la parusía. Se trata de servir y aguardar a Dios, y por tanto se trata de una experiencia que no encuentra una confirmación como si se tratase de una experiencia cotidiana. La forma de la actuación de esta experiencia, esa angustia e incertidumbre, es coherente con el proceder de la indicación formal. Heidegger compara las dos cartas a los Tesalonicenses: en la primera el día del Señor llegará como un ladrón durante la noche¹⁷, de forma imperceptible; en la segunda, será precedido por guerra y desorden y por el Anticristo¹⁸. ¿Por qué, se pregunta Heidegger, esta diferencia?

13 ARRIEN, Sophie-Jan, *Foi et indication formelle en CAMILLERI/ARRIEN (eds.), Le jeune Heidegger (1909-1926)*, Paris: Vrin, 2011

14 HEIDEGGER, Martin GA 60, 64.

15 HEIDEGGER, Martin GA 60, 93.

16 HEIDEGGER, Martin GA 60, 97

17 Cf. 1 Tes. 5, 2

18 Cf. 2 Tes, 2, 9.

Y bien, esa diferencia se explica porque lo fundamental para comprender la verdadera experiencia de la fe no son los eventos externos sino la posibilidad de actuar ese saberse en la fe, que es el nexo entre la comunidad y Pablo de Tarso, y de todos ellos con Dios: esto es, la parusía que abre a la posibilidad de una temporalidad y, por ende, a una experiencia radical y fundamental. La indicación formal se da en un tiempo kairológico. Como escribe Otto Pöggeler:

El *kairós* está en el filo de la navaja, en la decisión. Las características kairológicas ni computan ni dominan el tiempo, sino que se emplazan más bien en la amenaza producida por el advenir. Pertenecen a la historia acontecida de la *cumplimentación* de la vida, historia que no puede ser objetivada.¹⁹

Ahí está el profundo sentido de la experiencia paulina que representa una historicidad que no es cronológica; al mismo tiempo, es una experiencia que ahonda y mantiene vivo el dictamen de la fenomenología: esto es, una experiencia que se interpreta con instrumentos que respetan la intencionalidad y referencialidad de la realidad y que, aquí la principal aportación heideggeriana, trabajan en torno a la formulación de un nuevo sujeto.

4. *Questio mihi factus sum: la dispersión en el mundo ambiente*

Si en el curso dedicado a las cartas paulinas, Heidegger se concentraba en la articulación de un instrumento metodológico como la *Formale Anzeige* e insistía sobre el carácter precario de la fe, en el ámbito de la comunidad de los Tesalonicenses, en el semestre sucesivo Heidegger fija su atención, a través de Agustín de Hipona, en el carácter estructural de la dispersión en la que se encuentra sumido el sujeto.

Ese carácter de dispersión, ese sentimiento de falta, aparece en relación al autor de las *Confesiones*, bajo la idea de *defluxus*. Empecemos con un momento del curso en que Heidegger desarrolla el análisis del libro X de las *Confesiones*: Heidegger escribe: «*Porque in multa defluximos, nos hemos fragmentado en lo diverso y caemos en la dispersión. Tú fomentas el movimiento contrario, el movimiento contra la dispersión*»²⁰. Analizando la situación de San Agustín, Heidegger pone en evidencia ese carácter de oposición entre lo múltiple y el sujeto, el cual se siente amenazado al no poder recoger en una unidad

19 PÖGGELE, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial, 1986, pp. 43-44.

20 HEIDEGGER, Martin, GA 60, p. 205.

esa multiplicidad. Pero esto no implica que la realidad sea un caótico subseguirse de sucesos sin ninguna lógica. El sujeto produce un movimiento opuesto a esa dispersión; él busca la conjunción en y con la unidad. Claramente, para San Agustín se trata de la unidad con Dios, algo que no interesa excesivamente a Heidegger, pero lo cierto es que la problemática tal como la presenta el autor de las *Confesiones* le permite a Heidegger conferir a ese *defluxus*, a esa deyección, un carácter estructural²¹. Cómo escribe algunas páginas después, la molestia agustiniana es la facticidad de la vida²². Estamos marcados *ab origine* por un sentirnos en falta de algo, pero lo más importante es que podemos tener percepción de nosotros mismos justo a partir de esa carencia. Además, esta situación es preteorética, ya que precede cualquier forma de juicio. Para Heidegger, si bien en una operación de inmanentización del elemento teológico, lo religioso tiene este fundamental carácter de presentar la diferencia como un hecho estructural y también previo a cualquier comprensión lógica. Además, el cuestionarse de San Agustín da lugar a una serie de dispositivos de interiorización del sujeto, de análisis existencial, que sin embargo no son simples preguntas azarosas sobre mis experiencias, sino que me interrogan sobre mi posibilidad más radical, a saber sobre la posibilidad misma de mi existencia, poniéndola en duda.

Por tanto, se encuentra aquí, en San Agustín, la cuestión central que conducirá a Heidegger hacia la analítica existencial: el sentirse disperso y arrojado en el mundo no tiene un carácter subjetivo; no es debido al hecho de que soy un ser humano y por ende limitado, que me siento en falta de algo, sino, al contrario, este sentirme en falta me otorga la capacidad de interpretar esa multiplicidad, aparentemente desordenada; gracias al privilegio ontológico (como escribirá en *SuZ*) puedo avanzar en el itinerario fenomenológico. Heidegger afirma a través de San Agustín: *Quaestio mihi factus sum*, he hecho de mí mismo una pregunta: a través de mi sentirme arrojado y disperso me constituyo como pregunta sobre mí para preguntarme sobre lo que me rodea. La pregunta sobre mí mismo es una pregunta que genera un horizonte de sentido, porque indica ante todo el lugar donde yo me encuentro²³. Es una pregunta que despeja el camino de cualquier interpretación psicologista²⁴, y, en tal sentido, a través de una referencia común entre

21 Kisiel explica muy bien la dinámica agustiniana en relación a Heidegger en: KISIEL, Theodor, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, California, 1993, p. 202.

22 HEIDEGGER, Martin, GA 60, 241.

23 Cf. HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, "Die Confessiones des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers, en *QUAESTIO* 1 (2001), pp. 113-146.

24 Como escribe Gadamer, la facticidad «no es únicamente conciencia y autoconciencia», sino un contexto estructural (GADAMER, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona 2003, p. 63).

Agustín y Descartes, Heidegger aclara que la existencia que aquí se interroga, la “*Vita*”, nada tiene que ver ni con un simple fluir vitalista ni tampoco con un concepto vaciado por la tradición: «“*Vita*” no es una simple palabra, un concepto formal, sino un contexto estructural»²⁵ que no ha sido suficientemente precisado. Es más, con la modernidad y en particular con Descartes este interrogarse se ha dirigido en una

decadente dirección, de donde toda la filosofía nueva no ha conseguido liberarse. Las reflexiones de Agustín han sido enaguadas por Descartes.

La certeza de sí y el tenerse-por-sí en el sentido agustiniano es algo completamente distinto que la evidencia cartesiana del “*cogito*”²⁶.

La diferencia es que el interrogarse agustiniano no implica un sistema de reflexión que garantice la evidencia del sujeto y por tanto, una vez encontrado un principio fuerte, la deducción de la realidad, sino que al contrario remite a la dimensión del ambiente circunstante, esto es genera una red de referencias, e implica un anclaje del sujeto a las cosas; en este sentido, la evidencia del interrogarse agustiniano no es la evidencia del sujeto, sino del carácter estructural mismo de la realidad en la que el sujeto está sumido. Al igual que en el curso sobre las cartas paulinas, lo que Heidegger pretende sacar a la luz es la complejidad de la realidad y sus dimensiones que la articulan conjuntamente. En tal articulación el sujeto pierde todo tipo de primacía y es sólo en su ser experiencia (*Dasein*): esta pregunta involucra al sujeto como activo y pasivo a la vez, porque hace esfumar la diferencia entre un plano intelectivo y un plano existencial. No emerge ya un sujeto sobre una realidad que puede controlar, sino que, al contrario, queda en primer plano la relación misma que sujeta al sujeto.

El ser yo mismo la pregunta de interrogación es al mismo tiempo una llamada: por eso implica una dimensión activa y pasiva a la vez. Es activa porque provoca al sujeto para que ponga en ser esa dimensión actuante, realizadora, pero es pasiva porque, al igual que la *parusía* paulina, no garantiza la respuesta, sino que abre y dilata el espacio experiencial en el que se mueve el sujeto. No garantiza la respuesta, pero permite la posibilidad del acontecimiento en el que mundo se abre al sujeto. Y aquí se juega la *pars construens* de este curso del joven Heidegger: si las primeras indagaciones, prevalentemente en el campo fenomenológico, estaban orientadas sobre todo a limitar la presencia demasiado invasiva de un cierto sujeto de la tradición metafísica, ahora es necesario, a partir de ese elemento de crítica, de refundar un nuevo sujeto que se haga cargo de la complejidad de la realidad. Heidegger advierte que una crítica de corte fenomenológico que no

25 HEIDEGGER, Martin GA 60, 298.

26 *Ídem*.

profundice adecuadamente sobre la naturaleza del sujeto corre el riesgo de configurarse simplemente como un empirismo un poco más elaborado. Además Heidegger, en este sentido más atento a la tradición filosófica que Husserl, comprende que el sujeto no es una variable que se pueda evitar a la hora de repensar un nuevo paradigma filosófico. No cabe otra opción, por tanto, que repensar el sujeto, pero esta vez a partir de las cosas mismas. La clave de interpretación de las *Confesiones* se articula justamente en torno a esta refundación del sujeto. San Agustín describe la inadecuación del sujeto respecto a la incomprensibilidad de la realidad como señal de la relativa insignificancia del hombre en relación a Dios; Heidegger interpreta esta inadecuación como la señal de la marca originaria que distingue al hombre, a saber su sentirse arrojado en el mundo y atravesado por él. Pero ese sentimiento de *defluxus* puede ser volcado en su contrario, puede hacerse constructivo. Eso sí: incluso considerando la posibilidad de trazar un sistema de categorías existenciales que respeten la condición esencial del ser-arrojado en el mundo del sujeto, esa marca originaria no puede desaparecer en ningún momento (y en tal sentido, la indicación formal es un constante instrumento de control). Perno central de toda la propuesta que se articula sobre la *Faktizität* es el carácter reiterativo de la pregunta, o dicho de otra manera: aunque Heidegger pretenda construir un sistema de categorías que enfatice la red relacional entre el sujeto y el mundo, cada paso hacia una consolidación en este sentido está siempre sometido a la pregunta misma sobre el estatuto del sujeto arrojado en el mundo. Nuestra relación con el mundo siempre es susceptible de ser puesta en duda, y en este gesto se muestra toda la intención de Heidegger de trasponer el carácter metodológico de la fenomenología husseriana a una experiencia histórica concreta, incorporándolo en la tradición filosófica precedente. En las miras de Heidegger, las categorías de la analítica existencial no repetirían el error de la metafísica precedente porque estaría obligadas a medirse constantemente con el rigor metodológico proveniente de la fenomenología. La palabra clave es “repetición”: repetición de la pregunta, repetición del método, repetición de aquellas experiencias filosóficas que han creado la posibilidad de acceder a la dimensión más auténtica de la vida.

De la interpretación agustiniana, Heidegger saca, al menos como prefiguración, otro importante concepto de su ontología fundamental, a saber la *Cura*. En San Agustín, aparece el término curare, que tiene que ver con el preocuparse. Preocuparse por el disolverse de la vida, por ese sentimiento de *defluxus*, que nos cuesta analizar. Por eso nos preocupamos, es decir que tomamos cura de algo con antelación. ¿Pero esta antelación, este tomarse su tiempo, no es otra forma de anteponer el sujeto a las cosas mismas? ¿No es reducir la multiplicidad a la unidad (del sujeto) para poder controlar mejor la realidad y evitar esa sensación de decaimiento? Heidegger es consciente de los riesgos que esta

operación implica, pero también sabe que es en ese límite que se da la posibilidad de una filosofía nueva.

5. Conclusión

Sin los elementos considerados en este trabajo, difícilmente podríamos comprender la transformación radical que Heidegger hace del lenguaje filosófico en el siglo XX. Tampoco comprenderíamos la profunda divergencia que lo separa de su maestro Husserl y de un ambiente universitario que separaba elementos heterogéneos que justamente Heidegger consigue llevar a una síntesis. Los límites marcados por la fenomenología y, sobre todo las referencias culturales e históricas de ésta, resultaban muy estrechos para el pensador de Messkirch: con la lectura de Dilthey se abre realmente, para Heidegger, un campo de posibilidad para realizar una propuesta capaz de superar la tradición metafísica que criticaba, pero con sus mismos instrumentos. Sin Dilthey, todos los cursos del primer periodo en Freiburg y Marburg serían imposibles de concebir. Sin Dilthey, la indicación formal sería algo incomprendible ya que quedaría completamente desconectado del problema de la historicidad de la experiencia y del sentido de una comunidad. Probablemente no tenga mucho sentido cuantificar la aportación de esta lectura historicista y compararla con otros elementos, pero aun así está claro que es una importante clave de interpretación sea para entender el recorrido filosófico de Heidegger en perspectiva de medio y largo plazo, sea para poder situarse en los textos de los cursos de los primeros años '20.

Dediquemos ahora algunas palabras conclusivas a los cursos que han sido objeto de nuestro texto. Las transcripciones de las lecciones sobre Pablo de Tarso y Agustín de Hipona se encuentran casi en los momentos iniciales del *Denkweg* heideggeriano, pero aun así muestran claramente algunas prefiguraciones de las preocupaciones teóricas de los años a venir, que se condensarán en el *Hauptwerk* de 1927: en primer lugar, el interés hacia formas de análisis de la subjetividad alternativas a los patrones de la tradición moderna e idealista. En segundo lugar, la convicción siempre más profunda de la necesidad de considerar la dimensión histórica de su pensamiento filosófico como un elemento indispensable. En tercer lugar, la voluntad de dar una personal configuración a la fenomenología con instrumentos propios como la indicación formal. Asistimos aquí a lo que más tarde, se conocerá como el giro hermenéutico de la fenomenología²⁷. Por último, estos textos muestran también la evolución del lenguaje y de las influencias del joven Heidegger: se va cumpliendo esa transición desde lenguajes tomados en préstamo (de Aristóteles, de Husserl, de San Agustín, de Duns Scoto) hasta la construcción de un

27 Cf. GADAMER, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Catedra, Madrid 2007, pp. 27-37.

lenguaje, casi de un léxico técnico, que será una de las características más propias de Heidegger.

Pero si los primeros años de docencia de Heidegger muestran una variedad de temas y autores tratados, con una interpretación de los mismos siempre condicionada a la propuesta del propio Heidegger, cabe destacar que la influencia de los primeros pensadores cristianos (en particular San Pablo y San Agustín) sobre Heidegger es profunda²⁸. La relación entre analítica existencial y pensamiento cristiano no es baladí. En los apuntes (para un curso que nunca dio) sobre la mística medieval, Heidegger se pregunta qué tiene que ver la mística medieval con la investigación fenomenológica, entendida ya como su propio giro a la misma²⁹. Y bien, justamente en relación a lo visto en estos dos cursos, la ligazón consiste en el hecho que a partir de una diferencia entre el sujeto y el mundo, que en un principio es privativa y de la que la indicación formal es expresión, Heidegger traza un campo de experiencia y la posibilidad de interrogarse sobre los entes que me rodean. La filosofía medieval (en particular esa tradición anterior a la Escolástica) otorgaría a la existencia humana esa inmediatez necesaria para situarse en un nivel previo al de las categorías de la lógica tradicional, permitiendo ir a las cosas mismas, según el principal imperativo fenomenológico. En las reflexiones de estos filósofos cristianos, Heidegger encuentra un elemento que probablemente consideraba carente en la fenomenología, *stricto sensu*, a saber, el sentido de búsqueda radical a la hora de enfrentarse a experiencias decisivas, en las que se jugaba el destino de una comunidad o de la fe. Hay en Heidegger un fuerte interés hacia esa radicalidad, casi desesperada, de esa tradición porque comprende que una refundación total del sujeto pasa también por la inclusión de la esfera emotiva, del *pathos*.

Como podemos ver, los estudios medievales permitieron a Heidegger avanzar en su hermenéutica de la facticidad y conjugar el método fenomenológico con la construcción de un sujeto que rompiera con el sujeto tradicional, pero que fuese al mismo tiempo capaz de recuperar experiencias históricas determinantes en toda su radicalidad. Se trata de un sujeto y de un método de interiorización con profundidad histórica y filosófica, más allá de subjetivaciones irracionales y puramente guiadas por el sentimiento. La facticidad heideggeriana, también a través de esta decisiva contribución medieval, supone una aportación insustituible en la que se tiene en cuenta esa marca emocional del sujeto sin renunciar por ello a los grandes temas de la tradición filosófica.

28 Para una panorámica que considera el impacto de la tradición medieval en Heidegger, Cf. d'HELT, Alexandre, Heidegger et la pensée médiévale, Bruxelles: Ousia, 2010.

29 HEIDEGGER, Martin, GA 60, 304.

Bibliografía

Para las obras de Heidegger se hace referencia a la edición crítica de las obras completas, con sucesiva indicación del volumen y la página en la nota a pie de página:

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1975.

Obras de otros autores:

SANTA BIBLIA. Versión de Casiodoro Reina (1569) Revisada por Cipriano Valera (1602), Sociedades Bíblicas en America Latina, National Publishing Company. - Philadelphia, 1960.

AGUSTÍN DE HIPONA, Confesiones, Gredos, Madrid, 2010

DILTHEY, Wilhelm. Die Entstehung der Hermeneutik, en Dos escritos sobre la hermenéutica, ed. bilingüe, Istmo, Madrid, 2000.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Buch 1, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Niemeyer, Halle a. S 1913.

Literatura secundaria (en orden alfabético)

ARRIEN, Sophie-Jan. Foi et indication formelle en CAMILLERI/ARRIEN (ed.), *Le jeune Heidegger (1909-1926)*, Vrin, Paris 2011.

BANCALARI, Stefano. "Generalizzazione, formalizzazione, epoché: le radici husseriane dell'indicazione formale", en *FIERI* 3 (2005), 112-131.

CAPELLE, Philippe. "La signification du christianisme chez Heidegger", en CARON (ed.) *Les cahiers d'Histoire de la Philosophie: Heidegger*. Les éditions du Cerf, Paris, 2006.

D'HELT, Alexandre. *Heidegger et la pensée médiévale*, Ousia, Bruxelles 2010.

FERRARIS, Maurizio. *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milán, 1988.

GADAMER, Hans-George. *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona 2003.

GADAMER, Hans-George. *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid 2007.

GADAMER, Hans-George; HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. "Die Confessiones des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers". En *QUAESTIO* 1 (2001), 113-146,

KISIEL, Theodor, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, California, 1993.

LEONARDO MATTANA EREÑO

MÉTODO E HISTORICIDAD. LA RECEPCIÓN DE DILTHEY Y LOS ESTUDIOS MEDIEVALES DE EN EL JOVEN...

PÖGGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid 1986.

QUESNE, Philippe, *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2003.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. e-ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2017.i03.07

[pp. 139-154]

Recibido: 31/05/2017

Aceptado: 08/06/2017

De platonismo y fenomenología

Of Platonism and Phenomenology

Josep Montserrat Molas

Facultad de Filosofía. Universitat de Barcelona

Resumen:

Después de comentar la situación general de los estudios platónicos y de algunas de las rupturas producidas en las batallas por la interpretación de Platón, se presentan algunos de los últimos desarrollos de la investigación que lleva a cabo el grupo de investigación “*Eidos: platonisme i modernitat*”. A propósito de la fenomenología platónica de Jan Patocka, se muestra la íntima conexión entre platonismo, fenomenología y teatro en la obra del filósofo checo, así como en su discípulo Vaclav Havel. Se presenta ahora tan solo un desarrollo preliminar que se concentrará posteriormente en una reflexión sobre la dramaticidad del diálogo platónico

Palabras Clave: Platón, diálogos, fenomenología dramática, Jan Patocka

Abstract:

After discussing the general situation of the Platonic studies and after some of the ruptures occurred in the battles for Plato's interpretation, the paper shows some of the latest developments of the research carried out by the research group "*Eidos: platonisme i modernitat*". In connection with the Platonic phenomenology of Jan Patocka, is shown the intimate connection between Platonism, phenomenology and theater in the work of the Czech philosopher, as well as his disciple Vaclav Havel. It presents now only a preliminary development that will focus later on a reflection on the drama of Platonic dialogue.

Keywords: Plato, dialogues, dramatic phenomenology, Jan Patocka

§1/ Cada una de las vías comunes que pretende conquistar la hermética platónica ha descrito con mayor o menor provecho una cara o faceta de los textos platónicos. En los mejores casos, han percibido su propia parcialidad. Poco a poco se impone la necesidad de un acceso múltiple que permita abrazar la totalidad de la *enseñanza platónica* como un todo, en expresión de Jordi Sales Coderch: *¿Hay o no un todo de la enseñanza platónica y dónde se encuentra*¹. Tal *enseñanza platónica* aparece vedada, al menos, por un laberinto y por un muro: el *laberinto* resulta ser la naturaleza misma de los diálogos platónicos; el *muro*, el que nos señala los límites del jardín de la Academia. El acceso al interior de ambos ámbitos estaba considerablemente protegido por Platón; ya en su tiempo no resultaba sencillo, pues se necesitaba, cuando menos, saber geometrizar. Hoy por hoy, el segundo de ellos ya nos resulta absolutamente infranqueable. ¿Tiene sentido, pues, luchar por acceder a la *enseñanza de Platón*? Resulte lo que resulte del empeño, siempre estaremos ante un Platón irresolublemente ajeno. ¿Debemos pues renunciar y lamentar nuestra invencible lejanía? ¿O cabe todavía una comprensión parcial que merezca el esfuerzo? Por de pronto, consideremos el texto de la *Carta séptima* cuando precisamente reflexiona sobre la inaccesibilidad inmediata del pensamiento. Según se desprende del texto, el acceso a la *enseñanza de Platón* está vedado para aquel que no tenga la paciencia de una larga preparación, la disposición de ánimo resuelta para una larga travesía, la humildad para desprenderse de sus preciosas creencias y el ocio dispuesto a la aventura de la búsqueda conjunta en la amistad de la verdad. Este texto describe aquello que, las más de las veces, nos muestran los diálogos platónicos como difícil posibilidad

¹ Jordi SALES, *Estudis sobre l'ensenyament platònic. I: Figures i desplaçaments*, Anthropos, Barcelona, 1992; [*Estudis sobre l'ensenyament platònic II: Filosofia de la transmissió=*] A la flama del vi: *Comentari al "Convit" platònic*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1999; Jordi SALES CODERCH, *Variaciones platónicas. Estudios sobre los diálogos de Platón*, inédito [estudio introductorio, edición y traducción de Xavier Ibáñez Puig i Josep Monserrat Molas].

nunca reflejada completamente en ellos: los diálogos se presentan como *fenomenología de escenas de un drama* que nos habla de las diferentes situaciones de la filosofía en la ciudad, situaciones siempre complejas y en conflicto

§2/ La sociedad cerrada frente a la sociedad abierta popperiana, la doctrina metafísica de la verdad como rectitud frente a la desocultación heideggeriana, la farmacia platónica del deconstrucciónismo derrideano, etc., son propuestas de novedad que combaten con un platonismo que, examinado más de cerca, plantea enormes problemas sobre la densidad y el rigor con el que se expone. La escena de la actualidad filosófica la ocupó el debate sobre la destrucción, clausura, *dépassement* o simplemente inexistencia de la metafísica según sea el *dictum* de Nietzsche, Heidegger, Derrida o simplemente analítico el que imprima su sello en el discurso. La vigencia de la filosofía es aquello que anda en juego. “Sobrepasar la metafísica” quiere decir para Nietzsche *invertir el platonismo*. Para invertir algo, para ponerlo al revés, debemos disponer de aquello que queremos invertir. Para los que juegan a la “inversión”, se trataría, en primer lugar, de disponer del platonismo: les resulta necesario para lo que se proponen. Hoy, cuando después de una larga tradición de metafísica sistemática, la posibilidad de algo así como “filosofía” está seriamente cuestionada, resulta imperativo que consideremos maneras alternativas de hacer filosofía. Que el mayor enemigo que tienen en común positivistas lógicos y pragmatistas, deconstrucciónistas y existencialistas, por poner un ejemplo, sea el “platonismo” redonda en la necesidad de aclaración de aquello “platónico”. Pero como todos sabemos, por poco que nos aproximemos a sus diálogos, las obras de Platón poco tienen que ver con el “platonismo” de las propuestas que hemos mencionado. Es por ello que, en la actualidad filosófica de los dos últimos decenios, se ha abierto paso una nueva confrontación con los diálogos platónicos que puede que descubra que no es motivo necesario de discusión que los diálogos conformen el texto fundacional de algo así como “filosofía” sino que, a mi parecer, puede que de todo ello resulte el reconocimiento de que los diálogos son el texto o monumento funerario de la misma.

§3/ Pero el acceso al texto platónico debe realizarse aún por otros motivos. La cuestión acerca de Platón nos puede interesar, más allá de la especificidad académica sobre el futuro de la filosofía porque es un tema al que somos aficionados los que de algún modo estamos afectados, pero que dudo que sea de interés general (más bien temo que sea, visto desde fuera, el anuncio esperado de su colapso), porque Platón ha visto mejor que nadie que la filosofía necesitaba vivir en el juego de los discursos y los silencios, las

acciones y las omisiones. Y porque Platón *ha mostrado* mejor que nadie este juego de discursos y silencios, acciones y omisiones: *esta mostración u ostensión* son los diálogos. Las mejores nuevas lecturas platónicas nos vuelven a situar ante la pregunta original (¿qué es filosofía?) pero no tratan tanto de constatar la muerte de la filosofía, como de dilucidar si es que nunca ha existido y cómo son de difíciles las condiciones de su posibilidad. Para ello, resultan de gran ayuda las escenas platónicas en las que aquello que pretende ser *filosofía* libra su combate en la vida cotidiana. Para ello resulta indispensable atender que la simulación de las dificultades de la vida filosófica en la vida de la ciudad que son los diálogos platónicos, es la forma escrita de comunicación que Platón escogió para presentar la vida filosófica en la vida de su ciudad.

§4/ Harold Tarrant nos informa con claridad de cómo era ya de confusa la interpretación de Platón en la antigüedad². Tratando en la primera parte de su libro los problemas principales sobre los cuales aún se debate nuestra actualidad platónica (“¿Qué tipo de texto es éste?”, “¿Hay doctrinas?”, “¿Dónde busco las doctrinas de Platón?”), enseñando en la segunda parte la lucha por apoderarse de Platón o por deshacerse de él y, en la tercera, proporcionando una sistematización de los datos de la investigación sobre los testimonios antiguos, Tarrant propone un recorrido por los intérpretes antiguos de Platón que muestra cómo ellos se debatían exactamente sobre lo mismo que nosotros. Pero hay algo que distingue nuestra posición de la antigua: hoy disponemos del texto platónico con una facilidad que no era nada común en la antigüedad. El respeto por el texto en su totalidad y en su detalle, el respeto por la cosa misma, hoy por hoy, es ineludible e inexcusable.

Filosofía o literatura dramática, historia o ficción, escepticismo, dogmatismo, esoterismo, transparencia, portavoces de Platón, testimonios, la ironía... Todo esto ya fue debatido desde la fundación de la academia. Pero la recopilación de los restos antiguos según nuestras cuestiones comunes, no nos debe hacer olvidar que la lectura de Platón nos interesa filosóficamente. Platón no quería que estuviésemos nunca demasiado cerca del texto. La mediación *dialogal* ofrece alguna cosa por sí misma que debe ser atendida, y para ello debemos conservar una distancia que nos permita ver adecuadamente, con respeto. De algún modo, frente a la pasión platónica o antiplatónica, debemos mantener una actitud que aprenda a poner las cosas más serias en un paréntesis que excluya la adhesión o el rechazo incondicionales. Esta definición de la ironía creo que corresponde tanto a la ironía socrática que nos muestran algunas de las escenas de los diálogos, como

² Harold TARRANT, *Plato's First Interpreters*, Londres: Duckworth, 2000.

a la ironía platónica que es la creación de los diálogos en sí mismos: bien entendidos, los diálogos sólo pueden comprenderse como un paréntesis donde se trata de las cosas que aparecen excluyendo una adhesión incondicional a su misma aparición. Cómo lograrlo se jugará en la correcta distancia con la que asistir al diálogo en el doble sentido intransitivo de estar presente y atento y transitivo de atenderlo o ayudarlo³.

