

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 1, número 1 | enero a junio 2024 | ISSN: en trámite | <http://apareser.buap.mx>



BUAP®

Facultad de
Filosofía y Letras

ApareSER. Revista de Filosofía



BUAP

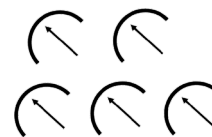




BUAP

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 1, número 2 | marzo a agosto de 2024 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

María Lilia Cedillo Ramírez
Rectora

José Manuel Alonso Orozco
Secretario General

Luis Antonio Lucio Venegas
Dirección General de Publicaciones

Facultad de Filosofía y Letras

Josefina Manjarrez Rosas
Directora

Rosendo Edgar Gómez Bonilla
Secretario Académico

Ricardo Antonio Gibu Shimabukuro
Secretario de Investigación y Estudios de Posgrado

Cecilia C. Cuán Rojas
Secretaria Administrativa

Comité de Redacción

Ángel Xolocotzi Yáñez
Director

Jean Orejarena Torres
Secretario editorial

Viridiana Pérez Gómez
Coordinadora editorial

Dulce María Avendaño
Gestora editorial

Comité Editorial

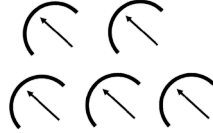
Ricardo Gibu Shimabukuro
Maricarmen García Aguilar
Arturo Romero Contreras
Claudia Tame Domínguez
Román Alejandro Chávez

ApareSER. Revista de Filosofía, Año 1, número 1, septiembre de 2023 a febrero de 2024, es una difusión semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla con domicilio en 4 sur No. 104, Colonia Centro Histórico, Puebla, Pue., C.P. 72000, teléfono (222) 2 29 55 00 ext. 3540, <http://apareser.buap.mx>. Editor responsable: Jean Orejarena Torres, apareser.ffyl@correo.buap.mx. Reserva de derechos al uso exclusivo No. 04-2023-052411461600-203, ISSN: en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derecho de Autor de la Secretaría de Cultura. Responsable de la última actualización de este número: Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, Dra. Josefina Manjarrez Rosas, domicilio en Av. Juan de Palafox y Mendoza No. 229, Centro Histórico, Puebla, Pue., C. P. 72000, revistas.ffyl@correo.buap.mx. Fecha de última modificación, agosto de 2023.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la difusión.

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 1, número 2 | marzo a agosto 2024 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



Comité Científico Nacional

Dr. Alberto Constante
Universidad Nacional Autónoma de México

Dra. Pilar Gilardi
Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Gustavo Leyva
Universidad Autónoma Metropolitana

Dra. Patricia Castillo
Universidad de Guanajuato

Dr. Ignacio Quepons
Universidad Veracruzana

Dr. Juan Carlos Mansur
Instituto Tecnológico Autónomo de México

Dr. Alfonso Villa
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

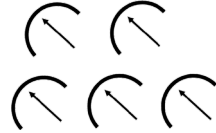
Dra. Jeannet Ugalde
Universidad Nacional Autónoma de México

Dra. Elizabeth Mares
Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Dr. Alberto Ross
Universidad Panamericana (Ciudad de México)

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 1, número 2 | marzo a agosto 2024 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



Comité Científico Internacional

Prof. Dra. Inga Römer
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemania)

Prof. Dra. Françoise Dastur
Université Nice Sophia Antipolis (Francia)

Prof. Dr. Klaus Held
Bergische Universität Wuppertal † (Alemania)

Prof. Dr. Alexander Schnell
Bergische Universität Wuppertal (Alemania)

Prof. Dr. Alonso Tordesillas
Université Aix-en-Provence (Francia)

Prof. Dr. Alejandro G. Vigo
Universidad de los Andes (Chile)

Prof. Dr. Fausto Fraisopi
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemania)

Prof. Dr. Roberto Walton
Universidad de Buenos Aires (Argentina)

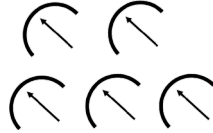
Prof. Dra. Graciela Ralón
Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

Prof. Dr. Ramón Rodríguez
Universidad Complutense de Madrid (España)

Prof. Dr. Irene Borges Duarte
Universidad de Évora (Portugal)

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 1, número 2 | marzo a agosto de 2024 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



ÍNDICE

8

NOTA EDITORIAL

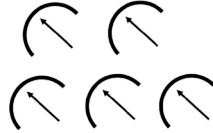
- 8 Ángel Xolocotzi Yáñez, Jean Orejarena, Viridiana Pérez

ARTÍCULOS MONOGRÁFICOS

- 13 Historia en Ricoeur y Merleau-Ponty: acontecimiento e institución
Graciela Ralón
- 28 La obra de arte como objeto híbrido. Realidad, lenguaje e imagen en *Der Ursprung des Kuntswerkes* de M. Heidegger
Adrián Bertorello
- 45 Vivir o contar: la trascendencia del yo y lo imaginario en la filosofía fenomenológica de Jean Paul Sartre
Ignacio Quepons Ramírez
- 62 El lugar de la memoria en *Verdad y Método* de Gadamer
Mauricio Mancilla Muñoz
- 79 El hundimiento del mundo. El impacto de la angustia en los respectos (Hinsichten) que permiten preguntar por ella y en la espacialidad familiar de la existencia
Hardy Neumann
- 98 Silencio, lenguaje (y verdad). El primer estadio de la *Erschütterung der Logik* de Martin Heidegger en 1933/1934
José Francisco Ramírez Olvera

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 1, número 2 | marzo a agosto de 2024 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



RESEÑAS

- 119 Reseña del libro *La posibilidad de verdad en el juicio político. Hannah Arendt y Hans-Georg Gadamer ante el problema de la objetividad*
Jean Orejarena Torres
- 127 Reseña del artículo de Jean-Paul Grasset Bautista, "Aparecer, sentido y objetividad. A propósito del debate reciente sobre realismo, fenomenología y hermenéutica", *Perseitas*.
Rodolfo Macías Moreno



NOTA EDITORIAL

Estimadas lectoras, estimados lectores:

Es un honor para nosotros dar la bienvenida al primer número de *ApareSER. Revista de Filosofía*, una publicación vinculada al Posgrado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Este proyecto surge con el propósito de crear un espacio enriquecedor y reflexivo donde la filosofía pueda florecer. En este editorial, nos complace compartir con ustedes la esencia de nuestra revista, así como una visión detallada de los artículos que componen este inaugural número.

Esta revista se erige como un espacio comprometido con la difusión de investigaciones filosóficas. Nuestra principal orientación es la excelencia académica. Cada artículo que se presente en *ApareSER. Revista de Filosofía* debe destacarse por su rigor metodológico y conceptual, así como por una argumentación clara y precisa. Valoramos el diálogo entre diversas corrientes filosóficas y buscamos construir un puente entre la tradición y las inquietudes contemporáneas.

Es crucial destacar que cada artículo que se somete a nuestra revista pasa por un riguroso proceso de revisión bajo el sistema de pares (doble ciego). Este proceso es llevado a cabo por investigadoras e investigadores internacionales, con experticia en las temáticas abordadas en el trabajo presentado. Buscamos garantizar la calidad y la relevancia de cada contribución que forma parte de esta revista.

Nos enorgullece informarles que *ApareSER. Revista de Filosofía* es de acceso libre, de acuerdo con nuestra misión de fomentar el libre intercambio de conocimientos filosóficos. Además, queremos subrayar que las publicaciones en nuestra revista no generan costos para las autoras y los autores, reafirmando nuestro compromiso con la accesibilidad y la democratización del conocimiento filosófico. Nos proponemos ser un espacio

inclusivo que acoge las diversas corrientes y perspectivas filosóficas, fomentando el diálogo y la comprensión mutua. Aspiramos a construir un puente entre la tradición filosófica y las preocupaciones contemporáneas, ofreciendo a nuestros lectores una mirada fresca y reflexiva sobre los desafíos filosóficos de nuestro tiempo.

El presente número se compone por seis artículos y dos reseñas. Inaugura este número el artículo titulado “Hermenéutica y tiempo: las insuficiencias del neopositivismo para dar cuenta de la experiencia temporal”, en el que Juan José Sánchez Altamirano aborda críticamente la persistencia de influencias positivistas en el discurso contemporáneo, a pesar de su aparente obsolescencia desde la declinación del principio de verificación. El autor se propone explorar las limitaciones de la posición neopositivista y naturalista, destacando su incapacidad para abordar de manera integral la complejidad de la experiencia temporal. El texto sugiere que, a diferencia de las aproximaciones positivistas, la fenomenología y la hermenéutica ofrecen perspectivas más fecundas para comprender este fenómeno. Referenciando a figuras como Heidegger, Marion y Ricoeur, el autor sostiene que seguir los principios fundamentales de la hermenéutica puede generar explicaciones que trascienden las limitaciones de las aproximaciones positivistas, proponiendo así un enfoque más enriquecedor para explorar la relación entre hermenéutica y temporalidad.

En el trabajo titulado «Mundo, trascendencia y objetividad. Consideraciones sobre el estatuto del ente en *Ser y tiempo*», Leticia Basso Monteverde se embarca en una lectura provocativa de la obra fundamental de Heidegger, abordando aspectos específicos con el objetivo de discutir las dificultades inherentes. La investigación se centra en la problemática central de la objetividad: ¿cómo es posible? Basso Monteverde busca comprender en qué medida las condiciones propuestas por Heidegger permiten registrar la objetividad en la presentación del ente, sin perder de vista su contribución al proceso experiencial. La autora no se dedica a una exégesis de la estructura ontológica del ente de manera aislada, sino que rastrea cómo el ente se manifiesta en la experiencia fenomenológica y cómo es reconocido a través de una actitud objetivante. Al referirse a “la objetividad del ente,” lo hace en un sentido amplio y en el marco que Heidegger podría proporcionar. La imprecisión es mantenida para permitir que la revisión del texto revele nuevas perspectivas. Basso Monteverde adelanta que la objetividad del ente intramundano es una posibilidad de su ser que surge en el mundo del Dasein, resultado de un fenómeno de descontextualización que exige una atención particular y la reinterpretación del horizonte de sentido. La revisión se enfoca en comprender cómo Heidegger aborda esta faceta óptica del ente en el planteo “antropológico” de *Ser y tiempo*, sin buscar un análisis realista ni retrotraer la perspectiva a las coordenadas de una teoría del conocimiento. Se reconoce la preocupación genuina de Heidegger por el ente y se busca entender su integración o no en la experiencia fenomenológica, en el

contexto de la Metaontología propuesta en la obra.

En «Los conceptos fundamentales de la metafísica (GA 29/30): proyecciones internas y externas», el autor Enrique V. Muñoz Pérez se sumerge en el análisis de la lección *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, impartida por Heidegger durante el semestre de invierno de 1929/30. Este artículo busca exponer algunas de las proyecciones, tanto internas como externas, de dicha lección. Destacando tres ideas centrales, Muñoz Pérez argumenta, en primer lugar, que la lección del GA 29/30 actúa como una bisagra crucial para comprender el “giro” [*Kehre*] en el pensamiento heideggeriano, proporcionando pistas significativas. Además, señala que Heidegger, en obras posteriores, no explora exhaustivamente un tema de particular interés: el tratamiento de la pregunta por el ser humano, convirtiendo a la lección del GA 29/30 en un “límite mayor” en estas temáticas. No obstante, destaca que otros pensadores de la época, como Max Scheler y Helmuth Plessner, continúan la discusión sobre la pregunta por el ser humano. Finalmente, Muñoz Pérez sugiere la identificación de referencias a la lección del GA 29/30 en los *Cuadernos negros VII-XI* de Heidegger, sin que estas alteren de manera significativa lo expuesto anteriormente, consolidando así la relevancia y continuidad de las ideas presentadas en esta lección.

En «El modo metafísico de la teoría del conocimiento. Heidegger y la genealogía del nihilismo», José Manuel Chillón ofrece una perspicaz exploración sobre la crítica de Heidegger hacia la epistemología, sosteniendo que su problemática radica en su configuración metafísica. Según Heidegger, la teoría del conocimiento, en su esencia, arrastra consigo una limitación metafísica que trastorna la comprensión humana de la verdad y el ser. La delimitación inherente a la relación cognoscente-conocido, según el autor, establece el fundamento del nihilismo. Este nihilismo, identificado por Heidegger, se manifiesta como una relación epistémica basada en términos de voluntad y poder, que, al no tolerar el ocultamiento del ser, fuerza su revelación y patente. Este proceso, en última instancia, distorsiona y desvirtúa el sentido del pensamiento, dando lugar a una comprensión del conocimiento que, según Heidegger, es inherentemente problemática y contribuye a la genealogía del nihilismo en la filosofía.

En «De Mythos a Logos. Apuntes hacia una presentación genética de filosofía en relación con la mitología: El pensamiento azteca desde el idealismo alemán», Enrique de Jesús Cortazar Vega explora la intrincada conexión entre *mythos* y *logos* como una herramienta esencial para comprender el pensamiento nahua. Este estudio va más allá de la mera indagación sobre la filosofía nahua, retrocediendo hacia una reflexión más amplia sobre el pensamiento filosófico en sí mismo, y entabla un diálogo con las implicaciones políticas de esta cuestión. Cortazar Vega adopta una perspectiva coextensiva de la relación *mythos-logos*, enmarcándola en la Filosofía de la Identidad de F. W. J. Schelling. La

propuesta metodológica del autor busca reinterpretar el mito de manera onto-teológica, estableciendo así una conexión directa entre la mitología y el desarrollo del pensamiento filosófico. Este enfoque promete arrojar luz sobre la rica intersección entre la mitología azteca y el idealismo alemán, ofreciendo una visión genética que revela la evolución intrínseca del pensamiento en esta interacción única.

En «La ontología *a-cósica* de Meillassoux y la importancia de la filosofía kantiana», Zaida Olvera Granados plantea una reflexión crítica sobre el rechazo de Quentin Meillassoux a la filosofía kantiana, destacando la analogía de esta actitud con el proverbial acto de arrojar al niño junto con el agua de la bañera. La autora argumenta que al descartar de manera global la filosofía kantiana, Meillassoux pierde de vista la posibilidad de encontrar en el pensamiento de Kant elementos fundamentales para comprender el absoluto al que aspira el nuevo realismo o realismo especulativo. Sostiene que la noción de razón en Kant, aunque no se configure bajo el modelo de explicación matemática sino biológica, proporciona un ejemplo logrado de lo que Meillassoux conceptualiza como “pura facticidad” desde su ontología. Olvera Granados aboga por una reconsideración de la filosofía kantiana en el contexto de las posturas de Meillassoux, sugiriendo que esta mirada retrospectiva puede enriquecer la comprensión del concepto de razón a la luz del concepto de evento en la ontología *a-cósica* propuesta por el autor francés.

Por último, se cierra este número con la publicación de dos reseñas a las obras de C. Pineda *et. al.* (coords.) (2023): *Cosmografías: Aproximaciones filosóficas en torno al problema del mundo*; y S. Dixon-Decleve *et al.* (2022): *Earth for All: A Survival Guide for Humanity*.

*

Al finalizar esta nota editorial, extendemos una cordial invitación a todos los amantes del pensamiento filosófico de carácter profundo y reflexivo. *ApareSER. Revista de Filosofía* no solo busca ser leída, sino también ser un espacio interactivo y de incentivo donde los lectores se sumerjan en las ideas y participen en el diálogo filosófico. Sus contribuciones, comentarios y reflexiones son esenciales para enriquecer este espacio.

Agradecemos a cada autor y autora por su valiosa colaboración en este primer número. También agradecemos a cada una de las personas que nos apoyó con su experticia en el trabajo de arbitraje de las publicaciones. Un agradecimiento muy especial va para Dulce María Avendaño por el minucioso trabajo de gestión editorial. Estamos seguros de que los lectores encontrarán en estos artículos no solo conocimientos profundos, sino también inspiración para continuar explorando las complejidades del pensamiento filosófico.

Bienvenidos al proyecto *ApareSER. Revista de Filosofía*. Que este viaje filosófico sea muy enriquecedor para ustedes.

Cordialmente,

Ángel Xolocotzi Yáñez
Director

Jean Orejarena Torres
Secretario editorial

Viridiana Pérez Gómez
Coordinadora editorial

ARTÍCULOS MONOGRÁFICOS




HERMENÉUTICA Y TIEMPO: LAS INSUFICIENCIAS DEL NEOPOSITIVISMO PARA DAR CUENTA DE LA EXPERIENCIA TEMPORAL

HERMENEUTICS AND TIME: THE INSUFFICIENCIES OF NEOPOSITIVISM TO ACCOUNT FOR TEMPORAL EXPERIENCE

Juan José Sánchez Altamirano

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
 Universidad Iberoamericana Puebla (Puebla, México)

 <https://orcid.org/0009-008-6279-3057>, e-mail: zjuanjoi@gmail.com

Recepción: 23 de julio de 2023 – Aceptación: 5 de diciembre de 2023

Resumen

La sociedad actual está inserta en la urdimbre de un discurso de antiguo abolengo: el positivista. Dicho discurso decimonónico se antoja superado para una buena parte de los filósofos hoy en día, especialmente desde la ominosa caída del principio de verificación. Sin embargo, todavía parece haber resquicios propios de dichas tendencias. Por ello, este trabajo tiene el propósito de presentar algunas dificultades con respecto a la posición neopositivista y naturalista, especialmente en cuanto que se manifiesta como incapaz de dar cuenta a cabalidad de la experiencia de la temporalidad. Asimismo, se sugerirá que la posibilidad de explicar dicho fenómeno deviene mucho más plausible si se estudia no sólo desde la fenomenología, sino también desde la hermenéutica. Heidegger, Marion, Ricoeur y muchos otros parecen haber abierto un camino que, si se sigue en sus principios originarios, tiene la capacidad de generar explicaciones de un orden distinto que las explicaciones positivistas.

Palabras clave: Tiempo, hermenéutica, Heidegger, positivismo, fenomenología.

Abstract

Today's society is embedded in the fabric of a discourse of ancient ancestry: the positivist discourse. This nineteenth-century discourse has been superseded for a good part of philosophers today, especially since the ominous fall of the principle of verification. However, there still seem to be some traces of these tendencies. Therefore, this paper aims to present some difficulties with respect to the neopositivist and naturalist position, especially insofar as it manifests itself as incapable of giving a full account of the experience of temporality. It will also be suggested that the possibility of explaining this phenomenon becomes much more plausible if it is studied not only from phenomenology, but also from hermeneutics. Heidegger, Marion, Ricoeur, and others seem to have opened a path which, if followed in its ordinary principles, has the capacity to generate explanations of a different order than positivist explanations.

Keywords: Time, hermeneutics, Heidegger, positivism, phenomenology.

1. Introducción

En las *Confesiones*, san Agustín escribe su celeberrima frase preguntándose sobre la naturaleza del tiempo: «¿Qué es, entonces, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quisiera explicarlo al que me lo pregunta, no lo sé. No obstante, digo con fiadanza que yo sé que, si nada pasara, no sería tiempo pasado; si nada adviniera, no sería tiempo futuro, y si nada fuera, no sería tiempo presente».¹ Dicho planteamiento suscita una cantidad importantísima de cuestionamientos sobre la naturaleza y sentido del tiempo. De hecho, podría decirse que san Agustín reinstauró —siguiendo a Platón y a Aristóteles— una de las preguntas más importantes que llegaría a plantearse tanto en sede filosófica como teológica. Tales problemáticas han sido abordadas por un sinnúmero de pensadores de la tradición filosófica, desde Boecio, Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino hasta Leibniz, Kant, Hegel, Newton, Husserl, Heidegger, Lévinas, Ricoeur, Bergson, McTaggart, Bradley y Marion. Platón y Newton creían, por ejemplo, que el tiempo era absoluto, mientras que Aristóteles y Leibniz consideraban que éste se constituía a partir de las relaciones temporales que existían entre eventos (Emery *et al.*, 2020). ¿Acaso no estribaron muchas de las reflexiones del siglo pasado en comprender el tiempo? ¿No se constituyó el siglo pasado como el siglo en el que se debatió, incluso en el ámbito de las ciencias naturales, sobre la naturaleza del tiempo? ¿No estuvieron endilgadas las grandes contribuciones de Albert Einstein y la Escuela de Copenhague hacia las reflexiones respecto a la naturaleza de la temporalidad? ¿No escribió hace algunos años Stephen Hawking *Una breve historia del tiempo*, mostrando así la continua vigencia de la reflexión sobre la temporalidad? ¿No negó McTaggart el tiempo mismo al señalar que las series temporales B necesitan de las series temporales A, pero que las series temporales A son de suyo contradictorias, conmoviendo a la comunidad científica y filosófica? (Emery *et al.*, 2020). El tiempo transcurre cautivándonos, asombrándonos, apremiándonos; el tiempo es ineluctable e inevitable; el tiempo pasa inexorablemente, o, por lo menos, se apila indefectiblemente, como diría

.....
 1 «Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio; fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil prateriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus». San Agustín, *Confessionum*, en *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*, Editio Latina, Libri XIII, 14, 17, traducción mía, 11 de noviembre de 2022, recuperado de: <https://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>

Jean-Luc Marion². El tiempo es constitutivo de nuestro ser, y, por consiguiente, exige reflexiones diversas, reflexiones capaces de trascender los paradigmas neopositivistas y naturalistas todavía imperantes en nuestra sociedad posindustrial.³

En efecto, allende la multiplicidad de emociones, sentimientos y reflexiones que el tiempo pueda haber evocado a lo largo de la historia del pensar humano, hay que decir que las exigencias del cuestionamiento que tienen por objeto al tiempo se han enmarcado frecuentemente en la tesitura de un entendimiento neopositivista de la realidad⁴, un positivismo que brega por instaurarse como árbitro supremo de cualquier potencial labor investigativa que busque llevarse a cabo en la actualidad, sea relacionada con el tiempo

.....
 2 «Queda un tercer argumento en favor de la inseparabilidad de la carne: la edad, o más bien, el envejecimiento. Su fuerza proviene de que pone en juego el principio mismo de la finitud, la temporalidad (Kant, Heidegger). Uno puede sorprenderse de que la analítica del *Dasein* describa los éxtasis del tiempo, en particular el “aquello ante lo cual” del estado yecto (*Geworfenheit*), sin señalar que el tiempo, sobre todo según el haber-sido, no pasa, sino que, por así decirlo, se apila. Porque el tiempo no pasa; si pasara, no dejaría ninguna huella y, así, no destruiría nada. El pasado se apila más bien en la carne de mis miembros, músculos y huesos, que se curvan y pierden sus capacidades anteriores; pero sobre todo se apila ahí donde mi carne se vuelve superficie [fr. *surface*] —sobre mi rostro [fr. *face*]. En efecto, sobre mi cara, el tiempo deja huellas, sus huellas. Mejor: son las huellas del tiempo las que la marcan por excelencia, la dibujan y la modelan sin cesar, haciéndola declinar en tantos bosquejos insensiblemente desalineados, cada uno casi parecido a los que lo enmarcan, pero, en los extremos, casi completamente irreconocibles. No se ve nunca dos veces la misma cara porque el tiempo, al apilarse en ella, la deforma en la medida que la forma. Sólo el tiempo puede sacar el retrato de una cara, porque sólo él la dibuja. Sólo el tiempo nota [fr. *remarque*] la cara porque sólo el tiempo la marca [fr. *marque*] —narra su toma de carne. Pero hay más: el tiempo, como pasado cumplido, no debería jamás poder aparecer si se limitara a pasar; como la muerte, desde que el instante está ahí, ya no lo está para mí. Si pasara [fr. *passait*], por definición, el tiempo perecería [fr. *trépasserait*] de suyo —incluso él primero. Sin embargo, aparece porque pretendemos, a justo título verlo pasar. Aparece entonces en el apilamiento de sus marcas, que permiten que sus huellas deshagan los cuerpos físicos (la belleza de las ruinas), pero sobre todo las carnes vivas y, más que ninguna, la carne de mi cara. El tiempo cumplido se manifiesta en lo que quita, destruye y deshace —fenomenalidad de las ruinas de piedra, pero también de las ruinas de carne. Así, el tiempo cumplido no se manifiesta sino al tomar carne en la mía que él deshace, afecta, marca. Se encarna en mí» (Marion, *Acerca de la donación* 66-67).

3 En términos generales, entiendo aquí por neopositivismo y, más concretamente, *naturalismo* algo aproximado al debate sobre el naturalismo metodológico y la epistemología naturalizada, debate que mayoritariamente ha tenido lugar en el contexto anglófono y analítico. Este debate tiene por objeto de análisis la metodología más adecuada para la filosofía en su conjunto. Confróntese, por ejemplo, Rysiew.

4 Podría asumirse, a manera de bosquejo, la caracterización de Mauricio Beuchot sobre las corrientes positivistas imperantes: «Los modelos univocistas y positivistas más corrientes en la filosofía analítica o “científica” han sido de dos tipos: (a) fijistas o sincrónicos y (b) evolutivos o diacrónicos. Entre los sincrónicos, que sólo se preocupan de la estructura intrínseca de la ciencia y del proceder científico, se encuentran los modelos que podemos llamar hipotético-deductivistas, como los de Popper, Nagel, Hempel y Bunge; y entre los diacrónicos están los de Kuhn, Lakatos y Larry Laudan» (Beuchot 154).

o con cualquier otro quehacer inquisitivo.⁵ El neopositivismo que se propugna con tanto ahínco en nuestras instituciones académicas y socioculturales forma parte incuestionada de dogmas decimonónicos transmitidos lenta y paulatinamente por varias generaciones de filósofos y, especialmente, de científicos.⁶ Éste ha llegado a instalarse radicalmente en el imaginario social como un principio virtualmente inexpugnable, de tal suerte que cualquier posible pesquisa que busque constituirse como digna de atención ha de insertarse dentro del paradigma científico dominante. En principio, ni siquiera el tiempo mismo habría de poder huir del dominio totalizador de la explicación de raigambre científico y de la lógica de la técnica, la cual busca someter a todo lo que cae bajo su señorío a la metafísica de la presencia, de lo manipulable, de lo siempre presente.⁷ Pero, si se considera la cuestión con cautela, hay que plantearse seriamente si el tiempo puede ser efectivamente explicado de manera exhaustiva a partir de dicho paradigma científico. Hay que preguntarse si la experiencia de la temporalidad vivida puede agotarse en los instrumentos objetivadores propios del quehacer científico-teorético.

En ese sentido, partiendo de un análisis fenomenológico incipiente, se puede esbozar una caracterización de lo que se entiende como tiempo objetivo, especialmente a partir

.....
5 El tiempo en particular parece ser un tema que ha sido incapaz trascender el verificacionismo clásico, dogma característico del neopositivismo: «Moreover, philosophical discussion of time and space proceeds almost as if the epistemological revolution that brought about positivism's demise in the second half of the twentieth century had not occurred. In a survey article on "Philosophy of Space and Time" in an Introduction to Philosophy of Science, John Norton observes that this discipline exhibits some of the "clearest applications" of the ideas of logical positivism, such as (1) an application of the verification principle of meaning in Einstein's special theory of relativity in order to eliminate the state of absolute rest posited in Newton's classical theory of time and space, (2) conventionality claims concerning the metric of space and of time, as well as relations of simultaneity within a single reference frame and (3) reductionistic analyses of spatiotemporal relations to causal relations in the causal theory of time. It is remarkable that while (2) and (3) have largely succumbed to criticism, (1) remains an almost unchallenged dogma. It is frequently said that the advent of relativity theory destroyed the classical concepts of time and space, forcing us to abandon absolute rest, absolute simultaneity and even the separability of time and space». (Craig 369).

6 «Casi ha venido a ser un lugar común de la filosofía de nuestro tiempo que pretender ser ciencia rigurosa es afirmar que sólo puede haber un método cognoscitivo común para todas las ciencias y, por tanto, también para la filosofía. Esta convicción cuadra perfectamente con las grandes tradiciones de la filosofía del siglo XVII, que también sostuvo que la salvación de la filosofía depende de que tome como ejemplar metódico a las ciencias exactas; ante todo, pues, a la matemática y a la ciencia matemática de la naturaleza» (Husserl 31).

7 Esta actitud subyace de manera sumamente patente a muchas de las posiciones analíticas sobre la teoría A del tiempo —los cuales propugnan proposiciones temporales (*tensed*) del tiempo en sentido «sustantival»— y la teoría B del tiempo —los cuales se han erigido como los defensores de las proposiciones atemporales (*tenseless*) con respecto al tiempo en relaciones temporales relativistas—, especialmente la del presentismo. El presentismo reitera que «only present objects exist. More precisely, presentism is the view that, necessarily, it is always true that only present objects exist. Even more precisely, no objects exist in time without being present (abstract objects might exist outside time)... According to presentism, if we were to make an accurate list of all the things that exist—i.e., a list of all the things that our most unrestricted quantifiers range over—there would be not a single merely past or merely future object on the list. Thus, you and the Taj Mahal would be on the list, but neither Socrates nor any future Martian outposts would be included» (Emery *et al.*). Vale la pena aquí poner de relieve el hecho de que, por un lado, se esté hablando de «objects», es decir, objetos teóricos abarcables y perfectamente constituibles por una consciencia cognoscente; por otro lado, dicha posición soslaya el hecho de que muchas veces no es sólo el presente lo que le da un sentido a la existencia humana. En efecto, el pasado condiciona mis actos, mi historicidad biográfica despliega muchas de sus consecuencias en el futuro.

de algunas de las reflexiones de Martín Heidegger y Jean-Luc Marion sobre la naturaleza de la temporalidad. Dicho primer acercamiento constituirá una *conditio sine qua non* que permitirá divisar de manera mucho más precisa cómo el tiempo está estrechamente vinculado con lo que el filósofo de Baden concebirá como una comprensión de la existencia del *Dasein* desde la impropiedad. A su vez, las reflexiones sobre la impropiedad desembocarán en la tematización de un sentido más originario del tiempo como tiempo vivido existencialmente, donde la tematización de la espera del acontecimiento por parte del filósofo de Meudon entrañará aportes importantes. Sin embargo, esta concepción del tiempo también funcionará de manera retroactiva, puesto que comportará indirectamente la ya cansada impugnación del neopositivismo (cf. Adorno) que se erige como paradigma imperante de la racionalidad en cuanto que instrumental, racionalidad enarbolada como estandarte unitario de lo que constituye las posibilidades de la investigación filosófica y científica actuales. En este sentido, si se le puede conceder a la tesis sostenida en estas páginas algún grado de solidez, entonces dicha concesión podrá interpretarse también como configurando la posibilidad de la apertura a una racionalidad muy diversa de la que le es propia a la racionalidad instrumental defendida por la cultura neopositivista y naturalista: una racionalidad fenomenológico-hermenéutica. Aunque ello no implica claudicar absolutamente a la metodología propia de las ciencias naturales⁸, si requiere una reconceptualización del quehacer filosófico en su conjunto, lo cual puede constatarse sin duda en el análisis fenomenológico del tiempo que se procederá a continuación.

8 «La usual y académicamente atractiva distinción entre lo científico y lo precientífico, al a que también se adhiere Albert, resulta indefendible. El hecho repetidamente observado e incluso confirmado por los positivistas de una escisión en su pensamiento, es decir, una escisión entre su discurso científico y extracientífico, pero no menos presidido por la razón, legitima la revisión de dicha dicotomía. Lo que se clasifica como precientífico no es simplemente aquello que todavía no ha pasado por ese tamiz de autocritica científica al que Popper insta enérgicamente, o lo que lo evita. Antes bien afecta a dicho concepto todo aquello que, relacionado con la racionalidad y la experiencia, es separado de las determinaciones instrumentales de la razón. Ambos momentos resultan inseparables. Una ciencia que no asuma los impulsos precientíficos, transformándolos, no se condena menos a sí misma a la indiferencia de lo que podría condenarse una no vinculatoriedad de cuño *amateur*. En el desacreditado ámbito de lo precientífico laten precisamente aquellos intereses que dan lugar al proceso de formación de la ciencia, y que no son precisamente los menos relevantes. Tan indudable como que no habría progreso alguno de la consciencia sin disciplina científica es el hecho de que dicha disciplina paraliza a su vez los órganos cognoscitivos. Cuanto más se convierte la ciencia en ese rígido caparazón del mundo profetizado por Max Weber, tanto más se convierte lo tildado de precientífico y en cuanto a tal desdeñado, en el refugio mismo del conocimiento. La contradicción perceptible en la relación existente entre el espíritu y la ciencia contesta por sí misma: la ciencia postula una conexión inmanente coherente y es un momento de esa sociedad que le niega coherencia. Si se libera de esta antinomia, bien desdibujando su contenido de verdad por medio de una relativización sociológico-cultural, bien ignorando su íntima relación con los *faits sociaux* y concibiéndose como algo absoluto y autosuficiente, lo único que en realidad está haciendo es contentarse con ilusiones, ilusiones que, en definitiva, menoscaban sus pretensiones. Se trata, sin duda, de dos momentos dispares, pero no recíprocamente indiferentes. Lo único que puede ayudar en el camino de la objetividad de la ciencia es el reconocimiento de las mediaciones sociales que en ella laten, sin que por ello pueda ser considerado como un mero vehículo de relaciones e intereses sociales. Su absolutización e instrumentalización, productos ambos de la razón subjetiva, se complementan. En la medida en que el científicismo se declara unilateralmente por el momento de la unidad entre individuo y sociedad, en honor a la sistemática lógica, y degrada a la categoría de epifenómeno el momento antagonístico inconciliable con dicha lógica, por la fuerza misma de la situación real se convierte en algo falso» (Adorno 29-30); véase también Ricoeur, *Del texto a la acción*, especialmente la discusión entre explicación y comprensión.

2. Tiempo objetivo y pensamiento fenomenológico-hermenéutico

En un primer momento, podría decirse *prima facie* que el tiempo se explica objetivamente en cuanto que es presuntamente cuantificable en la coyuntura de alguna medida teórica e intersubjetivamente designada como aplicable en diversas situaciones que se despliegan en la vida del quehacer mundano. En efecto, si el tiempo es definido clásicamente como el «número del movimiento según el antes y después» (Aristóteles, *Física*, IV, 219b.), habrá que decir también que «la aprehensión que determina el tiempo tiene el carácter de una medición» (Heidegger, *El concepto de tiempo* 30). Aunque dicho entendimiento es, sin lugar a duda, de carácter ontológico, parece que la investigación fenomenológica sobre la naturaleza del tiempo sigue siendo insoslayable, en la medida en que, aunque haya de hablarse de un movimiento objetivo, también se deba entender el movimiento desde el punto de vista del sujeto que experimenta el tiempo, desde el punto de vista de la experiencia viva. Por eso, con vistas a llegar a la consecución de una comprensión más cabal del sentido del tiempo, hay que sugerir que el entendimiento en cuestión ni puede ni debe estar moviéndose exclusivamente en el horizonte de un objeto de estudio meramente abstracto, teórico y científico, no atendiendo al ser humano que vive y experimenta el tiempo de manera única e irreductible, so pena de obviar una potencial tematización mucho más originaria de éste.

Los seres humanos han utilizado diversos instrumentos para medir el tiempo, desde teléfonos *iPhone*, tabletas, computadores, relojes de arena y manecillas del reloj hasta «instrumentos» mucho más primitivos como el día y la noche. Desde luego, estos ardidés manifiestan —como ya señalaba Aristóteles— que el tiempo objetivo no «es nada en sí, [sino que] sólo existe como consecuencia de los acontecimientos que tienen lugar en el mismo. No hay un tiempo absoluto, ni una simultaneidad absoluta» (Heidegger, *El concepto de tiempo* 29). Ahora bien, el reloj indica el tiempo objetivo. De hecho, cualquier instrumento de medición de tiempo, incluyendo el reloj,

es un sistema físico en el que se repite constantemente la misma secuencia temporal, con la condición de que este sistema físico no esté sujeto a cambio por ningún influjo externo. La repetición es cíclica. Cada período tiene la misma duración temporal. El reloj ofrece una duración idéntica que se repite constantemente, una duración a la que uno siempre puede recurrir. La distribución de esta duración es arbitraria (*El concepto de tiempo* 30).

La medición temporal, según Heidegger, indica el «cuánto-tiempo» y el «cuándo», el «desde-cuándo-hasta-cuándo» (*El concepto de tiempo* 30). El tiempo en este sentido físico es medido objetivamente desde el punto de vista de la extensión de la duración de un acontecimiento.

tecimiento que «se compara con las secuencias idénticas del reloj —o cualquier otro instrumento de medición— y, a partir de ahí, es determinada en su cantidad numérica» (*El concepto de tiempo* 30-31). Es decir, al comenzar un acontecimiento, este comienzo es marcado con un objeto (u objetos) en movimiento constante y determinado, cuyas secuencias idénticas y regulares posibilitan la exactitud de la medición cuantitativamente concebida; el final de la medición es, pues, señalado con la indicación explícita —aunque en alguna medida arbitraria— de la correlación y correspondencia entre el término del acontecimiento y el término del movimiento del objeto utilizado para la medición. De nuevo, en este sentido objetivo, el tiempo involucra una buena medida de arbitrariedad en cuanto que se apuntala determinantemente «un punto que es un ahora, de tal manera que en relación con dos puntos temporales siempre se puede decir que uno es anterior y otro posterior» (31). La identidad del punto ostensivamente señalado como «ahora» garantiza la posibilidad de que dicho ahora constituya el antes de un después; asimismo, en cuanto que después, ese «ahora», habiendo devenido después, se torna en el después de un antes estructurado como ahora previo a aquél «ahora» que devino después. Por eso, señala Heidegger lo siguiente:

Este tiempo es constantemente uniforme y homogéneo. Sólo en tanto el tiempo está constituido homogéneamente puede ser medido. El tiempo es así un desenrollar, cuyos estadios guardan entre sí la relación de un antes y un después. Cualquier anterioridad y posterioridad puede determinarse a partir de un ahora, que en sí mismo es arbitrario. Si nos dirigimos a un acontecimiento reloj en mano, éste hace explícito el acontecimiento, más explícito respecto a su discurrir en el ahora que respecto al «cuánto» de su duración. La determinación fundamental que en cada caso realiza el reloj, más que en indicar el «cuánto-tiempo», la cantidad de tiempo en su fluir presente, consiste en determinar la fijación respectiva del ahora. Lo primero que digo cuando saco el reloj es: “Ahora son las nueve; treinta minutos desde que ocurrió aquello. Dentro de tres horas serán las doce” (31-32).

Después de hacer estas observaciones, surge indefectiblemente el cuestionamiento sobre la naturaleza de ese «ahora» que constituye el fundamento de nuestro discurrir con respecto al tiempo, el cual, además —cabe mencionar—, ya no parece enmarcarse tan fácilmente en el tiempo en sentido objetivo. Indubitablemente, hay que entrar aquí en una investigación de carácter más propiamente fenomenológica. Preguntémonos lo siguiente: ¿el ahora es un punto en específico? No parece que ése sea el caso, puesto que, si el ahora fuera *un* punto en específico, el ahora sólo podría determinarse a partir de ese punto específico. Parece que el ahora se me escabulle; me rehúye escurridizamente. No parece, pues, un objeto manipulable, ni un objeto con el que se pueda «experimentar» empíricamente, que se me

presente como siempre-presente. El tiempo experimentado parece rebasar los instrumentos propios de las ciencias empíricas de manera semejante a cómo el color parece no agotarse únicamente en las longitudes de onda de la luz. Por lo menos se podrá argumentar que el tiempo medido con los instrumentos de las ciencias empíricas (tiempo objetivo) es de una naturaleza distinta al tiempo vivido (tiempo fenomenológico), de tal manera que el tiempo objetivo es una suerte de derivación del propio tiempo vivido originario, así como los *qualia*⁹ parecen ser distintos de los colores mismos (cf. Chalmers).

Subrayando este punto, el filósofo de la mente David Chalmers nos recuerda el famoso experimento mental de Frank Jackson, quien pone en escena la relación de Mary con los colores. Mary es una científica especialista en colores, que conoce todo lo que se puede conocer teóricamente sobre los colores en términos científicos: sus propiedades físicas, los estímulos que provocan en la retina distintos tipos de ondas de luz, las relaciones de la luz con los conos y los bastones oculares, las relaciones neuro-sinápticas que se dan *de facto* en aquél que experimenta la sensación de dichos colores, etc. Sin embargo, Mary vive en un mundo a blanco y negro, de tal suerte que, si bien es cierto que conoce teóricamente todos los hechos físicos sobre los colores, ella nunca ha tenido la vivencia de ver, por ejemplo, el color rojo. La pregunta que uno debe plantearse en dicha coyuntura es ésta: si Mary pudiera ver el color rojo, ¿aprendería algo nuevo sobre los colores? Los llamados «fiscalistas» en el campo de filosofía de la mente —descendientes directos del neopositivismo del siglo pasado— consideran que todos los «hechos», llámese tiempo o colores, pueden ser perfecta y cabalmente explicados en términos únicamente físico-objetivos. Sin embargo, lo que este célebre ejemplo pone de relieve es la dificultad para explicar toda la realidad partiendo únicamente del conocimiento objetivo y teórico de los hechos. En efecto, dicho experimento mental comporta la tesis de que los *qualia* constituyen vivencias intencionales irreductibles a sus componentes físicos. Sin un análisis fenomenológico de nuestras experiencias intencionales, difícilmente se puede hablar de un análisis completo; no se puede pretender reducir el análisis de lo que constituye el conocimiento en su totalidad al análisis de los «hechos brutos» más allá del horizonte hermenéutico que permita la interpretación de los hechos, pretensión que los filósofos y científicos de corte neopositivista no han dejado de sostener.

Volviendo a instalarnos en sede fenomenológica, la problemática continúa porque se puede plantear la pregunta de *si uno mismo es el tiempo*. El problema con dicho cuestiona-

.....
 9 «Feelings and experiences vary widely. For example, I run my fingers over sandpaper, smell a skunk, feel a Sharp pain in my finger, seem to see bright purple, become extremely angry. In each of these cases, I am the subject of a mental state with a very distinctive subjective character. There is something it is like for me to undergo each state, some phenomenology that it has. Philosophers often use the term 'qualia' (singular 'quale') to refer to the introspectively accessible, phenomenal aspects of our mental lives. In this broad sense of the term, it is difficult to deny that there are qualia» (Tye).

miento resulta ser que, si yo fuera el tiempo *stricto sensu*, el tiempo dejaría de ser cuando muera yo. ¿Pero no es este el caso? ¿No muere *mi* tiempo conmigo al morir yo? ¿No está el tiempo ligado a nosotros en alguna medida? ¿No experimentamos todos tiempos diferentes cuando, por ejemplo, estamos aburridos, enamorados, emocionados, etc.? En este punto, antes de asumir que uno está incurriendo en la dimensión del mero misticismo, hay que recordar que el análisis en cuestión es de carácter fenomenológico, lo cual entrañará definitivamente la perspectiva de la experiencia en *primera persona*, experiencia que da cabida sin vacilar a los *qualia*, es decir, las vivencias intencionales que carecen de explicación científico-objetiva, en virtud de estar circunscritos en un orden del saber muy distinto. Es decir, ¿cómo tengo experiencia yo del tiempo? Seguramente, hay un sentido en el que mi muerte constituiría el final del tiempo, por lo menos el final de *mi* tiempo, el único tiempo del que yo tengo experiencia. Heidegger recupera aquí un entendimiento agustiniano del tiempo¹⁰, señalando que es precisamente el alma la que mide el tiempo: el *Dasein* es «el respectivo instante como mío» (*El concepto de tiempo* 34). ¿Será que san Agustín veía algo que los neopositivistas han soslayado por negligencia?

Consideremos, pues, la reflexión de Marion sobre el acontecimiento y la temporalización. Según Jean-Luc Marion, el tiempo objetivo —al margen de una reducción fenomenológica, es decir: desde la actitud natural— se comprende como un orden sucesivo de entes cuya existencia simultánea es imposibilitada por la naturaleza misma del proceder temporal: «De allí su sucesión, que se comprueba por el orden de los entes en el espacio: deben reemplazarse en el mismo lugar, pasando de un instante al otro e intercambiando sus instantes. Todo *ahora* proviene de un *antes* perimido y está destinado a convertirse luego en un *después*» (*El fenómeno erótico* 43). Pero, ningún *ahora* puede asumirse como *presente* de manera plena, puesto que cada «presente» termina siendo sustituido por otro instante semejante a aquél. Así pues, nada permanece en el tiempo, pues éste siempre sobrepasa al instante en cuestión.

Ahora bien, analicemos la temporalidad a la luz del acontecimiento. ¿Qué ocurre con un acontecimiento? ¿Qué sucede, por ejemplo, cuando me encuentro con una persona amada? O mejor aún: ¿qué pasa cuando se *espera* a la persona amada? El acontecimiento es esperado y, por consiguiente, el acontecimiento del otro lugar se temporaliza, reestructurando mi percepción del tiempo. Pero lo hace en la medida en que adviene como acontecimiento y de maneras que rebasan la mera objetividad del *antes* y *después* previstos. Según Marion, es propio del acontecimiento no poder ser previsto, ni causado, ni reproducido a

.....
 10 San Agustín, *Confessionum*, en *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*, Editio latina, Libri XIII, 27, 36, 11 de noviembre de 2022, recuperado de: <https://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>

voluntad.¹¹ El acontecimiento en cuanto que fenómeno se da a sí mismo sin «razón suficiente» o causa en el sentido metafísico tradicional.¹² Si corrientemente se entiende la racionalidad a partir de la causalidad —entendida ésta como algo aprehensible y manejable—, ¿es, pues, irracional el acontecimiento temporalizador? No necesariamente, a menos que se cometa una petición de principio: el acontecimiento irrumpe en el mundo de aquél en el que éste se da como acontecimiento, mundo sujeto a una cierta lógica temporal, así como a posibilidades existenciales y prácticas propias de éste. El acontecimiento, por el contrario, subvierte el horizonte de sentido del mundo que previamente habitábamos, reconfigurando nuestra existencia, abriendo y trastocando nuestro horizonte de sentido, endilgándolo hacia nuevas posibilidades, posibilidades que no formaban parte de nuestro horizonte de significado con anterioridad. No podía haberse anticipado previamente el acontecimiento mismo. Como señala el filósofo de Meudon:

Puesto que excede la situación que le antecede, el acontecimiento no solamente no se inscribe en ella, sino que, instaurándose, redefine una situación parcial o enteramente diferente; por esencia, al no recomenzar jamás, el acontecimiento comienza una nueva serie en la que reorganiza los antiguos fenómenos —no sin cierta violencia, aunque por el derecho que tienen los acontecimientos de abrir horizontes... ¿No se reconoce la excedencia del acontecimiento en el hacer efectivo lo que, antes del hecho consumado, resultaba no solamente inexistente, sino impensable? (*Siendo dado* 286-287).

Así, pensando en el fenómeno erótico (el fenómeno del amor del otro desde otro lugar) como acontecimiento, se ha de comprender que «el otro lugar me impone la postura de la espera» (*El fenómeno erótico* 44), la cual entraña, a su vez, una temporalidad particular, puesto que, para el que espera, el tiempo no pasa en la medida en que espero el acontecimiento erótico del otro que adviene desde otro lugar: «El tiempo erótico no pasa por mucho que yo espere por una razón muy clara: mientras espero, todavía no pasa nada; espero precisamente porque todavía no pasa y sigue sin pasar nada, y espero justamente que al fin

11 «Pero lo propio del acontecimiento es que no puede preverse, ni producirse, mucho menos reproducirse a voluntad. El acontecimiento impone pues que yo lo espere, sometido a su iniciativa» (Marion, *El fenómeno erótico* 44).