§5/ A grandes rasgos, puede hablarse de dos grandes tendencias en los estudios platónicos⁴. El primero es el de aquellos estudiosos que sostienen que Platón defiende una determinada doctrina positiva. Dentro de este grupo, unos creen encontrar tal doctrina en los diálogos, y entonces se habla de teoría de las ideas, o de la teoría del conocimiento, o de la doctrina del alma, o de la teoría del estado, etc.; y otros, basándose en la tradición indirecta, sostienen que los diálogos aluden a una doctrina cuyos principios sólo habrían sido transmitidos oralmente por Platón en la Academia. Ante éstos, el segundo grupo de estudiosos, centrado en los diálogos, concluye que Platón no tiene una doctrina positiva propia, sino que en cada una de sus obras lo que demuestra es precisamente la imposibilidad de cualquier doctrina positiva. Platón resultaría, pues, un escéptico. La lectura no doctrinal aporta las siguientes consideraciones: ¿contienen los diálogos platónicos la filosofía de Platón o no? Si lo hacen, ¿de qué manera exactamente son obras de filosofía (distintas de una obra, por ejemplo, de Sófocles)? ¿Cuál es específicamente la naturaleza de su contenido filosófico y por qué tal contenido puede ser comunicado sólo bajo la forma del diálogo? Sostenemos que la *fenomenología dramática* de los diálogos apunta a la posibilidad de un conocimiento no proposicional. En este punto, debemos salir del artefacto “literario” y enfrentarnos a la cosa misma: el diálogo platónico cumple su objetivo más propio cuando desplaza al lector a la cuestión íntima que el diálogo plantea; no a la cuestión con la que el lector accede al diálogo, sino a la cuestión que el diálogo plantea. Que esto sea posible, que haya una *questión propia del diálogo*, es con lo que debe enfrentarse los estudios platónicos.

Ante el texto platónico reconocemos dos peligros evidentes: por exceso y por defecto. El peligro por exceso corresponde a no guardar la suficiente distancia. Es el peligro de una muerte dulce, como el que relata Herman Melville en *Moby Dick*:

3 Jordi SALES CODERCH, “Assistir al diàleg, assistir el diàleg”, presentación de Josep Monserrat Molas, *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona: Barcelonesa d’Edicions, 1999, pp. xv-xxiv.

4 Es de provecho seguir la propuesta de Francisco J. GONZALEZ, “A la caña de Platón: una alternativa a las interpretaciones tradicionales”, *Comprendre*, 1 (1999/2): 127-140 [traducción de Josep Monserrat Molas]. Cfr. Francisco J. GONZALEZ (ed.), *The Third Way. New Directions in Plato’s Studies*, Boston & Londres: Rowman & Littlefield, 1995.

Ahora bien, si Tashtego se hubiera muerto dentro de aquella cabeza, habría sido una forma preciosa de morir: ahogado en el más blanco y delicado de los aceites fragantes, y teniendo por ataúd, carroza y tumba la cámara interior secreta, el *sancta sanctorum* de la ballena. Tan sólo puede recordarse un final más dulce que éste: la muerte deliciosa de un buscador de pañales de Ohio quien, buscando miel en un árbol vacío encontró tal almacenamiento de ella que al inclinarse demasiado fue succionado por la miel y murió embalsamado. ¿Cuántos os pensáis que han caído así en la cabeza de miel de Platón y han muerto allí dulcemente?⁵.

El peligro por defecto corresponde a mirar las cosas desde demasiado lejos. Es un peligro amargo, fruto del resentimiento. Acostumbra a atribuir a Platón los defectos de nuestra época (lógicos, políticos, estéticos, éticos o como sean) y que el comentarista, claro está, no comparte. O acostumbra a atribuir a Platón las virtudes (lógicas, políticas, estéticas, éticas o del ramo que sea) que al comentarista le agradaría que le atribuyesen a sí mismo, a los suyos. Todo muy humano. Pero, en cualquier caso, ¿dónde queda Platón?

Debemos tomar como norma de lectura el respeto escrupuloso por las formas y por la forma del diálogo: guardar distancia es indispensable para mantener las formas. Tal respeto es lo único que puede evitar que caigamos en la cabeza de la ballena o que quedemos embalsamados en la miel de las abejas, y también puede evitar que el texto quede sometido a nuestro capricho interpretativo.

El sentido del proyecto *Hermenéutica y platonismo* es modular la recepción de la obra platónica como la captación de una enseñanza en el ejercicio de nuestro filosofar. Para ello, debemos tratar la forma dialogal como una relación con un público y no como un simple envoltorio de doctrinas o como materiales para dibujar una evolución o una trayectoria, cuya recomposición fuese la tarea del filólogo platónico. Sin embargo, esto no quiere decir optar por una u otra metodología de las actualmente vigentes en el panorama de los estudios platónicos, sino atender a la clarificación del texto con recursos derivados de todas ellas. *Hay algo que funciona mal en un dilema entre una lectura doctrinal y lectura dramática. [...] Lo que Platón construye ante el lector es el choque entre la interrogación socrática y la exhibición de un saber que no es para sí mismo uno entre varios sino único y supremo. En la rivalidad entre saberes o actitudes plurales el ejercicio*

5 "How many, think ye, have likewise fallen into Plato's honey head, and sweetly perished there" (Herman MELVILLE, *Moby Dick*, cap. 77).

filosófico se postula como tal. [...] [Por ejemplo, l]a costumbre de usar los primeros escritos platónicos casi únicamente como una fuente para la reconstrucción de la figura de Sócrates ha dejado al margen la posibilidad de tratarlos para encontrar en ellos la definición de una estrategia de continuidad del socratismo frente a otras estrategias rivales⁶.

§6/ Las decisiones metodológicas que han hecho estallar los estudios platónicos y que inspiraron la trayectoria del grupo de investigación “*Eidos: hermenéutica y platonismo*” fueron en su momento germinal la continuación de la filosofía husseriana de la crisis europea en los escritos de Jan Patocka, especialmente *Platón y Europa*, que modificó la manera de la tradición filosófica europea⁷, las aportaciones de la escuela de Túbinga, que revalorizaron las fuentes de la tradición indirecta sobre las doctrinas no escritas y renovaron el aspecto sistemático del platonismo, con las críticas pertinentes que realizamos⁸, y la manera de trabajar propia de Leo Strauss, Jakob Klein o Stanley Rosen⁹,

6 Jordi SALES CODERCH, “¿Diálogos ‘socráticos? ¿Con y sin areté?’”, en *Variaciones platónicas*, vid. supra nota 1.

7 Jan PATOCKA, *Platón y Europa*, Península, Barcelona, 1991; *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Península, Barcelona, 1988. Véase la antología de textos de Patocka y los estudios de Francesc Fernández, *Jan Patocka. La filosofía en temps de lluita*, Barcelonesa d’Edicions, Barcelona, 1996, especialmente el texto de Patocka: ‘Platonisme negatiu’, pp. 102-154. La más reciente aportación, sobre la que volveremos después, resulta la tesis doctoral de Jordi Casasampere, dirigida por Josep Monserrat y presentada en la Universitat de Barcelona, 2017.

8 Algunas referencias sin ánimo exhaustivo: Hans J. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milán: Vita e Pensiero, 1982; H. J. KRÄMER, *La nuova immagine di Platone*, Nápoles: Bibliopolis, 1986; Konrad GAISER, *Platone come scrittore filosofico*, Nápoles: Bibliopolis, 1984; K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart: E. Klett, 1968; Giovanni REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milán: Università del Sacro Cuore, 19896; Thomas Alexander SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialog*, Berlín: Walter de Gruyter, 1985. T. A. SZLEZÁK, *Comme leggere Platone*, Milán: Rusconi, 1991. El libro fue pensado para acompañar la edición práctica en un volumen de *Platone, Tutti gli scritti*, ed. a cura di G. REALE, Milán: Rusconi, 1991. La obra principal de Szlezák es, con todo, la anterior. Debe destacarse la oposición a tal posición en Alemania: Rafael FERBER, *Platos Idee des Guten, Sankt Agustin*: Academia Verlag, 1989. Nuestras críticas a cada una, son accesibles en el *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* (<http://revistes.iec.cat/index.php/ASCF>).

9 Leo STRAUSS, *The City and Man*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1964 (*La ciutat i l’home*, traducció de Jordi Galí i Josep Monserrat, Barcelona: Barcelonesa d’Edicions, 2000); *The Argument and the Action of Plato’s Laws*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1977; Leo STRAUSS, *El problema de Sòcrates*, edició i traducció a cura de Josep Monserrat Molas i Vladimir Olivares, Barcelona, Proa, 2000; Leo STRAUSS, *Jerusalem i Atenes i altres assaigs*, edició i traducció de Josep Monserrat Molas, València: Edicions de la Universitat de València, 2017; Jacob KLEIN, *A Commentary on Plato’s Meno*, The University of North Carolina Press, 1965; Jacob KLEIN, *Plato’s Trilogy*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1977; Stanley ROSEN, *Plato’s Sophist*,

que dieron a la significación de la forma dialogal de la escritura platónica una importancia decisiva¹⁰.

Para nuestro proyecto, la actualidad en la interpretación de los textos platónicos resulta de la convivencia y coincidencia de diferentes modelos interpretativos y de la necesidad de mantener una distancia crítica y el necesario respeto a la integridad del diálogo. Para interpretar un diálogo debemos en primer lugar apartar cuanto podamos nuestras presunciones sobre la naturaleza de la filosofía: éste es el requisito más difícil de conseguir para un intérprete y puede que no lo consiga nunca. Por ello hemos empezado con la cuestión de la existencia de la filosofía ligada a la cuestión sobre su naturaleza¹¹.

Saber guardar las distancias nos permite acceder poco a poco a la intimidad platónica sin ser rechazados. El diálogo platónico no es un tratado ni el texto de una lección escolar. Los diálogos son, por su origen remoto, una variación de las representaciones mímicas de Sofrón y Jenarco. En los diálogos no cuenta sólo lo que se dice, sino también lo que se calla y lo que se hace o se omite. Por otra parte, son variaciones respecto a los *logoi sokratikoi* de los que toman las premisas, pero a los que supera en la competición por conservar la memoria de Sócrates¹². Los diálogos están entreverados de seriedad y jocosidad, de comedia y de tragedia, y ambos aspectos son igualmente importantes¹³. El lector asiste como participante mudo a la conversación que tiene lugar ante él:

New Haven & London: Yale University Press, 1987; *Plato's Symposium*, New Haven & London: Yale UP, 19872; *Plato's Statesman. The Web of Politics*, New Haven & London: Yale UP, 1995; Stanley ROSEN, *Filosofia fundadora. Estudis per a una metafísica del present*, estudi introductorí, edició i traducció de Xavier Ibáñez Puig i Josep Monserrat Molas, Barcelona: Proa, 2003. Cfr. Rémi BRAGUE, *Le restant. Supplément aux commentaires du Ménon de Platon*, Paris: Vrin, 1978 y Jordi SALES *Estudis sobre l'ensenyament platònic*, I (1992), II (1996), ob. cit.

10 Antonio LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Leserwelt, Murcia, 2000. Josep MONSERRAT MOLAS, "Leo Strauss i Plató", introducción a la traducción de Leo STRAUSS, 'Sobre una nova interpretació de la filosofia política platònica', en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XIII (2001): 49-76. Josep MONSERRAT MOLAS & Alessandra FUSSI, "A propòsit de Leo Strauss, Xenofont i Plató", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXIV (2013): 181-196.

11 Al respecto, debe tenerse en cuenta un diálogo platónico muy desatendido, en el cual la pregunta por lo que sea la filosofía ocupa un papel principal. Nos referimos al diálogo *Rivales* o también conocido como *Amantes*. Cfr. Mi estudio "Rivals o amants: Rivals d'amor. Comentari al platònic *Anterastai*", en Josep MONSERRAT MOLAS, *Estranyys, setciències i pentatletes: Cinc estudis de filosofia política clàssica*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2007.

12 Charles KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge: Cambridge UP, 1996.

13 Es especialmente iluminadora la lectura del final del Banquete donde se nos narra como Sócrates marcha despierto después de haberse dormido el representante de la tragedia y el de la comedia. Cfr. Jordi SALES CODERCH, *Estudis sobre l'ensenyament platònic*, vol. II: *A la flama del vi*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1996.

corresponde al lector-auditor silencioso aceptar o rechazar aquello que se le presenta. Debe respetarse la distancia entre la escena y el lector para poder situar la mirada y ver escuchando. El diálogo responde a una estrategia comunicativa que debe valorarse. Los diálogos no son la expresión aprobleática de la doctrina o del sistema platónico y para no caer en lo que Charles Kahn ha llamado “la falacia de la transparencia”¹⁴, debemos prestar nuestra atención a un hecho evidente: Platón no aparece en los diálogos, sino que nos presenta diferentes personajes en una conversación que quiere representar la vida de la filosofía en la ciudad. No hay con claridad un portavoz platónico¹⁵. De poco sirven las remisiones a otros diálogos si no se tiene en cuenta que el *corpus platonicum* no conforma aproblemáticamente una unidad orgánica: el contexto dialógico particular de cada texto es indispensable para entender cualquier sentencia. En cambio, cada diálogo es una unidad indisociable de forma y contenido: de nada sirve recurrir a un fragmento si no se atiende suficientemente al contexto dialógico de donde ha sido extraído y que le proporcionaba sustento. Debe anotarse con cuidado todo lo que se dice y hace en un diálogo, el llamado principio de necesidad logográfica: los detalles pueden esclarecer más que los largos discursos. Es un principio hermenéutico considerar la posibilidad que Platón no haya dicho nada en vano¹⁶. Debe distinguirse la ironía intradialogal entre los personajes de la ironía platónica, aquella que Platón procura disponiendo la escena, los personajes, los argumentos, etc.¹⁷

Estos principios de lectura deben combinarse ineludiblemente con una tarea de depuración de todo aquello que la crítica ha adherido a los diálogos en la discusión de problemas que no pertenecen a los diálogos propiamente y normalmente con la técnica

14 Ch. KAHN, ob. cit., p. 42. Cfr. Ch. LAMB, ‘On the Tragedies of Shakespeare, considered with reference to their fitness for stage representation’ (1811), en J. BATE (ed.), *The Romantics on Shakespeare*, Londres, Penguin Books, 1997, p. 112, citado por Antonio LASTRA, “El carácter literario de las obras de Shakespeare”, en *Carácteres Literarios*, II/2 (1999): 14: “*Tal es la naturaleza instantánea de las impresiones que recibimos por los ojos y los oídos en un teatro, comparada con la lenta y minuciosa aprehensión del entendimiento en la lectura, que estamos dispuestos no sólo a sepultar el dramaturgo en la consideración que pagamos al actor, sino incluso a identificar en nuestras mentes, de una manera perversa, al actor con el personaje que representa*”.

15 Para una discusión sobre el anonimato platónico, véase L. EDELSTEIN, “Platonic Anonymity”, *American Journal of Philosophy* 83 (1962): 1-22. Edelstein insiste con razón en que Platón no puede ser identificado con ninguno de sus personajes, y en que Platón “*always preserves his anonymity, but conceals himself in various ways, just as he retains the dialogue form in all his works, although he gives in many variations [...] This use of many marks constitutes a unique feature of Platonic anonymity*” (p. 16). Platón se menciona a sí mismo como presente en la *Apología* y como ausente en el *Fedón*.

16 Jean-François MATTÉI, *Pythagore et les pythagoriciens*, Paris: PUF, 1996, p. 112: “*Platon et la nature ne font jamais rien en vain*”.

17 Charles L. GRISWOLD, *Platonic Writings, Platonic Readings*, New York: Routledge, 1988.

de recortar los textos fuera de su contexto para recostarlos en el lecho de Procusto de problemas anacrónicos. Debe realizarse un esfuerzo de catarsis discutiendo las interpretaciones más solidificadas, poniéndolas entre paréntesis. Debe prestarse atención a la estrategia comunicativa platónica: mientras que los testimonios hablan de una función *protréptica* del diálogo, otros hablan de *prolepsis*. Finalmente, no puede descartarse la presencia, sea simplemente señalada, sea como estructura compositiva, de una doctrina de los principios de la cual nos hablan los testimonios.

§7/ A continuación se presentan los últimos desarrollos en nuestro grupo de investigación a propósito del primero de los elementos citados anteriormente, la fenomenología platónica de Jan Patocka. La tesis doctoral de Jordi Casasempere muestra precisamente la íntima conexión entre platonismo, fenomenología y teatro en la obra del filósofo checo, así como en su discípulo Vaclav Havel. Lo que ahora sigue es tan solo un desarrollo preliminar que se concentrará posteriormente en una reflexión sobre la *dramaticidad del diálogo platónico*.

Recientemente, Martin Puchner ha tratado del “*dramatic Platonism*” en *The Drama of Ideas*¹⁸. Puchner considera que Platón debe ser tratado no como un enemigo del teatro sinó como un transformador radical del teatro y enemigo de una cierta teatrorcracia (*Leyes* III 701a). Para Puchner la obra de Platón prefigura aspectos del teatro contemporáneo y que no se deja explicar por categorías aristotélicas. Disentimos de su exagerada apuesta por un Platón dramaturgo y de la limitación de los referentes del teatro del siglo xx con los que compara a Platón, pero reconocemos que en general su línea de interpretación coincide con la que desarrollamos desde hace más de veinte años en nuestro grupo de investigación.

Mucho antes que Puchner, en su comentario al *Sofista* de 1983, Stanley Rosen había usado la expresión ‘fenomenología dramática’, aunque responde a la manera como entiende a Platón desde su comentario al *Banquete* de 1968. Para Rosen los diálogos de Platón son una “*medicinal rhetoric or psychiatry in the literal sense of the word*”¹⁹. La filosofía, como la retórica médica, se utiliza entre amigos como cura para preservar y restaurar la salud, no para obtener poder. La filosofía, como Sócrates, dice cosas diferentes

18 Martin PUCHNER, *The Drama of Ideas. Platonic Provocations in Theater and Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2010.

19 Stanley ROSEN, *Plato's Symposium*, New Haven and London: Yale University Press, 1968. Aquí Rosen afirma que una de las preguntas capitales de la interpretación de los diálogos es si Platón creía haber superado a su maestro con el descubrimiento de la forma perfecta de escritura. A esta pregunta, Rosen responde afirmativamente.

a personas diferentes, mientras que la sofística identifica verdad con persuasión. Para la filosofía, la mejor manera de comunicarse es “*the dramatic portrait of individual human types confronted by a disguised Socrates*”²⁰.

Una representación detallada de la filosofía debería reflejar el contexto en el que surge, lo que implica retratar aquellos detentores de sabiduría contra los que la filosofía presenta batalla. En tal sentido, el diálogo es más un retrato existencial que un tratado; más una imitación de las posibilidades de la experiencia humana confrontada con la experiencia filosófica que una explicación. La matemática juega un papel pero no equivale al conjunto. Los diálogos son obras de arte que expresan el alma humana en un conjunto de letras en las que las matemáticas juegan un papel importante.

Sócrates protegía la acción filosófica con la ironía, reflejada en el texto platónico, pero el mismo texto platónico se protege con el requisito de una necesaria interpretación para realizarse. El primer paso para leer a Platón es no leerlo con gafas aristotélicas. Así, el interés socrático por la cuestión del alma, debe conjugarse con el interés del Forastero de Elea por la estructura del logos.

Dramatic phenomenology is the artistic reformulation of phenomenological descriptions of speeches and deeds within the context of a unified statement about the good or philosophical life, and hence about the noble as distinct from the base. Such a unified statement is an interpretation of human life. It is not an ontologically neutral interpretation, or one that does nothing but render explicit the intentional, uncovering, or hermeneutical, and hence temporal and historical, nature of Dasein. This is of course not to deny that a philosophical dialogue uncovers something about human nature. But, to repeat, the intrinsic unity of this uncovering is not that of an “*average concept of being*”. It is that of the superiority of the philosophical to the nonphilosophical life. Such a unity is entirely compatible with, and in fact requires, representations, or images, of the most diverse types of human existence, hence of the most diverse human speeches²¹.

La posición que permitiría un acceso a los diálogos de Platón se encontraría entre las perspectivas de Sócrates y las del Forastero:

If I may employ a slightly exaggerated but not outrageous metaphor, Plato exists as the “*ontological difference*” between Socrates and the Eleatic

20 *Ibid*

21 Stanley ROSEN, *Plato's Sophist*, New Haven and London: Yale University Press, 1983, pp. 12-13.

Stranger. This ontological difference does not, however, terminate in a discursive ontology. No matter how sophisticated our logical techniques, when we speak of the whole, we must have recourse to images. This is why the thesis that man produces being is both defensible and of crucial importance²².

La fenomenología dramática de Rosen ha sido uno de los elementos importantes del grupo de investigación, aunque la indestruibilidad de forma y contenido ya fue remarcada por Schleiermacher a propósito de Platón²³. La complejidad de la relación entre palabra, acción y situación pasa por la naturaleza de los personajes. En el caso de Platón es importante notar la distancia cronológica de situaciones y personajes: todo pertenece a un pasado clausurado, y ello debe ser motivo de reflexión, pues es un pasado clausurado por la violencia extrema. Una ciudad perdida, como perdida estaba la Europa que es el marco de reflexión de las primeras corrientes fenomenológicas. Es por ello que Patocka reunirá Platón y Europa en una de sus obras fundamentales.

En el diálogo platónico no estamos ante la transmisión pura de un saber sino ante la escena de un hecho filosófico ante los obstáculos que se presentan en el ejercicio real de la transmisión del saber, las deficiencias de maestro y discípulos, y los esfuerzos por ganar la posibilidad de transmisión de un saber situado en su situación²⁴. La filosofía de Platón no puede desligarse de tal situación dialogal, dramática, que muestra la escena, la situación, de su surgir. La dramatización platónica sitúa la filosofía a ras de suelo porque la sitúa ante el horizonte de la doxa. La mimesis dialogal nos remite a la posibilidad misma del diálogo entre las palabras y las obras, entre unos y otros de nosotros mismos.

La situación de Patocka permite comprender como la filosofía platónica se encuentra en el inicio de nuestro mundo de libertad, responsabilidad y claridad. Así aparecen el

khorismós como problema de la ruptura (*vylomeni*) con la realidad mundana (*svetske*); los daimones de la mundanidad, su poder y su arte aparente; los ‘nuevos daimones’ como acceso a lo supramundano; la *areté* y la *eudaimonía* como resultado de una conversión (*obratu*) de la vida que

22 *Ibid.*, p. 16.

23 Citamos de la traducción inglesa: “[S]ince where the reciprocal connexion of the parts and their relation to the whole is missed, all correct insight into particulars, and all fundamental comprehension, is rendered impossible.” (Friedrich SCHLEIERMACHER, *Introductions to the Dialogues of Plato*, Nueva York: Arno Press, 1973, p. 169).

24 Josep MONTSERRAT MOLAS, *El ‘Polític’ de Platón. La gràcia de la mesura*, Barcelona: Barcelonesa d’Edicions, 1999, p. 43.

la filosofía inaugura; la ciudad auténtica (*pravý stát*) como marco de una vida auténtica (*pravého zivota*)²⁵.

La filosofía aparece en la ruptura entre la realidad mundana y la vida auténtica. Tal ruptura, empero, debe realizarse sobre la mundanidad preexistente, con lo que resulta necesaria una fenomenología de la mundanidad o del “mundo natural”. Este fenómeno está descrito en las situaciones dramatizadas de los diálogos platónicos. Así,

a través de tipos y actitudes humanas, Platón intenta penetrar en algo más profundo, algo que podría ser nombrado antropología en sentido filosófico, un tipo de fenomenología de la verdad humana, de la libertad y de la falta de libertad humana²⁶.

La situación llega a la verdad a través de los personajes y solo a través de la confrontación de la filosofía con la no-filosofía, la no-autenticidad, la no-existencia. La caracterización patockiana de los diálogos como “fenomenología de la relación del hombre con la verdad” responde a un sentido hegeliano y a un sentido husserliano del término ‘fenomenología’, con lo que se reúne dialéctica y fenomenología, una cierta actividad y pasividad metodológicas. Xavier Ibáñez, hablando precisamente a propósito del pósito fenomenológico en la trayectoria de Jordi Sales que le llevó a los estudios platónicos, resume muy claramente la cuestión:

Plató, com el darrer Husserl, pensà tota producció humana i tota construcció racional –filosòfica o no– des del seu origen (per dir-ho en termes platònics) en la dóxa. Però, a diferència de Husserl, no redueix la comprensió de la dóxa (o vida de cada dia) a constructes, no en fa un sistema teòric (en el sentit de conjunt ordenat de proposicions), sinó que en fa representacions mimètiques, amb la qual cosa ens mostra l'esforç racional i les seves limitacions sempre en situació. El drama en cada cas representat en els diàlegs platònics ens mostra de forma incontestable la possibilitat de comprensió, però ens la mostra amb totes les limitacions amb què la comprensió mateixa es dóna radicada en la seva situació²⁷.

25 Jan PATOCKA, “Criton”, *Les Temps Modernes*, 53 (1998): 86-87, traducción no autorizada de parte del capítulo III de Platón. *Prednášky z antické filosofie*, cursos de 1947 a 1949.

26 *Ibid.*, p. 84.

27 Xavier IBÁÑEZ PUIG, “Els testos s’assemblen a les olles. Jordi Sales i Coderch, filòsof», en *Lectures sobre l’ensenyament platònic. Escrits en homenatge al professor Jordi Sales*, Barcelona: Barcelonesa d’Edicions, 2004, p. 270.

Patocka consideraba que su tesis de 1936 no consiguió formular el problema profundo del mundo natural, el de ser “*a la vez el mundo de la doxa y no obstante, el fundamento legítimo de toda racionalidad*”²⁸. Patocka encontró tal formulación dramatizada en Platón pero no pudo más allá que seguir mostrándolo. Xavier Ibáñez comenta las exigencias metódicas del desarrollo platónico: a/ al radicar el pensamiento en una situación, se piensa unido lo que se presenta unido; b/ exigiendo del lector que entienda lo que se oye a la luz de lo que se ve en la escena dramática, se respeta la dimensión no discursiva de la vida de esfuerzo racional, sin caer en la tentación babólica de construcción de un sistema; c/ mostrando ostensivamente la posibilidad de una racionalidad esclarecedora, defiende no sistemáticamente la misma racionalidad. Radicar el *lógos* filosófico en el mundo natural, la empresa que continúa Patocka, se presenta en Platón como racionalidad situada en la dramática de la cotidianidad.

§8/ Contodo, esta aproximación todavía no es suficiente porque sería necesario profundizar en dos de los elementos tratados, ‘drama’ y ‘fenomenología’. Para ello deberíamos acudir al contexto teatral que envuelve desde el inicio y hasta el final la obra de Jan Patocka²⁹, en primer lugar con algunas muestras de las reflexiones de Otakar Zich (1879-1934), Jan Mukařovský (1891-1975) e Ivo Osolsobě (1928-2012) autores de teatro y teóricos de la experiencia teatral que formaron parte del contexto fenomenológico de Patocka, especialmente a través del Círculo Lingüístico de Praga. Sus reflexiones podrían situarse como una elaboración de una fenomenología de la experiencia teatral con influencias del estructuralismo y de la semiótica. Rastrear el interés de Patocka en el teatro nos llevaría desde este momento germinal hasta su influencia en Vaclav Havel. El teatro resulta un lugar adecuado para observar que significa la situación en la que los personajes actúan a través de la acción y la palabra ante un público que debe interpretar su interpretación. La *Estética* de Zich sistematiza desde una aproximación fenomenológica reflexiones sobre el teatro que influirían en posteriores generaciones de teóricos de la escena. Uno de ellos, Mukařovský, puso en diálogo fenomenología y estructuralismo con el “funcionalismo”, en un estudio de la multifuncionalidad de las actividades humanas o de la autorealización humana en el mundo, en la cual la estética es una función principal, como lo es la teórica con la que se relaciona³⁰. Para Osolsobě el teatro tiene una característica específica, que

28 Carta de 1973 a Henry Decleve, citada por Erika Abrams, “Note de la traductrice”, en Jan PATOCKA, *Le monde naturel comme problème philosophique*, Paris: Vrin, 2016, p. 270.

29 Jordi CASASAMPERE, *Patokca, Havel, Plató*, tesis doctoral dirigida per Josep Monserrat, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2017.

30 Jan MUKAŘOVSKÝ, “El lugar de la función estética entre las demás funciones» (1942), “Sobre

es la ostensión. Para que el teatro signifique necesita algo más que mostrar cosas, debe mostrar un orden (mundo, *kosmos*) y para ello debe crear una maqueta o modelo. La especificidad del teatro está en la contemplación que permite de tal orden creado.

§9/ Platón presenta una corrección a la manera socrática de estar en la ciudad: la dialéctica socrática puede ser cierta forma o momento de dialéctica platónica, pero la dialéctica platónica es más amplia que la socrática, pues, por un lado, abraza la necesaria consideración de las precauciones políticas, no es inocente respecto del dominio público, y por otro lado, parece que tiene una dimensión ontológica más densa. La distancia entre Sócrates y Platón tiene que ver con aspectos retóricos y políticos por un lado, y ontológicos y cosmológicos por otro. Respecto los aspectos retóricos y políticos, es conveniente atender a que Platón, avisado del peligro de la cicuta, tomó una serie de precauciones nuevas en la presencia pública de la filosofía en la ciudad, como es el hecho de escribir diálogos en los que nunca afirma nada en primera persona, y como resulta de la institución de la Academia como institución educativa dentro de la ciudad, pero reservada a la mirada pública: consistiría en una de las dos principales *precauciones de la estrategia comunicativa platónica*; la otra consistiría en la naturaleza misma de los diálogos³¹. Respecto a los aspectos ontológico-cosmológicos, debe reconocerse que la escritura platónica trata de mostrar el “todo” de la manera como el “todo” puede mostrarse, o sea, como una perspectiva. Por eso las escenas representadas en el diálogo, cada una de ellas en su concreción, interpelan al lector actual.