12 En tanto que fenómeno dado, el acontecimiento no tiene causa adecuada y no puede tenerla. Además, es justamente por eso por lo que se avanza con pasos de paloma, imprevisto, insólito, inesperado, inaudito e invisto. La investigación retrospectiva con vistas a una causa sólo puede desplegarse bajo una doble condición o, si se prefiere, en un doble límite. En primer lugar, una causa (explicación, hipótesis, teoría, ideología, etc.) tiene que poder desplegar la potencia conceptual que se requiere para ofrecer una razón al menos provisionalmente, aunque de manera global, del efecto; el efecto no debe “rebasar el entendimiento” y sus conceptos. En segundo lugar, el acontecimiento tiene que poder interpretarse como un efecto, es decir, resultar (en principio, como experiencia de razón, sino realmente) repetible, constituyente, definible; para dar [un] buen efecto, una buen [sic] impresión (susceptible de causa), el acontecimiento tiene pues que crear poco efecto, no “rebasar la medida”. Ahora bien, lo que sucede es que el acontecimiento —precisamente porque le es propio surgir mediante un arribo— rebasa la medida y el entendimiento, exceptuándose así de toda causa adecuada (Marion, *Siendo dado* 280-281).

pase algo. El tiempo de espera no pasa porque nada pasa en él» (*El fenómeno erótico* 44). De este modo, la espera transcurre modificando y suspendiendo el flujo temporal en cuanto que «nada» pasa en éste. En efecto, mientras uno espera, pasan cosas diversas, cosas que permiten «matar el tiempo» mientras uno espera: ver el reloj, revisar las redes sociales, dar una aburrida caminata, etc. Sin embargo, todas estas actividades, estas cosas que «pasan», se erigen como incapaces de zarandearme temporalmente, puesto que «no pasa nada en tanto y en cuanto estoy esperando, porque no ocurre nada —al menos nada de lo que espero *precisa y particularmente*» (44). Es decir, la temporalidad de la espera sólo se hace posible a través de un acontecimiento —que, como ya se ha señalado, es estrictamente imprevisible—, el cual, a su vez, requiere de un destinatario que pueda recibirlo, constituirlo, dejarlo aparecer: «A partir de entonces, el tiempo ya no se define como la extensión del espíritu, sino como la extensión del acontecimiento, del otro lugar que surge de un afuera del espíritu y le sobreviene» (45). Por consiguiente, mientras no se dé el acontecimiento esperado, no *pasa* nada. Esto no impide que otras cosas «pasen», pero todas ellas se ven subsumidas en la vanidad de la irrelevancia existencial, la inanidad propia de la falta de atención por parte de uno, el sinsentido temporal de lo no esperado.

Por el contrario, ¿qué pasa cuando el acontecimiento se da? En ese momento, llega finalmente el *ahora* tan esperado, el «ya está aquí» propio del acontecimiento esperado: «esperado pero imprevisto, efectivo pero sin una causa atribuible, provocativo, pero no reproducible, único pero inmemorial» (45). De este modo, el presente se recibe, se cumple, y comienza el tiempo, volviéndose el instante presente que desborda e irrumpe en la temporalización previa, trastocando la existencia temporal del receptor, alterando el mundo del destinatario. Entonces, «el presente no adviene sino para aquel o aquellos que comparten la espera —la de un determinado arribo, un paso preciso, un lugar otro que no se confunde con ninguno» (46). El presente temporal se constituye como tal no debido a la cuantificación técnica y científica, sino en virtud del acontecimiento ante el que espera; la espera de algo ausente no sólo me temporaliza a mí, sino que condiciona el presente, volviéndolo atemporal hasta que se manifieste el acontecimiento esperado.

¿Cómo explicar este tipo de experiencia desde las matemáticas, la física, la química o incluso las neurociencias? Si bien las neurociencias pueden ayudar a la comprensión más cabal del funcionamiento del cerebro en la tesitura de diversas vivencias, ¿pueden éstas explicar la *experiencia* del tiempo, la experiencia del tiempo reconfigurada por el acontecimiento erótico, por ejemplo? No parece que éste sea el caso. En efecto, las neurociencias pueden explicar las relaciones neuro-sinápticas que se dan en el cerebro *de facto* y cómo se relacionan éstas con los acontecimientos. La constatación de la relación se da únicamente en la medida en que alguien, habiendo tenido una experiencia en primera persona, *narra*

su experiencia en un contexto material en el que se puede relacionar dicha narración con algún tipo de alteración cerebral por parte del neurocientífico.¹³ Pero los acontecimientos mismos en su relación temporalizadora con las experiencias vividas no pueden estudiarse desde el punto de vista de la tercera persona. En efecto, si uno dijera que el amor no es *nada más que* los niveles y combinaciones de oxitocina, endorfinas, vasopresina, norepinefrina, etc., en el cerebro de una persona, sabríamos inmediatamente que eso no es mi experiencia del amor: eso no es el amor. Si bien la explicación científica es de enorme utilidad y tiene su lugar, resultaría sumamente simplista reducir *in toto* la experiencia del amor a ésta, máxime si no se está atendiendo fenomenológicamente a la temporalización propia del acontecimiento erótico.

En consecuencia, el tiempo entendido en su amplitud resulta, pues, exceder los límites propios de la metodología requerida por parte de la filosofía neopositivista, por lo menos en virtud de la imposibilidad *en principio* de medir el tiempo que yo experimento de la misma manera en la que medimos en tiempo objetivo, desde donde uno podría hacer afirmaciones que han de ser potencialmente comprobadas intersubjetivamente. Aunque alguien podría argumentar que la psicología empírica lidia activamente con este tipo de entendimiento sobre la naturaleza existencial del tiempo, éste es un asunto sobre el cual se pueden albergar bastantes dudas en la medida en que la psicología empírica busque asumirse como heredera de las ciencias duras (*hard sciences*), pregonando briosa y bizarramente la presunta objetividad metodológica propia de los abstractos modelos surgidos de la física, la química, la lógica matemática, etc.¹⁴ En todo caso, es menester añadir al análisis en cuestión tres problemáticas adicionales, las cuales urdirán la posibilidad de resaltar la propuesta filosófica heideggeriana (y *eo ipso* marioniana), propuesta que constituye un ejemplo específico adicional de una comprensión filosófica alternativa y más potente que se despliega al recusar la racionalidad instrumental propugnada por los filósofos de talante neopositivista, en conjunción con los herederos de éstos, los cuales abrigan ideas de cariz semejante.¹⁵

.....
13 Véase Anton Mlinar. Especialmente hay que atender la discusión en torno al dolor.

14 Parece que en la psicología de cuño recalcitrantemente empírico subyace de fondo la asunción de las doctrinas positivistas, incluyendo el psicoanálisis. En este sentido, se ha soslayado el hecho de que el objeto de estudio de la psicología misma no puede agotarse al ser estudiado por las herramientas proporcionadas por los neopositivistas; más bien, la episteme que parece ser la más propia del psicoanálisis y otras corrientes psicológicas es la hermenéutica: «Frente a estas recriminaciones del modelo analítico-positivista de cientificidad, algunos teóricos del psicoanálisis han explorado en alguna de estas dos alternativas: (a) ajustar a toda costa, lo más que sea posible, el psicoanálisis a la exigencia del modelo analítico de la ciencia, o (b) rechazar el modelo analítico de la ciencia bajo otro modelo científico distinto y más acorde con la episteme psicoanalítica, por ejemplo, el modelo científico hermenéutico» (Beuchot 156-157). También se puede referir de nuevo a Anton Mlinar.

15 Me parece que esto incluye necesariamente a los debates en torno al “naturalismo metodológico” y *a fortiori* a la “epistemología naturalizada”. Véase Rysiew.

3. Las tres problemáticas

En primer término, hay que señalar que el *Dasein* es un ser que está en el mundo. Es decir, el ser humano no ha de atravesar diversos y tortuosos vericuetos para llegar exitosamente a estar existencialmente habitando un mundo. Por el contrario, el *Dasein* se halla arrojado en el mundo, un mundo en el que nace y del cual es parte incluso antes de que la consciencia explicita téticamente dicha situación originaria. Este mundo configura su existencia; proporciona una interpretación previa de la realidad mundana. Antes de cualquier tematización, el ser humano vive en el mundo en la coyuntura del cuidado, ocupándose del mundo, comprendiéndolo e interpretándolo; se relaciona con las cosas, las utiliza; las cosas son útiles manipulables con vistas a ser utilizadas para alguna finalidad práctica. La condición de estar-en-el-mundo propia del *Dasein* apunta indefectiblemente a la *apertura* de las posibilidades de la existencia. Las determinaciones existenciales de esta condición entrañan no sólo la constitución propia del ser del *Dasein*, sino que también implican lo que el filósofo de Baden llamará *caída*: «estos caracteres no son algo que está-ahí en el *Dasein*, sino que contribuyen a constituir su ser. En ellos y en su conexión de ser se revela un modo fundamental del ser de la cotidianidad, que nosotros llamamos la caída [*Verfallen*] del *Dasein*» (Heidegger, *Ser y tiempo* 193). Sin embargo, dicho análisis comienza a sedimentar las bases que posibilitarán entender al ser humano desde la existencia impropia, puesto que en la inmediatez del vivir cotidiano el *Dasein* está en medio del mundo: «Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el “mundo”» (*Ser y tiempo* 193).

En segundo término, hay que señalar que el ser humano no sólo está en el mundo, sino que también, precisamente en la medida en que está en el mundo, «es juntamente un ser-con, un ser con otros; lo cual significa: tener ahí con otros el mismo mundo, encontrarse recíprocamente, ser con otros en el modo del ser-uno-para-otro» (Heidegger, *El concepto de tiempo* 36-37). Esta percepción permite la posibilidad de vivenciar un mundo intersubjetivamente compartido, un mundo en el que el mirar del otro me constituye también como «presente ante los otros como si fuera una cosa, a la manera de una piedra que está ahí sin tener un mundo ni cuidarse de él» (*El concepto de tiempo* 36-37). En este punto, Heidegger explica maravillosamente dicho estar-con, por lo cual habrá que citar su pensar sobre dicha situación *in extenso*:

«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 que

también se está. Este existir también con ellos no tiene el carácter ontológico de un «co»-estar-ahí dentro de un mundo. El «con» tiene el modo de ser del *Dasein*; el «también» se refiere a la igualdad del ser, como un estar-en-el-mundo ocupándose circunspectivamente de él. «Con» y «también» deben ser entendidos existencial y no categorialmente. En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el «con», el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es un mundo común [*Mitwelt*]. El estar-en es un coestar con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la coexistencia [*Mitdasein*] (*Ser y tiempo* 138-139).

Finalmente, en tercer lugar, hay que hablar —dejando de lado algunos otros elementos de la investigación heideggeriana— de un elemento fundamental de lo que estructurará un modo bastante diverso de entender el conocimiento, el cual se ha de poner en las antípodas del pensamiento de corte cientificista-neopositivista: la precomprensión hermenéutica del *Dasein*. El ser humano experimenta una existencia marcada radicalmente por el *sentido*, por la interpretación: «El experimentarse, o el hablar sobre sí mismo, o la auto-interpretación, sólo es un modo particular y determinado en el que el ser-ahí se tiene en cada caso a sí mismo. Como término medio la interpretación del ser-ahí está dominada por la cotidianidad, por aquello que se acostumbra a decir sobre el ser-ahí y la vida humana, está dominada por el “uno”, por la tradición» (Heidegger, *El concepto de tiempo* 40). En este sentido, la impropiedad desde la que se vive la existencia humana está endilgada hacia una suerte de existir impersonal: vivo como *se vive*; trabajo como *se trabaja*; amo como *se ama*; voy al bar como *se va al bar*. Se es desde el *uno* impersonal: uno existe, uno hace, uno come, etc.¹⁶ Dicha impropiedad, de nuevo, no se ha de comprender como una característica necesariamente negativa del existir humano; el existir humano es constitutivamente impropio e ineludible; es simplemente el modo de ser del *Dasein*. Todos los seres humanos se hallan escamoteados por la lógica de la impropiedad de manera inconsciente y por el simple hecho de estar en el mundo en su carácter de *yecto*, de arrojados.

No obstante, el hecho de encontrarse circunscritos de manera originaria en la existencia impropia no comporta la imposibilidad de nunca poder alcanzar un tipo de existencia diversa: la existencia desde la propiedad. De hecho, el vivir desde la propiedad no se erige como una faena alcanzable por todos, ni siquiera por los que activamente la buscan. Más bien, la propiedad es suscitada por un temple de ánimo fundamental que adviene al ser humano en cuanto que receptor relativamente pasivo de una nueva actitud existencial. A su vez, dicha actitud existencial posibilita el entendimiento más profuso sobre la naturaleza

.....
 16 «El ser-ahí, determinado como un ser con otros, significa a la vez: estar guiado por la interpretación dominante que el ser-ahí ofrece de sí mismo, por aquello que “se” opina, por la moda, por las corrientes, por lo que sucede; por lo que corrientemente no es nadie, por la moda, o sea por nadie. En la cotidianidad el ser-ahí no es el ser que yo soy; más bien, la cotidianidad del ser-ahí es aquel ser que “uno” es. Y de acuerdo con ello, el ser-ahí es el tiempo en el que “se” está con los otros: el tiempo del “uno”. El reloj que “uno” tiene, cualquier reloj, muestra el tiempo del ser-uno-con-otros-en-el-mundo» (Heidegger, *El concepto de tiempo* 52).

del tiempo vivido. La propiedad de la existencia humana «es aquello que constituye su suprema posibilidad de ser» (*El concepto de tiempo* 41). Pero ¿cuál es la suprema posibilidad de ser y qué relación tiene con el tiempo? La respuesta que Heidegger da, si bien no necesariamente ha de instaurarse como la definitiva del pensar hermenéutico en cuanto que tal, sí que puede ensayar el esbozo de una respuesta en ciernes, que posibilitará la apertura de los potenciales derroteros que la tradición hermenéutica posterior recorrerá más concienzudamente. El filósofo de Baden sugiere que el tiempo existencial, más originario que el tiempo objetivo, es aquél que arrostra gallardamente la muerte como posibilidad más extrema de uno mismo:

Esta posibilidad más extrema de ser tiene el carácter de lo que aproxima con certeza, y esta certeza está caracterizada a su vez como una indeterminación absoluta. La propia interpretación del ser-ahí, que sobrepasa a cualquier otra en certeza y propiedad, es la interpretación de cara a su muerte, *la certeza indeterminada de la más propia posibilidad del-ser-relativamente-al-fin* (43).

Así pues, el ser humano actualmente existente atraviesa las vicisitudes de la vida sabiendo anticipadamente que éste dejará de ser, existe sabiendo que indubitablemente dejará de existir en las condiciones de existencia que tiene actualmente: «El *ser-ahí*, como vida humana, es *primariamente ser posible*, es el ser de la posibilidad de un seguro y a la vez indeterminado haber sido» (40). Si bien el vivir desde la impropiedad supone la actitud de un «ya sé que voy a morir, pero no pienso en ello», la existencia desde la propiedad me sitúa ante una radicalidad perentoria y acongojante. El tiempo se relaciona, pues, con esta visión en cuanto que la anticipación del *haber sido* se erige como el futuro propio; éste, empero, posibilita la reinterpretación retroactiva sobre su presente y su pasado. El tiempo es un tiempo escatológico, en cuanto que el tiempo futuro ordena el tiempo vivido: «El ser futuro da tiempo, forma el presente y permite reiterar el pasado en el “cómo” de su vivencia» (47). Por eso, el *Dasein* se nos presenta en su temporalidad originaria; la existencia humana es el tiempo mismo, y «el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro» (47).

4. Reflexiones finales

Ciertamente, tratados enteros podrían escribirse (y se han escrito) sobre la naturaleza del tiempo. Basten, empero, las escuetas reflexiones generadas anteriormente para comenzar a avizorar que la naturaleza del tiempo apunta a complejidades no mensurables *en principio* únicamente con los instrumentos propios de las ciencias empíricas. El «cuándo» cuantitativo por el cual bregan asiduamente los neopositivistas de antaño, junto con los actuales

acólitos de dicho entendimiento de la realidad humana, se ve abrumadoramente desbordado por el «cómo» cualitativo, indeterminado y hermenéutico del tiempo, «cómo» que ha de permanecer por su misma naturaleza indeterminado, puesto que su determinación tendría por corolario la deformación de lo propio del tiempo cualitativo en su carácter futuro (tanto en Heidegger como en Marion), desembocando en el intransigente sometimiento a la lógica de lo siempre-presente: «La pregunta por el “cuando” del indeterminado haber sido y, en general, la pregunta por el “cuánto” del tiempo, equivale a la cuestión de lo que todavía me queda, de lo que todavía me queda presente... Preguntar por el “cuánto” del tiempo significar ser absorbido por el cuidado de algo presente» (Heidegger, *El concepto de tiempo* 50).

Ante estas pretensiones de imposición conceptual, hay que refrendar la antigua enseñanza aristotélica —la cual, vale la pena señalar, condice con el principio fenomenológico de «ir a las cosas mismas»— de elaborar una metodología que atienda a su objeto propio a partir de éste. Se han de evitar las tendencias contrarias de abolengo neokantiano y neopositivista, que buscan circunscribir al objeto propio de una determinada investigación en una anquilosada metodología, presuntamente universal y científica, que ha sido rígida y acríticamente asumida de manera previa como válida para cualquier potencial objeto de estudio. Asimismo, será menester defender la tesis de que el conocimiento no se ha de objetualizar¹⁷ en su sentido meramente teorético y desligado de la situación existencial del ser humano. La existencia debe ser interpretada; la existencia es interpretada *de facto* y *de iure*, lo cual constituye de suyo una tarea insoslayable. La hermenéutica fenomenológica, como señala Paul Ricoeur, proporciona una alternativa acuciante no sólo a la epistemología de cuño positivista, sino a todo un modo de filosofar:

La reflexión [hermenéutica] es menos una justificación de la ciencia y del deber que una reapropiación de nuestro esfuerzo por existir; la epistemología es solamente una parte de esa tarea más vasta: tenemos que recobrar el acto de existir, la posición del sí en todo el espesor de sus obras. Ahora ¿por qué hay que caracterizar este retomar como apropiación, o aun como reapropiación? Debo recobrar algo que se ha perdido antes; hago “propio” lo que ha dejado de ser mío, mío propio. Hago “mío” aquello de lo que estoy separado, por el espacio o el tiempo, por la distracción o la “diversión”, o en virtud de algún olvido culpable; la apropiación significa que la situación inicial de donde procede la reflexión [hermenéutica] es “el olvido”; estoy perdido, “extraviado” entre los objetos y separado del centro de mi existencia, como estoy separado de los demás y soy enemigo de todos. Cualquiera que sea el secreto de esa “diáspora”, de esa separación, significa que no posea en principio lo que soy; la verdad que Fichte llamaba “juicio tético” se sitúa a sí misma en el desierto de una ausencia de mí mismo; por eso la reflexión es una tarea —*Aufgabe*—; la de igualar mi experiencia concreta a la posición: yo soy. Ésta es la úl-

.....
¹⁷ Esto no impide la objetualización del tiempo. En efecto, usamos relojes y otros dispositivos de medición temporal. Pero la problemática radicaría justamente en entender la parte por el todo, sugiriendo que la medición objetiva agota la temporalidad.

tima elaboración de nuestra proposición inicial: la reflexión no es intuición; ahora decimos: la posición del sí no está dada, es una tarea, no es *gegeben*, sino *aufgegeben*, no dada sino ordenada (Ricoeur, *Freud* 42-43).

En este sentido, la hermenéutica filosófica se presenta como una alternativa bastante viable al paradigma cientificista imperante. Si bien es cierto que el problema del tiempo está lejos de haber sido agotado por las reflexiones precedentes, también es cierto que éstas constituyen un sucinto ejemplo de algunos de los argumentos que han sido esgrimidos desde el campo de la fenomenología, y particularmente desde una suerte de hermenéutica de la facticidad, para intentar mostrar lo inadecuado de los esfuerzos por construir *todo* el conocimiento sobre el tiempo —que se digne de ser tal— en un sentido unilateral y neopositivista. Por consiguiente, permítaseme reiterar lo dicho: el problema del tiempo nos abre la posibilidad de vislumbrar con muchísima claridad la necesidad de una aproximación hermenéutica y fenomenológica que trascienda la lógica de la cientificidad neopositivista tan propia de varias comunidades académicas y del imaginario social actuales. En efecto, el tiempo (y otras vivencias intencionales) posibilita la apertura de un quehacer filosófico que trascienda la herencia decimonónica que se ha erigido como jueza inapelable de lo que constituye el saber científico y el no científico, razón por la cual éste ha de seguir siendo estudiado con suma cautela, desentrañando las implicaciones propias no sólo del problema del tiempo, sino también de otras problemáticas filosóficas relevantes.

Referencias

- Adorno, Theodor L. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Traducción de J. Muñoz, Ediciones Grijalbo, 1972.
- Anton Mlinar, Ivana. «Phenomenology as an Approach Method in the Neurosciences». *Psychiatry and Neuroscience Update*. Editado por P. Gargiulo y H. Arroyo. Springer, Cham, 2015, http://doi.org/10.1007/978-3-319-17103-6_2.
- Aristóteles. *Física*. UNAM, 2001.
- Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Editorial Ítaca, 2000.
- Chalmers, David. «Phenomenal Concepts and the Explanatory Gap». *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*, editado por T. Alter y S. Walter. Oxford University Press, 2008.
- Craig, William Lane. «Philosophy of Time and Space». *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, J. P. Moreland y W. L. Craig, coordinadores. Intervarsity Press, 2003.
- Emery, Nina, Ned Markosian y Meghan Sullivan. «Time». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editada por Edward N. Zalta, Winter 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/time/>.

- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, 2014.
- Heidegger, Martin. *El concepto del tiempo [Conferencia de 1924]*. Traducción de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Mínima Trotta, 2003.
- Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. Traducción de Miguel García-Baró, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Marion, Jean-Luc. *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Traducción de Javier Bassa Vila, Editorial Síntesis, 2008.
- Marion, Jean-Luc. *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. Traducción de Gerardo Losada, Jorge Baudino Ediciones, 2008.
- Marion, Jean-Luc. *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. Traducción de Silvio Mattoni, Ediciones literales-El cuenco de plata, 2005.
- Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. Traducción de Armando Suárez con la colaboración de Miguel Olvera y Esteban Inicarte, Siglo XXI Editores, 2019.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Traducción de Pablo Corona, Siglo XXI Editores, 2002.
- Rysiew, Patrick. «Naturalism in Epistemology». *The Standard Encyclopedia of Philosophy*. Editada por Edward N. Zalta, Fall 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/epistemology-naturalized/>.
- San Agustín. *Confessionum. S. Aurelii Augustini Opera Omnia*, Editio latina, Libri XIII, 11 de noviembre de 2022, recuperado de: <https://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>
- Tye, Michael. «Qualia». *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editada por Edward N. Zalta, Fall 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/qualia/>.




**MUNDO, TRASCENDENCIA Y OBJETIVIDAD.
 CONSIDERACIONES SOBRE EL ESTATUTO DEL ENTE EN *SER Y TIEMPO***

**WORLD, TRANSCENDENCE AND OBJECTIVITY.
 CONSIDERATIONS ON THE STATUS OF THE ENTITY IN *BEING AND TIME***

Leticia Basso Monteverde

Consejo Nacional de Investigaciones y Científicas y Tecnológicas (CONICET),
 Universidad Nacional de Mar del Plata (Buenos Aires, Argentina)

 <https://orcid.org/0009-0003-6374-5501>, e-mail: leticiabassomonteverde@gmail.com

Recepción: 29 de junio de 2023 – **Aceptación:** 26 de noviembre de 2023

Resumen

En este artículo, se realiza un análisis de apartados centrales de *Ser y tiempo* de Heidegger, centrándose en el tratamiento que el filósofo hace de la objetividad del ente. El objetivo de la investigación es comprender cómo se puede lograr la objetividad a través de la propuesta metodológica de Heidegger, sin perder de vista la experiencia y la participación del sujeto. La autora destaca que la objetividad del ente se presenta a través de la experiencia fenomenológica y requiere una atención particular, así como una reinterpretación del horizonte de sentido en el que se encuentra. En resumen, se explora cómo el ente se manifiesta en la experiencia y cómo se reconoce a través de la objetivación.

Palabras clave: Objetividad, Ente, Experiencia, Fenomenología, Heidegger.

Abstract

In this article, an analysis of central sections of Heidegger's *Being and Time* is carried out, focusing on the philosopher's treatment of the objectivity of the entity. The aim of the research is to understand how objectivity can be achieved through Heidegger's methodological proposal, without losing sight of the experience and participation of the subject. The author stresses that the objectivity of the entity is presented through phenomenological experience and requires particular attention, as well as a reinterpretation of the horizon of meaning in which it is found. In short, it explores how the entity manifests itself in experience and how it is recognised through objectification.

Keywords: Objectivity, Entity, Experience, Phenomenology, Heidegger.

“El mundo está, en cierto modo,
“mucho más fuera” de lo que puede
estarlo jamás algún objeto”.
Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (381).¹

1. Introducción

Con este trabajo procuro ensayar una lectura de la obra capital de Heidegger a contrapelo. Me interesa sondear el tratamiento que hace el filósofo de algunos asuntos con la finalidad de discutir las dificultades que le salen al paso. La motivación primaria de esta investigación consta en explorar el problema fundamental: ¿cómo es posible la objetividad? Al respecto quiero comprender ¿en qué medida están dadas las condiciones para que a través de su propuesta metodológica se registre el carácter objetivo de la presentación del ente? Es decir, de qué manera es posible atender al ente sin perder de vista lo que éste aporta al proceso de realización de la experiencia, además de las capacidades y motivos de aquél que la consume. No se trata de realizar aquí una exégesis de la estructura ontológica del ente como independiente y en un estado individualizante (cf. Vigo 105). Mas bien me interesa rastrear cómo se dona el ente en la experiencia de la correlación fenomenológica y a través de cuáles rasgos de una actitud objetivante es reconocido.

Cuando me refiero a “la objetividad del ente” lo hago en un sentido amplio del concepto y en el marco que pudiera darle Heidegger. Es preciso mantener este grado de imprecisión para dar lugar a lo que la revisión del texto consiga aportar. Por el momento, puedo adelantar que el carácter objetivo de la presentación del ente es una posibilidad de ser del ente intramundano que comparece en el mundo del *Dasein* y que es el efecto de un fenómeno de descontextualización que reclama un tipo de atención particular (la contemplación-*Hinsehen*) y la reinterpretación del horizonte de sentido en el cual se emplaza.² Pues es el mismo ente intramundano el que en ocasión se ofrece bajo ciertas condiciones ópticas que empujan al *Dasein* a un reposicionamiento en la experiencia.

La revisión de este asunto tiene simplemente la finalidad de comprender cómo podría Heidegger dar lugar en el planteo “antropológico” de *Ser y tiempo* a esta faceta óptica del ente y su consecuente integración o no a la experiencia fenomenológica. No es mi propósito aquí emprender un estudio realista del pensamiento de Heidegger o retrotraer la óptica de análisis a las coordenadas de una teoría del conocimiento. Sin embargo, entiendo que en la propia disquisición de la obra en cuestión hay una preocupación genuina por el ente

1 «Die Welt ist gleichsam schon ‘weiter draussen’, als es je ein Objekt sein kann» (SuZ 366).

2 Para una comprensión acerca de la descontextualización y recontextualización del mundo de los entes en el primer Heidegger, véase Mascaró.

y una estrecha senda para abordar esta posibilidad de ser, junto a la fundación de una región de la *Ontología-Metontologie*.

Como es conocido, Heidegger concibe a la fenomenología en un sentido negativo.³ Su método evita, en primera instancia, asumir una mirada objetivante o caracterizar al ser como algo determinado. De este modo, el filósofo encara el desafío de encontrar una vía de acceso diferente para el *ser* del ente. Aunque no por ello descarta su consideración bajo esta actitud o disposición. Por esta razón me intriga indagar en el estatuto que le confiere, ya que este tipo de perspectiva atiende a otros aspectos que no podría afirmar se encuentren contemplados en la postura fenomenológica del autor, tales como los aspectos materiales, sensibles o simplemente contingentes de la presentación objetiva del ente en la experiencia del *Dasein*. Aspectos que le son propios y que escapan a una lectura trascendental que se funda en cuestiones formales del horizonte y sus esquemas temporales.⁴ Por ende, quisiera revisar de cerca qué resolución toma el filósofo cuando en el proceder de su estudio aparecen estos temas, especialmente en función al concepto de mundo que allí consolida.

2

A partir del análisis del §69 de *Ser y tiempo*, dedicado a la temporeidad del estar-en-el-mundo y el problema de la trascendencia, pretendo introducirme en su acceso fenomenológico al ente. En el inciso (c) de este párrafo el filósofo establece con decisión que solamente se puede llevar a cabo una objetivación del ente cuando este comparece “dentro” del mundo (*Ser y tiempo* 382). Tal comparecencia rechaza la idea de la aparición del ente en un espacio físico que lo contenga.

Ciertamente, este concepto de mundo no agrupa en una extensión al conjunto de los entes que lo ocupan, tampoco denota una esfera exterior a la que se acceda. Por el contrario, el mundo es un horizonte de sentido o un trasfondo de relaciones que hacen a la facticidad y, con ella, al *Dasein*. Por consiguiente, la objetivación depende de esta estructura que en *Ser y tiempo* se conoce como “extático-horizontal”. Esta estructura garantiza la comprensión del *Dasein*, a saber, la posibilidad de captar los entes que aparecen en su entorno. A propósito, vale destacar que el entorno, en el sentido de “alrededor”, es muy importante porque, de hecho, ciñe un ámbito de acción concerniente al *Dasein-Umwelt*. Con respecto a este asunto Heidegger habla de cierta pertinencia (*Hingehörigkeit*) que depende de la articulación respectiva de la práctica. Por lo cual el *Dasein* puede referirse a los

.....
³ Véase como Francisco de Lara acuña este tipo de caracterización acerca de la filosofía de Heidegger como esencialmente negativa en su trabajo «Fenomenología negativa. El sentido metódico de la negatividad en Heidegger» (285-294).

⁴ Recomiendo especialmente el artículo de Mario Gómez Pedrido (47-72) en el vol. VII de *Studia Heideggeriana* que presenta un estudio detallado del a priori temporal del mundo y sus esquemas en *Ser y tiempo*.

entes “gracias” a la actividad que ejerce en el marco condicionante llamado “mundo”.

Ahora bien, dicho marco es tan familiar que en un punto lo domina, en el sentido de que escapa a todo intento de tematización. Esto sucede porque como el *Dasein* ya-está-en-medio-del mundo, lo da por hecho. El mundo atraviesa la experiencia concreta y dirige la conducta del *Dasein* en ella, y lo hace en función de su carácter “previo” y “natural”. Heidegger sostiene en el §11 de su escrito que “el mundo es un *constitutivum* del *Dasein*” (*Ser y tiempo* 77), y a partir de esa sentencia confina el significado del ente a ese contexto de referencia y sustrae la posibilidad de ahondar en una forma de objetividad pues ya hay una dinámica normativa pre-establecida.

Desde el inicio de *Ser y tiempo* y tal como se fue gestando en las lecciones preparatorias, el concepto de mundo es un componente fundamental de su teoría que determina la configuración trascendental del *Dasein* y su carácter existencial. Éste abre en el período de docencia en Marburgo una suerte de segunda transformación de la fenomenología al reconducir el estudio genético del sentido *de la vivencia a su articulación inteligible en el Dasein*. Ya no prima la idea de mundo como contenido de la vida, ahora se condensa la emergencia del sentido en sus rasgos modal y formal. Por cuanto interesan más la intencionalidad asumida en la experiencia y el ensamble estructural que la habilita.

Con esto quiero subrayar que el sentido de la experiencia no está meramente en los entes, sino que se define a partir de la prefiguración de un entramado reticular que alude a nuestra ocupación con ellos. En tal caso, el sentido asume una tendencia oblicua porque no son los entes aquello a lo que nos referimos, sino que es nuestra pre-comprensión de ellos la que rige la escena. Así pues, Heidegger postula una dimensión trans-objetiva (o pre-objetiva) de la que no tenemos noticia y que conduce la experiencia vital. Esta dimensión fundante permanece oculta porque de ese modo se mantiene en potencia el caudal de variaciones que ese sentido puede alcanzar.

Más adelante mostraré que *parte del sentido potencial de esta dimensión fundante reside en el hecho de que ella no es actualizable*, este será el punto central de mi discusión. Cuando Heidegger excede el plano entitativo o lo precede en tanto que condición de posibilidad, deja fuera aspectos de la presentación del ente que la perspectiva fenomenológica, a mi juicio, debiera incorporar -hay que ver cómo podría hacerlo. Con esto pretendo afirmar que no sólo la estructura formal determina la experiencia del *Dasein* con el ente.

Así pues, hay factores de la experiencia que ejercen cierta resistencia (*Widerstand*) y que afectan o modifican las condiciones de recepción e interacción con dicho ente. Heidegger se refiere a ellos como aptitudes o inaptitudes del ente (*Geeignetheiten* o *Ungeeignetheiten*). El problema es que sólo los considera en relación a su empleabilidad y no tiene en cuenta su sentido objetivo, a saber, la idea de que el propio ente posee ciertas posibilidades o capaci-

dades. Un acercamiento a ejemplos puntuales que se encuentran en la obra me permitirá, al menos, exponer a dónde a punto con mi lectura, pues supongo que el asunto problemático está en la encrucijada entre una *visión inmanente* del mundo que conlleva una actitud absorta en la modalidad práctica cotidiana y una *visión trascendente* del mismo que reduce su papel fundante al plano originario. Ambas vías desconocen el sentido objetivo del ente; entiendo que este puede ser el asunto problemático de la cuestión.

No obstante, en este momento del trabajo quiero indicar que el hecho de que Heidegger dirija el sentido de la experiencia a una instancia “incondicionada” viene de su inclinación fenomenológica de explicitar, de alguna manera, la naturaleza de la fuente de todo aparecer. Al menos así lo esboza en el programa de la obra y presenta en la segunda sección. Después de todo el filósofo no quiere dar con una forma singular de mostración del ente, sino que le interesa develar el modo de constitución de toda ocupación en el mundo. En el caso de *Ser y tiempo* dicho aparecer se emplaza en el ente que tiene la capacidad de develarlo. En esta línea, la sección que retomo de la obra deja ya constancia de que a partir del existencial del cuidado (*Sorge*) es que efectivamente se logra acceder al fundamento existencial del *Dasein*. La noción de cuidado es el regulador primario de todas las estructuras existenciales (cf. *Ser y tiempo* 367), la que le permite tenerse por entero y orientar su atención de manera acorde a lo que se ha de presenciar.

En estos apartados Heidegger insiste en que tal experiencia no puede encararse por medio de una vía óptica, pero que es necesario estar enraizado en la temporeidad (*Zeitlichkeit*). Por esto la unidad extática del *Dasein* implica la temporalización de sus estructuras, aunque ésta no represente la concreción material de la existencia. Pues bien, pese a que la fundamentación alude a su realización fáctica, la misma asume una forma vacía para captar cómo se da tal aparecer y no el contenido que lo cristaliza. Heidegger emplea un recurso metodológico para remitirse a la fuente del aparecer a través de sus formas de darse; si habla de objetivación se acerca a una del tipo formal. Por esta razón rescato en el epígrafe de este escrito la frase de Heidegger que anuncia este dato peculiar, el hecho de que lo que supuestamente determina la existencia del *Dasein* reside en un ámbito que lo excede, trasciende.

Por otra parte, en la obra todavía se estudia dicho aparecer en la estructura del *Dasein* por medio de un “ahí” (*Da*) que se anuncia como un “estar fuera”, abierto al ser. Con todo, no olvidemos que el *Dasein* es un ente y que su vida es una muestra constante de tal condición. Su existencia se debate entre la misión ontológica que lo desplaza hacia lo trascendente y la pertenencia óptica que lo sumerge en lo por trascender. Asimismo, por más que la caracterización del mundo trascienda el plano del ente, éste no se diluye en la perspectiva fenomenológica. Lo trascendido es, en última instancia, aquello que se

quiere comprender y, además, representa la pauta inicial para realizar la trascendencia. A propósito, en *Vom Wesen des Grundes* Heidegger dice: «La trascendencia significa un proyecto de mundo tal que lo proyectante ya está dominado y determinado en su ánimo por ese mismo ente al que traspasa» (166). En este sentido, lo que motiva la trascendencia *igualmente* la condiciona.

En suma, el análisis de este trabajo me llevará a examinar: (1) de qué forma la fenomenología de Heidegger y su perspectiva existencial dejan en suspenso el tratamiento del ente en su sentido objetivo —aquél que intento vislumbrar; (2) por qué motivo el filósofo excluye de su planteo la indagación del carácter óntico del ente; (3) qué problemas acarrea su exclusión del horizonte de sentido; y (4) hasta qué punto esto no genera una tergiversación de la experiencia del *Dasein*. Estos interrogantes serán revisados en función al concepto de mundo que Heidegger elabora en *Ser y tiempo* y a través de la cuestión de la trascendencia.

3

Al comienzo del §69 Heidegger se toma, como siempre, el trabajo de aclarar cuáles son sus intenciones en vistas al análisis a efectuar. Entonces, formula las preguntas centrales que guiarán la reflexión pero que no por ello encontrarán una respuesta acabada. Primero delimita tres focos problemáticos a tener en cuenta: (1) ¿De qué manera es posible algo así como un mundo?, (2) ¿En qué sentido el mundo es? y (3) ¿Qué es lo trascendido por el mundo y cuál su manera de hacerlo? Luego establece una cuarta pregunta que cala más hondo en lo interrogado y distingue las partes que en dicha perspectiva están en tensión: ¿Cuál es la “conexión” entre la “independencia” del ente intramundano y el mundo trascendente? (cf. *Ser y tiempo* 371).⁵

Esta última pregunta pone de relieve un problema clásico de la filosofía que él trabaja a lo largo de su obra con el objetivo de darle otro enfoque. Este es el problema de la realidad exterior y la experiencia objetiva. Es decir, de cómo dar cuenta de los entes o aspectos de su presentación que exceden, de alguna forma, el mundo del *Dasein* —al menos de la manera como el autor los considera.

El tipo de concepción de mundo que Heidegger presenta esquivo estos temas mediante el tipo de actitud que determina la relación con los entes. En este caso, la actitud no es objetivante o teórica, como la llama el autor, sino pre-teórica pues atiende a cómo se manifiesta el ente y no a qué contenido lo representa. Lo que ocurre es que el estatuto ontológico del ente ya no se encuentra en él mismo, su ser adquiere un carácter prominente que lo rebasa y, a su vez, lo degrada a una condición derivada. En primer plano queda el “sentido” del ente

.....
⁵ Esta cuarta pregunta la trabaja con mayor precisión en el §43 de su obra.

y de allí se desprende, como versión deformada, el segundo plano que alude a su tratamiento como entidad física, corpórea, efectiva. Ya dice Heidegger en el §39 de *Ser y tiempo* que:

El ente es independientemente de la experiencia, conocimiento y aprehensión por medio de los cuales queda abierto, descubierto y determinado. En cambio, el ser sólo “es” en la comprensión de aquel ente cuyo ser le pertenece eso que llamamos comprensión del ser. El ser puede, por consiguiente, no estar conceptualizado, pero nunca queda completamente incomprendido. (206)

Con este pasaje Heidegger hace la distinción entre el ser y el ente. Ahí deja marcada la diferencia ontológica que reserva al ser el lugar del sentido y que relega al ente a un sector apartado y, por ello, cuasi prescindible para la constitución del mundo. Toda su interpretación acerca de la presentación del ente y la posibilidad de la experiencia se monta alrededor del *Dasein* y adquiere significación en la dimensión pre-ontológica que llamada “mundaneidad” (*Weltlichkeit*). La mundaneidad es un concepto que se refiere a la estructura del momento constitutivo de “ser-en-el-mundo”, la cual es una determinación existencial del *Dasein*. Por esto mismo su idea de mundo alude particularmente al contexto vivencial de este ente y desestima lo que pudiera aportar a la situación bajo una actitud objetivante, que por lo pronto sólo implicaría su consecuente desmundanización (*Entweltlichung*).

A propósito, en otro pasaje de su obra sostiene que: «Ni la descripción óntica del ente ni la interpretación ontológica del ser de este ente aciertan, como tales, en el fenómeno del ‘mundo’. Ambos modos de acceso al ‘ser objetivo’ suponen ya el ‘mundo’, y esto, de diversas maneras» (*Ser y tiempo* 92). Este último pasaje es contundente, la negativa se encuentra en el sentido del “ser objetivo” que supuestamente el “fenómeno” del mundo reniega. Siguiendo la vía interpretativa del autor, el “ser objetivo” del ente no formaría parte del esquema constituyente del sentido debido al carácter trascendente del mundo que disloca al *ser* de la clave de acceso entitativa. En tal caso, el “fenómeno” del mundo o el mundo en sentido fenomenológico se muestra como ser y estructura de ser en el *Dasein* y en función de su actividad cotidiana.

A finales del §15 Heidegger señala que en el mundo circundante se descubre el ente como intramundano. De este modo, «Pertenece a la esencia de la función descubridora de todo absorberse en el inmediato mundo de la obra, que, según el modo de absorción en él, el ente intramundano que queda también puesto en juego (...) en sus remisiones constitutivas, pueda ser descubierto en diversos grados de explicitud y con diversa profundidad y penetración circunspectiva» (99). El problema es que para Heidegger ese sigue siendo el ente en su modalidad de estar-a-la-mano, aquella que se ejecuta en una actitud pre-teórica, pues no ocurre que primero se descubra al ente en su estar-ahí (*Vorhandensein*) y luego se

reconozca su primacía en el marco ontológico del trato (*Umgang*). Por el contrario, dice que: «El estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es ‘en-sí’» (99). En este caso, el “en sí” refiere exclusivamente al modo de ser de lo a-la-mano. Por consiguiente, el estar-a-la-mano no se funda en el estar-ahí. El filósofo sostiene que «la reconstrucción de la cosa de uso (*Gebrauchsdinges*) a partir de la cosa natural (*Naturding*) es una empresa que le parece ontológicamente dudosa» (125). Heidegger concluye que incluso esto no aporta nada para la interpretación del fenómeno del mundo, éste siempre ya es un “supuesto”.

Con todo, una vuelta a la problemática de la realidad exterior en el marco de la pregunta por la conexión entre la “independencia” del ente intramundano y la trascendencia me lleva a otras consideraciones de Heidegger en el §43 de *Ser y tiempo* sobre la posibilidad de un análisis ontológico de la realidad (*Realität*). Allí indica que ésta depende de la aclaración de lo que debe haber independencia, aquello que debe ser trascendido. El filósofo cree que hay que precisar el modo de acceso a lo real, y esto implica resolver si, de hecho, el *Dasein* puede realizar tal empresa.

Para él es importante demostrar que «...la realidad no sólo es un modo de ser entre otros, sino que ontológicamente se haya en conexión de fundamentación con el *Dasein*, el mundo y el estar a la mano» (*Ser y tiempo* 222). En principio afirma que lo real sólo es accesible como ente intramundano y que, tal como vengo detallando, esto se da en el marco del estar-en-el-mundo. Aunque la apertura del mundo no conduce necesariamente al descubrimiento del ente intramundano como lo real, es decir, como objetivo, porque para esto se precisa descubrir al ente en sus propiedades y a partir de una actitud que rompe la dinámica remisional del trato circunspectivo. Al modo de una “puesta entre paréntesis del carácter reticular del mundo” (Mascaró 162).

Algo esencial que debe traerse a colación es que la fenomenología es incompatible con un planteo que distinga un afuera y un adentro de la experiencia. La actitud por medio de la cual el *Dasein* se relaciona con el ente es clave para definirlo como lo a-la-mano o como ente-intramundano. El ente es el mismo, la modalidad del trato es lo que vira. Precisamente en este sentido es que no sería viable sostener una “conexión” entre dos esferas porque el mundo es la totalidad inmanente y trascendente comprendida en su configuración; si se habla de una correlación está es inherente al mundo que la articula.

No obstante, dado que el *Dasein* actúa en el marco referencial del fenómeno de mundo y que sus modos de comprensión abarcan el modo de dirigirse al ente, quizás ese mismo ente del mundo circundante puede interpretarse atendiendo a rasgos concernientes a su carácter “en-sí” —tal como Heidegger concede en el apartado (b). Por ende, «...se puede hacer, dentro de ciertos límites, una caracterización fenomenológica de la realidad de lo real...» (*Ser y tiempo* 230). Lo que en esta ocasión me interesa es avanzar en una caracteri-

zación de los matices que el ente “de suyo” aporta y a esto nos referimos cuando mencionamos la objetividad del ente. No tanto a su sentido quiditativo sino a su presentación efectiva. No obstante, a mi juicio, la comparecencia del ente bajo su carácter óntico y el posicionamiento objetivante frente a eso que se le ofrece van de la mano.

4

El concepto de mundo habilita la realización de toda experiencia y la circunscribe a un espacio de análisis que limita metodológicamente las condiciones del aparecer. Por otro lado, el ente que vive el *Dasein* en la cotidianidad es el ente en una forma de aparecer acorde a las relaciones constituyentes de ese mundo y al carácter pragmático que le otorga.

Al establecer el mundo en la órbita fenomenológica Heidegger comprende al ente bajo una clave de acceso que replica la mostración originaria del aparecer.⁶ Lo que estoy intentando rescatar es que los entes adquieren sentido a partir de una estructura normativa que mantiene el modelo performativo de ese fenómeno originario. De hecho, en el apartado (b) del § 69 el filósofo insiste en este punto y comenta que la actitud del *Dasein* en el mundo revela al ente en su presentación circunspectiva a partir del dejar-ser respectivo en la unidad extática que “antepona” un estar a la espera (cf. *Ser y tiempo* 371).

Con esta afirmación, un tanto complicada, Heidegger insinúa que el sentido del ente ya está dado y que sólo el *Dasein* debe permanecer dispuesto frente a un estado de retención (*Behalt*) que permite descubrirlo. Lo extraño es que el fenómeno de la retención está vinculado con una estructura previa que contiene de manera virtual las condiciones de dicho aparecer, siendo el *Dasein* quien debe concretarlas a partir de la identificación de un “esto” o “aquello” que responde a esa prefiguración, que para el *Dasein* —ya dije— permanece necesariamente oculta.

En el fondo, pareciera que la determinación de la experiencia del ente no es el resultado de la agencia del *Dasein* y de los planes que encaminan la situación, sino que tiene un destino pre-fijado que se mantiene en potencia y que en un preciso momento será activado. En tal caso, el *Dasein* tiene la tarea de poner en ejecución esa posibilidad del ente, aunque ésta ya forma parte del horizonte trascendental de ese mundo. Así pues, la determinación del sentido responde a un proceso que a priori está latente en el aparecer como forma de dación posible, y que el *Dasein* encausa en su experiencia.

Ahora bien, la pregunta que en ese momento le surge a Heidegger es de qué manera el *Dasein* constata lo que no se acopla a esa forma pre-dada o que rompe con la dinámica

.....
6 Con esto me refiero al sentido fenomenológico de fenómeno que prima en su interpretación —aquel que especifica en el §7 de su obra.

interna del mundo. La respuesta que prepara para tales casos es la de una *falta* (*Fehlen*). Así pues, lo diferente comporta:

...un modo deficiente del presente, en el sentido de la no presentación de algo esperado o de algo ya siempre disponible. Si el circunspectivo dejar estar en respectividad no fuese ya de suyo *un estar a la espera* de lo que es objeto de ocupación, y si el estar a la espera no se temporizase en la *unidad con una presentación*, jamás podría el Dasein “encontrar” que algo falta. (*Ser y tiempo* 371)

Pareciera que no hay salida de los confines dispuestos por el mundo fenomenológico, ya que todo está pautado. En la circunstancia especial de que algo descoloque la ocupación del *Dasein* o que ose interferir la dinámica de la ocasión, ocurre que el contra-tiempo pasa desapercibido, “no tiene tiempo” —afirma Heidegger (*Ser y tiempo* 101). Esto sucede porque al no corresponderse con la correlación entre el *estar a la espera* (*gewärtig sein*) y la *retención* (*Behalt*) básicamente no hay problema.