Si para Stanley Rosen el monólogo platónico ordena el cosmos después de una visión silenciosa del bien que transforma la comprensión pre-teórica del mundo, Platón resulta serio como un dios y desde este punto de vista, Sócrates es el hijo de Platón, un personaje ficticio en un drama. Así, el anonimato platónico tiene relación con la *imitatio dei* del creador que recrea un *cosmos*, que nos lo muestra o nos lo deja, por tanto, a la interpretación. Platón resitúa la teoría en el horizonte de la comprensión pre-teórica en que la teoría misma tiene su origen. Su enseñanza se nos da con una dimensión

el estructuralismo» (1946), «El arte y la concepción del mundo» (1947), en Escritos de Estética y Semiótica del Arte, Barcelona: Gustavo Gili, 1977, pp. 122-138, 157-170, 302-313.

31 Sobre las “precauciones” de Protágoras y de Platón, véase la discusión en el seminario sobre el Protágoras que el profesor F. J. Gonzalez impartió en Barcelona el mes de marzo de 1999 (vid. Josep MONSERRAT & Jordi CASASAMPERE, ‘Francisco J. Gonzalez: ‘Virtut i diàleg: una lectura del Protàgoras de Platò’, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XI (1999): 117-137, especialmente, pp. 120ss y 136-137. Cfr. la recensión de Xavier IBÁÑEZ, “Dialéctica i diàleg. La recerca filosòfica platònica”, *Comprendre. Revista catalana de filosofia*, I, (1999): 228-237 sobre F. J. GONZALEZ *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston: Northwestern University Press, 1998.

ontológica fundamental en la que la dialéctica deviene principal, pero no única, en la síntesis triádica con *eros* y la *matemática*. La dialéctica platónica no puede identificarse con la socrática³², porque de alguna manera nos emplaza a conjugar elementos socráticos y no socráticos, los que presenta, por ejemplo, el Forastero de Elea, en una síntesis que conjugue *eros* y *psykhé*, *logos* y *mathema*, la posibilidad de la cual es, cuanto menos, difícil, si no improbable.

En los diálogos hay más que literatura y hay más que sistema. Respecto a Platón, debemos, primero, restaurar la consideración dramática de los diálogos en su función de estrategia comunicativa. Platón utilizó la forma del diálogo y la llevó a su máxima expresión según una estrategia para decir alguna cosa a alguién de alguna manera. El acceso o vía posible a Platón es el diálogo, con esta dificultad añadida: son treinta y cinco diálogos singulares. Una pluralidad de vías singulares, no una sola obra, nos informa de la *heterogeneidad noética*. En segundo lugar, debemos superar la visión sistemática, no rechazarla. Platón no ofrece un *sistema* en el sentido de un conjunto de proposiciones que pueden derivarse de unos principios o axiomas según unas reglas, pero tampoco una multiplicación sin orden ni concierto de tratamientos parciales de la realidad. El problema del uno y lo múltiple son muchos problemas y un problema, el problema sobre el que trabajamos realizando dicotomías o cualquier otro modo de partición: entre análisis, dialéctica e intuición se mueve el saber humano. Saberlo *situado* nos ayudará a comprender las condiciones materiales de su posibilidad. Atender a ellas no es lo menos que debe hacer aquel que esté preocupado por la posibilidad de que la búsqueda de la verdad no sea reabsorbida por la “posesión de la verdad” o la “decepción de la verdad” en la que comúnmente vivimos^{33, 34}.

32 Lo ve acertadamente Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, p. 348ss. Para Kojève, que la dialéctica platónica no se cierre en un Concepto la califica como ‘inacabada’; como hegeliano, concibe discursivamente la culminación del proceso y encuentra imperfecta una dialéctica que deja la síntesis al lector. Ahora bien, si no hay Saber absoluto (discursivo), que la síntesis final quede para el lector-contemplador y que deba ser silenciosa sería en realidad la señal de la superioridad de la dialéctica platónica. Cada diálogo sería, entonces, no sólo una imagen de la dialéctica socrático-platónica, sino una imagen del “todo”.

33 Cfr. Jordi SALES, *Coneixement i Situació*, edició a cura de Josep MONTSERRAT MOLAS, Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2014.

34 Esta ponencia se enmarca en los trabajos del grupo de investigación 2014SGR507: «*Eidos: platonisme i modernitat*».

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. e-ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2017.i03.08

[pp. 155-176]

Recibido: 15/05/2017

Aceptado: 08/06/2017

Con-temporaneidad de la caverna (¿ontológica o política?) de Platón: Heidegger y Marzoa; Strauss y Badiou

Con-temporaneity of (ontological or political?) Plato's cave: Heidegger and Marzoa; Strauss and Badiou

Andrea Carolina Mosquera Varas

Personal Investigador Predoctoral en formación (FPU),

Dpto. Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento. UCM

Resumen:

Este artículo pretende hacer dialogar las interpretaciones de cuatro autores contemporáneos en torno a la caverna de la *República*, con el fin de poner de relieve la existencia de dos grandes abordajes de la filosofía de Platón: los dos primeros representarían una lectura fenomenológico-ontológica, mientras que los dos últimos se acercarían al texto platónico desde un pensamiento político. Se abre así la disyuntiva acerca del sentido de las Ideas, bien como aquello que trata de nombrar el ser en tanto ser, bien como aquello a lo que debe encaminarse la política para ser cada vez más justa. Además, se tratará de dilucidar si los diálogos platónicos resultan limitados a la contemporaneidad de su propio tiempo, o si son siempre, en cada época, contemporáneos a “nosotros”.

Palabras Clave:

Platón; *República*; ontología; política; tiempo; distancia.

Abstract:

This article intends to foster dialogue between the interpretations of four contemporary authors around the *Republic's Cave*, in order to highlight the existence of two great approaches to Plato's philosophy: the first two would represent a phenomenological-ontological reading, while the last two would approach the Platonic text from a political thought. This opens the dilemma about the meaning of Ideas, understood as that what tries to name being as being, or that what politics must aim to be more and more fair. In addition, we will try to ascertain if the platonic dialogues are limited to the contemporaneity of their own time, or if they are always, in each epoch, contemporaneous to "us".

Keywords:

Plato; *Republic*; ontology; politics; time; distance.

Introducción en la caverna

Si bien se trata de un célebre pasaje, o quizás, precisamente por ello, porque se trata de recordarlo siempre una vez más -porque conocer es recordar-, para volver cada vez a lo que Platón nos muestra ahí, consideramos irrenunciable, a pesar de la extensión de la cita, volver a atender a este fragmento, en lugar de suponer que ya se sabe de lo que estamos hablando, o a lo que nos estamos refiriendo:

La apelación a lo obvio en el ámbito de los conceptos filosóficos fundamentales [...] es un dudoso procedimiento, si es verdad que lo "obvio" y sólo lo obvio -"los secretos juicios de la razón común" (Kant)- debe ser y continuar siendo el tema expreso de la analítica ("el quehacer de los filósofos")¹.

He aquí, por lo tanto, para ser pensada una vez más, la denominada "alegoría de la caverna" de Platón, en torno a la cual volveremos en cuatro ocasiones, emparejadas en dos momentos: desde una aproximación ontológica primero, y después a través de un abordaje político:

-Represéntate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están

¹ HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial universitaria, 2002, pp. 27-28.

desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos. [...] [D]el otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales [...]

[...] son como nosotros. Pues en primer lugar, ¿crees que han visto [...] otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí? [...] ¿no piensas que creerían que lo que oyen proviene de la sombra que pasa delante de ellos? [...] ¿Y que los prisioneros no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados? [...]

- Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si [...] uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué piensas que responderla si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio, está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? [...] ¿no piensas que se sentirá en dificultades y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora? [...] Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos? [...]

- Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. [...]

- Y si se acordara de su primera morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería? [...] Respecto de los honores y elogios que se tributaban unos a otros, y de las recompensas para aquel

que con mayor agudeza divisara las sombras de los objetos que pasaban detrás del tabique [...] ¿te parece que estaría deseoso de todo eso y que envidiaría a los más honrados y poderosos entre aquéllos? ¿O más bien [...] preferiría...] soportar cualquier otra cosa, antes que volver a su anterior modo de opinar y a aquella vida?

- Así creo también yo, que padecería cualquier cosa antes que soportar aquella vida.

- Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol? [...] Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras [...] ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?

- Seguramente².

1. Ontología e Historia

Nos acercaremos a este texto, en primer lugar, desde las onto-logías de Martin Heidegger y de Felipe Martínez Marzoa -debiendo atenderse a ciertos matices que los diferencian- para rastrear el sentido del *eîdos* platónico y su relación respecto de la *alétheia* griega, de modo que se revele si Platón forma parte aún del pensamiento arcaico, o si abre la vía a un cierto desvío en la Historia de la filosofía.

1.1. El giro moderno de la ontología platónica

En *La doctrina platónica de la verdad*, Martin Heidegger sostiene que, en la *República* platónica, el *eîdos* o la idéa resultaría ser “*la imagen de aquello en lo que consiste verdaderamente lo ente*”³. De este modo, siendo lo ente aquello a lo que los prisioneros de la caverna tienen acceso, dichos entes sólo pueden ser verdaderamente captados a la luz de las ideas, pues son aquello a través de lo cual lo ente se presenta o se muestra en su aspecto.

2 PLATÓN, *República*, 514a-517a.

3 HEIDEGGER, M.: “*La doctrina platónica de la verdad*”, en *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000, p. 180.

Por otra parte, una clave heideggeriana para tomar el texto de Platón resulta de destacar que

el “símil” habla del proceso y no sólo de estancias y posiciones de los hombres dentro y fuera de la caverna [...] son tránsitos desde la caverna a la luz del día y de dicha luz nuevamente a la caverna⁴.

En dichos tránsitos se da una paulatina acomodación de los ojos al cambio de luz en cada paso del proceso. Se da un cambio de dirección (del fondo oscuro de la caverna, a la apertura luminosa en lo alto de la misma) que afecta al ser humano en su esencia, por lo que se explica que dicho proceso no sea sino una paideía que transforma el alma humana por entero. El alma en su conjunto tiene que acomodarse progresivamente al ámbito de lo ente al que se ve expuesta en cada caso, siendo orientada hacia la dirección fundamental. Se hace énfasis, pues, en este proceso por el cual se torna posible la visión de lo que aparece. La auténtica liberación no consiste únicamente en despojarse de las cadenas que mantienen presos a los habitantes de la caverna, sino en la constancia y perseverancia en el proceso de volverse hacia lo que se manifiesta como desocultado. Se da un tránsito de lo oculto al desocultamiento, a lo no oculto (*alethés*), siendo así que la verdad es para los griegos lo que se ha sustraído a un ocultamiento.

Ahora bien, desde Platón, la *alétheia* como desocultamiento viene a significar lo no oculto, pero en el sentido de lo accesible precisamente mediante la capacidad de resplandecer de la idea. Así, las *eîde* constituyen la esencia bajo cuya luz cada ente se muestra como no oculto para el alma. Esa venida a presencia de aquello que en cada caso es un ente no es sino la esencia del ser. Hemos de recalcar, antes de proseguir con la argumentación principal, que la idea de bien, idea de todas las ideas, no tiene ninguna relación, de acuerdo con Heidegger, con la moral. Esto es, no debe entenderse *to agathón* como lo moralmente bueno, pues ello constituye una interpretación que trasciende al pensamiento griego. *Tó agathón* es aquello que sirve o es útil para algo, volviendo a algo servible o útil. La idea de bien es, de esta forma, según la traducción heideggeriana de Platón,

la posibilidad de ver que consuma todo resplandecer y que por ende también es divisada de verdad sólo en último lugar, de tal modo que apenas es vista propiamente, sólo con gran esfuerzo⁵.

4 *Ibidem*, p. 181.

5 *Ibidem*, p. 189.

Ella consiste, por tanto, en hacer posible la manifestación de todo lo presente a la visión. Es aquello que se encuentra a la vista siempre que se muestra un ente. Observamos, en definitiva, que, de acuerdo con Heidegger, en Platón la verdad siempre queda expresada bajo el campo semántico de la visión: se trata de la posibilidad de apertura a la visibilidad de lo ente gracias a aquello que justamente se traduce como aspecto, y que es lo que permite que aparezca o se muestre, ante la visión de una mirada acomodada a la luz de su resplandecer, aquello que es, esto es, lo que se adecua a la mirada del sujeto observador. De hecho, *ἰδεί*, que en el texto de la Editorial Gredos que hemos presentado al comienzo del artículo es traducido por “Represéntate”, en la traducción que propone Heidegger se sustituye por toda una frase: «*Trata de poner en tu mirada la siguiente escena*»⁶, recalmando la conexión de la *idéa* platónica con la mirada del observador. En consecuencia, la *idéa* se erige finalmente como dueña y señora de la *alétheia*; o, lo que es lo mismo, esta última pasa a estar bajo el yugo de aquélla. A partir de Platón, la esencia de la verdad ya no se despliega como esencia del desocultamiento a partir de una plenitud esencial, sino que se traslada a la esencia de la *idéa*. La esencia de la verdad reside desde este momento en la contemplación del aspecto, es decir, en la corrección de la mirada (*orthótes*). Así, el tránsito de una situación a otra de la caverna consiste en tornarse cada vez más correcta la mirada, coincidiendo el conocer de la cosa con la cosa misma. Desembocamos, con todo ello, en la tesis fundamental de este texto de Heidegger, que se basa en que con Platón habría tenido lugar un «*giro en la determinación de la esencia de la verdad*»⁷. Este giro moderno platónico consistiría en poner el énfasis en la «*corrección de la aprehensión y del enunciado*»⁸. Se transforma, con ello, el propio lugar de la verdad, que no se referirá ya a un rasgo fundamental de lo ente mismo como ser, sino a la relación del ser humano con lo ente. Ya no se trata de un desocultamiento griego de lo ente, sino de una corrección del mirar moderno. A partir de entonces, todo el pensamiento occidental entenderá por verdad la corrección de la representación enunciativa. Dicho brevemente, con Platón se fundará, según Heidegger, la Historia de la metafísica, sin que se haya siquiera preguntado de modo suficiente por aquello que se pretende fundamentar, que es la esencia misma del desocultamiento.

En cambio, lo que Heidegger reclama es la esencia privativa de la *a-létheia*, como un dejar ser a las cosas, contrario a una atención a la relación del ser humano con ellas: el ser humano es

⁶ *Ibídem*, p. 175.

⁷ *Ibídem*, p. 173.

⁸ *Ibídem*, p. 192.

aquel que desde siempre va más allá de las cosas, pero de modo tal, que este ir más allá sólo se hace posible en cuanto las cosas salen al encuentro, y así permanecen ellas mismas, en cuanto ellas nos reenvían tras nosotros mismos y tras nuestra superficie⁹.

1.2. Más acá de lo más allá

La brecha heideggeriana entre lo griego y lo moderno se mantiene de cierta forma en Felipe Martínez Marzoa, de acuerdo con quien el decir que manifiesta o declara algo, para el moderno es un manifestar de un pensamiento, un estado de ánimo, una opinión, etc., mientras que para el griego «*lo que se pone de manifiesto es sencillamente la cosa*»¹⁰. Pero a diferencia de Heidegger, para Marzoa, Platón sería todavía un griego, aunque su peculiaridad consiste en hacer relevante lo que está ya siempre supuesto: el juego mismo que se está jugando¹¹ a través de la articulación apofántica. Que el juego se haga relevante es la otra cara de que se detenga: la detención fenomenológica. La *dóxa* será, en cambio, que el juego sencillamente se juegue. En la articulación apofántica se dice algo (el *eîdos*) de algo (el ente). Dicho *eîdos* es una palabra de uso común y frecuente, no un término técnico. Significa algo así como «*presencia o aspecto o figura, con la connotación de brillo e incluso de belleza*»¹². Es aquello en lo que consiste que la cosa sea cosa, aquello en lo que consiste ser, siendo así que ser significa presencia, aparecer y comparecer, que se halla, por tanto, en relación con el ver, tal y como mantiene Heidegger. No obstante, aunque el ente y el *eîdos* queden articulados por un “es”, resulta irrenunciable que el *eîdos* no puede tener la condición de un ente, esto es, el “es” no remite, como para el moderno, un ente a otro ente, no reduce una cosa a otra. Para el griego ente es lo irreducible, por la misma razón por la que el *eîdos* se substrae a la tematización: es la cosa lo que “tiene” *eîdos*, es decir, es lo ente lo que “tiene” ser. Pero, aunque el *eîdos* no sea tematizable, debe haber, de manera permanente, un intento de tematización, a través de la pregunta “¿qué es ser...?”, referida en principio a cualquier ente trivial. Y es en eso en lo que consiste cada diálogo platónico, que es un continuado interno fracaso de dicho intento de tematización. Lo siempre ya supuesto es, entonces, la diferencia misma entre el ente y el ser. La cuestión del ser, la cuestión ontológica

9 HEIDEGGER, M.: *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*. Buenos Aires: Memphis, 1992, p. 230.

10 MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Ser y diálogo. Leer a Platón*. Madrid: Istmo, 1996, p. 13.

11 *Ibídem*, p.20.

12 *Ibídem*, p. 22.

se define como tal frente a cualesquiera cuestiones de entes o de cosas, en el sentido de que en ella no se trata de qué cosas son o qué son esas cosas, sino de en qué consiste ser, esto es, no de qué hay, sino de en qué consiste el haber¹³.

La cuestión ontológica es la cuestión de la diferencia misma. El habérselas con el *eîdos* como tal es habérselas con su diferencia respecto a la cosa; lo que se manifiesta en el diálogo en una detención interna y continuada, que consiste en la ruptura misma, no en alguna otra cosa que esté en alguna otra parte¹⁴. No hay otra parte. Es una ruptura interna al juego mismo para que el propio juego comparezca como tal. «[L]a tematización, o, si se prefiere decirlo así, el intento de ella, ha de producirse siempre de nuevo para siempre de nuevo fracasar»¹⁵. Tiene que «no poder decirse de manera general»¹⁶, es decir, tiene que darse siempre en cada caso particular, «y es esencial el que el proceso no tenga resultado alguno»¹⁷.

Establecidos estos supuestos hermenéuticos, detengámonos, con Platón, en el libro V, donde se dice que la *politiké dûnamis* ha de coincidir con la filosofía: los filósofos deben reinar. Pues bien, según Marzoa

lo concerniente a la *pôlis* no es lo “político” en el sentido que este adjetivo tiene en cualquier lengua moderna, porque la *pôlis* no es el [E]stado ni siquiera un homólogo griego del mismo¹⁸.

Es a la dialéctica, a ese saber que acontece en el diálogo, a lo que se apunta bajo el nombre de *philosophía* o de *politiké dûnamis* o *tékhne*. «[L]a crisis consiste en que como contenido del diálogo en curso emerge no otra cosa que el diálogo mismo»¹⁹. Por lo tanto, en relación a lo que habíamos sostenido al comienzo, es «en el continuado substraerse a cada intento de fijación o tematización donde el *eîdos* acontece»²⁰, no este o aquel *eîdos*, sino sencillamente el *eîdos*, que es *tò agathón*. Es la diferencia misma del algo “1” y el algo “2”. Mediante lo metadialógico se trata de decir en el diálogo lo que en el diálogo mismo en principio no se dice, sino que acontece. Es un sobredistanciamiento intradialógico:

13 *Ibídem*, p. 43.

14 *Ibídem*, p. 47.

15 *Ibídem*, p. 50.

16 *Ibídem*, p. 56.

17 *Idem*

18 *Ibídem*, p. 79.

19 *Ibídem*, p. 81.

20 *Ibídem*, p. 85.

el propio personaje evita la responsabilidad del decir, apelando, por ejemplo, a lo que “tantas veces has oído” y “sin duda conoces”:

se trata, pues, de aquel decir para el cual eso que llamamos “el lenguaje” o incluso “el decir” es inadecuado por principio; pues el decir dice cosas, o sea, entes, no en qué consiste ser²¹.

Pero no es que haya un “fuera” respecto del decir, sino que el decir ontológico es la continuada ruptura con el decir en el decir mismo. La manera platónica de pensar esa ruptura interna es asumir sin resistencia que el decir es óntico, narrativo-descriptivo, que cuenta historias y dejar, consecuentemente, que cuente una historia. Una muestra de ello es la extravagancia de los detalles de esa historia que se cuenta, su carácter contrarrealístico. Hay una expresión topológica según la cual unos entes van de un sitio a otro o están aquí o allí. La topología es un modo de asumir en el lenguaje mismo cierta esencial inadecuación del lenguaje. Esta inadecuación no puede ni debe ser superada. La topología no se traduce; queda como está.

Tanto el símil de la línea como el de la caverna muestran que el discernimiento óntico presupone la cuestión ontológica: «sólo quien vuelve de fuera de la caverna puede discernir qué es más verdadero y qué menos verdadero dentro de la caverna misma»²². En la línea, el momento de la *nóesis*, que consiste en ir “más arriba y más atrás” con respecto a las *hypothéseis*, es el momento de crisis o de hundimiento interno, el momento propiamente constitutivo del diálogo mismo: la cuestión del *tò agathón*, la cuestión ontológica como tal. El *eîdos* comparece como tal en el continuado hundimiento interno de una y otra y otra *hypóthesis*. En realidad, con el símil de la caverna no debe entenderse que se trata de lo “verdaderamente ente” frente a lo ente ordinario. No hay un quedarse fuera de la caverna. Lo de fuera no es jamás el asunto²³. El símil no termina con ese afuera, sino con el retorno: «es la capacidad del retorno lo que mide la autenticidad del viaje»²⁴. Aquí reside el corazón de la aproximación hermenéutico-ontológica de Marzoa: «el viaje no se hace por mor de lo más allá, sino por mor de la diferencia misma»²⁵. El *eîdos* del *eîdos* mismo, *tò agathón*, los *eíde* que están ya supuestos en cada intento de reconocer este o aquel *eîdos*, son designaciones de aquello que en el saber ordinario siempre ya queda atrás. Hay un abismo entre este saber ordinario y la cuestión ontológica. Mientras que el sofista es

21 *Ibidem*, p. 58.

22 *Ibidem*, p. 89.

23 *Ibidem*, p. 93.

24 *Ibidem*, p. 94.

25 *Idem*.

aquel que se presenta como sabio en esto y luego en aquello sin serlo precisamente ni de esto ni de aquello,

[p]ara Platón, el saber sin especificación de ámbito no puede ser saber de cosas, de entes: todo saber de cosas o de entes es saber particular. O, quizá mejor dicho, sencillamente no hay globalidad o totalidad óntica, no hay unidad-totalidad de lo ente, de las cosas; lo óntico es siempre y en todo caso particular, parcial²⁶.

Se rechaza, así, la noción de un saber que lo sería de todo sin serlo de nada en particular desde otra noción de un saber sin especificación de ámbito temático.

[E]stando el *eîdos* siempre ya supuesto, siendo, pues, “anterior”, a la vez no lo es en ninguna otra parte que en la presencia (en el tener lugar) de la cosa, como el constitutivo de ese tener lugar [...] [E]s aquello en lo que consiste el haber o en lo que consiste ser; es el constitutivo “siempre ya” y “de antemano” que configura toda presencia, todo saber y aprender, el constitutivo “haber visto” en el que consiste todo “ver”. Topológicamente, esto se dice de la siguiente manera: presencia es evocar, conocer es recuerdo²⁷.

Encontramos en *Muestras de Platón* un abordaje análogo de esta misma cuestión, explicado en los términos en que lo ente viene al encuentro: en Platón «sólo encuentras algo si lo buscas, o sólo te hace frente si estás abierto a ello, lo cual es como decir que sólo lo aprendes si en cierta manera ya lo sabes»²⁸.

En definitiva, la clave se hallaría en la identificación de «la no tematizabilidad o no onticidad del *eîdos* con la irreductibilidad de la cosa»²⁹. Hay una ruptura, o una detención, que es lo representado en la distancia dialógica, y que remite a la diferencia ontológica.

Tiene el carácter de ente o de cosa aquello que no es reducible a otra cosa, que es sencillamente lo que ello es; esto no ocurriría si el *eîdos* tuviera a su vez el estatuto de ente³⁰.

Es la cosa lo brillante y lo bello, pues es cosa lo que tiene belleza y brillo, esto es, *eîdos*. Si el *eîdos* fuera considerado en tanto que ente, entonces

26 *Ibidem*, p. 112.

27 *Ibidem*, p. 115.

28 MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Muestras de Platón*. Madrid: Abada, 2007, p. 122.

29 MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Ser y diálogo*, cit., p. 126.

30 *Idem*.

lo que habría sería un “verdaderamente ente” frente a un “sólo aparentemente ente”; sería como si en el símil de la caverna hubiese lo que ya hemos visto que no hay, a saber, un quedarse fuera³¹.

Habría habido, de acuerdo con Marzoa, un viraje *posterior* a Platón (y a Aristóteles), según el cual la delimitación advendría sobre la base del horizonte o continuo. Toda distancia, toda cosa, todo contenido será entonces advenido, accidental, contingente. En el significado del “es” ya no habrá distancia o “entre”, sino el instante o el punto. Se habría abierto una situación en la que habría una inconsistencia general de las cosas, situándose lo verdaderamente ente más allá de lo ente. Sabemos a qué deriva se está refiriendo Marzoa, aunque no la nombre explícitamente.

2. Política y anacronía

Tomaremos, para una lectura política de la *República*, las obras de dos autores entre cuyas propuestas, si bien pueden parecer en principio muy lejanas, trataremos de hallar aquí ciertos puntos en común. La política para Badiou es un procedimiento genérico, que involucra a un sujeto colectivo, fiel a un acontecimiento, de modo tal que piensa que la igualdad o la justicia pueden advenir al mundo, a una situación concreta; mientras que Strauss se centra más bien en la reivindicación de un Derecho natural, como deber ser desde el cual puede juzgarse la injusticia de las leyes positivas de los ordenamientos jurídicos vigentes, pero siendo la Justicia una idea que nunca podrá realizarse en nuestra existencia temporal. Aun así, tantearemos la posibilidad de conjugar la exigencia, por parte de ambos, de algo otro respecto del estado de cosas, en una incursión anacrónica de Platón.

2.1. La renuncia de la “naturaleza” de los filósofos a gobernar

En el capítulo sobre Platón, recogido en su *Historia de la filosofía política*, Leo Strauss comienza afirmando que «*todos los diálogos de Platón se refieren más o menos a la cuestión política*»³². Asimismo, en *La ciudad y el hombre*, mantiene que «*el tema de los diálogos, en la medida en que son revelados por los títulos, son en su mayoría políticos*»³³. Es más, siguiendo a Cicerón, considera a Sócrates el «*fundador de la filosofía política*»³⁴.

31 *Ibídem*, p. 129.

32 STRAUSS, L.: *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 43.

33 STRAUSS, L.: *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz, 2006, p. 87.

34 STRAUSS, L.: *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo, 2013, p. 167.

No obstante, refiriéndose concretamente a la *República*, Strauss comienza argumentando que, siendo así que en ella se discute sobre la justicia en presencia de Polemarco, Lisias y Nicerato, que fueron poco después, atendiendo al tiempo intradialógico,

victimas de un intento fallido de hombres muy injustos por restaurar la justicia, [e]stamos preparados entonces para la posibilidad de que la restauración buscada en la *República* no ocurra en el plano político³⁵.

Para poder alcanzar este punto, nos detendremos en cada paso clave del comentario straussiano a este diálogo.

En el primer libro, se dan definiciones de la justicia: dar a cada uno lo que es bueno para él, y buscar el bien común: «*La justicia es el arte que, por un lado, asigna a todo ciudadano lo bueno para su alma y, por otro lado, determina el bien común de la ciudad*»³⁶. De acuerdo con la primera definición, para que cada cual posea sólo lo que es bueno para él, «*podemos vernos obligados a exigir la abolición de la propiedad privada o la introducción del comunismo*»³⁷. Además,

[e]n la medida en que hay una conexión entre la propiedad privada y la familia, hasta podemos vernos obligados a exigir la abolición de la familia o la introducción del comunismo absoluto³⁸.

Y puesto que determinar sabiamente qué cosas son buenas para cada individuo resulta de una excepcional complejidad, entonces sólo los filósofos podrán gobernar. Pero, como demostraremos enseguida, esta primera definición resultará incompatible con la segunda y, en consecuencia, estas tres características de la ciudad justa, no verán su posibilidad satisfecha.

Por otra parte, consideramos de vital importancia la atribución anacrónica de “positivismo jurídico” a Trasímaco, basada en el hecho de que para él lo justo se identifica con lo legal, con lo que prescriben las leyes o las costumbres de la ciudad, lo que implica que no hay nada superior a lo que podamos apelar contra las leyes humanas. La fuente de la justicia sería, para él, la voluntad del legislador:

Se podría decir que ésta es la tesis de la ciudad misma: ninguna ciudad permite el rechazo de sus leyes. Ya que incluso si una ciudad admite la

35 *Ibidem*, p. 97.

36 *Ibidem*, p. 125.

37 STRAUSS, L. y CROPSEY, J.: *Historia*, cit., p. 45.

38 *Idem*.

existencia de una ley superior a la ley de la ciudad, esa ley superior debe ser interpretada por una autoridad constituida como es debido³⁹.

Pues bien, de acuerdo con Sócrates, y en contra de lo que representa Trasímaco, Strauss apela a un Derecho natural que reconozca la existencia de un principio superior —como el bien o la justicia— que prime sobre el Derecho positivo, conforme al cual deberíamos juzgar si este último es justo o injusto. En este sentido, uno de los focos de la *República*, según Strauss, es la centralidad del conflicto entre la filosofía y la ciudad, o la diferencia entre naturaleza y ley (convención): «*Las instituciones características de la mejor política de Platón son “conformes a la naturaleza” y “contrarias a los hábitos o costumbres”*»⁴⁰. Esta distinción, o irreductibilidad, entre las cosas humanas y las cosas divinas o naturales, es reclamada de modo paralelo por Eric Voegelin como la irrenunciable distancia entre inmanencia y trascendencia. El fundamento trascendente o, dicho con Strauss, la ley natural o el régimen perfectamente conforme a la naturaleza, no puede hacerse inmanente en su totalidad. Hay una tensión siempre irresuelta entre la razón y la política, entre la crítica racional y las vigencias sociales, entre el *nómos* de un país y la *diké* superior a esa ley, tal y como lo hallamos ya en Esquilo⁴¹. Estas distinciones hacen posible que las instituciones temporales y sus leyes sean criticables en tanto que ilegítimas, contra el positivismo jurídico, que identifica la vigencia de las leyes con su legitimidad.

En este sentido, si la justicia consiste en dar a cada uno lo que le corresponde conforme a la naturaleza, y ello puede cifrarse por medio de la legislación, sin embargo, puesto que las leyes promulgadas por el legislador de una ciudad pueden ser malas, para que la justicia conserve su bondad debe concebirse independientemente de la ley; y sólo el sabio sabe qué es lo mejor para cada uno, para cada alma, esto es, lo que es por naturaleza bueno. Por lo tanto, sólo en una ciudad en la que gobiernen los sabios puede reinar la justicia⁴². Ahora bien, no existe en el mundo ninguna ciudad real que sea justa o buena. Por ello, Sócrates se ve obligado a fundarla en el discurso. Aun así, ¿sería posible la ciudad justa a partir de la transformación de una ciudad real?

[T]odo nuestro esfuerzo por descubrir lo que es la justicia [...] era una busca de la “justicia misma” como “pauta” [...] sólo la justicia misma es por entero justa. Esto implica que ni siquiera las instituciones características de la

39 STRAUSS, L.: *La ciudad*, cit., pp. 114-115.

40 STRAUSS, L.: *Derecho natural*, cit., p. 168.

41 VOEGELIN, E.: *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires: Katz, 2006, p. 91.

42 STRAUSS, L.: *Derecho natural*, cit., p. 190.

ciudad justa (comunismo absoluto, igualdad de los sexos⁴³, gobierno de los filósofos) son simplemente justas. [...] Las ideas son las únicas cosas que, en sentido estricto, “son” [...] la idea de justicia es la causa de que cualquier cosa (seres humanos, ciudades, leyes, órdenes, acciones) se vuelva justa⁴⁴.

De esta manera, la justicia no se encuentra en toda su perfección en las cosas ni en las sociedades humanas, sino que, más bien, «parece que lo que quiere decir justicia trasciende todo lo que los hombres jamás podrán lograr»⁴⁵. Ni siquiera la ciudad justa puede cobrar existencia, sino que sólo pueden esperarse aproximaciones en las ciudades que son de hecho, y no sólo en el discurso. En todo caso, la posibilidad de la ciudad justa se reduce a la posibilidad de la coincidencia de filosofía y poder político. Pero, aunque la multitud puede ser persuadida (si bien ello no resulta nada fácil) de que acepte el gobierno de los filósofos, éstos no pueden ser persuadidos, sino obligados a gobernar. Pero sólo ellos pueden persuadir a los no filósofos de que los filósofos deben gobernar y, para hacer esto, ellos deben querer gobernar, etc. De hecho, justo al comienzo del diálogo, podemos observar que la conversación acerca de la justicia no es del todo voluntaria para Sócrates, que en ningún momento decide afirmativamente, sino que, al parecer, no le queda otra opción:

Debemos entonces la conversación sobre la justicia a una combinación de compulsión y persuasión [...] La justicia misma, el deber, la obligación, combinan la compulsión y la persuasión, la coerción y la razón⁴⁶.

Concluimos, de esta manera, que la ciudad justa no es posible debido a la renuncia de los filósofos a gobernar. Dominados por el deseo de conocimiento, los filósofos no tienen tiempo para ocuparse de los asuntos humanos:

Los filósofos saben que la vida no consagrada a la filosofía y, por lo tanto, incluso la mejor vida política, es como la vida en una caverna, y tanto es así que se puede identificar la ciudad con la caverna⁴⁷.

Si bien, por el bien común, los filósofos deberían gobernar, atendiendo a lo mejor para ellos que es la vida filosófica, esta segunda definición que se había dado de la justicia no puede coincidir con aquélla del bien común. Ya que los sabios no quieren gobernar, deben ser obligados a ello, pues su vida está dedicada a algo mucho más elevado en dignidad

43 STRAUSS, L. y CROPSEY, J.: *Historia*, cit., p.48.

44 *Ibidem*, p. 62.

45 *Ibidem*, p. 63.

46 STRAUSS, L.: *La ciudad*, cit., pp. 97-98.

47 *Ibidem*, p. 180.

que toda cosa humana. Por otra parte, en su descenso a la caverna, sive la ciudad, se requiere que el Derecho natural, la ley natural, o la sabiduría, se diluya y se reconcilie con el consentimiento de sus habitantes, la multitud ignorante, es decir, ha de darse un acuerdo entre razón y opinión, entre naturaleza y convención. El Derecho natural se diluye para volverse compatible con la sociedad, con lo político, con la ciudad⁴⁸. Además, siendo así que estos habitantes se afellan con fuerza a las opiniones convencionales, determinadas por decreto por los legisladores, no ascenderían hacia la salida de la caverna sino a la fuerza, de modo que resulta una vez más del todo improbable la coincidencia de la ciudad con la filosofía, esto es, la posibilidad de la realización de una ciudad plenamente justa. El mejor régimen es una utopía, es el que se corresponde con el gobierno de los sabios, pero es muy difícil que éstos consigan persuadir a la “multitud ignorante”. Strauss recalca con énfasis el abismo que separa a los filósofos y al *demos*, en contra del principio moderno de igualdad, que tiende a una universalización que suprime esta profunda diferencia. Es por ello por lo que este autor insiste a lo largo de toda su obra en volver a los pensadores premodernos y a su Derecho natural clásico, basado en la virtud —traducida en ocasiones por excelencia—, que es aquello que no se puede extender universalmente, y por ello se convierte en el fundamento de distinción y en el principio de gobierno. Para Strauss, el núcleo de la política es la desigualdad, la división entre gobernantes y gobernados en razón de la sabiduría.

En conclusión, la *República* no constituye un programa político que pretenda llevarse a la práctica fundando el mejor régimen posible, puesto que es imposible proponer un orden totalmente racional a la ciudad, pues ésta es refractaria a la razón filosófica. La ciudad buena, o perfectamente justa, no puede existir. La razón no puede fundar un sistema político definitivo:

Sócrates aclara en *La República* el carácter que debería tener la ciudad para satisfacer las necesidades más elevadas del hombre. Al hacernos ver que no es posible la ciudad construida de acuerdo con este requerimiento, nos permite ver los límites esenciales y la naturaleza de la ciudad⁴⁹.

2.2. Igualdad en la posibilidad de salida de la caverna

La reescritura de Badiou de la *República* incurre a propósito en el anacronismo -de modo análogo a Strauss- con el fin de hacer actual la filosofía del autor griego, tanto otorgándole

48 STRAUSS, L.: *Derecho natural e historia*, cit., p. 196.

49 STRAUSS, L. y CROPSEY, J.: *Historia*, cit., p. 76.

conceptos surgidos con posterioridad diacrónica al tiempo en que el animal humano Platón vivió, como nombrando figuras históricas que actuarían muchos siglos después de la escritura de este diálogo. De hecho, Badiou impondrá la propia terminología de su obra al pensamiento del filósofo griego. De esta manera, la noción de alma en Platón será sustituida por su concepto de Sujeto, de modo que lo que eran tres partes en el alma del individuo, constituirán tres instancias del Sujeto que se corresponderán con las distintas funciones de un país (producir, proteger y dirigir), que serán repartidas -distanciándose de Strauss- de modo igualitario, siendo así que ya no habrá clases, sino que «*todos dependerán de una idéntica pertenencia a la igualdad de destino*»⁵⁰. Es más, según nuestro autor francés, «[l]a idea comunista [...] se encuentra ya en Platón»⁵¹, pues «*el comunismo es un nombre admisible para expresar la única verdad política, que es la igualdad de todos sin restricciones*»⁵². El comunismo es la pasión por la igualdad, la resistencia contra la opresión, la expulsión del egoísmo en favor de la Idea de justicia⁵³, la lucha por la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y, por tanto, del poder privado de explotación. Comunista es «*aquel cuya energía política gloriosa está al servicio de la pasión por lo Verdadero*»⁵⁴. El nombre inmortal de comunismo -o, tal y como lo nombra en una de sus primeras obras, las “*invariantes comunistas*”⁵⁵- no significa necesariamente anticapitalismo, esto es, no requiere del hecho histórico de la “llamada acumulación originaria” del Capitalismo para poder reivindicarse, sino que es una consigna universal, transversal al tiempo y al espacio, a toda época histórica y a todo lugar del mundo. La fidelidad a dicha idea se puede mantener y se ha mantenido en distintos procesos políticos a lo largo de la historia, si bien aún no se ha dado propiamente un soporte real para ella: «“comunista” designa la subjetividad transtemporal de la emancipación, todo acontecimiento histórico es comunista»⁵⁶. La Ciudad Ideal platónica en la que un rey filósofo haría reinar a las leyes mismas, se convierte de este modo en una sociedad comunista en la que son cada uno de los ciudadanos comunistas los que detentan el poder en el seno de un “aristocratismo popular”: «*Que haya uno o varios dirigentes no*

50 BADIOU, A., *La República de Platón. Diálogo en un prólogo, dieciséis capítulos y un epílogo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 153.

51 BADIOU, A. y TARBY, F., *La filosofía y el acontecimiento. Con una Breve introducción a la filosofía de Alain Badiou*. Buenos Aires: Amorrortu, 2013, p. 30.

52 *Ibidem*. p. 196.

53 BADIOU, A.: *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 17.

54 BADIOU, A.: *La República de Platón*, cit., p. 374.

55 BADIOU, A. y BALMÈS, F.: *De l'idéologie*. Paris: François Maspero, 1976.

56 BADIOU, A.: *De un desastre oscuro*, cit., p. 16.

tiene, en ese caso, ninguna importancia, puesto que todo el mundo puede ser llamado para cumplir todas las funciones»⁵⁷. Que todos puedan cumplir todas las funciones políticas significa, en definitiva, que todos los habitantes de la ciudad tienen la capacidad, al menos en potencia, de ser guardianes. Nuestros guardianes serán nuestros ciudadanos comunistas, que en tanto que llamados a gobernar, deberán ser capaces de hacer avanzar y continuar el procedimiento político y superar los obstáculos que se presenten reforzando el devenir de dicho proceso. En cuanto a las exigencias que se impone al modo de vida de los guardianes para que puedan llegar a ser excelentes gobernantes, Badiou las resume en un solo precepto: «*Hay que abolir la propiedad privada [...] Todo será colectivizado*»⁵⁸. Según Badiou, “justicia” quiere decir que

todo individuo debe adquirir la capacidad de ocupar cualquier función en la sociedad, sin que eso implique que se lo desanime a seguir el camino que él imagina es el más apropiado para sus cualidades naturales⁵⁹.

La injusticia consistiría entonces en un doble crimen: «que todos no puedan ser como todos los otros, o que todos no puedan ser diferentes de todos los otros»⁶⁰.

No obstante, las capacidades de nuestros ciudadanos y ciudadanas no están dadas y aseguradas de antemano, debido a que «[l]a naturaleza filosófica existe, al principio, en todo el mundo. Pero en casi todos está corrompida»⁶¹. Esta afirmación, paráfrasis del comienzo del *Contrato social* de Rousseau, se correspondería con ese principio moderno de igualdad que rechazaba Strauss en el apartado anterior. A diferencia del autor de *Derecho natural e historia*, de acuerdo con Badiou, la posibilidad de universalización de lo Verdadero, esto es, de adecuar la mirada del Sujeto que cada uno es capaz de devenir a la Idea que debe regir el devenir de un país, se da por medio de la educación. Quienes encarnen la función dirigente, que han de ser todos, deberán aunar en un mismo Sujeto la capacidad filosófica y la política⁶².

En referencia a la célebre caverna, con Alain Badiou se convierte en una alegoría cinematográfica en la que encontramos a unos espectadores sentados en sus butacas,

57 BADIOU, A.: *La República de Platón*, cit., p. 196.

58 *Ibidem*, p. 154.

59 BADIOU, A., *La República de Platón*, cit., p. 175.

60 *Ibidem*, p. 176

61 *Ibidem*, p. 246.

62 Cabría increparle a Badiou que esta unificación en un mismo sujeto de la filosofía y la política podría incurrir en su sutura, esto es, en un desastre de acuerdo con el cual la Verdad filosófica se identificara con un procedimiento genérico, en este caso un proceso político de verdad (Cf. BADIOU, A.: *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2012, pp. 215-219).

mirando una gran pantalla de cine y escuchando a través de unos auriculares. No tienen de ninguna manera la posibilidad de llegar a la conclusión de que lo que oyen y ven no es sino una sombra de un simulacro que no alude a verdad alguna. Pero el mayor problema es que se acostumbran a permanecer en este estado. Se narra entonces la “conversión” -exenta, tal y como pretende Badiou, de su significado religioso-, que no es sino la adecuación de la mirada -sintagma que hallábamos en Heidegger-, de un miembro del público asistente en su reorientación subjetiva, en su incorporación a una verdad, a lo Verdadero, que traduce la Idea de Bien platónica. La tarea será, por medio de la educación en todas las funciones propias de un dirigente, hacer posible que todo el mundo salga de la caverna.

A pesar de todas las diferencias que pueden hallarse entre el pensamiento straussiano y el badiouano, consideramos que, además de que ambos abordan el texto platónico desde los conceptos políticos contemporáneos, tratan, por otro lado, de distinguir entre —en la terminología de Badiou— lo propio del ser y lo acontecimiento, el saber y la verdad, es decir, la perseverancia de lo que es y la apuesta por algo otro que puede acontecer en el mundo: el sujeto fiel badiouano «*hacer advenir, en la medida de lo posible, lo que esta situación contiene de humanidad afirmativa, o sea: intentar ser el inmortal de esta situación*»⁶³. La diferencia reside en que esto de divino e inmortal del ser humano, que se correspondería con la trascendencia de Voegelin o con el Derecho natural de Strauss, aunque en todos ellos sea pensado como requerimiento para juzgar la justicia o injusticia de aquello que se da en nuestras sociedades, para estos dos últimos pensadores, en cambio, no puede realizarse jamás en el mundo, puesto que perderíamos esa distancia. Caeríamos, entonces, en lo que Eric Voegelin denomina “compacidad”, como superposición de las dos realidades que impide distinguirlas, o bien en un nihilismo, que el propio Badiou denuncia como declaración de la imposibilidad de las verdades, o bien en un gnosticismo —análogo a lo que Strauss identificaría como pensamiento utópico— que pretende hacer inmanente la idea de justicia, y del que, por tanto, quizás aquí el filósofo francés sería cómplice.

Cruzando las vías: la polítización de la diferencia ontológica

Hemos visto, por un lado, como para Heidegger la caverna constituye un proceso de adecuación de la mirada, donde la *alétheia* queda subsumida en la idéa en tanto en cuanto desde este giro, la verdad tendrá que ver con la relación del ser humano con lo ente. Encontramos la misma idea en el primer tomo de la primera edición de la *Historia de la Filosofía* de Marzoa:

63 BADIOU, A.: *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. México: Herder, 2004, p. 41.

En Platón, aunque “verdad” sigue significando “presencia” (y, por lo tanto, “ser”), la cuestión verdad/apariencia empieza a convertirse en una cuestión que se decide por parte *del hombre* [...] consiste en la dirección correcta de la mirada. Esto es decisivo para la filosofía posterior⁶⁴.

Ahora bien, se especifica que en Platón

todavía no contamos con la distinción entre sensación e intelecto, entre lo “inferior” y lo “superior” (esta distinción nacerá de la filosofía de Platón, pero no está presente en su punto de partida)⁶⁵.

Para Marzoa, Platón todavía piensa la cosa, lo ente, como lo que tiene cierto brillo que impide que valga cualquier otra cosa en su lugar. Podríamos pensar, quizás, en el templo griego heideggeriano que se alza en la roca escarpada y cuya piedra refleja la luz con un brillo que trae al recuerdo la célebre sentencia de Heráclito: “*aquí también hay dioses*”. Todo ente es porque tiene brillo, *eîdos*, algo de sagrado. Lo ente, pensado al modo griego, se deja ser y se erige como el templo, abriendo lo sagrado en su presencia⁶⁶. En cambio, para un moderno, el conocimiento de las cosas capacita

tanto para hacer X como para hacer lo contrario de X, de manera que el significado del carácter capacitante del conocimiento sea el de que, cuanto más y mejor se conoce la cosa, en tanto menor medida se está atado a un carácter propio de ella misma, tanto menos se depende de ella, tanto más se la domina y, en consecuencia, tanto más se hace uso de ella para finalidades que no son de la cosa, sino de “nosotros”⁶⁷.

El griego, por su parte, deja ser a lo ente en tanto que en su mostración se da lo constitutivo como presupuesto de ese ser de antemano. «*Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado*»⁶⁸. Justo antes de citar esta frase de Heidegger, Marzoa trata de desentrañar el sentido del pólémico heraclitiano en tanto que «*combate que deja aparecer a los dioses como dioses y a los hombres como hombres*»⁶⁹. Se trata de un “entre”, de una distancia, un abismo, que es vital resguardar.

64 MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Historia de la filosofía. Filosofía antigua y medieval*. Madrid: Istmo, 1973, p. 126.

65 *Ibidem*, p. 122-123.

66 HEIDEGGER, M.: “El origen de la obra de arte”. En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 1995.

67 MARTÍNEZ MARZOA, F.: *El concepto de lo civil*. Santiago de Chile: Metales pesados, 2008, p. 39.

68 HEIDEGGER, M.: “Carta sobre el humanismo”. En *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000, p 287.

69 MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Introducción a “La religión dentro de los límites de la mera Razón”*. Madrid: Alianza, 1969, p. 17.

Por otro lado, en cuanto a la aproximación política al texto platónico de los dos últimos autores, mientras que para Strauss la justicia en sí misma no es realizable, según Badiou la tarea consiste en que todos salgamos de la caverna. Además, a diferencia del elitismo straussiano para quien el *bon sens* no sería “*la cosa mejor repartida del mundo*”, Badiou sí proclamaría un ilustrado universalismo igualitario. En todo caso, en su mutua oposición al historicismo relativista, Platón sería contemporáneo a nosotros: tanto Badiou como Strauss se declaran anti-historicistas dado que consideran que hay verdades eternas, puesto que a lo largo de la historia de la filosofía siempre se vuelve a los mismos problemas. De acuerdo con ambos, Platón no es ni contemporáneo de la época griega, ni de la moderna, sino que traza una eternidad anacrónica, trans-histórica, de modo que no representa un momento histórico concreto, sino que se convierte, siempre-ya, en un contemporáneo de cada momento:

Sea cual fuere la palabra de la que se adueñe [...] la filosofía persigue su consonancia intemporal [...] no existe sino en cuanto libera a los conceptos de la presión histórica que pretende otorgarles nada más que un sentido relativo⁷⁰.

¿Podríamos, por último, tratar de cruzar las dos vías propuestas? En el primer caso, hay una distancia, pero una proximidad, del ser humano con lo sagrado, con el *eîdos*; en el segundo caso, se traza una distancia, pero una proximidad, del ser humano con el deber ser, con el Derecho natural, con algo otro de lo que es, que puede acontecer.

Una tentativa de conexión entre la diferencia ontológica heideggeriana y la diferencia política -pensada tanto por Carl Schmitt como por pensadores políticos contemporáneos franceses- ha sido elaborado por Oliver Marchart en *El pensamiento político posfundacional*. Cabría pensar, desde esta propuesta, la distancia entre lo óntico y lo ontológico, como superponible a la distancia entre la política y lo político, ante el riesgo, por una parte, de “ontización” del *eîdos*, y por otra, de estabilización o cierre de lo político, entendido como contingencia siempre abierta. De hecho, podríamos entender ambas diferencias, tal y como propone Marchart, como una “causa ausente o estructural”, presente sólo en sus efectos:

Al igual que en el pensamiento filosófico, donde sólo podemos inferir la diferencia onto-ontológica partiendo de la incompletud de lo óntico, en el discurso de la teoría política únicamente podemos inferir la diferencia político-política —y, por lo tanto, “lo político” como el momento cuya plena

70 BADIOU, A.: *De un desastre oscuro*, cit., pp. 16-17.

actualización siempre se pospone aunque siempre se logra parcialmente—partiendo de la imposibilidad de la sociedad⁷¹.

Consideramos que sería posible, por lo tanto, acercarnos, al mismo tiempo, al texto platónico, atendiendo a la necesidad de pensar tanto la distancia entre los entes y lo que es siempre-ya de antemano, de modo que aquéllos puedan ser, como la grieta entre el ser y el deber ser, que permite tomar la decisión política que instituya algo otro de lo que se da de forma empírica y particular, si bien se tratará siempre de algo contingente y precario, nunca definitivo ni identificable con lo Verdadero o con el Derecho natural.

Sin embargo, llegando a las últimas líneas de nuestro trabajo, esta indicación deberá dejar su desarrollo para otra ocasión.

Bibliografía

BADIOU, A. y BALMÈS, F.: *De l'idéologie*. Paris: François Maspero, 1976.

BADIOU, A.: *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. México: Herder, 2004.

BADIOU, A.: *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo veintiuno, 2012.

BADIOU, A.: *La República de Platón. Diálogo en un prólogo, dieciséis capítulos y un epílogo*. Buenos Aires: FCE, 2013.

BADIOU, A. y TARBY, F.: *La filosofía y el acontecimiento. Con una Breve introducción a la filosofía de Alain Badiou*. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.

BADIOU, A.: *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

HEIDEGGER, M.: *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*. Buenos Aires: Memphis, 1992.

HEIDEGGER, M.: “El origen de la obra de arte”. En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 1995.

HEIDEGGER, M.: “La doctrina platónica de la verdad”. En *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000.

HEIDEGGER, M.: “Carta sobre el humanismo”. En *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000.

HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial universitaria, 2002.

⁷¹ MARCHART, O.: *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE, 2009, p. 20.

MARCHART, O.: *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE, 2009.

MARTÍNEZ MARZOA, F.: “Introducción” en Kant, I.: *La religión dentro de los límites de la mera Razón*. Madrid: Alianza, 1969.

MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Ser y diálogo. Leer a Platón*. Madrid: Istmo, 1996.

MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Muestras de Platón*. Madrid: Abada, 2007.

MARTÍNEZ MARZOA, F.: *El concepto de lo civil*. Santiago de Chile: Metales pesados, 2008.

PLATÓN: *Diálogos IV: Repùblica*. Madrid: Gredos, 1986.

STRAUSS, L. y CROPSEY, J.: *Historia de la filosofía política*. México: FCE, 1993.

STRAUSS, L.: *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz, 2006.

STRAUSS, L.: *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo, 2013.

VOEGELIN, E.: *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires: Katz, 2006

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. e-ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2017.i03.09

[pp. 177-190]

Recibido: 17/05/2017

Aceptado: 08/06/2017

El papel de la *epojé* en Scheler: una lectura fenomenológica de Platón

The role of *epojé* in Scheler: a phenomenological reading of Plato

Anna Piazza

Max Weber Kolleg, Universität Erfurt

Resumen:

Este artículo indaga la recepción que Scheler hace de Platón a partir del concepto de *epojé*. El objetivo del análisis es demostrar cómo la lectura scheleriana de Platón permite alcanzar una comprensión de la *epojé* que supera la orientación racionalista del mismo concepto en la filosofía husseriana. Por consiguiente, el artículo, después de profundizar en el método fenomenológico de Husserl, incide en la noción de “amor” -idea clave para entender la concepción de la filosofía en Platón y en Scheler, que a este respecto es deudor del filósofo griego. De esta forma se pretende mostrar cómo la filosofía scheleriana ofrece una respuesta más adecuada a la pregunta fenomenológica y, al mismo tiempo, presenta una consideración exhaustiva -en otras palabras, “existencial”- de los fenómenos investigados.

Palabras Clave: Scheler, Husserl, Platón, *epoché*, amor, arrepentimiento

Abstract:

This article investigates Scheler's reception of Plato focusing on the concept of *epochè*. The aim of the analysis is to demonstrate how Scheler's interpretation of Plato allows him to overcome Husserl's rationalism. According to this, after analyzing in depth the Husserlian phenomenological method, the article tackles the notion of "love", a key idea for grasping Plato's, as well as Scheler's notion of philosophy -being the latter heritor of the former in this particular issue. Thus, it will try to show how Scheler's philosophy offers a more appropriate answer to the phenomenological question, and, at the same time, an exhaustive -namely "existential"- consideration of the investigated phenomena.

Keywords: Scheler, Husserl, Plato, *epoché*, love, repentance

El nacimiento de la fenomenología coincidió, como es sabido, con la lucha contra el racionalismo post-kantiano y el positivismo imperante en el clima filosófico de comienzos del siglo XX. La fenomenología, corriente que precisamente tuvo su origen en la publicación de las *Investigaciones Logicas* de Husserl en 1900/1901, se propuso como una nueva respuesta a este criticismo que había dominado una línea decisiva de la filosofía moderna y, asimismo, como un intento de volver a las exigencias originarias de la vida sin tener que renunciar al carácter científico y sistemático de la reflexión. Según la crítica que Max Scheler -uno de los representantes más sobresalientes de la fenomenología y, en general, de la filosofía europea del siglo XX- dirige al racionalismo, este último pretendía definir principios fijos acerca de su propio método que permitieran acercarse de una manera supuestamente científica a un determinado dominio de objetos. Sin esas definiciones previas el racionalista consideraba imposible proceder con rigor en la investigación de sus objetos. Sin embargo históricamente, como Scheler destaca en su artículo *Fenomenología y teoría del conocimiento*, las definiciones de este tipo han sido siempre secundarias en todo desenvolvimiento cognoscitivo –incluyendo el de las ciencias exactas como la matemática y la física. Por tanto, un análisis más detenido del acto cognoscitivo debería llevar a reconocer cómo "*los métodos (es decir, la conciencia de unidad en el procedimiento de investigación) siguen siempre (...) al trabajo fecundo y prolongado sobre las cosas*"¹.

1 Max SCHELER, *Fenomenología y teoría del conocimiento* en *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico (con otros escritos sobre el método fenomenológico)*, Edición y

Con esas observaciones Scheler quiso introducir su comprensión de la fenomenología: ésta no representa una escuela particular de pensamiento que pretenda ofrecer tesis comúnmente admitidas, sino más bien un círculo de investigadores que decidieron enfrentarse a los problemas filosóficos con una determinada postura o actitud. En este sentido, es precisamente el logro y el ejercicio de esta actitud lo que constituye el trabajo y el objetivo del fenomenólogo.

Antes de ver más específicamente cómo Scheler desarrolla el concepto de actitud fenomenológica -que desde ahora denominaré como *epojé*- bebiendo sobre todo de la comprensión de la filosofía de Platón, y con ello distanciándose de Husserl, es necesario profundizar en el *modus operandi* mismo de la fenomenología. De hecho, se trata de una actitud precisamente porque la fenomenología se pone delante de los llamados “hechos mismos”, anteriores a toda fijación lógica: entonces, no se habla de un procedimiento del pensar, determinado por un fin y que progresa de forma lógica en sentido estricto, sino de un procedimiento del intuir. Intuición significa aquí dar paso a lo “dado”, o sea asumir como carácter fundamental del propio filosofar “*el trato vivo más vívido, intenso e inmediato con el mundo mismo, es decir con las cosas precisamente en cuestión*”². El fijarse fenomenológico en algo dado en este sentido no tiene nada que ver con el empirismo estrecho de los sensualistas como Hume, para quienes todo lo que no pueda “coincidir” con una impresión sensible es declarado inexistente. Así hace Hume con la causalidad, la cosa, el yo, etc... La fenomenología, más bien, quiere asumir el principio empirista radicalizándolo y superándolo. Por lo tanto, al mismo tiempo quiere asumir y superar el apriorismo kantiano que, según el análisis de Scheler, se coloca en el extremo opuesto y paralelo. De hecho Kant, partiendo del mismo presupuesto empirista, sitúa lo que no puede encontrar en los datos de la sensación en el pensamiento, con lo cual hay que recurrir a principios a priori como “actividad del configurar” para poder ordenar y entender la experiencia. En cambio, la fenomenología, precisamente radicalizando el principio de experiencia conduce, según Scheler, a una “*plena justificación e incluso a una enorme ampliación del apriorismo*”³. Al respecto Scheler destaca cómo todo lo que se basa en una intuición inmediata de ello mismo, es decir, “*todo lo que está ahí propiamente en el vivir y el intuir -está dado a priori, como puro quid o esencialidad*”⁴. Así pues, según Scheler, el apriorismo de la fenomenología es capaz de incorporar completamente en sí lo que hay de correcto en el apriorismo de Platón y en el de Kant, refiriéndose con

traducción de Sergio Sánchez-Migallón, Madrid: Ediciones Encuentro 2011, p. 68.