Heidegger refuerza la inmanencia del mundo fenomenológico y su dependencia de la estructura trascendental indicando que:

...la presentación misma, por su parte, sólo puede encontrar algo inapropiado para... en tanto que ya se mueve en un estar a la espera que retiene lo que está en condición respectiva a algo. Que la presentación sea ‘impedida’ quiere decir que, manteniéndose en unidad con el estar a la espera que retiene, ella se establece aún más en sí misma, posibilitando así la ‘revisión’, el examen y la eliminación del impedimento. (371)

Evidentemente para Heidegger el *Dasein* no se ve perturbado por este hecho y simplemente busca la manera de retomar su labor, incluso sin asumir una postura reflexiva de tercera persona. Así nos dice:

El ente inmediatamente a la mano puede presentarse en la ocupación como imposible de usar, como no apto para el fin a que está destinado. Una herramienta puede estar averiada, el material puede ser inapropiado. Pese a ello, en esta situación el útil sigue estando a la mano. Pero la inempleabilidad no es descubierta por una contemplación constatadora de propiedades, sino por la circunspección del trato que hace uso de las cosas. (...) Y eso implica que lo inutilizable sólo está-ahí. (...) el puro estar-ahí se acusa en el útil como cosa-usual (*Zeugding*) [lo apremiante] con tal o cual aspecto, pero para retornar al estar a la mano. (100)

Esta cita es particular y llama la atención porque en ella Heidegger narra que justamente cuando se interrumpe el para-qué (*Wozu*) del útil, cuando deja de cumplir su función

práctica y de remitirse al por-mor-de (*Worumwillen*), éste se muestra en su estar-ahí como ente con ciertas cualidades y bajo su aspecto óntico. Lo extraño es que no llega a provocar en el *Dasein* un cambio de actitud, una postura objetivante aunque se muestre como mero ente-presente. Pues bien, en el caso más extremo de la falta, a saber, la imposibilidad de continuar con el trato circunspectivo por el carácter inapropiado de la no-presentación esperada, sucede que el *Dasein* se “resigna a ello” (cf. *Ser y tiempo* 372). La espera no cuenta con eso inapropiado y ese “no contar con...” es para el filósofo un modo de tomar en cuenta que queda suspendido, desatendido, por su incompatibilidad con la estructura.⁷ Y es que en el fondo la idea de Heidegger es que inevitablemente tal desperfecto debe permanecer desatendido porque de este modo puede continuar el *Dasein* con este tipo de ocupación absorta. De lo contrario, queda al descubierto la estructura del mundo y, con ella, la inempleabilidad del útil se transforma en un mero estar-ahí.

Por otro lado, la maniobra de Heidegger tiene por finalidad sostener que el mundo fenomenológico no es un mundo subjetivo pues su carácter trascendente lo hace, en palabras del autor, «más objetivo» que todo ‘objeto» (*Ser y tiempo* 382). El propósito del filósofo es trasladar la determinación del sentido a un plano des-subjetivado. Por eso, todos sus esfuerzos están puestos en direccionar la fundamentación de la presentación del ente hacia el plano ontológico que esboza sus condiciones previas de manifestación. El autor escribe: «Sólo en la medida en que lo que opone resistencia queda descubierto en base a la temporalidad extática del ocuparse, puede el *Dasein* fáctico comprenderse en un estar abandonado a un <mundo> del que nunca llega a enseñorearse» (372). En tal sentido, cuando algo escapa a esa pre-estructura queda en manos de su oculta procedencia.

En suma, el mundo no se modifica a la par que el *Dasein* concretiza su experiencia. El mundo no se ajusta de acuerdo a las circunstancias que afectan la situación hermenéutica. Esto no ocurre porque el mundo como horizonte sobrepasa los contenidos de la experiencia y sólo mantiene el carácter potencial que una pre-comprensión ontológica retiene en un estado operante y a-temático.

Esta inflexión del planteo que toma fuerza al final de la segunda sección de la obra y que, como se sabe, en este proyecto hasta ahí llega, pierde, a mi juicio, algo valioso de la idea misma del aparecer. Esto sucede por la causa de que también estaba en juego la posibilidad de encontrar una forma de objetivar el sentido sin perder de vista el contenido que nos entrega, eso que en primera instancia se trasciende. De hecho, la *Ontología Fundamental* que nos presenta en *Ser y tiempo* pretende extender el análisis a las *Ontologías Regionales* que pudieran hablar del ente.

7 La llamatividad (*Auffälligkeit*), la apremiosidad (*Aufdringlichkeit*) y la rebeldía (*Aufsässigkeit*) muestran “lo-a-la-mano” en su carácter de estar-ahí. En tal caso, el *Dasein* descubre este inconveniente todavía desde la estructura remisional del útil.

A propósito, en el §12 plantea que el *Dasein* se comprende primero a sí mismo y su estar-en-el-mundo a partir del ente que no es él mismo. No obstante, seguido aclara que tal comparecer acontece “dentro” de su mundo (cf. *Ser y tiempo* 85). Por lo tanto, lo que ha quedado esbozado afianza un tipo de mirada en contra de un reajuste de la estructura del mundo que proceda de una fuente externa a la ontológicamente fundada. Al respecto Heidegger menciona que «sólo cuando la ontología del posible ente intramundano se haya orientado de un modo suficientemente seguro por la idea del ser en general, podrá avanzar en la estructura del mundo y sus modificaciones» (*Ser y tiempo* 382).

Pasando en limpio, hemos encontrado una dificultad en la forma cómo la fenomenología de Heidegger puede registrar aquellos aspectos que rompen con la dinámica constituyente de la experiencia y sus formas de aparición. Este desajuste aparece cuando la pre-estructura no concuerda con circunstancias puntuales vividas, es decir, cuando los contenidos que el *Dasein* registra en su trato con los entes escapan al modelo previo que debiera habilitarlos. En tal caso, un tipo de actitud pre-objetiva no permitiría avanzar en la experiencia, puesto a que la irrupción de la dinámica demandaría un cambio de actitud. Es en este sentido que se visualiza la dependencia intrínseca entre la dinámica del trato circunspectivo y la pre-estructura formal que la habilita.

5. Conclusión

Entender al mundo como un “sistema de relaciones” es para Heidegger condición obligada para todo acceso óntico al ente. En tal caso, sólo el ente intramundano puede ser tomado en consideración en su estar-ahí gracias a la previa apertura de la estructura constitutiva del *Dasein*, entendida primordialmente desde el cuidado. Por eso, un tipo de actitud objetivante respecto del ente que comparece en el mundo sólo puede comprenderse bajo la forma de su estar-ahí cuando a partir de una deliberación circunspectiva (*umsichtig Überlegung*) que habilita originariamente la estructura pre-ontológica del mundo deja al descubierto la conexión que mantiene con el esquema característico de “algo en cuanto algo” (*etwas als etwas*). Y es sólo en este preciso sentido que Heidegger finalmente da pie en el apartado (b) del §69, a partir de la temporalización de los tres éxtasis temporales, a un ajuste del presente a lo que comparece en el horizonte de retención que está a la espera (cf. *Ser y tiempo* 376).

Aun así, Heidegger se pregunta «¿en qué podrá contribuir la caracterización temporéa de la deliberación circunspectiva y de sus esquemas a la solución del problema aún pendiente del origen del comportamiento teórico?» (*Ser y tiempo* 376). La clave interpretativa está en la aclaración del pasaje estructural de la situación existencial pre-teórica al descubrimiento teórico, o sea, a la conversión de ese “algo en tanto que algo”. Esto depende

del análisis y seguimiento de tal deliberación circunspectiva y sus posibles modificaciones, aquellas que habían quedado suspendidas.

Heidegger da el ejemplo de la pesantez del martillo que lleva al *Dasein* a descubrir el útil a partir de propiedades inherentes a dicho ente como entidad física, corpórea. Entonces, ocurre que el útil ya no pasa desapercibido y por el contrario se visibiliza no de acuerdo al sentido reticular de la experiencia vital del martillar, sino a partir de esta propiedad que lo lleva a experimentarlo en su faceta óptica. Efectivamente, es la estructura del “en tanto” (*Als Struktur*) la que modifica el tipo de orientación que rige ahora la experiencia del ente intramundano. No obstante, creo que no debe pasarse por alto el hecho de que esa modificación de la estructura es producto de la donación del ente. El punto está en ver si realmente tal modo de presentación del ente como estar-ahí en un trato aún circunspectivo, puede dar paso a una caracterización objetivante que implique una recontextualización⁸ del ente en la experiencia.

Para concluir, quiero retomar del texto que es con este proceso de tematización que Heidegger considera al ente como objeto. El filósofo dice: «La tematización objetiviza» (378). Pero esta objetividad es una *muy particular presentación* que para él responderá y se aclarará a través de la trascendencia.

Referencias

- Bertorello, Adrián. «El útil y la cosa. Del mundo del *Dasein* al mundo como *Geviert*». *Pensamiento. Revista de Investigación e Información filosófica*, vol. 74, no. 281, 2018, pp. 623-637.
- Crowell, Steven Galt. *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning: Paths toward transcendental phenomenology*. Northwestern University Press, 2001.
- Crowell, Steven Galt y Jeff Malpas. *Transcendental Heidegger*. Stanford University Press, 2007.
- De Lara, Francisco. «Fenomenología negativa. El sentido metódico de la negatividad en Heidegger». *Fenomenología y Hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, editado por S. Eyzaguirre Tafra, Universidad Andrés Bello-RIL Editores, 2008, pp. 285-294.
- Dreyfus, Hubert L. *Ser-en-el-mundo. Comentarios a la división I de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Cuatro Vientos, 1996.
- Figal, Günter. *Objectivity. The hermeneutical and Philosophy*. State University of New York Press, 2010.
- Gómez Pedrido, Mario. «El a-priori temporal de la libertad y la preteridad trascendente del mundo». *Studia Heideggeriana*, vol. VII. Teseo, 2018, pp. 47-72.
- Heidegger, Martin. *Einleitung in die Philosophie*. Vittorio Klostermann, 1996. Gesamtausgabe Bd. 27.
- *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann, 1989. Gesamtausgabe Bd. 24.
- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Vittorio Klostermann, 1979. Gesamtausgabe Bd.

⁸ Para una comprensión del proceso de recontextualización, tal como la plantea Robert Brandom, véase el artículo de Mascaró «Deshumanización como descontextualización y recontextualización».

20.

- . *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Vittorio Klostermann, 1978. Gesamtausgabe Bd. 26.
- . «Vom Wesen des Grundes». *Wegmarken*. Vittorio Klostermann, 1976. Gesamtausgabe Bd. 9 [Caminos del bosque. Traducción de Arturo Leyte Coello y Helena Cortés Gabaudán, Alianza, 1997].
- . *Sein und Zeit* (SuZ). Max Niemeyer, 1960 [Ser y tiempo. Traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Editorial Universitaria, 1998].
- Johnson, Felipe. «Las cosas circundantes desde el ser-corporal del Dasein: el problema del tiempo como constitutivo del ente intramundano». *Studia Heideggeriana*, vol. VII. Teseo, 2018.
- Mascaró, Luciano. «Desmundanización como descontextualización y recontextualización». *Heidegger y la hermenéutica. Actas de las Primeras Jornadas Nacionales de la SIEH*, compilado por Leticia Basso. Teseopress, 2017, pp. 161-168.
- Rodríguez, Ramón. *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Tecnos, 2015.
- . *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos, 1997.
- Vigo, Alejandro. *Arqueología y aleteología*. Biblos, 2008.
- Walton, Roberto. «El tema del mundo y la pregunta por el método fenomenológico». *Fenomenología y Hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, editado por Sylvia Eyzaguirre Tafra. Universidad Andrés Bello- RIL Editores, 2008, pp. 31-42.



LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA METAFÍSICA (GA 29/30): PROYECCIONES INTERNAS Y EXTERNAS

THE FUNDAMENTAL CONCEPTS OF METAPHYSICS (GA 29/30): INTERNAL AND EXTERNAL PROJECTIONS

Enrique V. Muñoz Pérez

Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)



<https://orcid.org/0000-0003-1912-1294>, e-mail: emunozpe@uc.cl

Recepción: 1 de julio de 2023 – Aceptación: 4 de diciembre de 2023

Resumen

El presente artículo busca mostrar algunas proyecciones internas y externas de la lección *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* desarrollada por Heidegger en el semestre de invierno de 1929/30. Las tres ideas centrales que queremos plantear son: a) que la lección GA 29/30 es uno de los goznes que permiten comprender el “giro” [*Kehre*] del pensamiento heideggeriano, pues entrega un par de significativas pistas, b) que Heidegger mismo no profundiza *in extenso*, en obras posteriores, uno de los tópicos que a mí más interesaron de la misma: el tratamiento de la pregunta por el ser humano y que, por ende, la lección GA 29/30 constituye una especie de “límite mayor” a estas temáticas. Con todo, esta discusión —la pregunta por el ser humano— es proseguida por otros autores de su época: Max Scheler y Helmuth Plessner y c) Que es posible identificar algunas referencias a la lección GA 29/30 en los *Cuadernos negros VII-XI* de Heidegger, que no alteran significativamente lo dicho anteriormente.

Palabras claves: ser humano, historia, giro, antropología, Dasein.

Abstract

This article seeks to show some internal and external projections of the lesson *The fundamental concepts of metaphysics. World, finitude, solitude* developed by Heidegger in the winter semester of 1929/30. The three central ideas that we want to propose are: a) that the lesson GA 29/30 is one of the hinges that allow us to understand the “turn” [*Kehre*] of Heidegger’s thought, since it provides a couple of significant clues, b) that Heidegger himself does not delve in *extenso*, in later works, one of the topics that most interested me in it: the treatment of the question about the human being and that, therefore, the lesson GA 29/30 constitutes a kind of “higher limit” to these themes. However, this discussion —the question about the human being— is continued by other authors of his time: Max Scheler and Helmuth Plessner and c) that it is possible to identify some references to the lesson GA 29/30 in the *Black Notebooks VII-XI* of Heidegger, which do not significantly alter what was said above.

Keywords: human being, history, turn, anthropology, Dasein.

1. Introducción

Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad (GA 1929/30) de Martin Heidegger es uno de los textos más relevantes del “entorno” [Umkreis] de *Ser y Tiempo*. En otros trabajos¹ me he referido a algunos aspectos particulares de la lección, como el tema de la relación entre metafísica, lógica y mundo², el concepto de ser humano que allí emerge y el tratamiento de la animalidad³ o la relación de Heidegger con la biología de su época⁴. En esta ocasión, quisiera focalizar mi interés en sus “proyecciones”, a modo de balance de la lección GA 29/30. En otras palabras, quisiera plantear los siguientes puntos:

1. Que la lección GA 29/30 es uno de los goznes que permiten comprender el “giro” [Kehre] del pensamiento heideggeriano, pues entrega un par de significativas pistas.
2. Que Heidegger mismo no profundiza *in extenso*, en obras posteriores, uno de los tópicos que a mí más interesaron de la misma: el tratamiento de la pregunta por el ser humano y que, por ende, la lección GA 29/30 constituye una especie de “límite mayor” a estas temáticas. Con todo, esta discusión —la pregunta por el ser humano— es seguida por otros autores de su época: Max Scheler y Helmuth Plessner.
3. Que es posible identificar algunas referencias a la lección GA 29/30 en los *Cuadernos negros VII-XI* de Heidegger, que no alteran significativamente lo dicho anteriormente.

En ese sentido, quisiera dividir el presente texto en tres momentos: a) Proyección interna de los GA 29/30, b) Proyección externa de los GA 29/30 y c) algunas breves palabras finales.

2. Proyección interna de los GA 29/30: algunos ejercicios filosóficos en camino al giro [Kehre]

Como dije anteriormente, entiendo por “proyección interna de los GA 29/30”, aquéllos índices o pistas, que la lección entrega, relativos al cambio de orientación que experimentará

.....
1 El artículo es una versión ampliada y revisada de una ponencia que hice por vía online en el Seminario Internacional e Interuniversitario “Los conceptos fundamentales de la metafísica GA 29/30”, organizado por varias universidades mexicanas, el 11 de junio de 2021. Quisiera agradecer la generosa invitación que me hicieron los colegas mexicanos César Pineda (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla) y Luis Mendoza (Universidad Nacional Autónoma de México) y también la paciencia que tuvieron conmigo, dado el accidente que me afectó días antes de la exposición.

2 Cf. Enrique Muñoz, «Metafísica, lógica y mundo. Una mirada antropológica de *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo - finitud - soledad 1929/30* de Martin Heidegger».

3 Cf. Enrique Muñoz, «Ser humano, animal y animalidad. Novedad y alcance de *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad 1929/30* de Martin Heidegger».

4 Cf. Enrique Muñoz, *Heidegger y la biología, y El aporte de Jakob von Uexküll*.

la reflexión heideggeriana entorno a los años 30. Dos me parece que son esos índices: la caída de la reflexión trascendental y las referencias finales a Nietzsche.

De este modo, es conocido, entre los especialistas de Heidegger, que aproximadamente a finales de los años 20 y principios de los años 30, la reflexión heideggeriana, luego de varias reconfiguraciones o radicalizaciones, comienza a dejar atrás el proyecto de una ontología fundamental y es reemplazado, paulatinamente, por el pensamiento ontohistórico que tiene como momento cúlmine los *Aportes a la filosofía* (*Beiträge zur Philosophie*). Entre medio, por ejemplo, surge la denominada “Metafísica del Dasein” a la que Heidegger alude, al menos, en *Kant y el problema de la metafísica* (1929) y en la conferencia *Antropología filosófica Metafísica del Dasein* (24 de enero de 1929).

A este camino reflexivo y autocrítico de Heidegger, me parece, se suma también la lección GA 29/30 que cobra una significativa relevancia. Existen un par de pasajes que evidencian lo que sostengo. El más importante y, a la vez, extenso es el siguiente:

Quizá el problema de la diferencia entre ser y ente, merced a que lo confiamos a la ontología y lo designamos así, resulta estorbado prematuramente en su problemática. Al cabo, por el contrario, tenemos que desarrollar este problema aún más radicalmente, asumiendo el peligro de llegar a la situación en la que tengamos que rechazar toda ontología, ya según la idea, en tanto que problemática metafísica insuficiente. ¿Pero qué hemos de poner en lugar de la ontología? ¿Tal vez la filosofía trascendental de Kant? Aquí sólo ella se ha cambiado el nombre y las exigencias, pero ella misma, la idea, permanece fija. También la filosofía trascendental tiene que caer. ¿Qué ha de aparecer entonces en lugar de la ontología? Ésta es una pregunta precipitada y, sobre todo, externa. Pues, en último término, con el desarrollo del problema se pierde en general el lugar en el que deseamos reemplazar la ontología por otra cosa. Al cabo, sólo así salimos completamente a lo abierto y fuera del marco y de los postes limítrofes de distintas disciplinas artificiosas. También la ontología y su idea tienen que caer, precisamente porque la radicalización de esta idea era un estadio necesario del desarrollo de la problemática fundamental de la metafísica (*Los conceptos fundamentales* 425).

La presente cita tiene varias lecturas; en primer lugar, Heidegger quiere distanciarse del proyecto filosófico trascendental de Kant, lo que no es extraño, porque, en la misma época de la lección GA 29/30, publica su particular interpretación de Kant mediante el libro *Kant y el problema de la metafísica* (1929), por eso llama la atención frases como que “la filosofía trascendental tiene que caer”.

En segundo lugar, Heidegger se pregunta en esta misma cita: «¿Qué ha de aparecer entonces en lugar de la ontología? Hay que salir al campo, al descampado». “Salir al descampado” quiere decir, a mi juicio, dejar la seguridad del proyecto de la ontología fundamental y reemplazarlo por algo nuevo: el conocido giro [*Kehre*]. Esta salida a la intemperie puede signifi-

car todavía más, “el rechazo de toda ontología”. Se hace evidente, entonces, lo que Figal, entre otros autores, caracteriza como el fracaso del proyecto de *Ser y Tiempo* (Figal 50).

Si lo anterior es correcto, es posible sostener, en tercer lugar, que el proyecto filosófico mismo de Heidegger (fenomenológico trascendental/hermenéutico fenomenológico) también deba dejarse de lado. Reitero: «También la ontología y su idea tienen que caer, precisamente porque la radicalización de esta idea era un estadio necesario del desarrollo de la problemática fundamental de la metafísica». La ontología debe caer, pero la metafísica debe permanecer. Parece evidente el ejercicio reflexivo que hace Heidegger en el medio de esta crisis, buscando distintas alternativas para reformular el proyecto de *Ser y Tiempo*. Me permito recordar, por ejemplo, en esta línea interpretativa, el inicio de *Kant y el problema de la metafísica*: «Llámase ontología fundamental a la analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento de una metafísica “conforme a la naturaleza del hombre» (11). En otras palabras, la ontología fundamental, el corazón del proyecto de *Ser y tiempo*, parece ser no más que el vestíbulo de la metafísica en clave heideggeriana.

El otro pasaje relevante o pista se encuentra al final del texto. Corresponde a los últimos párrafos:

El ser humano es aquel “no poder permanecer” y sin embargo “no poder moverse del sitio”. Proyectando, el ser-ahí (Dasein) en él lo arroja constantemente a las posibilidades, y de este modo lo mantiene *sometido* a lo real. Arrojado así en el lanzamiento, el ser humano es un *tránsito*, tránsito como esencia fundamental del acontecer. El ser humano es historia o mejor, la historia es el ser humano. El ser humano está extasiado en el tránsito, y, por lo tanto, esencialmente “ausente”. Ausente en un sentido esencial: nunca presente, sino ausente, en tanto que descampa hacia lo sido y hacia el futuro, au-sente y nunca presente, pero *existente* en la au-sencia. *Transpuesto* a lo posible, tiene que *estar provisto* constantemente de lo real. Y sólo porque está así provisto y transpuesto, puede *estremecerse*. Y sólo donde se da la peligrosidad del estremecerse se da la bienaventuranza del asombrarse: aquel velante estar arrebatado que es el hábito de todo filosofar, y que los más grandes de entre los filósofos llamaron el (...), que el último de los grandes, *Friedrich Nietzsche*, anunció en aquella canción de Zarathustra que él llama la “Canción ebria”, en la que al mismo tiempo llegamos a conocer lo que es el mundo:

¡Oh, hombre! ¡Presta atención!
 ¿Qué dice la profunda medianoche?
 «Dormía, dormía,
 »De un profundo sueño he despertado:
 »El mundo es profundo,
 »Y más profundo de como el día es pensado.
 »Profundo es su dolor;
 »Placer: más profundo aún que el sufrimiento:

- »Dolor dice: ¡perece!
 »Pero todo placer quiere eternidad,
 »¡ ... quiere profunda, profunda eternidad!» (*Los conceptos fundamentales* 432).

Nuevamente nos encontramos con una cita que deja en claro los caminos que busca seguir deambulando Heidegger y que, ciertamente, tiene varias interpretaciones. Dos me parecen las más significativas. Por un lado, existe una conexión con la conferencia *Antropología filosófica y Metafísica del Dasein* (1929) y, por otro lado, Heidegger hace una relación a la obra de Friedrich Nietzsche de la que se ocupara en los años inmediatamente venideros.

Me referiré, con más detalle al primero de estos puntos, es decir, a la conferencia antes mencionada, porque es un tópico en el que he profundizado mayormente. Quisiera detenerme, en especial, en esta idea heideggeriana según la que “el hombre es un tránsito, tránsito como esencia fundamental del acontecer. El hombre es historia o mejor, la historia es el hombre”.

De este modo, la conferencia *Antropología filosófica y metafísica del Dasein* fue leída por Heidegger el 24 de enero de 1929 en la “Sociedad científica Kant” (*Kantgesellschaft*) en Frankfurt y se encuentra en el volumen 80.1, denominado *Vorträge*, de los “Escritos de primera mano” (*Gesamtausgabe*) de Martin Heidegger. La conferencia *Antropología filosófica y metafísica del Dasein*, me parece que constituye un interesante puente entre el programa de *Ser y Tiempo* y del “entorno” [*Umkreis*] más inmediato de la obra principal de Heidegger. En dicha conferencia Heidegger profundiza sus conocidas y radicales críticas contra la antropología filosófica tradicional y enfatiza una de las ideas que marca el período inmediatamente posterior a *Ser y Tiempo*, esto es, el surgimiento de la “metafísica del Dasein” [*Metaphysik des Daseins*]. En lo que sigue, bosquejaré algunos de sus rasgos principales, tratando de dar una interpretación a los pasajes finales de la lección GA 29/30. La conferencia de Heidegger tiene como punto de partida un diagnóstico de la filosofía de su época. Ella es dominada por dos tendencias: una es la “antropología” y la otra es la “metafísica”.