2 *Ibidem*, p. 69.

3 *Idem*

4 *Idem*, p. 73

ello a la posibilidad de un completo reconocimiento de la aportación subjetiva en el acto cognoscitivo, así como de la objetividad de los entes de los correlatos de dichos actos cognoscitivos.

A este respecto, nos interesa profundizar no tanto en la convicción compartida por Scheler y Platón de que haya un reino de hechos esenciales, “*a priori*”, sino más bien en la idea de la filosofía como pleno vivir espiritual, el cual, como Scheler subraya, tiene lugar incluso en las intenciones del acto, en cualquier forma de “conciencia de algo”.

No se recurre sólo, por tanto, al ‘representar’ (...) [sino que] ha de tratarse también de los contenidos de esencia que resaltan y se hallan inmediatamente en los actos -y sólo en ellos- de sentimiento de algo⁵.

Scheler incluye aquí como ejemplo la belleza o el encanto de un paisaje, el amar y odiar, el querer y no querer, el barruntar y creer religiosos.

1. El concepto de *epojé* en Husserl

Para comprender mejor el alcance del concepto de *epojé* en Scheler es necesario ante todo fijarse en cómo Husserl mismo desarrolla esa noción. Como hemos dicho anteriormente, la fenomenología comporta un ejercicio del intuir que quiere alcanzar “hechos puros” -o sea hechos que el hombre que vive en la actitud natural, de cada día, no advierte. Husserl en *Ideen I* habla del principio de todos los principios:

que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda (...) por decirlo así, en su realidad corpórea, en la intuición, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da⁶.

Sin embargo, esa intuición, la cual sí se manifiesta de alguna forma como el fundamento y a la vez como el punto culmen de la relación del hombre con el mundo, no es algo que se despliegue automáticamente. De hecho, como Husserl analiza, los hombres suelen vivir de una manera fundamentalmente práctica e irreflexiva la *doxa* del mundo y sus certezas psicológicas. Esa *actitud natural*, a diferencia de la fenomenológica, no se plantea la cuestión del conocimiento sino que vive como obvias las circunstancias de cada día; por ello, considera el ser de su respectivo mundo circundante (determinado por las formas de percepción, del sentido común y del lenguaje popular) como el ser del

5 *Idem*, p. 75

6 HUSSERL. E, *Ideen I*, § 24, *Hua. III/1*, p. 51

mundo en general, y cree que el mundo existe, y sigue y seguirá existiendo según unas características específicas. Eso quiere decir que en la relación entre el hombre y el mundo -la cual se presenta de forma inmediata como un conjunto de cosas, valores, bienes, como un horizonte práctico- se construye una continuidad práctico-vital que impide, si no ha sido obstaculizada de forma voluntaria, la tematización de esa relación misma. Así, según Husserl la tesis general de la actitud natural es que

el mundo está siempre ahí como realidad; a lo sumo, es aquí o ahí ‘distinto’ de lo que presumía yo; tal o cual cosa debe ser borrada de él, por decirlo así, a título de apariencia, alucinación, etc., de él, que es siempre -en el sentido de la tesis general- un mundo que está ahí⁷,

y con el que el hombre tiende naturalmente a establecer una continuidad de sentido que permita sus movimientos.

Para poder romper ese flujo “biológico”, en el cual entonces prevalecen las exigencias práctico-vitales, Husserl plantea un nuevo método, que tiene su centro en la actualización de la *epojé*. Esta consiste en ejercer una duda universal que ponga “fuera de juego” la tesis de la existencia del mundo. Con ello Husserl se refiere explícitamente a Descartes y al procedimiento de duda universal que él trató de llevar a cabo, aunque con un fin distinto: el de obtener una esfera del ser absolutamente indubitable. Husserl especifica en *Ideen* que, aunque él parte del mismo presupuesto que Descartes, la duda que él ejerce no aspira a la negación del mundo en cuanto tal, sino que sirve como instrumento metódico para descubrir un nuevo “dominio científico”. Para explicar qué significa *epojé* podemos servirnos de las propias palabras de Husserl:

Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, este mundo natural entero, que está constantemente ‘para nosotros ahí delante’, y que seguirá estandolando permanente como ‘realidad’ de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis (...) Así, pues, *desconecto todas las ciencias referentes a este mundo natural*, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas; y no *hago absolutamente ningún uso de sus afirmaciones válidas*⁸.

⁷HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, §30, S. 69, Fondo de cultura económica de México 1949.

⁸ *Ib*, §32, p. 73.

Ahora bien, prescindiendo del desarrollo interno de la noción de *epojé*, a esta altura del análisis es necesario volver a lo que presentamos como el intento más íntimo de la fenomenología, y al tipo de exigencias filosóficas y culturales a las que ella aspiraba a enfrentarse en el momento de su nacimiento. En efecto, aunque la fenomenología en su origen, como hemos visto, se propone como una nueva respuesta al racionalismo y al psicologismo, el procedimiento husserliano termina colocándose en línea con la modernidad; incluso Husserl se declara a sí mismo como la culminación de la modernidad, refiriéndonos con ello a sus instancias criticistas. Según sus mismas palabras, su propio proyecto filosófico, la fenomenología, posee el carácter de “secreto anhelo de toda la filosofía moderna”, porque “hacia ella se tiende en [...] la meditación de Descartes”. Eso quiere decir que a pesar del intento fenomenológico de volver a los “hechos mismos”, el acto fenomenológico no quiere concentrarse en lo que las cosas sean (*el was*), sino más bien en las modalidades de su aparecer (*el wie*) o sea fijarse en lo que se ejecuta en la conciencia trascendental. Para decir esto mismo, en otros términos, podemos servirnos de una formulación anterior propuesta por Hobbes, según la cual lo más asombroso de todo aparecimiento que nos rodea es el aparecer mismo (“*Phaenomenon autem omnium, quae prope nos existunt, id ipsum to phainesthai est admirabilissimum*”). Así que no se trata aquí de una explicación de la realidad, sino de extraer la posibilidad de la misma. Por eso la tesis de la existencia debe ser suspendida, para volver a la modalidad originaria de su aparecer. El mundo natural no “pierde” su existencia, sino más bien su validez como realmente existente, o sea su “implícita, supuesta trascendencia”.

Como ya Heidegger había notado, eso esconde en cierto modo una aporía. Si se habla de la posibilidad de la descripción del mundo a través de los “filamentos trascendentales” de la conciencia humana, ¿cómo se puede abstraer de lo que en primer lugar caracteriza lo humano mismo, o sea la existencia? También Ortega y Gasset, ya en 1914, hizo referencia a que el yo puede ser tematizado solo a precio de su propia realidad. El hombre vive actualizando sus “actos”, así que el “yo” que actualiza vive atemáticamente, o bien se vuelve en objeto del pensamiento y por lo tanto en una imagen virtual.

Una segunda aporía posible es la que destaca Dalfether: él llama “contradicción pragmática” el pensar que se pueda “apagar” la existencia; de hecho la existencia debe ser reclamada para poder ser apagada. Las posibilidades no pueden ser comprobadas sobre la base de otras posibilidades, porque todo lo posible es tal en cuanto posibilidad de algo y por alguien⁹. Entonces, esa dilatación del ver fenomenológico que al mismo tiempo es una concentración sobre lo potencial, lo irreal y lo posible condicional, puede

⁹ Cf. Ingolf DALFERTH, “Mehr-Sehen oder Mehr-als-Sehen? Vom phänomenologischen Epoché-Verzicht zur Hermeneutik der Lebenswelt”, in *Archivio di filosofia* LXXXIII • 2015 • n. 1-2, p. 145.

ser estimulante a nivel heurístico, pero probablemente no llegue más allá. El esfuerzo de hacer de lo obvio algo que ya no es obvio no tiene tanto el sentido de poder “ver más”, sino de “poder ver de forma diferente”, como observa Dalferth.

Por ello surge la pregunta sobre vías alternativas que, adoptando la pretensión fenomenológica de ser fiel a los hechos, no renuncien a la contingencia y a la existencia, es decir, a lo propio del aparecer. Esto quiere, precisamente, dar cuenta de dos niveles, por un lado, de lo que de manera mas completa explique la existencia, o realidad, en su llena actualización y, por otro, de lo que efectivamente conteste a la pregunta fenomenológica, clarificando adecuadamente lo que significa la “vida” (*Leben*).

2. El concepto de *epojé* en Scheler: La recepción platónica

La posición scheleriana con respecto al tema de la *epojé* se revela más personalista y existencialista en comparación con la husserliana: por lo tanto, en la comprobación de las posibilidades del conocer filosófico Scheler demuestra tener a mi juicio una mirada más completa, que tiene en cuenta de forma más correcta los factores en juego. Aunque Scheler nunca hable explícitamente de *epojé*, lo retengo como un concepto explicativo adecuado para dilucidar sus análisis. Como ha sido mencionado, para Scheler la fenomenología consiste ante todo en una actitud fundamental y espiritual de todo el hombre respecto a las cosas. En ese sentido la filosofía no tiene un dominio propio objetivo, sino que representa un peculiar modo de conocimiento de todos los objetos posibles. Eso significa también, de los objetos mismos con los que tratan las ciencias, aunque “desde un punto de vista subjetivo elegido de forma distinta”¹⁰.

Para explicar esto, Scheler recurre en su ensayo *La esencia de la filosofía y la condición del conocer filosófico* a un momento de la historia en el que los filósofos estaban mucho más cerca de esa concepción del conocer en comparación con la que se desarrolló en la modernidad hasta Kant y Husserl, y que resulta necesario volver a tomar en consideración. De hecho, si la Edad Moderna inauguró un método “teórico-cognoscitivo”, los grandes antiguos veían el objeto de la filosofía en un determinado reino del ser, alcanzable gracias a lo que Scheler llama un acto de la entera personalidad, que le falta al hombre en la actitud de la concepción natural del mundo. Los antiguos concebían ese acto como algo de naturaleza moral, como un acto total del núcleo de la persona para alcanzar una determinada posición hacia el ser. En ese acto Scheler distingue tres pasos o componentes:

1. El amor de toda la persona espiritual al valor y al ser absoluto;
2. La humillación del

10 SCHELER, M. *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, op. cit. p. 15.

yo y del sí mismo naturales; 3. El autodominio y la posible objetivación de los impulsos instintivos de la vida.

Sin embargo es precisamente el amor el que constituye el rasgo esencial de ese acto “filosófico” en su sentido más profundo: en efecto Scheler en otro pasaje del ensayo lo define como un acto de participación, determinado por el amor, del núcleo de una persona humana finita en relación a lo esencial de todas las cosas posibles. El despliegue del significado del amor a este respecto, precisamente en cuanto él constituye el estrato más profundo de la vida personal y el acto emocional básico en el que se fundan las demás vivencias del sujeto, se erige como anclaje y punto de partida imprescindible para la reflexión filosófica.

Aquí arraiga el enlace fundamental con Platón: cuando Platón en sus obras quiere conducir a sus discípulos a la esencia de la filosofía, recurre exactamente a ese “movimiento de las alas del espíritu”, llamado en otro pasaje un acto de impulso de la totalidad y del núcleo de la personalidad, o sea una dynamis en el núcleo de la persona; en otras palabras, un impulso hacia el mundo de lo esencial como forma suprema y más pura de *eros*.

3. El concepto de amor en Platón y Scheler

Como es sabido, Platón habla del Eros principalmente en el *Banquete*. En ese diálogo Erixímaco presenta a Eros como armonía de fuerzas opuestas, aunque de manera aproximada, y luego Aristófanes profundiza en esa idea con el mito de los andróginos y la división realizada por Zeus a causa de su miedo. A través de ese relato resulta que Eros es el remedio que deriva del mal de la división en dos sexos, así que se convierte en la búsqueda de la otra mitad, haciendo “de dos uno”, e intentando curar, de este modo, o sea en función del “uno”, la escisión diádica de la naturaleza humana¹¹. Con ello, como destaca Reale, Platón no solo quiere hacer del Eros la estructura bipolar de lo real en todos sus significados, sino sobre todo expresar su sentido dinámico, la tendencia siempre creciente del principio material (la Díada) a recibir el principio formal (el Uno que coincide con el Bien). Ahora bien, la naturaleza “intermedia” de Eros es precisamente lo que comporta su identificación con el filósofo. Los dioses ya son sabios y, en cuanto tales, no pueden desear la sabiduría que ya tienen, así que por consiguiente no filosofan. Pero tampoco los ignorantes se ocupan de la filosofía, porque justo a causa de su ignorancia desconocen

11 Cf. Giovanni REALE, *Eros, Demonio, Mediador, El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Barcelona: Herder Editorial 2004, p. 116.

el hecho de serlo. El filósofo es aquel que está entre la sabiduría y la ignorancia, y tal es precisamente Eros.

En efecto -comenta Platón- la sabiduría es una de las cosas mas bellas y Eros es amor de lo bello, por eso es necesario que Eros sea filósofo, y, por ser filósofo, algo intermedio entre el sabio y el ignorante. Y la causa de esto es su nacimiento ya que tiene un padre sabio y rico en recursos y una madre que no es sabia y carece de ellos¹².

De esas palabras se desprende que Eros juega un papel por así decirlo funcional –o sea, es un motivo que empuja al filósofo a alcanzar un estado que él por sí mismo no posee. En ese sentido, Scheler hace suya la doctrina platónica del amor como motivo e impulso del conocimiento filosófico, pero por otro lado no deja de criticar su intrínseco racionalismo. En efecto, concibiendo la filosofía como la tendencia de todo ser imperfecto hacia el ser perfecto, o del *μὴ ὄν αἱ ὄντως ὄν*, Platón ve la meta del acto “*no en una vida eterna del espíritu en lo ‘esencial’ de todas las cosas, sino en un eterno extinguirse*”. El racionalismo que Scheler critica aquí tiene que ver con la concepción según la cual todo conocimiento intuitivo, siendo necesariamente condicionado por los sentidos, queda limitado por la singular organización subjetiva, de modo que la naturaleza misma del hombre tiene que ser superada para poder alcanzar este supuesto estado de perfección. Sin embargo, según el análisis de Scheler, esta visión arraiga últimamente en la idea misma de la “esencia originaria” que tenían los antiguos. Justamente, qué se entienda como “esencia originaria” orienta, a su vez, la comprensión de la actitud o posición correspondiente. A modo de ejemplo, como él comenta:

Si el contenido originario es un impulso global, entonces el método correcto para la participación más inmediata sólo puede ser precisamente un impulso correspondiente; si es un deber eterno -como enseña Fichte-, sólo puede ser un deber correspondiente; si es un amor global en el sentido cristiano-joánico, sólo puede ser un amar originario correspondiente con ese amor global; si es un vivir global (el el sentido, quizá, del ‘élan vital’ de Bergson), sólo podría ser un vivir correspondiente empático y simpático o un desvivirse del hombre desde esta vida global hacia las cosas como figuras transitorias de esta ‘vida’¹³.

Por lo tanto, como subraya Scheler, los grandes padres de la filosofía europea (Platón y Aristóteles) partieron con razón de la idea del objetivo de la filosofía como una

12 PLATÓN, Banquete, 204 B.

13 SCHELER, M. *La esencia de la filosofía*, op. cit., p. 20.

participación del hombre en lo esencial. Por consiguiente, puesto que el resultado de su filosofía determinaba la esencia originaria como un posible ser-objeto y, con ello, como un posible correlato del conocimiento, tuvieron que ver también en el conocimiento la participación definitiva del hombre en lo esencial. De acuerdo con esto, la forma suprema y más perfecta del ser humano no podía más que ser el sabio, el filósofo. En definitiva, los antiguos no necesitaban encontrar al final de su filosofar un acto limitador de la filosofía misma porque, de hecho, la idea misma de Dios era la de un sabio infinito o de un “saber del saber” (Aristóteles).

Aunque Scheler señale que a la filosofía compete necesariamente un intelectualismo metódico o formal, él plantea la cuestión de cuál sea entonces el acto que pueda completar el acto mismo de conocimiento, en el sentido de que sea posible alcanzar algo que esté más allá del ser “objetivable” mismo. Puesto que si para Platón el amor tiene la función de conducir a un conocimiento perfecto -considerando también Scheler que es el acto primero necesario para conseguir una actitud auténtica hacia las cosas– para Scheler, en cambio, el amor no es un acto totalmente espontáneo del sujeto, en cuyo caso se consumaría al acabar el “esfuerzo” y al alcanzar su fin.

Para explicar esto, él recurre a lo que sucedió a principios de la época cristiana, cuando el contenido de la “esencia originaria” fue “*visto y vivido -con razón o sin ella- como un acto infinito de amor creador y misericordioso*”¹⁴. Por eso la filosofía, bajo sus mismos presupuestos de ser 1) una participación en el ser de la esencia originaria y 2) un conocimiento esencial, ya no podía alcanzar con ese resultado material, a partir de la naturaleza de la cosa, su meta puesta autonómanente. “*Pues la participación del hombre en un ser que no es ser-objeto, sino ser-acto, sólo puede ser asimismo ejecución correspondiente de este acto, y ya por ello no conocimiento de objetos*”¹⁵. En la concepción griega, según la cual el amor es un tránsito de un saber inferior a uno mayor y, al mismo tiempo, una tendencia de las cosas sensibles que aún pertenecen a la “materia” a lograr participar de la “idea”, el “tender” se va consumiendo en la obtención de aquello a lo que tiende. Así que ese “error metafísico”, según el cual el amor es el conocimiento de la unidad del ser y la comprensión del carácter ilusorio de la separación, o movimiento de atracción de las partes de un “uno” originario –error en el que se halla todo panteísmo desde Espinoza hasta Hegel y Schopenhauer–, es radicalmente modificado por el contenido de la Revelación cristiana.

14 *Idem.*, p. 24.

15 *Idem.*, p. 24.

4-Amor y conocimiento: Otras observaciones

En su ensayo *Amor y conocimiento* Scheler afirma que la experiencia más grande y rica en consecuencias del hombre europeo -la Revelación cristiana- se halla enraizada en un tipo ideal de determinación relacional entre conocimiento y amor. Scheler lo denomina la “inversión del movimiento” del amor, al que ya no le vale el axioma griego según el cual el amor es un movimiento del inferior al superior, del hombre al mismo Dios no amante: por el contrario, ahora la condescendencia amorosa de lo superior a lo inferior se absorbe ella misma en la esencia del “superior”. En ese sentido, no solo “religiosamente” toda libertad y merecimiento humanos tienen un “punto” anterior a su propia actividad, sino también todo conocimiento está en cierto modo sostenido por el acto de amor creador de Dios. Esa concepción “actualista” de la realidad presenta un marcado personalismo: esto significa, en otras palabras, que más allá de la figura personal no hay ninguna “idea”, ni “ley”, ni “valor objetivo” ni “razón”, es decir, nada que tenga que ser alcanzado más allá de la figura personal misma. Por eso la forma existencial de la persona y todo lo que representa sus tendencias subjetivas no se suprime, como para los griegos, al final del acto cognoscitivo de amor, una vez alcanzado su objeto, sino que sigue creciendo en el acto mismo. Y tampoco se suprime como tuvo que pasar en cierta medida con la *epojé* husseriana, pues la existencia ya no ha de ser suspendida.

Eso implica, a nivel de teoría del conocimiento, unas particulares consecuencias. En este punto Scheler se refiere en particular a San Agustín: así, según su interpretación, el origen de todos los actos intelectuales y de sus contenidos imaginativos no solo está vinculado a la existencia de objetos exteriores y de sus estímulos sensibles, sino esencialmente a actos de toma de interés y de atención, “en última instancia, a actos de amor y de odio”¹⁶ – en el sentido de “respuestas”. De este modo, los actos de toma de interés y de amar se vuelven los más primarios y los que fundan todos los demás actos en los que el espíritu pueda aprender en general un objeto posible. Finalmente,

todo incremento de la plenitud intuitiva y significativa en la que un objeto está ante la conciencia es una consecuencia dependiente de la intensificación del interés en él y, en último término, del amor a él¹⁷.

Lo dicho demuestra que el amor representa el punto culmen de la concepción scheleriana. La persona en cuanto unidad no-objetivable y, al mismo tiempo, término último y sintético de toda realidad es, por así decir, el correlato supremo del amor como movimiento intencional. Scheler destaca en varias ocasiones cómo Platón ya había

16 SCHELER, M. *Amor y conocimiento. Y otros escritos*, Madrid: Ediciones Palabras 2010, p. 44.

17 *Ib*, p. 45.

reconocido la naturaleza del movimiento del amor, el cual en su progresión implica un incremento del valor de la cosa correspondiente. Sin poder profundizar en este contexto en la idea de valor aquí implicada, podemos observar cómo, por consiguiente, el amor a la persona dada empíricamente dibuja previamente “una idea valorativa ideal”, que es concebida simultáneamente como su “verdadera” y “real” existencia y ser valorativo de ella, solo que aún no dada en el sentir. Esto significa que el amor posee una capacidad “teórico-cognoscitiva” posiblemente comparable a la *epojé* husseriana -la que entonces se presentaba como el método supremo del acto de conocimiento.

A esta altura e indagando los textos schelerianos es posible plantear la hipótesis de que esta idea “previa” de la plenitud ontológica de un ente determinado -la que se revela a través del acto de amor- a un nivel existencial y antropológico es sostenida, si no posibilitada, por el acto del “arrepentimiento”. El estudio de este concepto en los textos schelerianos, además de tener el objetivo más historiográfico de destacar las diferencias filosóficas esenciales entre Husserl y Scheler y examinar la recepción de este último de Platón, quiere demostrar el alcance existencial de la propuesta scheleriana, y con ello valorar la exhaustividad de su investigación con respecto a la propia pregunta fenomenológica -la cual es una pregunta sobre la “vida”.

5-Epojé como arrepentimiento

El fenómeno del arrepentimiento es principalmente analizado por Scheler en su ensayo, *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*. Para poder comprender enteramente el papel del arrepentimiento es necesario fijarse de nuevo en la dinámica del amor según ha sido previamente analizado. Como hemos visto, el amor dibuja una imagen ideal del objeto al que se dirige, es decir, concibe y “potencia” el correlato objetivo en su plenitud valorativa. El amor es el acto primario del espíritu: todos los tipos de actos emocionales o teóricos están fundados en él, con lo cual resulta imprescindible anclarlos en él y en su naturaleza para poder llevar a cabo una reflexión antropológicamente relevante.

Así pues, en el ensayo de Scheler emerge la idea de que, aunque la dirección esencial del espíritu humano sea el amor –siendo por ello, al menos en un sentido, dirigido a lo bueno en su orden debido (como ya el concepto agustiniano de *ordo amoris* subrayaba)–, en el hombre se encuentran a la vez resistencias interiores o tendencias incoherentes con él. Esto depende del hecho de que la persona posee diferentes estratos o niveles de profundidad que son, también, fuentes o centros de tendencias: el yo como organismo corporal, el yo vital y la persona espiritual. Según esta diversidad de planos del ser y del querer es posible experimentar un desorden o “preferencias invertidas”, lo que se

puede llamar “debilidad”, “concupiscencia”, u “orgullo” -que normalmente impiden la natural apertura del “amor intencional”. La posibilidad de un nuevo inicio viene dada, según Scheler, justamente gracias al acto del arrepentimiento, que aquí debe ser mirado ante todo fenomenológicamente. *“Arrepentirse significa (...) imprimir a un fragmento de nuestra vida pasada, volviéndonos sobre él, un nuevo sentido y valor de miembro”*¹⁸. Esa capacidad de “nuevo inicio” del acto del arrepentimiento es la razón por la cual yo querría considerarlo como un aspecto de la epojé. Desde luego, el primer presupuesto para que este acto tenga lugar es que la persona no pertenezca enteramente a un orden “natural” en el sentido empírista -que tiene una concepción del tiempo exclusivamente cuantitativa-, sino que la causalidad personal pueda ser -con las palabras de Husserl-motivacional. Así se presupone que es posible imprimir nuevas direcciones al tiempo que surgen de fuentes diferentes de la esfera fenoménico-sensible.

Ahora bien, desde que para Scheler cada acción procede de una actitud fundamental (*Gesinnung*), o sea, de una disposición de ánimo que últimamente se fundamenta en un amor hacia el ser, el arrepentimiento también tiene que proceder de ese mismo amor -el cual, como ya he mencionado, posee un carácter ante todo “pasivo”:

Así, el acto de arrepentimiento es en cierto sentido a su punto de partida y a su punto de llegada, anterior a su terminus a quo a su terminus ad quem (...). Lo más misterioso del acto de arrepentimiento (...) consiste en que en él (...) se divisa una existencia ideal y enteramente superior como posible para nosotros¹⁹.

Por eso Scheler concluye que el amor de Dios trae ante el hombre una imagen ideal que deja percibir la bajeza de su estado real. A este respecto puede ser clarificador tomar como ejemplo el momento en el que Scheler, hablando del amor evangélico, comenta la actitud de Jesús hacia María Magdalena. De hecho, él no le dice: “No debes seguir pecando; si me lo prometes te amaré y te perdonaré tus pecados”, sino que le ofrece los signos de su amor y el perdón y al final le dice: “Vete y no vuelvas a pecar”. De modo semejante, en la historia del hijo pródigo el arrepentimiento del hijo no es condición del perdón, sino al revés, el perdón lo posibilita²⁰.

A modo de conclusión podemos afirmar que el acto de la *epojé*, que permite un nuevo comienzo existencial y cognoscitivo, reconocido como traído en su posibilidad

18 SCHELER, M. *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*, Madrid: Ediciones Encuentro 2008, p. 20.

19 *Idem*, p. 30.

20 Cf. Scheler, M. *Sobre la fenomenología del amor y del odio*, en *Gramática de los sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética*, Barcelona: Crítica 2003, p. 59

más profunda por el acto de amor –en el que Scheler es deudor de Platón– resulta ser empujado por un amor precedente, que muestra y justifica el significado existencial de esa *epojé* misma.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. e-ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2017.i03.10

[pp. 191-209]

Recibido: 14/05/2017

Aceptado: 08/06/2017

Platón desde Ortega: La interpretación tragicómica de la vida

Back to Plato from Ortega's view: the tragicomic interpretation of life

David Antonio Yáñez Baptista

UCM-UNED

Resumen:

Al final del *Banquete* Sócrates afirma, misteriosamente, que el poeta de la tragedia y el de la comedia son el mismo. Para Ortega, en esta frase se encuentra la simiente de la novela moderna, y la primera fue el *Quijote* de Cervantes. Este artículo recuerda cuál es la interpretación orteguiana del *Quijote* y propone, a partir de ella, una hermenéutica de la enigmática frase socrática desde la altura metafísica de Ortega, muy distinta del pensamiento heideggeriano y del existencialismo de Sartre.

Palabras Clave: Tragedia, comedia, héroe, libertad, vida.

Abstract:

At the end of Plato's *Symposium* Socrates states without further clarification that the author of both tragedy and comedy is the same man. According to Ortega, this thesis is the seed of the modern novel, and the first one was Cervantes' *Quixote*. This paper shows the core of Ortega's interpretation of *Quixote* and proposes, from this point of view, a hermeneutic of the enigmatic socratic phrase from Ortega's metaphysical height, very different from heideggerian thought and sartrian existentialism.

Keywords: Tragedy, comedy, hero, freedom, life.

1. Introducción

Sócrates sostiene frente a Agatón, el joven autor de tragedias, y Aristófanes, el cómico, que no dos hombres distintos, sino uno mismo debía ser el poeta de la tragedia y el de la comedia. Esto no ha recibido explicación satisfactoria, mas siempre al leerlo he sospechado que Platón, alma llena de gérmenes, ponía aquí la simiente de la novela. Prolongando el ademán que Sócrates hace desde el *Symposion* en la lívida claridad del amanecer, parece como que topamos con Don Quijote, el héroe y el orate.¹

Con estas palabras el filósofo español Ortega y Gasset cierra la interpretación de la novela como género literario en sus *Meditaciones del Quijote*. Por lo pronto, la conexión orteguiana entre Platón y la novela cervantina es enigmática, tanto como la tesis socrática sobre la unidad de la tragedia y la comedia.² José Gaos pensaba que la meditación primera, sobre la novela, era la parte no filosófica, sino meramente literaria, de las *Meditaciones* orteguianas.³ Por mi parte, siguiendo a Julián Marías, sostengo que la meditación sobre la novela contiene ya el núcleo de la metafísica de la vida humana, pero con un lenguaje distinto, que responde al sentido del *Quijote*. La meditación es un leer pensativo, profundo, un *intus legere*. Ortega se apoyó en lo patente -las narraciones y los diálogos cervantinos- para impulsarse hacia lo latente, y entonces comprendió lo que dijo explícitamente mucho después: que cada cual es novelista de sí mismo, autor, original o plagiario, de la historia de su vida.⁴ A mi juicio, la enigmática tesis de Platón al final del

1 ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas, I.* Madrid:Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004, p. 823 (en adelante, como es habitual, las referencias a esta edición se harán con el tomo en números romanos y las páginas en arábigos).