“Antropología” y “metafísica”, así lo cree Heidegger, dominan la escena filosófica a fines de los años 20. Por un lado, la “antropología” es, para Heidegger, una importante, pero a la vez, disciplina filosófica indeterminada. La “antropología” procura desarrollar una “enseñanza del ser humano” [*Lehre des Menschen*] del mismo que disciplinas como la psicología, la caracterología o la tipología. Con todo, su problema esencial yace precisamente en la reducción de toda la discusión filosófica al tema del hombre o la pregunta por el hombre. Por otro lado, la “metafísica” es caracterizada como el sucedáneo de un antiguo debate filosófico. Tampoco su situación es alentadora. Ella es entendida por Heidegger ya sea como una substitución del decaído poder de influencia de las iglesias cristianas, ya sea como una especie de renovación del sistema del idealismo alemán. No obstante, hay que

hacer presente que esta caracterización negativa del término “metafísica” es superada en el desarrollo de la conferencia de Heidegger. A la “metafísica”, de características tradicionales, se contrapondrá la “metafísica del Dasein”.

Hecho este diagnóstico de la filosofía de su tiempo, Heidegger plantea un interesante problema filosófico: esto es, la pregunta por la relación interna y unidad radical entre la “antropología” y la “metafísica.” Dicha pregunta no debe ser respondida superficialmente, sino mostrando el fondo del problema. Para responder la mencionada interrogante Heidegger utiliza sorprendentemente la figura de Max Scheler como compañero de diálogo.

La conferencia *Antropología filosófica y metafísica del Dasein* se enmarca, entonces, en el período de mayor cercanía entre ambos filósofos. A juicio de Heidegger, Max Scheler tiene la peculiaridad de haber hecho confluír en su trabajo filosófico la “antropología” y la “metafísica”. Heidegger cita en su conferencia, por ejemplo, pasajes de *Abhandlungen und Aufsätze I* (1915) y de *El puesto del hombre en el cosmos* (1928). En síntesis, el mérito de Scheler estriba, a juicio de Heidegger, en que Scheler circunscribe todos los problemas centrales de la filosofía a la pregunta por el ser humano. Aparentemente, de esa manera, se resolvería el problema antes planteado, esto es, comprender la pregunta metafísica, la pregunta por el “ente como tal y como totalidad” a partir de la pregunta por el ser humano, la pregunta “¿qué es el ser humano?”.

Como es de esperar, estos positivos comentarios de Heidegger sobre Scheler no son definitivos. Heidegger erige, entonces, la siguiente crítica:

Los problemas que Scheler trata en la mencionada conferencia, esto es, la esencia del hombre en relación con el animal y las plantas, asimismo la situación metafísica peculiar del hombre, constituyen entonces sólo algunos puntos principales de la antropología filosófica. Cómo ella es construida, desde dónde toma su punto de partida y es fundada en su totalidad, ello no llega a ser claro a partir de las presentes publicaciones (*Vorträge* 221-222)⁵.

La radicalización del problema hecha por Heidegger intenta mostrar que, a pesar de los esfuerzos de Scheler para relacionar la antropología filosófica y la metafísica, ello es insuficiente: la fundamentación de su argumentación es poco plausible. Scheler, según Heidegger, no ha discutido el sentido, el derecho y la necesidad de la pregunta por la esencia del hombre. Con otras palabras, la pregunta por el ser humano puede y deber ser formulada, pero con limitaciones. Así lo sostiene Heidegger:

.....
5 Como sostuvo, la conferencia *Antropología filosófica y metafísica del Dasein* forma parte del GA 80.1 que, prontamente, aparecerá traducida en el Fondo de Cultura Económica (México) al español por Ángel Xolocotzi. A la espera de ello, propongo mi traducción.

Hay una pregunta por la esencia del ser humano, la que en su origen, punto de partida y tratamiento se encuentra antes de toda antropología filosófica, porque ella fundamenta la posibilidad interna de la filosofía *como tal* y con ello de todo preguntar filosófico —por lo tanto también de una antropología, la que debe poder ser filosófica (Vorträge 222).

La mencionada pregunta es ni más ni menos que la pregunta fundamental de la metafísica, es decir, «la pregunta por la esencia del Dasein» (*die Frage nach dem Wesen des Daseins*). Sólo esta pregunta puede superar la indeterminación de la antropología filosófica y hacer seguro sus límites internos.

Al mismo tiempo Heidegger desnuda la ambigüedad de la pregunta por el ser humano, en el sentido antropológico tradicional, puesto que ella es, al mismo tiempo, “meta”, “fin” y/o “ámbito” de la filosofía. En otras palabras, la antropología filosófica no puede erigirse como centro del quehacer filosófico. Así lo sostiene Heidegger: «Como tal ella no sirve de ninguna manera como disciplina central de la filosofía» (Vorträge 236).

Si esto es así, entonces uno puede preguntarse: si la antropología filosófica no constituye el núcleo de la actividad filosófica, ¿cuál es la disciplina central del filosofar? La respuesta de Heidegger es la siguiente: «la metafísica del Dasein» [*die Metaphysik des Daseins*]. La mencionada metafísica es, en una primera aproximación, aquel punto en el que la pregunta por la esencia del hombre y la pregunta metafísica convergen. En esta “metafísica” se tematiza al ente que denominamos “Dasein”, pero no bajo las categorías de la antropología filosófica, es decir, no como “ser humano” [*Mensch*]. Así lo comenta Heidegger: «Dasein —el ente, que somos nosotros mismos— pero no con el propósito de ser humano» (Vorträge 218).

Uno puede preguntarse, con razón, por qué Heidegger habla nuevamente de la antropología. La tesis de Heidegger es, al respecto, clara: Dado que la determinación esencial del ser humano es la comprensión del ser, entonces la antropología filosófica tradicional debe ser transformada a partir de esta perspectiva. Por otra parte, la comprensión del ser es también la posibilidad fundamental para el *Dasein*. Así lo sostiene Heidegger:

Si la comprensión del ser no sólo pertenece a la esencia del ser humano [*Mensch*], sino que se hace patente como aquello, por mor de cual el ser humano [*Mensch*] es algo más original que el ser humano [*Mensch*]; si el ser hombre del ser humano [*das Menschsein des Menschen*] se fundamenta en lo que nosotros llamamos el *Dasein* (Vorträge 236-237).

En otras palabras, si uno pretende reflexionar acerca del ser humano, pero todavía más sobre su ser, no puede hacerlo “como ser humano”. El concepto *Mensch* se muestra para Heidegger insuficiente y menos original que *Dasein*. Con la noción de “*Dasein*” Heidegger no

sólo quiere enfatizar la comprensión del ser como una posibilidad fundamental de dicho ente —que uno conoce desde *Ser y Tiempo*—, sino que sostiene ahora, en la conferencia *Antropología filosófica y metafísica del Dasein*, que la comprensión del ser no es un puro saber sobre el ser, sino que ello es en cierto modo “histórico.” Así lo sostiene Heidegger:

Sólo sobre y a partir del fundamento de esa *historia original* del Dasein es posible la existencia del ser humano.

Más original que el ser del ser humano [*Menschsein*] es este acontecimiento original del comprender el ser del Dasein, al cual el ser humano en tanto que existente fáctico es arrojado (*Vorträge* 237).

Lo histórico tiene que ver con una especie de “coagulado” o “síntesis” de las experiencias de otros seres humanos. Desde este punto, se puede comprender la expresión que citaba más arriba, correspondiente a la GA 29/30, según la cual, “el ser humano es historia o mejor, la historia es el ser humano”.

3. Proyección externa de los GA 29/30:

la continuidad del tema de la pregunta por el ser humano

Como es sabido, cualquier texto filosófico tiene muchas lecturas e interpretaciones. Obviamente, la lección de GA 29/30 no es una excepción a lo anterior. Para mí la mencionada lección es una fuente muy interesante para pensar la pregunta por el ser humano. Al iniciar este artículo, sostenía que uno de los tópicos que a mí más interesaron de la lección GA 29/30 era la manera en que Heidegger trataba la pregunta por el ser humano, en una aproximación que se podría denominar “metafísica”, rehabilitándola en comparación con *Ser y Tiempo*. Es en el marco de esta lección que Heidegger desarrolla sus tres conocidas tesis acerca de que: la piedra es sin mundo [*weltarm*], el animal es pobre de mundo [*weltlos*] y el ser humano es formador de mundo [*weltbildend*]. Sin embargo, me parece que, con posterioridad a esta lección, no hay un estudio, en el pensamiento de Heidegger tan profundo o detallado, como el de los años 30, acerca de la antropología filosófica o de la pregunta (metafísica) por el ser humano. Por ende, como me lo dijo alguna vez Alejandro G. Vigo, tesis con la que yo concuerdo, la lección del GA 29/30 constituye una especie de “límite mayor” a estas temáticas.

Sin embargo, hay que precisar también que esta caracterización del fenómeno del mundo tiene una breve reformulación en el año 1938, que ha sido publicada hace unos años en el marco de los *Cuadernos negros VI-IX*. Específicamente me refiero a “Reflexiones

X”, número 15. La cita de Heidegger es larga, pero vale la pena considerarla en su totalidad:

La designación de piedra, animal y hombre mediante el tipo de referencia al mundo (cf. Lecciones 1929/1930) hay que fijarla con el planteamiento de la pregunta, y sin embargo es insuficiente. La dificultad radica en la definición de animal como “pobre de mundo”, a pesar de las salvedades que llevan a restringir el concepto de “pobreza”. Las formulaciones más adecuadas de los ámbitos de la cuestión no son: “sin mundo”, “pobre de mundo” y “configurador de mundo”; sino “sin campo y sin mundo”. “ofuscado con su campo y sin mundo” y “configurando mundo y abriendo la tierra”. En ello, la designación de la “piedra” como “sin campo y sin mundo” exige a la vez, y previamente, la determinación “positiva” propia. ¿Pero cómo hay que plantear esta determinación “positiva”? Pese a todo, desde la “tierra”, pero entonces, rotundamente, incluso desde el “mundo” (Heidegger, *Reflexiones VII-XI* 238-239).

Sostenía más arriba que con esta observación del *Cuaderno Negro VI-IX* no cambia demasiado la comprensión de esta parte de la lección. Es cierto que Heidegger introduce aquí la noción de “tierra” [*Erde*], que uno podría relacionar con temáticas más tardías como la cuaternidad, aunque la entiende todavía subordinada al tema del “mundo” [*Welt*]. Más novedoso parece ser la reinterpretación que realiza sobre las tres conocidas tesis sobre la piedra, el animal y el ser humano. Con todo, parece no ser más que una precisión terminológica. En primer lugar, Heidegger mantiene su aproximación al fenómeno del mundo mediante la mencionada tríada (piedra, animal y ser humano). Lo que varía, en la cita antes referida, son los calificativos del animal. Heidegger habla de éste como *feldbenommen*. Aquí, no me parece aclaratoria la traducción de Ciria por “ofuscado con su campo”. Estoy de acuerdo en la traducción de *Feld* por “campo”, pero parece mejor traducir *benommen* por “obnubilado”, es decir, por falta de capacidad de entendimiento y uso de la razón, propia del animal.

Hecha esta aclaración, por otro lado, la pregunta por el ser humano, es proseguida por otros autores de su época: Max Scheler y Helmuth Plessner, motivada, en parte, por el impacto que tuvo la aparición de *Ser y Tiempo*, como por las ideas que Heidegger plantea en la lección del GA 29/30. A esto es lo que me permito denominar la proyección externa de nuestro texto.

Dicho en otras palabras, la lección del GA 29/30 se lleva a cabo en un contexto o en un “espíritu de la época” [*Zeitgeist*] en que distintos autores se están preguntando por si existe una esencia del ser humano que lo diferencie del animal o qué aporte pueden realizar las ciencias, en especial la biología, a la comprensión del fenómeno humano. Esas son, *mutatis mutandis*, las preguntas de Scheler y Plessner.

En lo que sigue, quisiera mostrar solamente un par de pinceladas de sus estudios, para fundamentar mejor la idea de este “espíritu de la época”, el que está marcado profundamente por el debate sobre lo humano.

Debido a la muerte de Max Scheler en el año 1928, este no conoció la existencia de la lección de Heidegger que nos convoca. Sin embargo, este hecho, no invalida la mutua relación que tuvieron Heidegger y Scheler, que se evidencia en el mismo texto de Heidegger.

Sostuve, con anterioridad, que la figura de Max Scheler era un compañero de diálogo de la conferencia *Antropología filosófica y Metafísica del Dasein*. De este modo, la relación Heidegger-Scheler pasa, por lo menos, por tres momentos que son claramente distinguibles:⁶ 1) un juicio riguroso de Heidegger contra Scheler; 2) una aproximación gradual entre Heidegger y Scheler y 3) finalmente, la dedicatoria que hace Heidegger a Scheler de *Kant y el problema de la metafísica*, además del detallado recuerdo que hace Heidegger de Scheler en su lección magistral sobre Leibniz, llamada *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (semestre de verano 1928)*, inmediatamente acaecida la muerte de Scheler.

Todavía más, es posible identificar las lecturas mutuas entre ambos fenomenólogos. Por un lado, Heidegger alude en el párrafo §25 de *Ser y Tiempo*, en el marco de la pregunta por los otros Dasein, a la primera versión que tuvo *Esencias y formas de la simpatía* de Scheler (1923), es decir, al texto que se conoce con el nombre *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* (1913), en particular, su anexo. No puedo detallar en este momento la manera en que Heidegger toma las ideas de Scheler. Valga decir que Heidegger ve un aliado en Scheler para ir más allá de teorías como la analogía o la empatía, en definitiva, para referirse a los otros.

Por otro lado, Scheler recensionó y comentó positivamente la obra fundamental de Heidegger. El escrito se denomina *Aus kleineren Manuskripten zu Sein und Zeit* (1927). En la mencionada reseña, Scheler critica el énfasis de Heidegger en términos como “angustia”, “muerte”, o “cuidado” y los contrasta con la noción de “amor” [*Eros*]. Además, intenta identificar la tesis principal de la obra de Heidegger. Así lo dice Scheler: «El primer giro hacia lo *inmanente mundano* es efectivamente *Eros*, no el rechazo, la angustia, la huída de sí» (294)⁷. Por otro lado, Scheler comenta el conocido concepto heideggeriano de “Dasein” y su relación con la noción de “ser humano” [*Mensch*]. La crítica de Scheler a Heidegger, a propósito de uno de los conceptos centrales de la reflexión heideggeriana, no es menor: el Dasein no puede ser escindido del ser humano, ni puede ser dejada de lado su corporalidad. Todavía más, la existencia como modo de ser propio del ser humano, no puede, sino que ser entendida a partir de la esencia humana. En otras palabras, a juicio de Scheler, Heidegger pierde de vista que el ser del hombre es ser persona.

.....
6 Großheim 333-s.

7 «Der Mensch ist das Sein, „dem es um sich geht“ und das aus Angst „sich“ und dem Tode so „tut“, als ginge es ihm nicht um sich selbst, sondern um das „Zeug“ (Besitz, Ware, Arbeit, - Sorge). Das ist Heideggers These! Aber so ist es nicht: Es geht dem Menschen wohl um sich – aber nur solidarisch mit den Dingen und ihrem Grund!
Die erste Wendung zum Welt-immanenten ist doch *Eros*, nicht Abstoßung, Angst, Flucht vor sich» (Scheler 294).

Dicho lo anterior, la influencia de la lección del 29/30 es mucho más evidente en las discusiones del filósofo y sociólogo alemán Helmuth Plessner. El pensamiento filosófico de Martin Heidegger y de Helmuth Plessner tienen puntos de contacto, un ejemplo de ello es la temática acerca del ser humano y del animal. De este modo, es posible sostener que la expresión heideggeriana “el ser humano es formador de mundo” [*Der Mensch als weltbildend*] es una variante metafísica, en el sentido heideggeriano de la expresión, de la concepción de Plessner expresada con el giro la “excentricidad del ser humano” [*Exzentrizität des Menschen*]. En ambos autores, el denominador común es que el animal es un ser vivo que está centrado en su mundo. El ser humano, por el contrario, es capaz de saltar esos límites y transformar su mundo.

Como ya sostuve, el preguntar por el ser humano y también por el animal decrece en el pensamiento de Martin Heidegger con posterioridad a la lección *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. La novedosa propuesta heideggeriana —en comparación con *Ser y Tiempo*— acerca de que “el ser humano como formador de mundo” [*Der Mensch als weltbildend*], no se desarrolla significativamente con posterioridad a la mencionada lección. Como es conocido, Heidegger concentra su interés a fines de los años veinte y comienzos de los años treinta en Nietzsche y en el idealismo alemán, desarrollando interpretaciones sobre Hegel y Schelling. Comienza, de este modo, su camino hacia el muy comentado “giro” [*Kehre*].

Paralelo a este cambio o transformación del proyecto de la ontología fundamental heideggeriana, a fines de la década de los años veinte del siglo pasado, emerge la figura de Helmuth Plessner con la publicación de *Los grados de lo orgánico y el ser humano* [*Die Stufen des Organischen und der Mensch*] (1928), quien desarrolla una antropología filosófica con bases biológicas. El núcleo del trabajo filosófico de Plessner es la pregunta por el ser humano, su posición en el mundo, su relación con la historia, la política etc. Llama la atención que Plessner, en vida, no haya tenido la influencia o la resonancia que tuvieron filósofos como Heidegger, Scheler o Jaspers. Una de las explicaciones más plausibles tuvo que ver con el resplandor que produjo en la escena filosófica alemana la aparición de Heidegger, que el mismo Plessner constató.⁸ Otra razón respecto de la escasa resonancia que tuvo Plessner tuvo que ver, a juicio del propio Plessner, con que dos de sus obras principales fueron publicadas en contextos históricos desfavorables: *Poder y naturaleza humana* [*Macht und menschliche Natur*] aparece en 1931, un par de años antes que se inicie la dictadura nacionalsocialista, y *La risa y el llanto* [*Lachen und Weinen*] (1941) lo hará en medio de la Segunda Guerra Mundial. El cambio en la percepción de la obra de Plessner se produce a

8 Plessner en su “Autopresentación” [*Selbstdarstellung*], sostiene: «Es ist für die Resonanz, welche die Stufen hatten, entscheidend gewesen, dass ihr Erscheinungsjahr, 1928, mit Schelers inzwischen zu einer Broschüre gediehenem Vortrag und Heideggers „Sein und Zeit“ zusammenfiel. Heideggers Wirkungs überstrahlte alles» (328).

partir del año 1985, momento en que aparecen los diez volúmenes de sus “obras completas” [*Gesammelte Schriften*].

La idea que quisiera desarrollar es que, a pesar de que los proyectos filosóficos de Martin Heidegger y Helmuth Plessner pueden ubicarse en las antípodas del pensamiento filosófico, esto es, el interés por una ontología fundamental hermenéutico-fenomenológica y una antropología filosófica de bases biológicas, es posible afirmar que tienen un denominador común: la búsqueda de una nueva comprensión del ser del hombre o del ser humano. Dicho de otra manera, las perspectivas o las intenciones de los proyectos de Heidegger y Plessner son evidentemente distintas, pero, en el fondo, son una representación de un desencanto o de una desilusión epocal que ve derrumbarse los conceptos fundamentales o paradigmas filosóficos-antropológicos formulados a comienzos de la modernidad. La preocupación por la “existencia” o por la “vida”, no son más que signos de un período de la humanidad, a comienzos del siglo XX, desilusionado, con profundas dudas acerca del sentido de la existencia humana y de su lugar en el mundo. Por lo que no es de extrañar que Heidegger y Plessner tengan intereses filosóficos similares, por ejemplo, la crítica a la teoría del conocimiento cartesiana; la pregunta por el ser humano y el animal; el problema de la corporalidad; etc. Por ello es que “excentricidad” y “formación de mundo”, pueden ser entendidas, en cierto sentido, como dos caras de la misma moneda.

4. Conclusión

La actualidad de la lección *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud soledad* (GA 29/30) sigue desplegándose a través de múltiples interpretaciones en distintas partes del mundo. Como el presente trabajo tiene un alcance principalmente al ámbito latinoamericano, no quisiera dejar de recomendar los excelentes estudios de mis colegas Róbson Ramos de Reis en Brasil y de Alejandro G. Vigo y de Roberto Rubio en Chile, aunque ambos son argentinos, han ido profundizando distintos aspectos de esta lección de Heidegger, a saber, el tema del organismo en Ramos de Reis, los templos de ánimo en Vigo y la noción de formación de mundo en el caso de Rubio. El estudio de la lección GA 29/30 sigue abierta.

Referencias

- Figal, Günter. *Martin Heidegger zur Einführung*. Editorial Junius, 1999.
- Großheim, Michael. «Heidegger und die Philosophische Anthropologie». *Heidegger-Handbuch (Leben-Werk-Wirkung)*. J.B. Metzler, 2003, p. 333-337.

Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Fondo de Cultura Económica, 1996.

Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Alianza Editorial, 2007.

Heidegger, Martin. *Vorträge*. Vittorio Klostermann, 2016. Gesamtausgabe Bd. 80.1

Heidegger, Martin. *Cuadernos negros VII-XI*. Trotta, 2017.

Scheler, Max. *Späte Schriften*. Francke, 1976.

Plessner, Helmuth. *Gesammelte Schriften X*. Suhrkamp, 2016.



EL MODO METAFÍSICO DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO. HEIDEGGER Y LA GENEALOGÍA DEL NIHILISMO

THE METAPHYSICAL MODE OF THE THEORY OF KNOWLEDGE. HEIDEGGER AND THE GENEALOGY OF NIHILISM

José Manuel Chillón

Universidad de Valladolid (Valladolid, España)



<https://orcid.org/0000-0002-7755-7849>, E-mail: jose.chillon@uva.es

Recepción: 12 de junio de 2023 – Aceptación: 21 de noviembre de 2023

Resumen

En este artículo se sostiene que, según Heidegger, la rémora de toda epistemología podría estar apuntando a su *modo metafísico* de configurarse, esto es, a un modo filosófico que termina trastocando lo que para el ser humano sea la verdad y el ser. Toda la teoría del conocimiento *per se* implica una delimitación de lo real que enfrenta cognoscente y conocido instaurando la piedra angular del nihilismo. El nihilismo que instaura una relación epistémica en términos de voluntad y de poder que, al no soportar el ocultamiento del ser, fuerza y provoca su visibilización y patentización travisitando y tergiversando el sentido del pensar.

Palabras clave: metafísica, nihilismo, voluntad, teoría del conocimiento, Heidegger.

Abstract

This paper argues that, according to Heidegger, the hindrance of all epistemology could be pointing to its metaphysical way of configuring itself, that is, to a philosophical way that ends up disrupting what is truth and being for human beings. The entire theory of knowledge implies a delimitation of the real that confronts the knower and the known, establishing the cornerstone of nihilism. The nihilism that establishes an epistemic relationship in terms of will and power that, by not supporting the concealment of being, forces and causes its visibility and patentization by distorting the meaning of thinking.

Keywords: metaphysics, nihilism, will, theory of knowledge, Heidegger.

I

La gran pregunta filosófica de todos los tiempos es, sin duda, la pregunta por el ser. De que se pueda seguir haciendo, y de que la propia pregunta siga siendo relevante, depende que haya filosofía. Pero la pregunta por el ser siempre es posible por la necesidad que tiene el ser humano de preguntar. Una necesidad que anida en la contingencia de este ente que somos y que expresa su finitud curiosamente así, cuestionándose todo y cuestionándose a sí mismo. Aquí, en mi opinión, nace toda la filosofía de Heidegger. Porque aquí radica el diagnóstico de una civilización que ya no necesita preguntar(se), porque no tiene necesidad de pensar al haber sido moldeada sobre el olvido, precisamente, de la cuestión del ser. Un olvido que, en principio, debe imputársele no a los enemigos del pensar, sino a la propia concepción filosófica de occidente. Digo en principio, porque bien sabemos que no es tanto que el hombre haya olvidado al ser, cuanto que el ser se haya presentado como olvido, se haya manifestado precisamente así, ocultándose. Otra cosa es que el modo de pensar forjado en nuestro tiempo haya, precisamente, olvidado este olvido. En todo caso, haber obviado la diferencia ontológica es la causa fundamental de que a aquella pregunta básica sobre el ser se le pueda “cambiar la tonalidad” para que la respuesta sea satisfecha en términos del ente¹. Pero esto no es sino una confusión del orden de lo real: se ha preguntado por el misterio del ser, siempre allende por esa condición no apresable ni conceptualizable, pero se le ha respondido con la determinación de la patencia de lo que se mide, de lo que se cuenta, de lo que se objetiva, de lo que se calcula. Con todo, ese olvido de la diferencia ontológica no nace en vacío. Acontece porque termina siendo insoportable para el ser humano pensar sin un *para qué* que le dé sentido y lo sostenga. Llamo, entonces, *modo metafísico* a lo que Heidegger se refiere con todo el constructo filosófico garante de la estabilidad y de la firmeza que anhela la inestabilidad y debilidad constitutiva de la existencia de este ser que somos, sustancializando y petrificando la historicidad y la temporalidad del todo despedidas de la patria de la razón.

¿Qué hace, entonces, la teoría del conocimiento, según Heidegger? Otorgar carta de ciudadanía al ser humano en su instinto natural de poder. Todo enfrente, todo *ob-iectum* está siempre a la mano para ser tocado y usado, pero la ciencia —teoría del conocimiento en estado puro— ha tomado una posición ante lo real como si todo lo real fuera, sin más, realidad efectiva, como si el aparecer que se deja *cientifizar* (porque se deja pesar y medir, objetivar y analizar) fuera ya todo el ser².

Detecta bien Heidegger que detrás de todo conocer está el querer, que detrás de todo deseo de saber está el deseo, sin más. El deseo que embauca la voluntad humana para so-

1 Cuando el ser mismo, «se ha entregado a la determinación en forma de entidad» (Heidegger, *Nietzsche* 403).

2 La aparente autonomía del ente con respecto al ser es el signo de prerrogativa para la enriquecedora decadencia (Heidegger, *Aportes* 30).

meterlo todo, para poder con todo, para que nada se le resista. Si algo no es *Vorhandenheit*, si algo no se somete a la lógica de lo que significa *estar ante los ojos*, es decir, si algo no sirve como contenido para una teoría, sólo quedan dos posibilidades: o convertirlo y doblegarlo a los cánones de la cientificidad requerida, o situarlo en los márgenes de la irracionalidad.

La clave de lo que, en mi opinión, Heidegger quiere mostrar es que esas dos tendencias son dos direcciones posibles del nihilismo que constituye lo que aquí venimos llamando *modo metafísico*. Por tanto, todo lo que supone soltar las riendas de la voluntad para que campe a sus anchas, todo lo que significa abonar la lógica del cálculo y del dominio (como sucede especialmente en la técnica contemporánea) pero también todos los giros irracionales y las amenazas o alternativas a la razón, son formas coherentes con un enfoque metafísico que, al olvidar, anular, tergiversar o confundir la cuestión del ser, crece y se alimenta en el humus del nihilismo³.

El nihilismo se instaura cuando el reinado lo es solo de los entes. El nihilismo triunfa cuando todo conocer se descubre como la marca blanca de las ansias de poder que no deja nada fuera de la potencia insurrecta de quienes quieren *ser como dioses*. El nihilismo arrasa cuando la lógica de las ciencias empíricas impone sus métodos de análisis haciendo de la verificación la única teoría de la verdad posible⁴. El nihilismo comienza cuando el *logos* reduce toda su horizontidad de sentidos al estrecho margen del *horismos*: al enunciado que muestra y demuestra, que describe y sostiene, que afirma y niega, sometiendo su validez a la correspondencia con el mundo.

Por todo ello, apunta Heidegger, el modo metafísico de la teoría del conocimiento toma cuerpo en el nihilismo precisamente al tiempo que la nada desaparece del discurso filosófico. El nihilismo es eso: el conjunto de experiencias teóricas que suponen una férrea resistencia ante la nada. Nihilismo es el esencial no pensar en la esencia de la nada⁵.

El modo metafísico que toma cariz nihilista es el modo filosófico del sistema, de la totalidad en la que la coherencia entre hombre y mundo, en la que la paz firmada entre la realidad y la idea (siguiendo a Hegel) no dejan sitio al otro modo de pensar que no descansa en el concepto. Al otro pensar persuadido por un dinamismo vital del todo repelente

3 «Todo calcular disuelve lo contable en lo contado a fin de usarlo para el próximo recuento. El calcular no permite que surja otra cosa más que lo contable» (Heidegger, *¿Qué es la metafísica?* 57).

4 «El positivismo presenta el más grosero de los modos metafísicos de pensar en tanto por una parte contiene una decisión enteramente determinada acerca de la entidad del ente (sensibilidad) y por otro trasciende de continuo este ente hacia otro» (Heidegger, *Aportes*, 136).

5 Nada como la *nada* para entender la aportación decisiva de Heidegger a la ontología exactamente al preguntarse por la metafísica. Conviene insistir en que la nada, que había hecho su aparición en los problemas lógicos y semánticos que plantea el valor de verdad del juicio negativo, hace surgir un replanteamiento de la filosofía justo con la advertencia de que esta presencia de la nada desautoriza definitivamente que pueda darse una respuesta total al problema del ser. Las ciencias cierran y recortan dominios de lo ente. Y es su lógica la que la incapacita para ver que el ser no constituye dominio alguno y que su imposibilidad de cierre hace que la metafísica, constituida al albur de las ciencias, se quede sin, siquiera, poder preguntarse por el ser.

a la teoría. A la nada cuya familiaridad con el ser constituye el otro pensar que nace al deconstruir la interpretación metafísica de la filosofía que ha vertebrado occidente.

II

El diagnóstico heideggeriano sobre la metafísica occidental tiene, como se sabe, dos grandes capítulos. El primero de ellos, se consolida en *Ser y tiempo* con la delimitación de lo que supone la llamada *metafísica de la presencia*. El segundo, por su parte, es el que se atreve a calificar el pasado metafísico como *proyecto ontoteológico*⁶. Pues bien, la conexión entre ambos, en mi opinión, es exactamente la desaparición del ser como problema precisamente por la reorientación de la pregunta por el ser que, en el extremo, supone a anulación de la misma, lo acabamos de decir.

La metafísica de la presencia es aquella cifrada en torno a la conversión de la *ousia* en *parousia*. Cambiar el ser por el *ser presente* y alterar toda la riqueza de lo ontológico en su estrechez óptica, cuenta como el gran aliado de aquella transformación que se produce ya bien pronto con Platón. La metafísica de la presencia es el paraguas conceptual que cubre toda orientación filosófica que desatienda a la temporalidad y a la historicidad, para encubrir así el dinamismo y la facticidad.

El privilegio del presente como tiempo de la experiencia humana no ha sido en balde. Sobre esta aparentemente ingenua constatación que enhebra todas las concepciones del tiempo de la filosofía (y que incluso llega hasta la concepción del tiempo de la conciencia en Husserl en la medida en que el pasado y el futuro están concentrados en el presente como una síntesis de retenciones y protenciones que constituyen el ahora ensanchado de la vivencia) se asientan concepciones de la existencia que no hacen justicia a este ente que somos, siempre tan por ser, constituido esencialmente por el cuidado y orientado hacia el futuro, verdadero hontanar de sentido. La metafísica de la presencia tiene, entonces, su contrapartida existencial al ratificar un modo de ser que sobredimensiona el presente obnubilando el futuro por la incomodidad de la incertidumbre que lo constituye y de la angustia que lo conmociona, así como por la insoportable aceptación de la muerte a la que apunta. Esta constitución metafísica *presentista* tiene, de este modo, una palabra para el ser humano a quien cercena en su ek-sistencia para hacerlo un ente *subsistente* eliminando su proyectividad y doblegando su existencia a la sola y simple actualidad, caldo de cultivo para el *carpediémismo* sobre el que se asienta el sistema de la civilización contemporánea.

.....
6 La posibilidad de entender el problema de la onto-teología como un hilo conductor en la filosofía heideggeriana e indagar sobre la procedencia de tal cuestión a partir de la primera exposición que Heidegger hace sobre Aristóteles, puede seguirse atendiendo a una de las últimas publicaciones de A. Xolocotzi (cf. *La procedencia*).

Por su parte, la pretensión ontoteológica⁷ insiste en un olvido del ser directamente proporcional a cómo las nociones de esencia y de fundamento primero van vertebrando el discurso filosófico que se prolonga hasta Nietzsche. El nihilismo se fragua en la construcción metafísica de occidente a medida que los proyectos de totalidad van tomando carta de ciudadanía. Sólo lo presente es lo que se somete al pensar calculador, sólo lo fundante es lo omniexplicativo: razón y causa de lo existente. «Allí donde la metafísica busca la razón de ser del ente —razón de ser que duda en ubicar en la región del ente— la metafísica debe ser llamada teología» (Capelle-Dumont 70). Allí donde la metafísica exige un *por qué* final y definitivo, donde se pide cuentas a lo real, donde se exige un fundamento último que lo explique todo y lo asegure todo, allí planta su tienda el nihilismo.

La época contemporánea desde la que está pensando Heidegger es la *época de la voluntad de voluntad*, la época en la que el nihilismo se disfraza de la omnipotencia humana, de la *Machenschaft* en cuanto versión de la subjetividad epistémica en el ahora del tiempo de la técnica contemporánea. En el haber de la voluntad cuenta el transformar lo finito en infinito y convertir en contingente y disponible lo absoluto y necesario. Aquella experiencia del ente como *voluntad de poder* —que Nietzsche advirtió en su momento— se muestra en la equiparación del ente con la realidad efectiva para que esta sea disponible y dominable constituyendo así el tiempo de la *plena carencia de cuestionabilidad* (Heidegger, *Aportes* 88). La tarea que se le impone al pensar es, precisamente, la de superar la metafísica; superar esta forma de concebir la realidad y de estar en el mundo porque es la única forma de no darla por descontado, como si no hubiera alternativa al conocer legitimador de las pretensiones de poder.

Superar la metafísica no consiste en la construcción de un sistema anti-metafísico. El *enfrente* de una posición reproduce la misma lógica de la teoría que quiere extirpar. No, no se trata de un pensar anti, sino de otro *modo de pensar*.⁸ De otra forma de estar en el mundo que, en primer lugar, se haga consciente de ese modo metafísico como *conditio* para asumir que es superable, y así, en un segundo momento, una vez que se ha preguntado por lo que hasta ahora permanecía incuestionado, pueda inmiscuirse en el *no aparecer* de todo aparecer, en la latencia que funda y forja toda patencia, en el encubrirse ontológico de todo descubrirse óntico⁹. Es el objeto material del pensar (el ser) el que cambia la orien-

7 «La metafísica occidental ya era desde su principio en Grecia, y antes de estar vinculada a este título, ontología y teología» (Heidegger, *Identidad y diferencia* 121).

8 «En la medida en que un pensar emprende el camino que lleva a experimentar el fundamento de la metafísica, en la medida en que dicho pensar intenta pensar en la verdad del propio ser en lugar de representar lo ente en cuanto ente, en esa medida, el pensar ha abandonado hasta cierto punto la metafísica. Precisamente, considerándolo todavía desde la perspectiva de la metafísica, este pensar retorna al fundamento de la metafísica» (Heidegger, *¿Qué es metafísica?* 70).

9 El encubrimiento del abandono del ser se muestra en el cálculo, en la rapidez y en el surgir de lo masivo, explica Heidegger (*Aportes* 100).

tación habitual, el objeto formal del tratamiento, puesto que la lógica y su instrumental sólo sirven en caso de que el dominio sea el de los entes. Donde la filosofía ha dicho ya su última palabra (ratificada por la técnica en la que la metafísica encuentra su realización completa) tiene el *otro pensar* su palabra inicial, su comienzo y tarea en lo todavía *por decir*. Se trata de poner al descubierto la comprensión del ser que constituye la metafísica y también el límite de esa comprensión, lo que en la interpretación de Nietzsche se denominará el *rasgo nihilista de la metafísica* (Heidegger, *Nietzsche* 343).

3.

El logos, en el contexto de la teoría del conocimiento, es la marca más clarividente del *modo metafísico* al que nos estamos refiriendo para interpretar lo que Heidegger quiso decir. De tal modo que la conmoción que sufre la noción de logos para servir exclusivamente a los intereses apofánticos del enunciado que intenta revelar el mundo, sólo se recupera en su densidad semántica desde un enfoque hermenéutico. La transformación en la comprensión del logos precisamente arriba en la filosofía de Heidegger por la imposibilidad que toda proposición tiene de expresar y de dar cuenta de la nada. Es pues insuficiente la comprensión apofántica del logos sobre todo si se considera la potencia del pensar inicial en Heráclito y Parménides. Así pues, se puede avanzar ya que, en Heidegger, el giro hermenéutico, la transformación hermenéutica o más preferiblemente, la maduración hermenéutica de la fenomenología da en el clavo de lo que supone la *superación de la metafísica*. Sin obviar la enorme complejidad de hablar de la desfundamentación y del otro modo de pensar cuando el lenguaje en sí mismo ha sido modelado desde unas reglas gramaticales construidas desde la propia fundamentación metafísica.

La perspectiva hermenéutica de lo que sea el significado es consustancial a lo que hemos llamado la *incompleta determinación apofántica* del logos (cf. Chillón). Dimensión apofántica incompleta que proviene de asumir que no solo el logos constituye y construye la realidad, sino que es el propio significado, la propia capacidad del logos, la que resulta también constituida. ¿Por qué esto que hemos llamado *determinación apofántica incompleta* comienza en Heidegger a ser de una relevancia metafísica capital? Porque, bajo nuestro punto de vista, la interpretación fenomenológica del significado como constituido (según se desprende de la concepción aristotélica del logos que Heidegger conoce bien) constata la inconsistencia del paradigma de la representación y de la teoría de la verdad como *adaequatio* a la hora de hacer frente a los rendimientos filosóficos del logos. En definitiva, lo que supone la comprensión heideggeriana del logos constituirá un modelo de lo que aporta la perspectiva hermenéutica al trabajo fenomenológico, así como una constatación

de lo erróneo del *modo metafísico* de la teoría del conocimiento. Por eso, quizá vaya de suyo que toda investigación filosófica sobre el logos no pueda hacerse si no es al modo de una interpretación fenomenológica. Quedan así previstas las dos perspectivas a las que apunta la hermenéutica en el abordaje fenomenológico de la cuestión del logos y en la superación de la consideración metafísica.

En primer lugar, que el lenguaje, a pesar de su capacidad de manifestación, a pesar de su talante apofántico, no puede *estar por* la realidad, no puede representarla *del todo*. De este modo, se abre un espacio en el que al logos siempre le queda pendiente un modo mejor de *decir el mundo*. Curiosamente, este *decir el mundo* es la genuina manera por la que, según Heidegger, el Dasein se descubre como *siendo en el mundo*. Así pues, la dimensión hermenéutica le viene al análisis fenomenológico del logos, en primer lugar, por toda la determinación de lo que supone la finitud de las capacidades humanas del lenguaje y por la contingencia del propio decir.

Y, en segundo lugar, que el logos, además, nunca nace de cero. Que el logos no emerge en el hablante *quam tabulam rasam* y que está constituido por todo un contexto social y político, por toda una tradición en la que *ya siempre se está* y que determina la *hermeneutische Situation*, la situación vital en la que el habla encuentra su génesis y su sentido. De este modo, comienza a formar parte de la investigación filosófica del significado y, por tanto, de la verdad, lo que podía llamarse la incardinación vital, contextual y, en definitiva, pragmática de los conceptos. La génesis de las palabras —sostiene Heidegger (*Einführung* 16) no puede rastrearse en el orden psicológico, sino en la propia existencia del Dasein. Esto es, en definitiva, lo que supone la *indicación formal* en la medida en que «remite a experiencias del pensamiento referidas al mundo de la vida que están depositadas en el lenguaje y que originariamente también estaban en la base de la tradición conceptual desarrollada por el pensamiento griego» (Gadamer 311). Quizá, aunque no podamos detenernos en esto ahora, se perfila aquí la tarea de una *destrucción* o *deconstrucción* de la metafísica consistente en este retrotraer el concepto mediado por la palabra hasta su origen primordial, hasta su incardinación fáctica.

Si la experiencia de verdad, el *aletheuein* —explica Heidegger en el curso del semestre de invierno de 1924/25— se muestra en el *legen*, nunca debió traducirse “logos” por razón, sino fundamentalmente por *Rede* o *Gespräch* (*Ontología* 42). Y, de hecho, según su lectura del *De Interpretatione*¹⁰, el logos es el modo por el que los entes se nos descubren y se nos muestran como conocidos. Por medio del logos, según Heidegger, el Dasein se encuentra en el mundo con los entes *diciéndolos* y constituyendo así la manera fundamental de familiarizarse con ellos.

¹⁰ Este texto junto con *De Anima* volverán a ser trabajados por Heidegger en el curso *Introducción a la investigación fenomenológica* precisamente porque el análisis fenomenológico de lo que signifique *fenomenología* deberá reparar en lo que es el logos, para lo cual parece clave la aportación genuina de Aristóteles.

El logos es siempre un modo de manifestación, un *deloun*. Pero toda clarificación, toda revelación, lleva consigo la sombra de lo que no aparece, de lo que, en palabras de Heráclito, *philei kriptesthai*. Y así, toda predicación, siendo un modo de desvelamiento, trae consigo, por su propia naturaleza, una *proveniencia* de algo que estaba oculto y que, en cierta medida, se mantendrá así siempre. Por eso, el logos tiene el carácter de intérprete en el doble sentido de *Kundgebung* y *Auslegung*, esto es, en el doble sentido de manifestación e interpretación. Si sólo fuera manifestación, si solo tuviera carácter apofántico, su dimensión representativa le haría estar por la realidad a la que nombra. Sin embargo, precisamente por su determinación desveladora y alética (y, por tanto, no representativa según la crítica de Heidegger a la noción de *Vorstellung*), siempre hay un tramo de realidad blindado a la palabra. Aquí es donde encuentra su justificación la hermenéutica, justo en el espacio dejado por la teoría del conocimiento, por la representación, exactamente en el momento en el que suspende el *modo metafísico* de pensar.

4.

La modernidad, con Descartes a la cabeza, comprende al ser humano como *subiectum* convirtiéndolo en el polo de referencia al que tiene que rendir cuentas el ente. Esa misma transformación de la esencia del hombre, y de la consideración del mundo, inaugura la teoría del conocimiento ya iniciada, como hemos anunciado, en Platón. De modo que, la modernidad, la *época de la imagen del mundo*, extenúa la tendencia filosófica capital por la que la realidad está para ser conocida¹¹. Solo falta añadir que, desde el paradigma de la filosofía moderna, conocer es representar(se). Con lo cual, la teoría del conocimiento contiene ya una determinación muy concreta acerca del ser, un compromiso muy concreto acerca de la ontología que puede resumirse en lo que significa la *disolución* de la realidad en idea, de la verdad en certeza, del mundo en imagen¹².

Descartes es, a la vez, *fons et culmen* de todo este movimiento metafísico. Es la fuente de la que nace la modernidad que, bajo el paradigma de la teoría del conocimiento, deja la entidad de lo real en manos de la capacidad de representación del sujeto y de su imbatible poder, a la vez que advierte de la dificultad de asegurar la verdad de la realidad a la que el pensar tiende. La dimensión hontanar del cartesianismo funda, exactamente, el gran escollo de la modernidad, el *culmen* de todo lo que suponía la cuestión de la *Vorstellung*: el

11 La concepción del mundo en imagen es una excrecencia de la modernidad (Heidegger, *Aportes* 48).

12 La fenomenología de Husserl apunta ya a una superación de la concepción de la representación propia de la filosofía moderna, para llegar ya no sólo a las imágenes de las cosas sino a las cosas mismas. Como señala bien Xolocotzi (*Articular lo simple* 28) los problemas de la representación llegan a la fenomenología de Husserl a partir de los problemas relacionados con la geometría y por tanto vinculados a la representación del espacio.

solipsismo. Desde el momento en que la verdad se entiende como un modo correcto de mirar, la verdad empieza a doblarse hacia el lado del sujeto. Quedan puestos los cimientos de lo que será el solipsismo y su contraparte práctica: la autonomía que, en el fondo, es una manera de no contar con objetividad o realidad alguna a cuyos dictados hubiera que plegarse. Esa es, en mi opinión, una de las huellas del nihilismo de la metafísica moderna: no necesitar instancia exterior al sujeto para contrastar la representación de lo real que tiene el propio sujeto. Hablar de subjetividad es tener en cuenta otro enfrente, el de la objetividad que, en el idealismo constituyente de la modernidad, termina, curiosamente, por no poder tenerse siquiera en cuenta. La objetividad presupuesta en el lado opuesto de la subjetividad, casi por definición, no puede ser independiente y no revela otra cosa sino la disponibilidad del ente, del mundo a la mano. Y sólo hará falta otro empujón para que la objetividad constituida acabe en objetividad producida en el idealismo de Hegel. El camino de Husserl y de Heidegger, creo yo, tiene que partir de aquí: de salvar el fundamento de lo real —la verdad— sin caer en el lodazal idealista y solipsista, pero sin desasirse de la experiencia del pensar que se sabe siempre prendada del mundo.¹³

El diagnóstico de Heidegger respecto de la modernidad cartesiana, quizá, comience así: teniendo que reconocer que la subjetividad que se toma como baluarte sobre el que protegerse de todo escepticismo, termina siendo una pura ficción que contamina tanto al cartesianismo husserliano, como a todas las filosofías de la certeza. Porque la existencia real de este ente que somos cada uno de nosotros siempre está *en* el mundo, *hacia* el mundo, *preñada* del mundo. El solipsismo es un error coherente con una posición filosófica determinada que tiene la carga de la prueba de no haber hecho mella en la existencia real, en la facticidad del existir concreto. La vida y su lógica son el mejor antídoto contra una ridícula, por escandalosa —que diría Kant— posición filosófica. Quizá fue esta inquietud por saber quién somos, por conocer qué significa el peculiar modo de nuestro existir, el que hizo de la analítica existencial el verdadero trayecto para la reconstrucción de la pregunta ontológica por excelencia: qué es el ser. Como si todo absurdo filosófico estuviera señalando un error todavía más burdo: el de no saber qué somos. Porque, en realidad, la *preguntabilidad* del ser se asume justo al tiempo que se descubre implícita en la necesaria, por ineludible, pregunta por la propia existencia humana. Y esa es la novedad de la ontología (en versión fenomenológico-hermenéutica) que la historia de la filosofía había pasado por alto: que en la aceptación del existir humano, de su finitud, tiene lugar la apertura del hombre al ser en el que este se le ofrece a aquel como lo infinito, como lo indisponible, como lo que se sustrae a toda posible lectura e interpretación metafísica.

.....
13 La conciencia, entonces, siempre lo es del mundo, diría Husserl. Otra cosa es que el *cogitatum* al que inevitablemente está vinculado el cogito (en la correlación *noético noemática* de toda vivencia) deba presuponerse en su ser fáctico. De este modo, el fundador de la fenomenología hizo del *apriori de correlación* el centro de su propuesta. *Apriori* que fue llevado al barro de la existencia real en la propia consideración del Dasein en su *ser ya siempre en el mundo*.

5.