2 Cf. 223d.

3 *Meditaciones del Quijote*. Edición de Julián Marías. Madrid: Cátedra, 9^a edición, 2012, p. 177 (n.1).

4 Cf. V, 567; VI, 66.

Simposio descubre su sentido a la luz de esta metafísica de la razón vital, horizonte desde el cual es posible ensayar, como diría Ortega, maneras nuevas y distintas de mirar.⁵

2. La filosofía es la ciencia de los deportistas

Sartre expresó su idea de la libertad con una de las frases con más fuerza dentro del existencialismo, una de esas frases que acaban resumiendo en un punto de máxima densidad la filosofía de un pensador; según Sartre, «estamos condenados a ser libres».⁶ Los que estudiamos a Ortega de inmediato recordamos, junto a la célebre fórmula del pensador francés, ésta otra: «nos aparece el vivir como una sentirnos forzados a decidir lo que vamos a ser».⁷ Y esto mismo lo repitió Ortega de nuevo y de un golpe diciendo que «soy por fuerza libre».⁸

Discutir la prioridad cronológica de esta tesis sobre la libertad, aparentemente idéntica en ambos pensadores, no es lo más interesante. La filosofía deja de serlo cuando, en vez de buscar la verdad, se convierte en un prurito de originalidad que buscamos para engalanar la propia obra o la de la escuela a la que uno se adhiere. En cualquier caso, la prioridad cronológica la tiene Ortega, pero no hay tal prioridad porque no hay una sola tesis sino dos: Ortega y Sartre, con una fórmula aparentemente idéntica, dicen cosas bien distintas.

En su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, Ortega distingue la erudición de la filosofía, y en general, de la sabiduría. De lo primero a lo segundo, de la mera acumulación de datos a la comprensión, el único camino para el pensamiento es la conexión.⁹ Si pensamos en conexión, por un lado, la expresión de Ortega con el resto de su obra, y por otro, la de Sartre con la suya, la diferencia entre ambos autores salta a la vista.

La vida me es dada -decía Ortega-, pero no me es dada hecha, hay que hacerla, cada cual la suya; por eso soy libre, porque tengo que elegir qué hacer, es decir, quién voy a ser. En todo momento elegimos, como ahora quizá el lector escoge seguir leyendo estas líneas en vez de abandonar su lectura. Elegimos porque nos proyectamos a nosotros mismos, es decir, nos lanzamos hacia delante, hacia el futuro, anticipando siempre una figura de existencia en cuya realización nos afanamos en el presente. Quizá el lector quiere ser

5 Cf. I, 753.

6 SARTRE: *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Ediciones Orbis, 1984, p. 68-69.

7 VII, 575.

8 VI, 66.

9 Cf. I, 752.

filósofo, y por eso ocupa ahora su tiempo, precioso e irrecuperable, con este modesto artículo. Así, para Ortega, vivir significa tener que ser alguien, y por eso, mientras vivamos, somos por fuerza libres. Hasta para salirnos de la vida tenemos que elegirlo y luego tomar una última decisión: tenemos que decidir de qué manera nos vamos a suicidar.

Según Sartre, el hombre es una pasión inútil, desesperado por llenar de sentido una vida que de por sí es absurda, y en la cual tanta elección, tanta libertad, termina dándonos náusea. Todo está de más en una existencia absolutamente contingente. En cambio, a diferencia de Sartre, Ortega nunca centró su atención -ni en su obra ni en su vida- en la náusea como temple vital, ni siquiera lo hizo con la angustia heideggeriana. Ortega sabía, como ya decía Dilthey, que la vida es multilateral, y si acaso puede ser angustia, náusea y absurdo, también puede ser todo lo contrario. Para Ortega, fijar la atención en uno solo de los aspectos de la vida no es filosofar, sino simplificar las cosas. Es cierto que en ocasiones el hombre desespera de la vida y decide ponerle fin porque cree que nada tiene sentido y pierde de vista el horizonte de la felicidad. Pero si hay absurdo, entonces hay sentido, como hay lo falso porque antes existe lo verdadero. El absurdo no es la negación del sentido, es su falta o privación.

La vida es quehacer, decía Ortega, y lo que hay que hacer, no es cualquier cosa. Desde el fondo de nuestra vida, como si emergiera una voz, ciertos proyectos gritan clamando libertad; piden que los dejemos salir, es decir, que los realicemos en la circunstancia. Es la voz de la vocación. Etimológicamente, quien tiene una voz escucha una llamada, se siente llamado a hacer algo determinado, o lo que es igual, a ser alguien, no cualquiera, sino el que necesaria e irremediablemente tenemos que ser. Tenemos que inventar la vocación en su sentido etimológico: tenemos que hallarla, descubrirla. Según Ortega, no se trata meramente de un descubrimiento intelectual, sino ejecutivo: realizar nuestra vocación consiste en descubrir quiénes somos, retirando todos los proyectos inauténticos que encubren nuestro «fondo insobornable». Da igual el resto de proyectos que pongamos en marcha, ninguno es suficiente para sobornar la vocación, nada consigue silenciar esa voz que desde lo más hondo de nuestra vida nos llama a la vida verdadera, es decir, a la *ἀληθεία*.

El perfil de nuestros proyectos vocacionales intenta plasmarse en la circunstancia, humanizándola, haciéndola nuestra, convirtiéndola en nuestro mundo. Por eso Ortega se acordaba de los hebreos: todos llevamos dentro de nuestras cabezas y corazones una tierra prometida, y a la par, la promesa de nosotros mismos.¹⁰ Ahora bien, la circunstancia es un material que reacciona ante nuestros proyectos, a veces facilitándolos, otras veces,

10 Cf. IX, 161-162.

dificultándolos. La balanza entre estas dos reacciones puede inclinarse más por una o por otra, y lo que sea nuestra vida depende en buena medida de la dosis hostilidad de la circunstancia. Pero lo cierto es que la circunstancia no sólo nos resiste, también nos asiste, y por eso Ortega pensaba que el sentimiento trágico de la vida es un rótulo bastante parcial para una realidad -la vida como realidad radical- que puede mostrarse desde diversas perspectivas, y que a última hora no se revela con ese pesimismo tan característico del existencialismo, sino más bien desde un temple animoso y pujante parecido al de los deportistas. Aquí es donde entra en juego la ética de Ortega. La ética de Ortega es una ética deportiva porque la vida auténtica se parece a la profesión del atleta y del futbolista. Esta vida es una actividad porque hay que hacerla, y es deportiva porque nos entregamos libremente al esfuerzo y nos arriesgamos al fracaso como lo hace el deportista cuando juega. Este esfuerzo arriesgado es el que asume las dificultades apoyándose en las facilidades, conscientes del riesgo, pero sin evitarlo, porque somos futurizos, y en la medida en que asumimos esta verdad caemos en la cuenta de ésta otra: que sólo me es segura la inseguridad.

La libertad no es una condena, sino una forzosidad. La palabra «condena» es otra de tantas, una más en la colección de vocablos terribles con los cuales describir el lado negativo de la vida. Si sólo hubiera éste, la única opción sensata sería el suicidio, por mucho que Sartre haya dicho que el existencialismo es optimista. Sartre califica su doctrina de optimista porque el destino del hombre lo elige el hombre mismo, y esto significa que aunque la vida no tiene sentido, podemos dársele.¹¹ Pero esto, a juicio de Ortega, no sería más que una ficción, un tremendo engaño que la vida asumiría para no aniquilarse a sí misma. Sólo si el sentido se descubre, la vida puede tener sentido. Por eso la libertad no es una condena, sino una forzosidad, la de una realidad que no está hecha y que tiene que hacerse a sí misma, descubrirse, y cuyo temple ideal no es angustioso, nauseabundo ni desesperado, como si estuviéramos arrojados en un mundo que más que mundo parece, no ya sólo para los judíos, sino para todos, un campo de concentración del que sólo se escapa con la muerte. Ortega prefería el espíritu deportivo, el cual, a su juicio, es la versión actual del ánimo guerrero:

El ánimo guerrero, lleno de magnífico apetito vital, se traga la existencia sin pestañear, con todo su dolor y su riesgo dentro. Son estos reconocidos de tal suerte como esenciales a la vida, que no se ve en ellos la menor objeción contra ésta, y, en consecuencia, se cuenta con ellos y, en vez de organizar las cosas con la casi exclusiva mira de evitarlos, se los acepta. Esta aceptación

11 SARTRE: *El existencialismo es un humanismo*, p. 82, 97.

del peligro que lleva, no a evitarlo, sino a correrlo, es precisamente el hábito guerrero (...) Hoy comenzamos a sentir inesperada afinidad con ese temperamento, al verlo retoñar en forma nada arcaica, bajo la especie de deporte.¹²

Éste espíritu guerrero es el que podemos encontrar en los diálogos platónicos. Sócrates fue una especie de hoplita ateniense a las órdenes de Apolo, el cual se lanzaba sin miedo a un combativo diálogo cuando algún conciudadano se acercaba haciendo gala de una sabiduría aparente. Por eso Sócrates recuerda en la *Apología*, como también Fedro en el *Banquete*, que Aquiles asumió su puesto, que Aquiles no abandonó su propósito de vengar la muerte de Patroclo, sin miedo a lo que su madre Tetis le vaticinó: que si se vengaba matando a Héctor, moriría; pero si no combatía, gozaría de una larga vejez.¹³ Frente al sentido común, Sócrates reivindica el sentido heroico de Aquiles, que combate en su puesto aunque le cueste la vida. Eso mismo hizo Sócrates, y no me refiero sólo a las batallas en las que participó, sino a su vida filosófica entera. Sócrates tuvo una misión divina: filosofar con sus conciudadanos sin descanso, aunque se atrajera su odio y le condenaran a muerte. De hecho, los jueces podrían haberle salvado de la muerte con la condición de no volver nunca a filosofar, pero Sócrates no aceptó semejante condición, pues debía obedecer al dios antes que al tribunal.¹⁴ Dejar de filosofar sería abandonar la misión, huir del puesto que Apolo le ordenó asumir. Por eso Sócrates incluye, dentro del arte de vivir, el arte de morir, es decir, de poseer la vida para exponerla con sentido.¹⁵

Como dice Ortega:

La muerte química es infrahumana. La inmortalidad es sobrehumana. La humanización de la muerte sólo puede consistir en usar de ella con libertad, con generosidad y con gracia. Seamos poetas de la existencia que saben hallar a su vida la rima exacta de una muerte inspirada.¹⁶.

Sócrates decía escuchar la voz de un *daimon* que le disuadía de actuar.¹⁷ Al acudir al juicio y defenderse públicamente, esa voz no se manifestó.¹⁸ señal de que Sócrates

12 II, 547.

13 Cf. 28c, 179e-d.

14 Cf. 29c-d. Recuérdese lo que se dice en el Nuevo Testamento: «Les llamaron y les mandaron que de ninguna manera hablasen o enseñasen en el nombre de Jesús. Mas Pedro y Juan les respondieron: «Juzgad si es justo delante de Dios obedeceros a vosotros más que a Dios» (...)» (Hch. 4:18-20).

15 Cf. II, 548.

16 II, 549.

17 Cf. 31c-d

18 Cf. 40a-c.

se defendió correctamente, diciendo la verdad y sin arrastrarse ni suplicar por su vida;¹⁹ señal, en el fondo, de que no debía buscar la vida a toda costa, pues la muerte no es el mayor de los males, sino quizá un bien.²⁰ Esa voz demoníaca que Sócrates oía, como los oráculos y los sueños, era uno de los modos que Apolo escogía para guiar las acciones de Sócrates, para ordenarle lo que tenía que hacer.²¹ Si la voz no se manifestó, probablemente sea porque Apolo consideró que el juicio era la ocasión propicia para el suicidio asistido de Sócrates: «*no es absurdo que uno no deba darse muerte a sí mismo, hasta que el dios no envíe una ocasión forzosa, como ésta que ahora se nos presenta*».²² Hablo de suicidio asistido y no de mero suicidio porque Sócrates precisa que es impío quitarse la vida sin más. Decía que hay que esperar a que sea otro el benefactor de la propia muerte.²³ Ese otro benefactor, de modo inmediato y directo, fueron los jueces que le condenaron a beber la cicuta; pero de modo mediato, fue el propio Apolo. El filósofo no puede morir hasta que el dios se lo permita. Como dice Sócrates en la *Apología*,²⁴ lo que le sucedió, el juicio, no se debía al azar, sino que es patente que le había llegado el momento en el cual era mejor estar muerto que vivo.²⁵ Liberado de su misión en esta vida, Sócrates pudo ir al Hades con sus amos los dioses y quizá también con otros hombres buenos.²⁶ Así, los responsables de la muerte de Sócrates tal vez fueron, paradójicamente, sus bienhechores, pues el único mal que hicieron es el que se causaron a sí mismos al privarse del hombre que se cuidaba de ellos y que buscaba su excelencia.²⁷

La metáfora del filósofo como guerrero aparece en un par de pasajes más, en este caso del *Fedón*. Según cuenta el personaje homónimo, después de que Simmias y Cebes plantearan sus objeciones a Sócrates, los presentes quedaron gravemente afectados por el peso de las objeciones, pero el maestro volvió a convocarlos «*como a prófugos y derrotados*» para continuar el combate del diálogo conjunto.²⁸ Y en el otro pasaje Sócrates le dice a Fedón que se cortará sus cabellos si «*el razonamiento se nos muere y no somos capaces de revivirlo*». Lo que es más, Sócrates no se dejará el pelo largo hasta que derrote

19 Cf. 34b5-35d8.

20 Cf. 40b-c.

21 Cf. 33c.

22 62c.

23 62a.

24 Cf. 41d.

25 Cf. 62a

26 Cf. 41a-d, 63c.

27 Cf. 30d-31b.

28 Cf. 89a.

a los argumentos de Simmias y Cebes,²⁹ lo que recuerda a los argivos, los cuales, según Heródoto, se cortaron el pelo y dijeron que no se lo dejarían largo hasta recuperar la fortaleza de Tireas.³⁰

Existe otro pasaje del *Fedón* en el cual aparece la palabra *φροντίδα*, que muchos traducen como «prisión». Si atendemos a algunas traducciones españolas, García Gual, García Bacca y Conrado Eggers Lan usan la palabra «prisión», y Luis Gil, «presidio».³¹ Por citar algunos nombres, Guthrie, Hackforth, Nunes o Schiappa de Azevedo traducen el término griego a sus respectivas lenguas dándole el mismo sentido.³² Desde luego, el sentido del cuerpo como prisión es importante en el *Fedón*. Los deseos excesivos y exclusivos del cuerpo son los que introducen este sentido del cuerpo como prisión del alma. En el *Fedón*, *δεσμωτήριον* –sinónima de *εἰργμός*– es la palabra que Fedón y Equécrates usan para referirse a la prisión en la que está Sócrates,³³ y también es la palabra que Sócrates emplea en el *Crátilo* para referirse al cuerpo.³⁴ Sin embargo, *φροντίδα* es un puesto de guardia militar o una misión de vigilancia, tal como aparece en muchos textos griegos³⁵. Epicteto, hablando de Sócrates, confirma esta interpretación.³⁶ En esta línea de traducción, más recientemente, Archer-Hind usa *in ward* y *on a sort of garrison duty*; Robin, *gardiere*, y Dixsaut, *résidence surveillé*.³⁷ Por mi parte, considero que Platón sabía que la vida es algo que hay que hacer, una misión. Esta tarea está vigilada por Apolo, como si la divinidad nos hubiese colocado en un puesto del cual no debiéramos desertar. Ahora bien, la misión vital depende de nuestras convicciones sobre ella. La filosofía es una convicción, explícita

29 Cf. 89c.

30 Cf. I, 82.

31 Cf. *Fedón*. Presentación, traducción y notas de García Gual. Madrid: Gredos, 2010 // traducción de Luis Gil, Madrid: Tecnos, 2002 // Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires: Eudeba, 2011.

32 GUTHRIE: *A History of Greek Philosophy IV*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975 // Plato's *Phaedo*. Traducción, introducción y comentario de R. Hackforth, Cambridge: Cambridge University Press, 2001 // Nunes, C.A.: *Fédon*. Tradução e introdução, Belém: ufpa, 2011 // Schiappa de azevedo, M.T.: *Fédon*. Tradução, introdução e notas, 2^aed., Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

33 Cf. 57a, 58c, 82e.

34 Cf. 400c.

35 Cf. LIDDELL SCOTT GREEK LEXICON: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=froura%3D%7C&la=greek&can=froura%3D%7C0&prior=tini&d=Perseus:text:1999.01.0169:text=Phaedo:section=62b&i=1>

36 Cf. *Discursos*, I, 9.

37 ARCHER-HIND, R. D.: *Phaedo*. Introduction, notes and appendices. London: Macmillan and Co, 1883 // *Oeuvres Complètes*, tome IV, 1^{ère} Partie, *Phédon*. Traducción y comentario de Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1949 // *Phédon*. Traducción, presentación y notas de Monique Dixsaut. París: GF Flammarion, 1991.

y radical, sobre mi vida, que es la realidad radical, y la filosofía de Platón entendió que nuestra circunstancia material, corporal, es una cárcel en la que hemos de comportarnos moralmente para que, llegado el momento, nos reinsertemos fuera de ella. Este «fuera» es el mundo de las ideas. Por eso la muerte no aleja al filósofo de los dioses, sino todo lo contrario; si les ha obedecido en esta vida, al morir, irá a su encuentro en el mundo inteligible. Ahora bien, no sólo los dioses vigilan a Sócrates de cara a su futura reincisión, sino que el filósofo, a su vez, vigila a sus conciudadanos. Como buen maestro, no sólo se cuida de sí mismo, sino que procura que los demás también cuiden de sí. El cuidado es la clave que define la peculiar forma de vida del filósofo, cuya narración daría concreción a ese concepto, *φροντίδα*, que bien podemos traducir, a la vez y sin contradicción, como «misión de vigilancia vigilada» y como «prisión».

En rigor, Sartre ni siquiera puede emplear la metáfora de la condena; Platón sí, porque considera que esta vida exige la expiación de culpas, y esta condena, bien cumplida, es la condición para la dicha en la otra vida. Pero para Sartre no hay más vida que ésta, de modo que la condena de la libertad en este mundo, que es nuestra prisión, es el terrible absurdo del existencialismo: una condena inútil. En cambio, entre Platón y Ortega hay mayor afinidad, pues ambos entendieron la vida como una misión. No me refiero sólo a las afirmaciones explícitas que hace Ortega acerca de la vida como misión, ni tampoco aludo simplemente a los ejemplos de esa tesis en obras como *Misión del bibliotecario* y *Misión de la universidad*. Me refiero también a la idea orteguiana de la fatalidad, expresión cuya etimología expresa el significado de la libertad sacando más jugo del que hay en la noción de «forzosidad». Según Ortega, la vida no sólo es la libertad en la fatalidad, sino también la fatalidad de la libertad.³⁸ Fatalidad viene de *fatum*, destino, y el destino es donde a uno le destinan. Ese lugar al que somos enviados, destinados, es decir, nuestro puesto, es la circunstancia. Pero, a su vez, *fatum* quiere decir, originariamente, «hablar», «decir». El destino es lo que dicen los dioses –en el caso de Sócrates, Apolo–, y lo que se dice es la indicación de una misión. Se trata de un destino distinto al de los poetas trágicos, no uno que se impone, sino uno que se acepta o se rehúsa; como diría Ortega, una misión propuesta en una circunstancia impuesta. Esto es la vida, que me es dada, pero no me es dada hecha. ¿Quién me da la vida? La innovación radical de realidad que supone el nacimiento de cualquier persona,³⁹ la aparición de todo un nuevo programa de vida que tiene que realizarse corporalmente, orienta la razón vital hacia el horizonte de las

38 Cf. VII, 369; 609-610.

39 Julián Marías abordó la cuestión de la creación entendida desde el horizonte de la razón vital, por tanto, desde la innovación radical de realidad que supone toda vida humana; por ejemplo, cf. *Antropología Metafísica*, en *Obras X*, Madrid: Revista de Occidente, 1982.

ultimidades, recordándonos el grito de Ortega al descubrir, en la lejanía, el continente que sus discípulos comenzaron a explorar: ¡Dios a la vista!⁴⁰

Pero ahora no podemos desviar nuestro rumbo para desembarcar en las costas de una teología de la razón vital. Resumamos lo más importante: Ortega propone una concepción deportiva de la vida que renueva el ánimo guerrero de la antigüedad, y aquí hemos topado con Platón. Esta idea de la vida se caracteriza por la aceptación de los riesgos anejos a la misión que, en cada caso, moldea nuestra existencia con una figura determinada. Para Platón, por tanto, la vida es misión; pero esto no lo suscribiría del todo el Ortega de *En torno a Galileo*:

Descubrir que la vida en su última sustancia consiste en tener que ser dedicada a algo, no en ocuparse de esto o de lo otro de la vida, que eso sería lo contrario, meter en la vida algo que se considera valioso, sino tomar en vilo nuestra existencia entera y entregarla a algo, de-dicarla..., ésa es la averiguación fundamental del cristianismo, lo que indeleblemente ha puesto en la historia, es decir, en el hombre. El hombre antiguo ignoraba eso: para él, en el mejor caso, la vida recta consistía en aguantar con dignidad los golpes de la fortuna (...) Pero desde el cristianismo el hombre, por ateo que sea, sabe, ve, no ya que la vida humana debe ser entrega de sí misma, vida como misión premeditada y destino interior –todo lo contrario que aguante de un externo destino– sino que lo es, queramos o no.⁴¹

Para Ortega, la averiguación fundamental del cristianismo ha sido el descubrimiento de la vida como misión y entrega de sí misma: el que pierde su vida, la gana. Necesariamente, esta concepción de la existencia hace que vivamos la nuestra como quehacer, el cual, queramos o no, es siempre responsable de sí mismo. Ortega presenta esta innovación cristiana -inspiradora de su propia filosofía, en la medida en que ésta es histórica-contraponiéndola al mundo antiguo. El caso de los estoicos se entiende, pero tal vez Platón, como he intentado mostrar, sea una excepción, y acaso la interpretación que aquí propongo de esta excepción sea coherente con el conjunto de la obra orteguiana. ¿No entregó Sócrates su vida en una misión, la de ser el maestro de Atenas, convencido de que no había vida vividera sin examen, es decir, sin filosofía?

40 Cf. II, 605-607. En cuanto a la Escuela de Madrid, puede estudiarse el problema teológico en la obra de Zubiri y de Julián Marías. Recientemente, los discípulos de J. Marías siguen fertilizando la teología de la razón vital; por citar un ejemplo, cf. DE NIGRIS, F.: “La fertilidad teológica del pensamiento de Julián Marías” en *SCIO. Revista de Filosofía*, n.º 12, supl. Diciembre de 2016, p. 77-96.

41 VI, 497.

Según Ortega, Heidegger pretendió que la Vida es Nada.⁴² Lo mismo vale para el título de Sartre: *El ser y la nada*. Pero ni la palabra «ser» ni la palabra «nada» sirven para expresar filosóficamente la nueva realidad descubierta: la vida como realidad radical. Yo soy el que tiene que llegar a ser, por tanto, el que aún no es; extraña realidad que consiste en ser un no ser. Aristóteles entrevió el problema con el concepto de «privación». Una privación o proyecto no cabe intelectualmente en los conceptos de «ser» y «no ser»; además, los proyectos los vamos siendo y des-siendo, y en esta dialéctica la vida desborda los conceptos de la ontología tradicional.⁴³ Por eso mismo, más que «nada», habría que decir «nadie». Esta es la faceta terrible de la vida: la angustia heideggeriana es de «alguien» que es «nadie». Heidegger destaca la angustia como un infrecuente y fundamental modo de encontrarse en el mundo, pero Heidegger es filósofo, y por tanto, Heidegger, que habla de la angustia, no está angustiado; el mundo no pierde toda su importancia, su significatividad (*Bedeutsamkeit*). Por eso Heidegger tiene una vocación filosófica, es alguien que ha levantado en el mundo un hogar, y el mundo, por tanto, ya no es tan extraño e inhóspito (*unheimlich*). Que Heidegger sea un filósofo aficionado a la angustia prueba que existe otro lado de la vida que no es angustia, sino afición deportiva, aceptación del peligro, entusiasmada salida al encuentro con las dificultades.⁴⁴

Ortega –con una de sus geniales y divertidas frases– decía que la filosofía, incluso la de Heidegger, es la ciencia de los deportistas.⁴⁵ Y con esta definición pretendía nada menos que traducir de forma inteligible lo que dijo Platón en el *Sofista*: que la filosofía es la ciencia de los hombres libres.⁴⁶ El aristócrata era el hombre libre porque no tenía que trabajar, y el trabajo es cosa seria, porque proporciona todo aquello que es útil para la vida: el alimento que nos mantiene vivos, la ropa que nos protege del frío o la espada que nos defiende del enemigo. Pero no caímos en el extremo opuesto de la seriedad: el aristócrata tampoco se define por el capricho del juego, siempre superficial, que nos distrae de menesteres más serios. El aristócrata conserva el esfuerzo del trabajo y la libertad jovial del juego, y esta síntesis ejemplar es el deporte. El aristócrata es el hombre de los certámenes deportivos, que no son sólo los ejercicios físicos, pues Sócrates se paseaba por los gimnasios buscando entre los jóvenes rivales a la altura de su dialéctica. Por eso dice Ortega que «*toda la filosofía griega se ha hecho en dialéctica y la dialéctica*

42 Cf. IX, 1139.

43 Cf. VI, 71-72, 1120-1122.

44 Cf. VIII, 611-612; IX, 1137-1147.

45 Cf. VIII, 279; IX, 486.

46 Cf. 253c.

*es disputa y la disputa es un match donde los puños son las ideas».*⁴⁷ La filosofía, que no sólo es una teoría, sino un modo de vida, una misión, asume el espíritu deportivo del que habla Ortega, y esta es la clave para entender en qué sentido, en las *Meditaciones del Quijote*, Ortega dijo que la vida, por uno de sus lados, es una tragedia.

3. La vida como novela y la novela como tragicomedia: de Don Quijote a Sócrates

La filosofía de Ortega es metafísica, ciencia de la realidad radical que es mi vida. Vivir es la inexorable respuesta a la siguiente pregunta: ¿quién soy yo? Para Ortega, yo no soy una cosa; no soy un «qué», sino un «quién», quien tiene que hacer algo con las cosas, sirviéndome de ellas, y eso que voy haciendo es mi propia vida. Yo soy, en todo momento, un proyecto circunstancial. Esto es lo que significa la famosa frase de Ortega «yo soy yo y mi circunstancia»,⁴⁸ en la cual el primer «yo» es «mi vida», y el segundo «yo», «mi proyecto». Pero no todos mis proyectos tienen el mismo valor; hay algunos que me llaman, como si yo consistiera en una promesa latente que necesita realizarse. A este personaje en el que radicalmente consisto Ortega lo llama «vocación».

Mi vida, en el mejor de los casos, consiste en estar ahora ejecutando, en mi circunstancia, la vocación que soy. De este modo, mi vida es verdadera en el sentido griego de la palabra: verdad como *ἀλήθεια*, des-cubrimiento de mi vocación. Precisamente, el concepto de «preocupación», que Ortega solía emplear técnicamente desde finales de los años veinte, caracteriza esta vida que se ejecuta con pretensión de verdad.⁴⁹ Es el modo más sugestivo de existencia, pero no es el único; además de la vida preocupada, está la despreocupada. El despreocupado también anticipa su yo en cada una de sus ocupaciones, pero ese yo proyectado no coindice con su «sí mismo». La vida despreocupada prescinde de su yo auténtico y lo suplanta con uno mostrenco, el de cualquiera, el de todos. En vez de preocuparnos de nuestra vida, eligiéndola con plena responsabilidad, descargamos ésta en los hombros de la colectividad, y hacemos lo que se hace, lo que todo el mundo hace.

Estas nociones de «preocupación» y «despreocupación» aparecen ya con otros nombres, los de «héroe» y «villano», en las *Meditaciones del Quijote* de 1914. El héroe quiere ser él mismo. Al villano no le cabe en la cabeza un hombre así; sabe que todas las dificultades y desgracias que sufre el héroe le sobrevienen porque se obstina en un propósito que bien podría abandonar. Éste es el origen de la tragedia. De ahí que la

47 IX, 486.

48 Cf. I, 575.

49 Cf. VIII, 372, 559-560; X, 31.

vida heroica, esforzada e irrenunciable para el que la vive, sea completamente forzada y superflua para el villano, incapaz de poner su existencia al servicio de una misión. No se entienda por villano, como hoy en día entendemos, al malvado archienemigo de algún personaje, por ejemplo, cualquier fantástico enemigo de los superhéroes de marvel. Un villano es un campesino, un hombre rural que vive en una villa, y que trabaja para vivir, es decir, que vive ateniéndose sólo a lo necesario:

El villano desconoce aquel estrato de la vida en que esta ejercita solamente actividades suntuarias, superfluas. Ignora el rebasar y el sobrar de la vitalidad. Vive atendido a lo necesario y lo que hace lo hace por fuerza (...) No le cabe en la cabeza que alguien se meta en andanzas por lo que no le va ni le viene. Le parece un poco orate todo el que tenga la voluntad de la aventura, y se encuentra en la tragedia con un hombre forzado a sufrir las consecuencias de un empeño que nadie le fuerza a querer.⁵⁰

La figura del villano es la opuesta a la del caballero, siempre dispuesto a vivir una aventura: la de su propia vida. Y este caballero, este aventurero, no como realidad, sino como pretensión, es la triste figura de Don Quijote, el loco protagonista de la novela cervantina. ¿Cuál es el sentido del *Quijote*? Pero para responder a esta pregunta tenemos que responder también a ésta otra: ¿qué es una novela? Para ello, Ortega se remonta a la épica griega, un género literario cuyo tema es un «pasado ideal» lleno de «criaturas únicas». El pasado épico no es «nuestro pasado», el del recuerdo, sino una «antigüedad absoluta» que no podemos situar más cerca o más lejos. Aquiles está a igual distancia de nosotros que de Platón. Los Aquiles no son «representantes de tipos», sino «seres únicos», «naturalezas heroicas».⁵¹ Ortega entrecomilla el adjetivo «heroicas» porque, en rigor, los héroes no están en la épica, sino en la novela, o dicho de otro modo, si llamamos «héroes» a los personajes de ambos géneros, es preciso deshacer el equívoco:

Héroe es, decía, quien quiere ser él mismo. La raíz de lo heroico hállase, pues, en un acto real de voluntad. Nada parecido en la épica. Por esto Don quijote no es una figura épica, pero sí un héroe. Aquiles hace la epopeya, el héroe la quiere.⁵²

Pues bien, el Quijote lleva en su seno las caballerías, último descendiente de la épica griega. Esos tiempos míticos del Rey Arturo espolean la voluntad del señor Quijano desde una vida corriente de hidalgo hacia la loca necesidad de ser alguien único, superior en sus

50 I, 819.

51 Cf. I, 804.

52 I, 818.

aventuras al resto de caballeros. La novela resulta ser el género en el que la realidad entra en consideración porque incluye, dentro de sí, la idealidad, estableciendo una tensión entre ambas –la voluntad– que convierte al protagonista en una «naturaleza fronteriza».⁵³

La vocación apunta hacia el futuro. El héroe no dice que ya sea, sino que quiere ser. Sin embargo, ese pobre cincuentón, alto y delgado, de un lugar de la Mancha, no se contenta con querer ser caballero andante; al contrario, cree que ya lo es. Como dice Ortega, «*de querer ser a creer que ya se es va la distancia de lo trágico a lo cómico*».⁵⁴ Esta trasferencia del heroísmo desde la voluntad a la percepción degenera la tragedia en comedia, y la comedia, como sabemos, está para hacernos reír.

En cierta ocasión, Don Quijote toma por castillo lo que en verdad es una venta. La venta tiene un agujero en la pared, que para el loco hidalgo es una ventana con rejas de oro. Desde dentro, Maritornes y la hija del ventero, transfiguradas en amorosas damas, piden a Don Quijote que meta por la ventana su fuerte brazo de caballero para poder tocar a tan ilustre caballero. Así lo hace Don Quijote, subiéndose a la silla de su caballo y poniéndose de pie. Entonces las maliciosas mujeres atan el brazo de Don Quijote de modo que al moverse Rocinante de su sitio queda el hidalgo cómicamente colgado del brazo.⁵⁵ Don Quijote no reabsorbe la circunstancia, configurándola merced a sus proyectos; al contrario, es la circunstancia la que reabsorbe el proyecto de caballero, convirtiéndolo, como dice Julián Marías, en «*perpetua aspiración y perpetua frustración*».⁵⁶

Cada hombre, decía Ortega, es novelista de sí mismo. El hombre es el creador de su propia historia, original, como la del héroe, o vulgar y común, como la del villano. Todos somos ese personaje corriente con un mínimo de voluntad de aventura, de heroísmo, en nuestro propio lugar de la Mancha, es decir, en nuestra circunstancia. Esta vida nuestra es, como el Quijote, una novela, y la novela es una tragicomedia. La tragedia es una dimensión constitutiva de la vida original o auténtica; es la reacción hostil, mayor o menor, de la circunstancia ante nuestros proyectos. Pero el héroe asume esta tragedia con un espíritu deportivo. Tal como decía Don Quijote, ‘*la vida del caballero andante está sujeta a mil peligros y desventuras*’.⁵⁷ Pero no hay que amedrentarse. ‘*Podrán los encantadores quitarme la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo jamás*’.⁵⁸ Ahora bien, no olvidemos que

53 Cf. I, 810. Y como dijo más tarde: un «centauro ontológico». (Cf. V, 570).

54 I, 822.

55 Cf. *Don Quijote de la Mancha*. Ed. del IV centenario, Madrid: Alfaguara, 2005, primera parte, cap. XLIII, p. 446-456.

56 *Meditaciones del Quijote*. Edición de Julián Marías, p. 226.

57 *Don Quijote de la Mancha*, primera parte, cap. XV, p.134.

58 *Ibidem*, cap. XVII, p. 677.

junto al lado trágico de la vida, ésta muestra su vertiente cómica, y en este caso la risa del villano no tiene por qué ser como la de aquel que se burla de Don Quijote. Recordemos lo que dice Ortega: «*la gente ríe. Es una risa útil: por cada héroe que hiere, tritura a cien mixtificadores*».⁵⁹ Un mixtificador es un falsificador. Eso es Don quijote.

¿Cómo se llama realmente el hidalgo manchego? Alonso Quijano, o quizá Quijana, o Quesada, o Quijada. Cervantes no ahorra en apellidos. Eso sí, en cuanto el hidalgo se le ocurre, trastornado por sus lecturas, para mayor gloria propia y en servicio de la humanidad, la idea de resucitar en su misma persona la orden de la caballería andante, entonces el personaje se bautiza a sí mismo. Si antes no sabíamos cómo llamarle cuando estaba cuerdo, ahora que está loco se hace llamar de un solo modo: Don Quijote de la Mancha. El hidalgo, al interpretarse como caballero andante, cree encontrarse a sí mismo y descubrir quién es. Por eso ya no hay apellidos imprecisos, sino el nombre de un caballero que afirma saber quién es y quién puede ser. Pero Don Quijote es el nombre de un loco que sólo recobra la cordura al morir. El loco, como recuerda Ortega, es el enajenado, es decir, el que está fuera de sí, el que no vive su vida.^{⁶⁰} Pero en su lecho de muerte, el famoso hidalgo ya no es Don Quijote, ni el pastor Quijótiz, sino Alonso Quijano el bueno. El proyecto quijotesco fue un gran error: los venteros no son señores castellanos, ni las ventas castillos, ni los molinos gigantes, ni los rebaños ejércitos. Mientras duró el proyecto de caballero, el hidalgo vivió un tremendo engaño. Los engañados no eran los demás, sino él mismo, un falsificador de su propia realidad, suplantador de sí mismo y de su contorno. El hidalgo no era Don Quijote, sino otro, otro distinto: era Alonso Quijano el Bueno. ¿Y qué es un hombre que falsea su propio yo? Es un mixtificador.

Si bien distinguimos el héroe falso del verdadero, ninguno de los dos se libra de la mirada cómica del villano. El propio Ortega nos da un ejemplo de héroe auténtico cuando escribe que «*Don Quijote es la parodia triste de un Cristo más divino y sereno*».^{⁶¹} Lo que vino a hacer Cristo en este mundo muchos no lo entendieron. Al proclamarse rey de los judíos, le tentaron para prenderle y llevarle ante Pilato con preguntas maliciosas como ésta: «¿nos es lícito pagar tributo al César o no?» Jesús respondió: «al Cesar lo que es del Cesar, y a Dios lo que es de Dios».^{⁶²} Los judíos no comprendían que el reino del que hablaba Cristo no es de este mundo, y de esta incomprensión nació la burla: los soldados romanos lo vistieron de púrpura y lo coronaron con espinas, llamándole «rey de los judíos». Pero dejemos a Cristo y hablemos de un héroe humano y pagano: Sócrates, el Cristo de los

59 I, 821.

60 Cf. VIII, 40, 354, 502.

61 I, 760.

62 Cf. Lucas 20:25.

griegos. Podríamos reunir los diálogos platónicos y titularlos así: *Vida de Sócrates*. Pero sería una biografía sublimada, o como diría Ortega, una historia fermentada en mito. En sus diálogos Platón completa a su maestro y traza la figura ideal de maestro que todos quisiéramos cumplir. Ahora bien, ¿qué podemos decir del Sócrates histórico?

Según Conrado Eggers Lan, en torno al 423 a.C. Sócrates debía de ser una figura de cierto renombre al que le acontecía lo siguiente: o bien no comprendían lo que decía, desde luego los atenienses en general, e incluso los mismos discípulos y amigos, o bien sus conversaciones no trascendían, lo cual era demasiado extravagante «en medio de la verborragia y vocinglería del ágora ateniense». ⁶³ Así que Sócrates era «alguien que la gente conocía de vista o de oídas, pero que se conocían muy poco sus teorías». ⁶⁴ Lo cierto es que Sócrates representa una nueva forma de ser hombre en una Atenas adscrita todavía con energía a las creencias tradicionales, a la *dóxa* de la poesía y la mitología; una Atenas en la cual irrumpen toda una variedad de modalidades humanas nuevas, y, en principio, difícilmente distinguibles y comprensibles. Hasta el más cartesiano de los atenienses habría tenido problemas para concebir de modo claro y distinto la idea ‘Sócrates’, por mucha atención y empeño que pusiera en ello. Así nos lo cuenta Ortega:

Por primera vez y de pronto, junto a la poesía y *mitopeia* tradicionales, se ofrecen al público ateniense en enorme abundancia y, sobre todo, en abigarrada variedad, productor nuevos de la mente. Hay los sofistas que vienen de Oriente, que hacen sus discursos estilizados, que abren sus «pensaderos» (Aristófanes); que explican la nueva ciencia jónica, pitagórica, eleática; que dan el espectáculo de sacar de sus cajas los modelos de los cuerpos geométricos, las esferas armilares; que explican los eclipses por hechos simplicísimos y exentos de todo misterio. Entretanto, el sofista Herodoto relata historias exóticas, describe otras tierras y otros pueblos y lo que en ellos ha pasado y lo que ha pasado con ellos a los griegos. Una avalancha de «para-doxas» cae sobre Atenas. Se oye la tremenda blasfemia de que los astros no son dioses, sino bolas de metal ardiente, el Sol, por ejemplo, según Anaxágoras, del cual éste dice que es más grande que el Peloponeso.⁶⁵

⁶³ *Fedón*, p.92.

⁶⁴ *Ibidem*, p.92.

⁶⁵ VI, 870. En cuanto a la mitopeia: «La mitopeia es un método intelectual que forja el Mundo en que durante milenios vive un pueblo. Este método o «modo de pensar» mítico consiste en un puro inventar fantástico, provocado por un objeto extraordinario, un hecho que se destaca, un acontecimiento o forma que dispara en el hombre emoción. La mente reacciona a eso inventando una narración, contando una «historia» que sin más se acepta. No necesita pruebas porque nadie la

En medio de este batiburrillo de ocupaciones se entiende que Aristófanes no comprendiera en qué consistía ocupación socrática, y de ahí que la confundiera en *Las Nubes* con la de los fisiólogos y sofistas parlanchines. Por eso se le término acusando de impiedad y de corrupción de la juventud; lo primero, por filósofo natural, y lo segundo, por sofista. De este modo, según Ortega, Aristófanes no sabía en modo alguno quién fue Sócrates, y por eso no partió del Sócrates efectivo para luego deformarlo; lo que caricaturizó fue una imagen confusa de Sócrates.⁶⁶

En sus diálogos Platón vuelve a revestir al maestro de comicidad, pero de un modo completamente distinto al de Aristófanes: Sócrates aparece como un hombre pequeño, viejo y feo que se pasea descalzo y sin asearse demasiado. En el *Banquete* Alcibíades le compara con las estatuillas de los silenos, feas por fuera, pero con figuras de oro en su interior, pues el alma de Sócrates estaba llena de ideas.⁶⁷ La sabiduría de Sócrates es la auténtica sabiduría humana: saber que no sabemos. Esta docta ignorancia, que diría Nicolás de Cusa, es lo único que nos convierte en verdaderos amantes, es decir, en filósofos y en maestros. Precisamente, en el *Filebo*, Sócrates sostiene que la naturaleza ($\phiύσις$) de la ridiculez consiste en lo contrario del mandato de Delfos (48c-d). Un hombre ridículo ($\gammaέλοιος$) no se conoce a sí mismo, por ejemplo, se cree sabio sin serlo. De ahí la comicidad de muchos de los interlocutores de Sócrates, como Trasímaco en el primer libro de la *República*, al que Sócrates con mordacidad, tilda de sapientísimo.⁶⁸ En el *Eutidemo* Ctesipo incluso llega a decirle a Dionisidoro que, si en efecto lo sabe todo, le diga, sin mirarlo, el número de dientes que tiene el viejo de Eutidemo.⁶⁹

Nuestra vida se apoya sobre conocimientos, por ejemplo, vivimos de modo distinto dependiendo de cuáles sean nuestras creencias sobre la muerte. Para Sócrates, temer a la muerte es un modo de creerse sabio sin serlo: aunque nadie sepa qué hay después de la muerte, la mayoría tiene miedo a morir como si se tratara, con certeza, del mayor de los males, huyendo de ella y encadenándose a los placeres del cuerpo mientras puedan. ¿Y si la muerte no fuera el peor de los males? ¿No viviríamos más bien como Sócrates? La muerte –como el mal, la existencia de Dios o el amor– es uno de los problemas filosóficos

somite a crítica y no se la somete a crítica por la sencilla razón de que no encuentra otras invenciones distintas y contrarias a ella. Es la interpretación «explicativa» primera. Al revés que la filosofía, la mitología es un pensar primerizo y no parte de oponerse a otras opiniones preexistentes. Por eso es «ingenuo», paradisíaco y crédulo». (IX, 1151-1152).

66 Cf. VI, 870-871.

67 Cf. 216e-217a.

68 Cf. 339c.

69 Cf. 294c.

perennes a los que necesitamos responder para arrojar algo de claridad sobre nuestras vidas. Por eso Ortega insistía, como Sócrates, en que una vida sin examen no vale la pena.⁷⁰

Para Ortega, el hombre no puede vivir con sentido sin cierta dosis de verdad. La vida es un naufragio; por eso necesitamos filosofar, esto es, buscar la verdad y subirnos a ella como a una balsa que nos salve. La metáfora del naufragio de Ortega nos recuerda a la del *Fedón*. Hagamos lo que dice Simmias en ese diálogo: tomemos el mejor pensamiento, el más difícil de refutar entre los hombres, y así, del modo más seguro, naveguemos por la vida sobre él como en una balsa.⁷¹ La radicalidad de la filosofía, el planteamiento de las cuestiones últimas, orienta nuestro programa de vida, nos hace ser alguien distinto en cada caso, pero siempre, nos hace ser nosotros mismos. La filosofía, si lo es de verdad, es una experiencia de conversión.

Bibliografía:

ARANGUREN, J.L.: *La ética de Ortega*, en *Obras*, Madrid: Editorial Plenitud, 1965.

ARISTÓFANES: *Las Nubes. Las Ranas. Pluto*. Traducción de F. R. Adrados y J. R. Somolinos. Madrid : Cátedra, 2006.

CERVANTES, M.: *Don Quijote de la Mancha*. ed. del IV centenario, Madrid: Alfaguara, 2005.

HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

HEIDEGGER, M.: *El Ser y el Tiempo*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de cultura económica, 5^aedicion, 1974.

MARÍAS, J.: *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

MARÍAS, J.: *Circunstancia y vocación* (2 tomos). Madrid: Revista de Occidente, 1973.

ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas* (10 tomos). Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010.

ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*. Edición de Julián Marías. Madrid: Cátedra, 9^a edición, 2012

ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditaciones del Quijote*. Edición de J. L. Villacañas Berlanga. Madrid: Biblioteca nueva, 2004.

70 Cf. 38a5-6; IX, 148, 517.

71 Cf. 85c-d.

PLATÓN: *Apología de Sócrates*. Traducción, ensayo preliminar y notas de Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Eudeba, 2004.

PLATÓN: *Fedón*. Presentación, traducción y notas de García Gual. Madrid: Gredos, 2010

PLATÓN: *Fedón*. traducción de Luis Gil, Madrid: Tecnos, 2002

PLATÓN: *Fedón*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires: Eudeba, 2011

PLATÓN: *Plato's Phaedo*. Traducción, introducción y comentario de R. Hackforth, Cambridge: Cambridge University Press, 2001

PLATÓN: *Fédon*. Tradução e introdução de Nunes, Belém: ufpá, 2011

PLATÓN: *Fédon*. Tradução, introdução e notas de Schiappa de azevedo, 2^aed., Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

PLATÓN: *Filebo; Timeo; Critias* / traducciones, introducciones y notas por M^a Angeles Durán [en *Filebo*] y Francisco Lisi [en *Timeo* y *Critias*]. Madrid: Gredos, 2000.

PLATÓN: *Symposium*. Edited with an introduction, translation and commentary by C. J. Rowe, Warminster: Aris & Phillips, 1997.

RODRÍGUEZ, R. (coordinador): *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015.

SARTRE, J.P.: *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1968.

SARTRE, J.P.: *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1984.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Reseñas

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. e-ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2017.i03.11

[pp. 213-216]

Recibido: 3/05/2017

Aceptado: 08/06/2017

ANTÓN PACHECO, José Antonio. (2014). *Parádosis. Visiones sobre el Uno el Lógos y la Triada*. Murcia. Puerta Castilla. 175 pp.

Jesús Fernández Muñoz

Universidad de Sevilla

El presente libro del profesor de la Universidad de Sevilla, José Antonio Antón Pacheco, se presenta, según las palabras del propio autor, como una síntesis de su labor docente llevada a cabo en la Facultad de Filosofía durante más tres décadas y tiene como hilo conductor la *parádosis*, es decir, la tradición viva que se ha desarrollado a partir de los conceptos fundamentales de *Lógos, Unidad y Tríada*.

El primer capítulo se titula “*Orígenes y planteamientos iniciales*” y comienza indagando sobre la importancia de los conceptos *Lógos, Uno* y *Tríada* como determinaciones fundamentales de la experiencia filosófica desde la antigüedad; comenzando desde la teoría de las ideas de Platón. Se destaca especialmente el *Parménides* y *Sofista* respecto a la estructura metafísica esencial; pasando por una reflexión sobre la *tríada* desde el punto de vista de la filosofía de Aristóteles en su *Metafísica* donde ser, pensar y decir son una y la misma cosa.

El capítulo segundo “*El pensamiento sapiencial*” comienza desarrollando el concepto de sabiduría como una noción especialmente cercana a todo el próximo oriente y

destacando que donde tiene mayor consistencia es en la literatura bíblica sapiencial. Una sabiduría que es relacionada con la teología de la creación y, por tanto, tiene un importante papel como instrumento –como mediación– en la creación de Yahvé. Especial relevancia tiene la Sabiduría como Palabra –desde el punto de vista metafísico– y la manera en la que Yahvé se muestra –epifanía-. La Palabra, por tanto, como principio y origen de toda la realidad, la Sabiduría como aquello que está más allá de toda representación y de toda figura, nombrando lo que está más allá de todo nombre: se considera la Sabiduría como una hipóstasis mediadora. A partir de aquí se desarrolla la confluencia entre la tradición de la Sabiduría y la tradición del *Lógos* en la figura de Filón de Alejandría.

El siguiente capítulo, el tercero, titulado: “*La coiné*” se centra en los aspectos del *Lógos* y la tríada en la filosofía de la *coiné* –antigüedad tardía– especialmente en el *corpus* henóquico y la literatura intertestamentaria: en general subrayando las transformaciones que se dan en el (neo)platonismo, así como en San Pablo, en el cuarto Evangelio –el de San Juan– y en las *Odas de Salomón*. Además, fija su atención en el gnosticismo, el hermetismo, en Numenio de Apamea, los Oráculos Caldeos y, finalmente, en Plotino.

Sobre “*El mundo iranio*” trata el cuarto capítulo, comenzando por el *Lógos* maniqueo y teniendo en cuenta que en la construcción del maniqueísmo se encuentran e integran, entre otros, elementos judíos, cristianos, elkasitas y zoroastrianos; el capítulo se cierra, precisamente, subrayando el papel del mundo iranio.

El desarrollo del neoplatonismo es el tema del quinto capítulo, que se basa, fundamentalmente, en la *Tríada* y el *Uno* como más allá del ser, con una tendencia que llegará hasta la hipertrofia de multiplicación de “realidades intermedias”, un buen ejemplo de ello se puede encontrar tanto en Porfirio como en Jámblico aunque es con Proclo cuando llega a su máximo desarrollo especulativo. En otro orden de cosas se explica que el discurso apofático sobre Dios encuentra su apogeo precisamente en este neoplatonismo –con Proclo, Jámblico, Damasco, etc.– y especialmente con Dionisio Aeropagita, Dios como desconocido y aquel del que no se puede conceptualizar; mas ese *Uno* del que no se puede hablar no anula la multiplicidad, sino que lo múltiple es precisamente expresión de ese *Uno*.

Los siguientes capítulos, el sexto y el séptimo, tratan sobre el ámbito islámico y la continuidad del platonismo en el pensamiento musulmán y sus desarrollos islámicos. La teoría del *Lógos* se desarrolla de manera especial en el Islam por su índole teológica, de hecho, los filósofos ismaelitas acudirán a los diversos desarrollos neoplatónicos como base conceptual para sus desarrollos sobre el problema neoplatónico del *Uno* y de lo múltiple teniendo en cuenta la teología de la Unicidad divina y su Palabra pronunciada.

De hecho, el ismaelísmo se manifiesta claramente como un eslabón del neoplatonismo en oriente, teniendo en cuenta que en occidente la tradición neoplatónica va diluyéndose progresivamente. Por ello, en el capítulo séptimo se explican las diferentes concepciones de pensadores ismaelitas que entienden al *Uno* más allá del ser, una *tríada* de tres instancias y un *Lógos* mediador como son Narsr-i Jusraw, Nasirudin Tusi, Hamid ad-Din al-Kirmani. También se aportan los puntos de vista diferentes y más conocidos como son los de Avicena, Sohravardi e Ibn Arabi.

El capítulo octavo se titula: “*Desarrollos judíos: el neoplatonismo hebreo*” y desde el principio se alude a la Cábala como el sistema que mejor refleja los planteamientos que se revisan, especialmente, el *Libro del Zohar*. En cualquier caso, queda bien claro que las cuestiones neoplatónicas están indisolublemente ligadas a las preocupaciones exegéticas. Los capítulos que siguen son mucho más breves, especialmente el noveno que se titula “*El lenguaje*”: donde se apunta a la importancia de la filosofía del lenguaje en relación al *Lógos*, teniendo en cuenta que la presencia del ser se efectúa como *Lógos*, en ese sentido, toda filosofía es filosofía del lenguaje. Los dos últimos capítulos, como se han indicado, son breves y se dedican al pensamiento dos importantes filósofos como son Nicolás de Cusa (capítulo X) y Mulá Sadra Shirazi (capítulo XI).

En Nicolás de Cusa se encuentran muy desarrollados los dos temas centrales del platonismo como son el *Uno* más allá del ser (*Posset*) y la *Tríada*. El Cusano plantea el absoluto como infinito, inefable, indeterminable e inconceptualizable. De esta forma se da lugar a un abismo infranqueable entre el *Uno* y todo lo demás; para ello Nicolás de Cusa establece una serie de planteamientos especulativos como el de la *coincidentia oppositorum* (la síntesis absoluta de todos los contrarios). Por otro lado, lleva a su culminación el pensamiento de la *Tríada*, es decir, el de las tres hipóstasis de lo inteligible; y lo que se quiere expresar es que la total unidad y simplicidad del *Uno* se cumple realmente a través de esas tres hipóstasis, es decir, la *Tríada-Trinidad* da lugar a la simplicidad del *Uno* (si fuese de otra forma lo que tendría lugar sería un *Uno-abstracto*).

De otro lado encontramos la síntesis de las transformaciones del platonismo en Mulá Sadra Shirazi: que se encargó de estudiar la relación Ser-ente así como la necesidad de postular la pertenencia del ente con respecto al Ser. Se puede comprobar que en su pensamiento se encuentran similitudes a los planteamientos básicos del *Parménides* de Platón. La preocupación del filósofo persa radica en articular la unidad del Ser con la determinación de los entes, lo que intenta es equilibrar la Unidad y la pluralidad, la Identidad y la diferencia, el Ser y el ente.

En definitiva, en este libro se encuentra un interesante e intenso recorrido sobre el *Uno*, el *Lógos* y la *Tríada* con una exposición sintética y clara que, sin duda, puede servir para orientar a cualquier interesado porque en sus páginas se ofrece una panorámica general sobre el asunto que es necesaria tener en cuenta.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2017.i03.12

[pp. 217-221]

Recibido: 28/04/2017

Aceptado: 08/06/2017

HEIDEGGER. Martin (2009). *Tiempo y Ser.* Madrid. Tecnos. 112 pp. Trad. Manuel Garrido. José Luís Molinuevo y Félix Duque

Antonio Guillén

Universidad de Sevilla

Mucho se ha hablado del supuesto giro del pensamiento de Martin Heidegger, que se iría gestando en escritos posteriores a *Ser* y *Tiempo*, para consumarse definitivamente alrededor de los años cuarenta. Sin embargo, el pensador alemán siempre consideró que en su pensamiento había una continuidad, en lugar de una ruptura radical, aunque se diese el paso de una filosofía concentrada en la hermenéutica de la facticidad y la analítica ontoexistencial del *Dasein* al estudio fenomenológico-hermenéutico de los textos de grandes autores de la historia de la filosofía en vistas a pensar la historia del ser [*Seinsgeschichte*] como historia de las diversas manifestaciones del ser recogidas en un *lógos* por el *Dasein* humano a partir del despliegue en que el ser viene a la presencia y es desocultado por el pensar. La conferencia que da título a este libro es, por una parte, una demostración de la continuidad que hay pese a la famosa *kehre* en el pensamiento de Martin Heidegger, y de cómo este sigue pivotando en torno a dos asuntos sumamente vitales en su filosofía: El Ser y el Tiempo. Pese a esto, cabría decir que la torna se hace visible no ya en el cambio del orden de ambos conceptos en el título, sino, ante todo, en el cambio de la perspectiva en que ambos son tratados.

En este texto, retomará las preocupaciones de la que es frecuentemente considerada su obra magna, *Ser y Tiempo* (1927), pero desde un enfoque nuevo, que ya no se centra en la estructura existencial del *Dasein* como punto de acceso a la comprensión del ser¹, y además con muchos años más de recorrido vital e intelectual. Pero el asunto al que es dirigido el pensar es el mismo: El ser, cómo este recibe su determinación desde el tiempo, y la historia de la metafísica como historia del olvido del primero, en su sentido originario de venida a la presencia, a costa de cierta noción del segundo, lo que acabaría asentando una metafísica de la presencia, en la que todavía estaríamos sumergidos y que ha permitido el predominio de una perspectiva que dirige su atención a lo ente frente al propio emerger que da presencia.

Entre *Ser y Tiempo* y *Tiempo y Ser* no sólo ha ocurrido el penosamente famoso y desafortunado compromiso de Heidegger con el régimen nacionalsocialista, en el que muchos tienden a obcecarse, sino que también se ha producido una evolución en su pensamiento, surgida de la lectura exhaustiva de muchos de los grandes autores de la tradición filosófica, de los que llevará a cabo una interpretación personal que resultará sumamente fructífera para su pensamiento. Heidegger los estudia de forma profunda y radical, tratando de vislumbrar su papel como pensadores del ser que, estando a la escucha de éste, lo recogen y ponen a buen recaudo, formando parte activa del desarrollo de la *Seinsgeschichte*, en la que paulatinamente se va gestando el olvido del ser y la consiguiente consumación de la metafísica óntica de la presencia. Pero, sobre todo, a donde Heidegger se dirige como fuente de un pensamiento acerca del ser no necesitado de metafísica y previo a ésta, es al pensamiento presocrático, principalmente, al de Heráclito, Parménides y Anaximandro, ya que nos da la oportunidad de abrirnos a la posibilidad de llevar a cabo un pensamiento no fundamentado en lo ente y, por tanto, no metafísico.

Esta lectura de los presocráticos, al ser conjuntada con las relativas a de Platón y Aristóteles, donde piensa que se van asentando los cimientos para la configuración de la metafísica de la presencia y la preeminencia de lo venido ante el propio venir, y las dedicadas a autores de la modernidad, donde el alemán considera que esta metafísica se halla ya consumada hasta el punto de que inexorablemente conduce al advenimiento del olvido del ser, le llevan a considerar la historia de la filosofía como historia de las manifestaciones del ser, que son recogidas en la palabra del pensador y el poeta. Es en esta historia donde el olvido del ser se va haciendo más patente y donde la necesidad de recuperar la diferencia ontológica se hace cada vez más urgente, pero también más difícil,

1 Esto sería debido, en gran medida, a su afán por alejarse de las interpretaciones antropocéntricas que se habían hecho de su pensamiento, véase su *Carta sobre el humanismo*, en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2015, pp.259-299.

debido a la lejanía de este pensar presocrático, que aún no partía de la perspectiva de lo ente para caracterizar al ser. Será precisamente para recobrar esta diferencia ontológica por lo que Heidegger acudirá a los diversos discursos acerca del ser, para tratar de vislumbrar a qué nos referimos cuando hablamos de este, y qué ha sido olvidado en el transcurso de esta historia. De este modo, el de *Messkirch* continúa con su propósito de pensar el ser, pero se tratará ahora de pensarlo sin referencia alguna a lo ente, ni siquiera a través del Dasein como ente que tiene la condición privilegiada de preguntarse por el ser, sino sólo a través de aquello que puede de alguna forma determinarlo, que, para Heidegger resulta ser el tiempo. Por esto mismo Heidegger tratará de estudiar la relación interna [*Verhältnis*] entre tiempo y ser, para lo cual no podrá servirse de las representaciones cotidianas que la actitud natural se hace de éstos.

A lo largo de esta historia ha habido una tendencia predominante, instituida desde la instauración de una lógica de la validez, que empezaría a desarrollarse en Platón para culminar en la modernidad, dedicada a juzgar y normativizar al imperar emergente que da presencia en virtud de lo que trae a la presencia, sometiendo con ello el acontecer mismo a criterios epistemológicos y morales, y devaluando la noción originaria de verdad como *alétheia*, lo que daría paso a una verdad en términos de *adaequatio* que exige la correspondencia entre aquello que ocurre y la estructura racional del sujeto epistémico. Esta tendencia, connatural a toda la tradición metafísica, es la de caracterizar al ser como presencia. Esta caracterización del ser como presencia sería en último término lo que posibilita la confusión de lo presente con el mismo venir a la presencia, y, por tanto, el olvido del ser.

Al caracterizar el ser como presencia, desde esta habla el presente, lo que nos conduce a que el ser sea determinado como presencia en el tiempo, por lo que pareciera que su determinación se produce desde el tiempo. Pero también el tiempo es determinado desde el ser, ya que pasado, presente y futuro se determinan a partir de la presencia de un ente y su permanencia o no en el tiempo. Pese a esto, hemos de ser conscientes de que tal y como el ser no es ninguna cosa concreta, es decir, nada ente, tampoco lo es el tiempo, que permanece constante en su pasar, así como tampoco el ser es nada temporal al modo de lo ente, sino que es subyacente al propio flujo de los entes que trae a la presencia. El ser y el tiempo se determinan recíprocamente, sin ser subsumido el uno por el otro, sin ser confundido ninguno de ellos con algo ente o algo temporal. Los dos, por su propia disposición, se sitúan en una relación indisoluble que resulta constitutiva para ambos.

Tras hacer este recorrido, Heidegger concluye que “*No decimos: el ser es, el tiempo es, sino: se da el ser y se da el tiempo*” (p.31), habiéndose de esclarecer ahora cómo puede ser determinado este dar que da ser y este dar que da tiempo, que los ofrenda a

ambos, inscritos en una recíproca pertenencia. Para esto hemos de pensar el dar que da ser, con lo que nos encontraremos con que se trata de un dejar estar presente, un traer a lo abierto. Así, pudiera decirse que “*El Ser Se da[Es gibt] como el desocultar del estar presente*” (p.32).

Hemos de tener en cuenta que el presente de la presencia desde la que se caracteriza el ser no es idéntico al presente del ahora. A Heidegger no le interesa el tiempo como sucesión de instantes, calculable y mesurable, sino el tiempo que él llama auténtico, y que ha de ser determinado desde el mismo estar presente. El estar de este estar presente quiere decir permanecer en el tiempo, aguardar en este, y por esto mismo puede establecer Heidegger que “*Presencia quiere decir: el constante seguir aguardando que ataña al hombre, que lo alcanza y que le es ofrendado*” (p. 40). Pero lo presente no sólo ataña al hombre en el sentido del presente referido al ahora. También lo pasado y lo todavía por venir nos resultan de alguna manera presentes, siendo la ausencia también una forma de presencia, lo que permite concluir que no toda presencia es propia del tiempo presente.

Por consiguiente, la presencia no se limita al tiempo presente, sino que remite a la extensión de pasado, presente y futuro, a los que pertenece en común su unidad, el ofrendarse mutuo entre uno y otro de aquello que viene a la presencia en cada uno de ellos. Los tres tienen un carácter temporal, pero el tiempo mismo no es nada temporal, así como nada ente. La unidad de estas tres dimensiones del tiempo descansa en el juego de cada una con las otras, en el ofrendarse recíproco antes mentado, que constituye para Heidegger por sí sólo una cuarta dimensión, que sería la primera según la índole de la cosa pensada, en este caso, el tiempo. Esta cuarta dimensión, entendida como juego en el que se produce un trasvase del estar presente entre pasado, presente y futuro, aporta a cada una de estas tres dimensiones el estar presente que le es propio, manteniéndolas separadas, pero también en cercanía. El dar que da tiempo se da desde la cercanía de las tres dimensiones y es denominado por Heidegger como “*la regalía esclarecedora-ocultadora*” (p.44), como región donde se produce la posibilidad del esclarecimiento de un múltiple estar presente.

Al seguir este recorrido, nos percatamos que tanto el ser como el tiempo aparecen como don de un se da, que a partir de este dar debe ser determinado. Este dar aparece desde el punto de vista del ser como destinar del estar presente en sus transformaciones epocales y desde el punto de vista del tiempo como regalía esclarecedora, perteneciéndose ambos mutuamente, al reposar el uno en el otro. En ambos se muestra un apropiarse, tanto del ser como presencia, como del tiempo como ámbito de la apertura. Lo que los determinará a ambos en lo que tienen de propio, que es su recíproca pertenencia, es lo

que Heidegger llama el acaecimiento apropiador [*Ereignis*]. Este los mantiene a ambos en esta copertenencia que les es propia, preservándolos y manteniéndolos en ésta, que es su condición natural. El Se o Ello que da ser y da tiempo es el *Ereignis*, que en ningún caso es algo presente al modo de lo ente. La regalía esclarecedora reposa en él a una con el destinar. Desde el *Ereignis* reciben su determinación el dar y su don. Pero este *Ereignis* no es un concepto superior que abarque a ser y tiempo, ni siquiera pretende ser un planteamiento radicalmente novedoso, sino algo que estaba ahí desde los albores del pensamiento occidental, “*lo primordialmente antiguo, que se oculta en el nombre de alétheia*” (p. 53). Así, el ser y el tiempo resultan ser determinados desde el desvelamiento, que se hace posible en el juego de esclarecimiento y ocultamiento de la venida a la presencia en el tiempo. Al pensar el ser desde la *alétheia*, resulta posible considerar una caracterización del ser no fundamentada en el ente mismo, lo que era precisamente el propósito del pensador, que se desliga de esta forma del camino trazado por la metafísica de la presencia, y orienta nuestra mirada hacia el venir mismo de la presencia, hacia su emerger en el campo de fenomenalidad.

Además de la mencionada conferencia, encontramos en esta edición el protocolo de un seminario acerca de ésta, que permite ahondar en el camino por ella marcado y ver de forma más nítida su relación con *Ser y Tiempo* y otros escritos del autor. También es incluido el breve ensayo *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, donde se plantea en qué sentido se puede hablar de un acabamiento de la filosofía, en tanto esta es suplantada por ciencias de carácter técnico e instrumental dedicadas a diversos ámbitos de lo ente, y qué es aquello que concierne a un pensar que se pretende ajeno a la metafísica y a la ciencia tecnificada, así como la breve nota autobiográfica *Mi camino en la fenomenología*.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 4, NÚMERO 3: JULIO DE 2017. ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2017.i03.05

[pp. 223-227]

Recibido: 11/05/2017

Aceptado: 08/06/2017

RODRÍGUEZ VALLS, Francisco. (2017). *Orígenes del hombre. La singularidad del ser humano*. Biblioteca Nueva. 204 pp.

Mario López Pérez

Universidad de Sevilla

¿Somos una especie más junto al resto de seres vivos de la naturaleza? ¿Es cierto que no tenemos nada específico respecto al resto de especies y que, de poseer tal condición especial, esta no sería más que mero producto de la evolución de la vida misma por sus medios desde estados inferiores? ¿Cómo influirán en nuestra existencia la introspección de los nuevos medios biotecnológicos? En la obra de Francisco Rodríguez Valls *Orígenes del hombre. La singularidad del ser humano* el autor plantea frente a las hipótesis neodarwinistas y naturalistas -que sugieren la posibilidad de explicación de lo específicamente humano por su continuidad desde los escalafones inferiores de la biología- la defensa de lo excepcional y novedoso que supone lo humano. Examinando la cuestión del dónde y cuándo surge lo específico del hombre desde sus orígenes y sin perder de vista hacia donde nos pueden llevar las novedosas producciones técnicas, este libro busca respuestas y nos adentra en el misterio que nos plantea la conciencia del hombre abogando por la interdisciplinariedad como método, asienta bases en común entre la ciencia y la filosofía con la biología, la antropología o la psicología para ayudarnos a vislumbrar qué es lo que nos diferencia por esencia del resto de los seres vivos.

Desde que Charles Darwin publicara en 1859 su célebre obra *El origen de las especies* -inspirado por sus observaciones a bordo del Beagle e influenciado por la emergencia del actualismo impulsado por Charles Lyell en geología y la lectura de la obra de Thomas Malthus en economía- y pusiera en marcha un sencillo mecanismo denominado *selección natural* por el que la naturaleza se rige -primando a las especies más adaptadas al medio como más aptas para sobrevivir y dejar descendencia- se ofreció explicación a la evolución de los organismos vivos. A través del mismo mecanismo evolutivo, el autor inglés pretende demostrar en su obra *El origen del hombre* cómo el hombre evoluciona desde un estadio inferior en la escala evolutiva, postulando así la total continuidad en todas las facetas de la existencia entre los primates superiores y el ser humano, resultando ser sus diferencias una cuestión meramente de grado, no de esencia. Ante el intento de reducir lo humano a un estadio animal promulgado por Darwin y continuado hoy por las teorías neodarwinistas que pretenden hacer de la teoría de la evolución una teoría del todo, Rodríguez Valls defiende que, si bien es cierto que en el hombre de hecho se da un parentesco genético y una conducta biológica compartida con los animales -que se encuentra evolutivamente dirigida hacia lo útil e inmediato que imponen las necesidades- también lo es que se aprecia en él un segundo nivel de conducta que deviene de la autoconciencia, que se superpone a la anterior y que tiene que conciliarse con ella. Las teorías neodarwinistas pueden explicar la evolución de lo vivo, no así su emergencia originaria, ni su superioridad respecto de lo inerte, ni la del hombre respecto al animal.

Así el primer homínido incluido por los estudiosos en el género homo, el *homo habilis* -datado en torno a 2 millones de años- da ya muestras de lo característico del género humano. Esto se aprecia tanto en lo morfológico, como es la posición bípeda, la tendencia hacia la cerebración creciente y unas mandíbulas refinadas, como también en lo peculiar de su comportamiento, como la construcción de herramientas y su uso *ex novo*, siendo capaz de predecir los fines a los que sus actos quieren llegar. Adapta a sí mismo el medio y muestra con ello una conducta cultural donde opera la conciencia. Esto, defiende el autor, hace partícipe de lo humano, no exclusivamente al *sapiens sapiens* -cuya emergencia en la Tierra data de apenas 200.000 años- sino que lo específicamente humano está ya presente en la primera de las especies *homo*, el *habilis* hasta el mismo *sapiens*, pasando por el *homo ergaster*, al que se le atribuye el uso del fuego por vez primera.

Una característica fundamental exclusiva del género *homo* y excluyente respecto a la conducta del animal -y con ello a las teorías que defienden la continuidad entre la conducta animal y la humana- es que mientras el animal se halla perfectamente adaptado a su medio a través de sus impulsos naturales e instintos, el hombre requiere- y está presente como hemos visto desde el *homo habilis* hasta sus sucesores- ante su falta de

medios defensivos fisiológicos de la construcción de medios externos. Esto supone la emergencia del entorno cultural donde el hombre se realiza restando funciones al instinto y potenciando la educación como factor evolutivo y que le permite tanto moverse en ambientes cambiantes como trascender lo inmediato en un ejercicio de abstracción. En este sentido, Rodríguez Valls distingue dentro de la misma cultura al menos tres elementos básicos. De un lado se encontraría la técnica, que es la capacidad exclusivamente humana de apresar y moldear la naturaleza, capaz de crear por ella nuevas realidades y es condición *sine qua non* para la existencia del hombre. El ser humano es técnico por definición. Por otro lado se halla la ética como la capacidad que desarrolla el hombre para superar el mero satisfacer de las necesidades de primer orden- ocupación ésta que comparte con el animal- aspirando así a estar cumplido articulando adecuadamente la estructura de la subjetividad individual. Es esta una ocupación plenamente humana de creación de normas y pautas por la que el individuo se determina dentro del sistema cultural. Por último destaca el lenguaje como el sistema simbólico que capacita al hombre para expresar tantos conocimientos y fantasías como la abstracción permita. Señala el autor que a tenor de estas características específicas culturales del hombre cabe hablar de una suerte de naturaleza humana basada en la necesidad de normas, técnica y lenguaje posibilitados por su conciencia.

Lo específicamente humano deja también su sello en el ámbito de la afectividad, pues aunque es esta compartida con los animales, en el hombre adquieren una nueva dimensión dando lugar a las emociones. Pese a los argumentos de Darwin en su obra *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre* por sostener la continuidad entre animal y hombre, también valora el autor inglés que es posible demostrar la unidad del género humano en base a su peculiar estructura emocional -no siendo de este modo reductible todo a cultura como pretende el constructivismo-. Si bien es verdad que comparten animal y hombre el ser afectivo, en el hombre están mediadas por la cultura que enseña hacia que dirigirlas (como, por ejemplo, en el caso del miedo, hacia qué dirigir ese miedo). Además del cumplimiento del ciclo vital impuesto por la dimensión biológica- conducta que para el animal es suficiente y última para realizarse- el hombre está abocado a plantearse su propia existencia en base a la libertad como condición de posibilidad irrenunciable. Debe el hombre erigir un proyecto-de acuerdo con sus circunstancias- para realizar su propia vida lo que provoca en él un sentimiento que ya Kierkegaard enfatizó como propiamente humano, este es, la angustia. Se encuentran también pruebas de cómo la emoción se halla modificada por su característica capacidad intelectual en el hombre, es el caso de la risa que es exclusiva de él. Define Rodríguez Valls que es en el terreno de la afectividad donde se integran de forma congruente las dos dimensiones que conviven en el hombre,

la dimensión mental y la dimensión material. La reacción del cuerpo ante el medio abre la posibilidad de educación por medio de la conciencia de las emociones, permitiendo su gestión para adecuarlas a los propósitos del sujeto.

Muestra el libro que tanto la distinción de lo humano respecto al animal por sus medios culturales plasmados en las características técnicas, éticas y de lenguaje que le confieren una naturaleza, como también la especificación del cómo gestiona las emociones, vienen posibilitadas por el intelecto o conciencia. Es aquí donde reside la primordial diferencia de esencia del hombre respecto a cualquier otro ser vivo. Parte el autor por asumir que las tesis naturalistas y neodarwistas no albergan procedimientos válidos para explicar la emergencia de la conciencia autoconsciente del hombre, pues la reducen por el contrario a un fenómeno biológico más entre tantos, explicable por los mecanismos de la evolución, respondiendo a leyes físico-químicas, leyes exteriores de razón causa y efecto que anulan la posibilidad de interioridad. Pero hay fenómenos que el naturalismo por su propia naturaleza no puede explicar. La conciencia no se atiene a esquemas, ni leyes nomológicas, sino que es antes que todo nomogógica, creadora de leyes, máxima muestra de la libertad. En esta línea, tanto para el paleontólogo Pierre Teilhard de Chardin como para el filósofo Juan Arana la conciencia no es mero producto de la continuación del desarrollo biológico natural sino por el contrario una suerte de facultad específica del hombre, y que no objetivable. Ámbito único el de lo objetivable el de las ciencias naturalistas por cierto. Por todo ello la conciencia opta a ser comprendida por otros medios. Este libro defiende como necesarias otras instancias del conocimiento distintas a la explicación naturalista que ayuden a comprender -que no a explicar- la conciencia humana, como hacen la hermenéutica y la fenomenología.

De este modo nos encontramos con que la conciencia no puede ser objetivada por la ciencia ni tampoco explicada por la *biological fitness*, esto es, por los mecanismos de la eficacia biológica a los que se remiten las tesis naturalistas, en base al ajuste al medio para mejorar las opciones de supervivencia del individuo y la especie. La conciencia escapa a estos parámetros, hace trascender las estructuras biológicas y es capaz de actos denominados por el autor como *transbiológicos* -que van más allá de la mera supervivencia y fines biológicos- (p.133) pudiendo incluso ir en contra de la premisa mayor que la *biological fitness* sugiere -como son en el caso del suicidio o el de sacrificar la vida por otro. Dentro de estos destaca Rodríguez Valls el ansia de verdad que posee el hombre, que no está dirigido únicamente a lo útil, trascendiéndolo. La capacidad de vivir en la ficción- pues la conciencia no solo plantea soluciones a problemas dados, sino que plantea problemas no dados de hecho y adelanta soluciones para ellos- le permite adelantarse a los acontecimientos. Su capacidad para trascender las satisfacciones

inmediata de las necesidades en pos de lo que considera bueno, así como la capacidad de modificar el mundo en base a lo bello y lo bueno, conforme a ideales estéticos y éticos, muestran que la voluntad libre humana va más allá del utilitarismo propio de los fines biológicos. Y por último señala la búsqueda del bien y la objetividad de los valores en la articulación de la subjetividad dentro de un sistema social al que puede contravenir incluso y de entre los cuales debe elegir de acuerdo con la pluralidad de fines que se plantean al hombre, valiéndose de la libertad. Esto invita a establecer en el hombre su capacidad de autodestinación como señala este libro (p.182).

Temas de incipiente interés hoy son las posibilidades de introspección de los medios técnicos en humanos que hace factible tanto la fusión del hombre con la máquina (Cyborgs) como la trascendencia por medios técnicos de la especie humana (transhumano) abriendo el debate actual sobre la moralidad en estos usos. Acerca de la cuestión Rodríguez Valls opta por la prudencia y llama al uso sensato de tales posibilidades de acuerdo con las exigencias éticas -o bioéticas hoy- para no dañar al hombre, evitando que los cánones sociales acaben por convertirlo en una mercancía más. Pero los medios técnicos no solo se implantan en el hombre, también en su medio. Hoy vivimos en lo que el autor denomina una "*aldea global de comunicación*" (p.188) un mundo donde todos tenemos acceso directo a la cultura en cualquier momento. Pero esto conlleva así mismo la responsabilidad de su uso por todos los usuarios, cuidando la privacidad de la información individual respecto al dominio público. Para ello sería deseable una educación específica para los novedosos usos tecnológicos como una ética de máximos (p. 189), que tenga en la conciencia individual la encargada de realizarse existencialmente.

A modo de conclusión, cierra la obra bajo el epílogo: "*¿Qué quiere decirse con la expresión "dignidad" humana?*" donde el autor reafirma su posición: reconocer la peculiaridad humana respecto al resto de seres es un bien. No es un animal más ni tampoco su conciencia es un hecho evolutivo azaroso. Reivindica que el hombre es el único ser capaz de trascender el orden biológico, capaz de reconocer la objetividad de lo real que se le presenta y de autodestinarse libremente por su voluntad según los valores. Todo ello le concede a todo hombre, por el mero hecho de serlo, una dignidad por encima de la del resto de seres vivos. Una dignidad patrimonio de la humanidad, pues se debe a su condición ontológica. Esencia unitaria entre todos nosotros.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Política Editorial y Evaluación / Editorial Policy and Evaluation

1. Periodicidad

La secuencia de la publicación es anual (julio), alternando números monográficos (en los que predomina temas específicos de la obra de Heidegger) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de las investigaciones sobre Heidegger en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas en torno a la figura y la obra de Heidegger, así como a la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

2. Secciones

La revista tiene las siguientes secciones:

- Artículos de investigación (Estudios)
- Artículos de información especializada (Notas)
- Informes (Sobre congresos, seminarios, etc.)
- Debates (Discusiones de tesis entre dos o más autores relacionadas con las derivas de Heidegger)
- Textos de Heidegger (Traducciones)
- Reseñas de libros
- Estudios bibliográficos
- Creación filosófica
- Noticias y comentarios

3. Lenguas de edición

Las lenguas en que se aceptan originales, edita colaboraciones y mantiene correspondencia son español, portugués, inglés, francés, italiano y alemán.

4. Política Open Access

Differenz sigue una política de difusión de sus contenidos a partir de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional License.

Differenz pretende conferir la mayor difusión posible a todo trabajo de suficiente calidad, publicado en cualquier medio de difusión más limitada. De esta manera quedan integrados en un diálogo científico universal abierto investigadores e instituciones que de otra manera quedarían marginadas.

5. Evaluación de originales

Todas las secciones son evaluadas, es decir, el comité editorial decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (Estudios) si no se rechaza, el comité editorial elige revisores expertos en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo:

5.1. Evaluación por pares

La revisión de cada artículo será realizada por dos revisores expertos que aconsejarán sobre su publicación.

5.2. Evaluación ciega

Para asegurar la transparencia, los revisores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

5.3. Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

5.4. Evaluadores externos

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación, además de todos aquellos autores que han publicado más de dos artículos en la revista y poseen el título de licenciado o doctor en la especialidad. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia. Al final de cada año se publicará una lista con los revisores del número editado.

5.5. Criterios de evaluación

Se valorará el interés del tema; la profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.

5.6. Aceptación o rechazo tras la evaluación

Tras la revisión de los expertos, el comité editorial decide si aceptar sin más el artículo, pedirle al autor que haga las modificaciones recomendadas por los revisores, pedirle al autor una profunda revisión del artículo o rechazar la publicación.

Normas de publicación / Standards Publication

1. Información a aportar

Los autores deberán enviar a differenz@us.es sus artículos, en la primera página del texto deben incluirse el nombre completo del autor, y la siguiente información en su idioma original y en inglés sobre los artículos: el título, un resumen de 100 palabras como máximo y unas 5 palabras clave separadas por punto y coma. Deberán aportar también un breve currículum, con su afiliación y datos de contacto.

2. Originalidad

Todos los escritos que se envíen para su publicación en Differenz, tanto artículos, como notas, reseñas, traducciones, etc., deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando siempre su publicación original en Differenz. Muy excepcionalmente, y si los revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

3. No identificación de citas propias

Para facilitar su revisión anónima, el autor debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo —tanto en el cuerpo como en las notas—, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.

4. Formato de las publicaciones

4.1. El formato del trabajo será en folio DIN A 4, en letra Calibri cuerpo 12, con interlineado sencillo 1.2 y con un margen amplio de 3 cm.

4.2. Los artículos (Estudios) tendrán una extensión máxima de entre 6.000 a 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los Debates y Notas tendrán una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). Traducciones críticas o materiales de investigación y los estudios bibliográficos hasta 8.000 palabras (entre 10 y 20 páginas). El recuento de palabras deberá indicarse al final del texto.

4.3. No podemos garantizar que no haya problemas con signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales en los que aparezca un cierto número de ellos procesados en Microsoft Office y no en otro tipo de procesador de texto.

4.4. Los subtítulos han de estar numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2 ; 1.3, etc. Por ejemplo:

1. Comentarios de Heidegger a Aristóteles

1.1 Comentario al concepto de «physis»

4.5. Las reseñas bibliográficas deben tener un máximo de 1.800 palabras.

–Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de cinco años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.

–Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

5. Notas al pie, citas y referencias bibliográficas

5.1. Notas al pie y citas

Las notas a pie de página han de ser concisas. Las citas en el cuerpo del texto también serán breves, y han de ir entrecorbilladas: «así». Si superan las tres líneas, deberán ir en párrafo aparte y no deben llevar sangría (que se aplicará cuando sea compuesto tipográficamente). Además, para introducir un término explicativo dentro de una cita

se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: «La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente...».

Pueden usarse referencias abreviadas en los siguientes casos:

-Cuando de un mismo autor se cite una sola obra, se abreviará su título así: Heidegger, M.: op. cit., p. 108.

-Si de un mismo autor hay que citar más de una obra, se reiterará el título de forma abreviada; por ejemplo: Heidegger, M.: El concepto cit., p.15; Freud, S.: Obra cit., vol. 4/1, p. 95.

-Puede utilizarse “Ibidem, p. [número de página]” cuando se repita una misma referencia consecutivamente. Y también se utilizará “Ídem” cuando se cite consecutivamente la misma obra y en la misma página.

–En las reseñas, si es preciso incluir alguna cita diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo las directrices para referencias abreviadas que se indicará en el punto 5.2. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así: (p. 63), o (pp. 63-64).

5.2. Referencias bibliográficas

Las utilizadas para la elaboración de los artículos o reseñas deberán presentarse en un listado final, con el siguiente formato:

Artículo de revista

VIGO, A.: “Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia” en *Philosophica* 13, 1990, pp. 17-51.

Libro

ZUBIRI, X.: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Ed. Alianza, 1980 p. 18.

Los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares se citarán conforme al uso habitual y no indicando el número de página:

PLATÓN: *Fedro*, 227d.

Sección o capítulo de libro

PRICE, D.: “A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes» en GRIFFITH, B. C.: *Key paper information science*. New York: Knowledge Industry Publications, 1980, pp. 177-191.

Documento electrónico

Se debe indicar, ya sea la fecha de publicación o la de su más reciente actualización; si ninguna de éstas puede ser determinada, entonces se debe indicar la fecha de búsqueda. La dirección URL debe proveer suficiente información para recuperar el documento.

MORIN, E. [en línea]: “La epistemología de la complejidad”, en *Gazeta de Antropología* 20 (2004) (trad. José L. Solana), www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html [Consultado: 26/12/2006].

5.3. El apellido del autor, como se puede comprobar en los ejemplos, debe ir en letra redonda, sólo la inicial en mayúscula.

6. Agenda de publicación

Proceso de publicación

6.1. En un plazo habitual de dos meses y medio, el Comité Editorial comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. La publicación de los trabajos será en el mes de julio y se informará de ello a los autores correspondientes.

6.2. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, para su inmediata corrección (máximo dos semanas de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir separata electrónica de su artículo en la web (<http://institucional.us.es/differenz>) en formato pdf.

La recepción de artículos está abierta todo el año. El Número se cierra el 30 de abril. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de mayo y junio. La colocación en la web se realiza la segunda quincena del mes de julio. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma.

Si en un caso excepcional, por causas ajenas a *Differenz*, ésta se viese obligada a la modificación o retraso en el plazo de la publicación de los artículos seleccionados, a un número posterior, se le comunicaría a cada autor para que confirmasen su aprobación o, en caso contrario, dispusiesen del artículo para presentarlo a otras revistas.

7. En caso de error

Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del e-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo. **8. Número en preparación / Next Journal**

Se invita a enviar originales a la dirección de la Revista. Junto al texto, que deberá atenerse a las Normas de publicación, y un breve currículum del autor o autores. Los originales recibidos serán informados por dos especialistas externos que aconsejarán sobre su publicación o no y, en su caso, propondrán a los autores las modificaciones que estimen necesarias. Fecha límite de entrega de los trabajos: 30 de abril.

Cómo citar la revista / How to cite the journal

Con el objeto de despejar cualquier duda que ocasiona la referencia bibliográfica en Internet proponemos una serie de recomendaciones y usos para citar a nuestra revista. Nos basamos para esta normativa en:

1.- Norma ISO 690-2

2.- ESTIVILL, A. y C. URBANO. "Cómo citar recursos electrónicos", *Information World*, edición en español, Vol. 6, num. 9 (septiembre, 1997), pp. 16-26

Para realizar una referencia bibliográfica de esta publicación en su totalidad, suponiendo que consultamos la revista el 20 de julio de 2014, el modo correcto es:

Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas. [en línea]. Disponible en internet. <http://institucional.us.es/differenz> [Consulta: 20 de julio de 2014]. ISSN 2386-4877.

Si deseamos citar un artículo de esta publicación o cualquier otra contribución, deben tener en cuenta que los archivos PDF (Acrobat Reader) cuentan con un indicador de páginas ajeno a la paginación que la revista otorga a su publicación. El modo correcto es:

ORDÓÑEZ GARCÍA, José. "Presentación a Semblantes" [en línea]. *Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, número 0 (julio 2011). <http://institucional.us.es/differenz/numero0/ordonez.pdf>, pp. 1-2 [Consulta: 20 de julio de 2012]. ISSN 2386-4877.

Contacto / Contact

Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas.

Dpto. Estética e Historia de la Filosofía. Facultad de Filosofía (Univ. Sevilla)

C/ Camilo José Cela, s/n - 41018 Sevilla (Spain)

Tlf.: 00-34-954557788 e-Mail: differenz@us.es