Sostiene Heidegger que la representación, como enfoque de todo el quehacer metafísico *post* presocrático, es sólo presupuesto en Platón hasta la explícita versión en Descartes. Y carga sobre los lomos de este concepto la transformación de la comprensión de la verdad, la disolución de lo real en la idea, la civilización técnica, así como todo proceso productivo sostenido por la férrea voluntad extenuada en la *Machenschaft* que expresa «el dominio del hacer y de la hechura» (*Aportes* 108). Todo esto son determinaciones del nihilismo porque la representación —quizá sea el momento ya de decirlo— es el nihilismo en estado puro. Vaya por delante que el nihilismo del que se hace cargo Heidegger no es el clásico nihilismo —digamos positivo— anunciado por Nietzsche como resultado de la destrucción de la rai-gambre de occidente y como condición inapelable del surgimiento del *Übermensch*.

Más bien, el nihilismo que advierte Heidegger es el otro nihilismo detectado por Nietzsche: el nihilismo negativo. El nihilismo de quienes, no aceptando la visión de solar que queda cuando todo ha caído, cuando todo se ha destruido, se afanan en forzar la construcción de posiciones de poder todavía más insurrectas, todavía más insolentes. Así pues, el nihilismo de nuestro tiempo sería también la reacción ante el insostenible nihilismo que el ser humano encuentra en su finitud¹⁴. La metafísica de occidente y su emblema de la *Vorstellung* sirven de apoyatura teórica al nihilismo que nace cuando no se acepta el nihilismo. Entonces, la técnica y todos sus epígonos, la *Machenschaft* y todas sus derivaciones (la *militarización* del sistema, que diría Jünger) tienen de nihilistas lo que tienen de metafísicas, lo que tienen de desviaciones de la mirada para que el ser humano no se haga cargo de su futuro inapelable de muerte y de finitud, de dependencia y de contingencia, hasta llegar a la «ruidosa embriaguez vivencial» (*Aportes* 123). En ese sentido, la estela de Nietzsche se sigue manteniendo precisamente aquí, en lo que ya anunciábamos antes: el nihilismo de la metafísica de occidente es el resultado de no haber asumido la potencia del nihilismo, la verdad de la nada donde radica la piedra de toque del problema del ser¹⁵. De este modo, puede asumirse que hay un nihilismo (el que expresa la lógica de la decadencia) envés de la ontología, que ha sido ocultado por el otro nihilismo, el de la metafísica, que ha transfigurado el problema del ser en la patente respuesta del ente. El nihilismo que nace con la aceptación de que el principio de razón suficiente *no es suficiente* decreta ya la vaciedad de los grandes caminos explorados y explotados por la metafísica en todos los

14 «El nihilismo parecía haber triunfado en nuestro mundo, pero era una victoria extraña. No se trataba ya del nihilismo activo, entendido como una fuerza de destrucción, sino del nihilismo pasivo que implica más bien declive y regresión de la potencia del espíritu» (Espósito 22).

15 ¡Nietzsche me ha destruido! repetirá Heidegger a sus amigos para reconocer después a Merdard Boss: «estoy todavía en el abismo Nietzsche» (Volpi 116).

órdenes y anuncia la riqueza del aventurarse por otra senda más de vericuetos, de caminos de bosque, de trayectos no fijados de antemano.

6.

El pensar representacional ya ha emitido su veredicto sobre lo que somos. Y el humanismo es exactamente la síntesis de cuanto el tiempo de la metafísica ha dicho sobre este ente que somos nosotros y nuestra *aptitud metafísica*. Ser sujeto del conocimiento no es sino la justificación teórica de un modo de ser que se sitúa ante las cosas y ante los otros con un afán epistémico que oculta, disfraza o hace olvidar el auténtico interés dominador y subyugador de la voluntad. Por eso el pensar representacional contiene también una palabra para el objeto al que tiende el sujeto y un diagnóstico de la objetividad a la que ha sustituido por la verdad. Es evidente que el humanismo tiene pretensiones apoteósicas para el hombre al que pretende convertir en *señor del mundo*. Nada como la técnica para que, aquella hechura tan propia del ser humano que le pone en la senda de la transformación del mundo y le hace estar en el camino de la verdad, trastoque su esencia, eleve su alcance y convierta al hombre en la totalitaria expresión de un absoluto poder sobre todo. Estar en el mundo, ahora, en este tiempo de extenuación de la voluntad y de la autonomía, es la forma de enseñorearse de todo lo otro y de los otros (no es vano, el ser humano acaba siendo *menschlicher Bestand*) degenerando la experiencia cotidiana del *ser en el mundo* y su originaria y constitutiva experiencia cotidiana de las cosas.

El pensar metafísico totipotente, el pensar que se hace cargo de la *ausencia de la indigencia*, no tiene modo de albergar la nada que somos. Todo el *todo* que pretende pensar para poder con él es nada porque sólo recorta dominios de los entes olvidando y disipando la pregunta fundamental por el ser siempre más allá. Ese todo, que lo es desde el punto de vista de la investigación científico-óptica, es nada respecto de la inquietud ontológica que debe mover al pensar. El nihilismo tiene que ser superado mediante el surgimiento del otro nihilismo que sitúe al ser humano en la dependencia del ser, en el espacio del ser, en el contexto del ser, en el que «se reponga del ente para exponerse al ser» (Heidegger, *Aportes* 245). El nihilismo del representar imposibilita, así, el otro pensar que accede al otro comienzo y queda fijado en el preguntar en el que la seguridad de la certeza se pierde en función de la inseguridad desfundamentadora. El otro pensar que descubre al ser humano más como pastor que como señor, más como pobre de pensamiento que como potencia absoluta sobre lo pensado. *Ser en el mundo* tendrá que interpretarse ahora como un reto para volver a descubrir lo que significa el originario estar, el *ethos* que estructuralmente constituye la experiencia del cuidado cuya constatación es la mejor prueba contra el error

del *modo metafísico* que nos deja sin la verdad que somos. Quedan, pues, como conclusión las palabras de Volpi (190):

La reflexión que se impone es si el nihilismo es, de veras, un punto de llegada inevitable del racionalismo occidental, una suerte de verificación esencial del poder destructivo de la racionalidad nacida con los griegos, o si no es más bien una traición a la idea originaria de razón, un embrutecimiento y un debilitamiento del logos.

Referencias

- Capelle-Dumont, Philippe. *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. FCE, 2013.
- Chillón, José Manuel. «Interpretaciones fenomenológicas del kata syntheken del logos de Aristóteles». *Revista de Filosofía*, vol. 48, no. 1, 2022, pp. 185-201.
- Espósito, Constantino. *El nihilismo de nuestro tiempo*. Encuentro, 2021.
- Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Herder, 2017.
- Heidegger, Martin. *Identidad y diferencia*. Anthropos, 1988.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*. Destino, 2000.
- Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*. Editado por F.-W. von Herrmann, 1989. Gesamtausgabe Bd. 65 [Aportes a la filosofía. Acerca del evento. Traducido por Dina v. Picotti, Biblos, 2003].
- Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de a facticidad*. Alianza, 2013.
- Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?* Alianza, 2014.
- Heidegger, Martin. *Einführung in die phänomenologische Forschung (Gesamtausgabe 17)*. Vittorio Klostermann, 1994.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Trotta, 1995.
- Volpi, Franco. *El nihilismo*. Siruela, 2007.
- Xolocotzi, Ángel. *Articular lo simple*. Akal, 2021.
- Xolocotzi, Ángel. «La procedencia de la constitución onto-teológica de la metafísica. La primera tematización de Heidegger en los ejercicios sobre Aristóteles de 1921». *Tópicos*, no. 67, 2023, pp. 35-59.



**DE MYTHOS A LOGOS. APUNTES HACIA UNA PRESENTACIÓN GENÉTICA
 DE FILOSOFÍA EN RELACIÓN CON LA MITOLOGÍA:
 EL PENSAMIENTO AZTECA DESDE EL IDEALISMO ALEMÁN**

**FROM MYTHOS TO LOGOS. NOTES TOWARDS A GENETIC PRESENTATION
 OF PHILOSOPHY IN RELATION TO MYTHOLOGY:
 AZTEC THOUGHT FROM GERMAN IDEALISM**

Enrique de Jesús Cortazar Vega

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Bonn, Alemania)

<https://orcid.org/0000-0003-1912-1294>, e-mail: e.cortazar@outlook.de

Recepción: 5 de mayo de 2023 – Aceptación: 29 de noviembre de 2023



Resumen

El presente estudio reflexiona la relación entre *mythos* y *logos* como herramienta para el estudio del pensamiento nahua. Retrotrayendo la pregunta por la filosofía nahua a la pregunta por el pensamiento filosófico en sí mismo, se interactúa con la interpretación política del problema. Para ello se reevalúa la relación *mythos-logos* en un marco coextensivo con base en la Filosofía de la Identidad de F. W. J. Schelling. Se propone una metodología de interpretación del mito que onto-teológicamente conecta directamente mitología con el desarrollo del pensamiento filosófico.

Palabras claves: filosofía, mitología, nahuatl, idealismo, potencias.

Abstract

The present study reflects on the relationship between *mythos* and *logos* as a tool for the study of Nahua thought. By backtracking the question of Nahua philosophy to the question of philosophical thought itself, it interacts with the political interpretation of the problem. To this end, the *mythos-logos* relationship is reevaluated in a coextensive framework based on F. W. J. Schelling's Philosophy of Identity. A methodology of myth interpretation is proposed that onto-theologically directly connects mythology with the development of philosophical thought.

Keywords: philosophy, mythology, Nahuatl, idealism, powers.

1. Introducción

Motivado por algunas preguntas encontradas en *Aztec Philosophie. Understanding a World in Motion* del filósofo norteamericano James Maffie, el presente trabajo intenta reflexionar sobre la posibilidad metodológica de definir un concepto de filosofía. Para ello dividimos la investigación en tres partes: la primera contextualiza el problema general de la pregunta por la filosofía en el contexto particular del pensamiento nahua desarrollado por Miguel León-Portilla a mediados del siglo XX en México. A continuación, se interactúa con la postura de James Maffie resaltando algunos puntos clave de su interpretación. La segunda parte reflexiona el problema planteándolo en términos genéticos apuntando a una relación de coextensión entre *mythos* y *logos*. La tercera parte construye, con base en un uso heterodoxo de la teoría de las potencias de F. W. J. Schelling y de la mano de Ernst Cassirer, un concepto de filosofía que decanta en una reflexión en torno a la filosofía como actividad libre.

2. Contextualizando históricamente el problema: ¿Cómo entendemos el pensamiento nahua?

En 1956, Miguel León-Portilla publicó su tesis doctoral *La Filosofía Náhuatl Estudiada en sus Fuentes*, donde intenta mostrar la filosofía que yacía oculta en el pensamiento nahua interrumpido por la Conquista. León-Portilla argumenta que hubo pensadores en las regiones de habla nahua que pensaban tan filosóficamente como Sócrates y los sofistas; figuras como Nezahualcóyotl, Tochiuhcizin Coyolchiuhqui y Ayocuan Cuetzpaltzin habrían colocado en duda las respuestas brindadas por las religiones de su tiempo y pensado críticamente sobre la existencia, la vida y la verdad.

La noción de un pensamiento filosófico en las culturas prehispánicas reintrodujo el clásico problema de la definición de filosofía en el pensamiento mexicano, si queremos defender la existencia de un pensamiento filosófico nahua, surge naturalmente la pregunta: ¿qué se entiende por filosofía? Es precisamente con base en esta pregunta que surgen algunos problemas con el proyecto de León-Portilla y con sus intérpretes posteriores. Para interactuar con ellos, comenzamos con la definición de filosofía que aparece en su *Filosofía Náhuatl*:

Dar una definición de filosofía que sea aceptada por las varias escuelas, es cosa difícil. Sin embargo, creemos que todos admitirán que *para filosofar* en sentido estricto se requiere la percepción explícita de problemas en el ser de las cosas. Es menester admirarse y dudar de las soluciones ya hechas —fruto de la tradición o la costumbre— para poder preguntarse racionalmente sobre el origen, ser y destino del universo del hombre. Son los filósofos quienes experimentan la necesidad de explicarse el acontecer de las cosas, o se preguntan formalmente cuál es su sentido y valor, o yendo aún más lejos, inquietan sobre la verdad de la vida, el existir después de la muerte, o la posibilidad misma de conocer todo ese trasmundo -más allá de lo físico- donde los mitos y las creencias habían situado sus respuestas. Inquietarse y afanarse por esto es filosofar en sentido estricto (León-Portilla, *Aztec Thought*, 55).¹

¿Hicieron filosofía los nahuas? Para León-Portilla la respuesta es afirmativa: «La enunciación náhuatl de tales preguntas es suficiente evidencia de que no se encontraban satisfechos ya sea con los mitos o con doctrinas religiosas. Sus textos evidencian un vigoroso desarrollo mental e interés en el valor, estabilidad o evanesencia de las cosas, así como una visión racional del hombre mismo como problema»² (*Aztec Thought* 55). La respuesta al proyecto de León-Portilla fue mixta³.

Su metodología toma la filosofía griega como paradigma y la compara con el pensamiento nahua intentando mostrar similitudes entre prácticas o preguntas, es a través de la similitud que se puede concluir la existencia de filosofía en el periodo precolombino. Tras entrar en polémica con algunos de sus contemporáneos, León-Portilla dejó de hablar, más adelante en su carrera, sobre una *filosofía* y se centró en la descripción del *pensamiento* nahua (Maffie 4-6).

En los últimos años han surgido diferentes pensadores que, en el espíritu de León-Portilla, defienden la idea de una filosofía náhuatl. Entre ellos llama la atención James Maffie, nahuatlista de Estados Unidos, y su interacción con el pensamiento nahua bajo la clave hermenéutica del discurso post-colonialista. Sin quitar mérito al tan bien logrado trabajo articulado en su *Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion*, es mi opinión que el

1 Cf. León-Portilla: «To establish a universally acceptable definition of philosophy would be a formidable task. Genuine philosophy arises from the explicit perception that problems are innately involved in the essence of things. A sense of wonder and mistrust of solutions derived from tradition or custom are requisite to the formulation of rational questions about the origin, the true nature, and the destiny of man in the universe. The philosopher must experience the need to explain to himself why things happen as they do. He directs himself to the meaning and true value of things, seeking the truth about life and life after death, even speculating about the possibility of knowing anything at all of that afterlife where myths and beliefs find their final answers» (*Aztec Thought*, xxiii). Es significativo, como veremos más adelante, que al preguntar ¿qué es filosofía? León-Portilla se vea obligado a describir las acciones del filósofo.

2 Véase *Aztec Thought* 8-9.

3 Entre los críticos encontramos destacan Francisco Larroyo, quien tacha la investigación de ingenua y Alfredo López Austin, quien critica a León Portilla en un marco filológico.

uso de esta hermenéutica ha llevado a ciertas inconsistencias teóricas. A fin de mostrarlas interactuaré brevemente con ellas. Comenzaré cuando, en su extensivo trabajo sobre el pensamiento nahua, aclara:

Sin embargo, parece que los tradicionalmente excluidos del Club de la Filosofía pueden seguir una de estas dos estrategias. Pueden intentar ser admitidos en el club argumentando que lo que hacen se parece lo suficiente a lo que hacen los miembros del club. León-Portilla sigue esta estrategia en nombre de los aztecas. O pueden rechazar el binario filosofía versus no-filosofía —junto con todo el debate— como una reliquia desacreditada y con intereses del colonialismo occidental (Maffie 6).⁴

¿Cómo calificar a un pensamiento no occidental como filosofía? Maffie ofrece dos soluciones que merecen consideración: la primera es argumentar por medio del paralelismo, la segunda el rechazo del binario filosofía no-filosofía, ignorando el debate como algo sin fundamento y continuar haciendo lo que siempre se ha hecho. La primera parece no haber funcionado, pues la metodología de León-Portilla sufrió diversas críticas, incluso por estudiosos del pensamiento latinoamericano como Alfredo López-Austin, quien en una pequeña polémica logró mostrar que la base sobre la cual León-Portilla construyó su interpretación de la filosofía azteca no era tan sólida como parecía (López-Austin 148). La segunda solución es más problemática pues con miras a salvar el pensamiento no-occidental, el nahua en específico, se sacrifica a la filosofía misma. Especialmente significativa es la aseveración de que el debate ha sido “desacreditado” por servir al “autointerés del colonialismo occidental”, lo cual analizaremos más adelante. Maffie continúa:

¿Hay que definir la filosofía en función de sus objetivos, su objeto, su origen o su método? ¿Se puede definir la filosofía? ¿Cómo se decide? Y más concretamente, ¿quién decide? ¿Qué definiciones y respuestas cuentan y por qué? ¿Qué normas rigen el debate? ¿A quién se incluye y a quién se excluye del debate, y por qué motivos? Y, lo que es igualmente importante, ¿quién plantea y considera válidas preguntas tales como „¿Son filósofos los no occidentales? ¿Y por qué se plantean estas preguntas? En resumen, no está nada claro que esta cuestión pueda resolverse de forma no etnocéntrica y no circular (Maffie 6).

Maffie lanza una pregunta completamente pertinente: ¿Cómo definimos filosofía? Si bien la crítica realizada por el nahuatlista americano es pertinente, me parece que su compro-

4 [mi acentuación, E. C.] Las traducciones presentadas de esta obra fueron realizadas por mí, E. C. Nótese que se hace la aseveración de que el debate ya ha sido desacreditado. Maffie no cita ninguna fuente para constatar esta aseveración. Por otro lado, si el debate ha sido completamente desacreditado ¿por qué sigue Maffie escribiendo sobre él?

miso con interpretar el problema desde la crítica a occidente daña su argumento. En esta línea, Maffie parece no dar importancia a que las preguntas que él lanza pueden ser usadas contra él. Basta con preguntarse sobre qué autoridad debemos aceptar las categorías de “colonialismo occidental” u “occidental y no-occidental” como ejes ideales de interpretación del pensamiento filosófico en general y del pensamiento nahua en particular. ¿No acaso es precisamente esto lo que lo condiciona su perspectiva? Si el axioma principal de la interpretación es la diferencia política ¿cómo escapar el etnocentrismo? La situación se vuelve aún más difícil cuando Maffie intenta, dentro de este marco, defender a León-Portilla:

La reacción a León-Portilla, junto con la actitud de *Occidente* hacia las capacidades filosóficas de los pueblos *no-occidentales*, es aún más desconcertante si se tiene en cuenta que los filósofos académicos occidentales son incapaces de ponerse de acuerdo entre ellos sobre una definición adecuada de filosofía. En lo único que parecen estar de acuerdo es en que los pensadores no occidentales no la hacen (¿no pueden hacerla!) (Maffie 6).

Esta cita revela lo que a mi parecer es uno de los grandes problemas con esta perspectiva, pues de que los “occidentales” no concuerden en una definición de filosofía, no se sigue que los aztecas la hicieron o que León-Portilla tiene razón. Antes de señalar a los críticos como una especie de esbirros del colonialismo occidental, me parece que la pregunta más sensible es: ¿Hay buenas razones para no aceptar completamente la visión de León-Portilla? A mi parecer sí. La principal es metodológica: Tal y como Alejandro Santana en su evaluación del trabajo de León-Portilla aclara:

La definición de León-Portilla está formulada de manera tan amplia que incluiría la poesía, la teología, diversas formas de literatura de ficción, [la mitología, E. C.] y tal vez el arte visual. El problema no es que la filosofía no pueda solaparse de algún modo con estos ámbitos, sino que la definición es tan amplia que incluye *ex hypothesi* los textos náhuatl (Santana 3)⁵.

Esta crítica que da la impresión de estar bien fundamentada parece ser completamente puesta de lado en la interpretación política presentada por Maffie. En mi opinión, si este tipo de interpretación logra identificar al pensamiento nahua con el griego, no lo logra elevando al nahua, sino hundiendo al griego. Parafraseando a Maffie: ¿Quién nos vendió esa idea?

La única respuesta es que esto fue dado a través de una aceptación acrítica de la

.....
5 Traducción y resaltado realizadas por mí, E. C.

identidad entre filosofía y política en Latinoamérica que ha permeado la teorización de la filosofía misma. Es acrítica pues ha tomado la identidad de ambas como axioma, siendo que el estatus de dicha identidad como herramienta ideal de interpretación no es para nada evidente. En relación con Maffie, lo cierto es que el hecho de un “colonialismo” no hace nuestro pensamiento más o menos filosófico. Aceptar esto es simplemente caer en un error de categorías. Pues no, la Filosofía *no* es política.

2.1. ¿Cómo pensar el problema desde otra perspectiva?

Las preguntas realizadas por Maffie pueden ser recapituladas de la siguiente forma: ¿Con base en qué metodología, de preferencia no-etnocentrista, es posible definir qué es filosofía? El primer paso para solucionar este rompecabezas es volver a pensar ontológicamente. El segundo paso es encontrar un marco teórico que resitúe la diferencia política entre occidental y no-occidental como un accidente. Creo que una posible respuesta se encuentra en pensar el surgimiento de la filosofía como una producción humana que *puede* surgir en diferentes pueblos *en su respectivo tiempo*.

El hecho de preguntar por el surgimiento de la filosofía nos sitúa ya en un análisis histórico. Este paso es necesario, pues de lo contrario se puede caer en el fatal error de comparar anacrónicamente diferentes culturas. Pero, ¿dónde encontramos la semilla del pensamiento filosófico, del *logos*? Creo que la única respuesta posible es en el pensamiento mitológico, el *mythos*.

El mismo León-Portilla parece haberse dado cuenta de esto, pues su postura en relación al mito cambia radicalmente con el paso del tiempo. En la posición presentada en 1956, aún con base en la distinción *mythos-logos* de la tradición, considera los mitos como una primera articulación de conocimiento, que implican un “verdadero” conocimiento filosófico más allá de ellos (León-Portilla, *La filosofía náhuatl* 40-61). Como menciona González Díaz en su extenso estudio sobre el pensamiento de León-Portilla:

Aun cuando considera [León-Portilla] que evolutivamente son [los mitos] la primera respuesta al misterio latente del universo, está convencido de que la visión de la filosofía se encuentra *más allá de ellos*. Su preocupación fundamental radica en mostrarnos que los nahuas percibieron *explícitamente* problemas en el ser de las cosas. Se admiraron y mostraron *dudas* de las soluciones propuestas por su religión y se preguntaron *racionalmente* sobre el origen, ser y destino del universo y del hombre (González Díaz 186).

González Díaz nos llama la atención al hecho de que en 1993 aparece un apéndice a la sép-

tima edición de *La Filosofía Nahuatl* titulada: «¿Nos hemos acercado a la palabra antigua? Reflexiones críticas sobre la filosofía náhuatl». En él, León Portilla admite que existe un desfase entre el contenido de los códices prehispánicos y las evidencias orales y arqueológicas en las que había basado su estudio (González Díaz 186). En su opinión, este desfase hace de los mitos —39 años después— el fondo sobre el que se articula: «la concepción del tiempo y del espacio, de la dualidad y de los destinos humanos, que constituyen algo así como un saber ‘filosófico’» (León-Portilla, *La filosofía náhuatl* 402). El saber filosófico ya no se encuentra más allá, sino ya presente de alguna forma en el mito.

¿Cómo pensar la relación entre mythos y logos? León-Portilla apunta ya a la solución cuando utiliza la palabra “constituyen”. Metodológicamente el primer paso es aprehender el mythos como irracional, como logos en potencia. Si se teoriza una diferencia de grado, la interacción con este problema desde el método histórico-crítico, se vuelve posible: Historia remite a la sucesión temporal de eventos y crítica, en el sentido de Kant, remite al análisis de la condición de posibilidad de dichos eventos, método que fue utilizado por Friedrich Schelling en diferentes puntos de su carrera. Schelling define el método de la siguiente manera:

1) Como Weltsystem [Sistema de Mundo] debe tener un principio que se sostenga a sí mismo, que se sostenga a través de sí mismo y que se reproduzca en cada parte del Todo; 2) no debe excluir nada (por ejemplo, la naturaleza), subordinar o suprimir unilateralmente 3) debe tener un método de desarrollo y progreso en el que se pueda estar seguro de que no se pueda saltar ningún elemento intermedio esencial (SW, VII, 421)⁶.

Con Schelling podemos reflexionar la filosofía misma como resultado de un proceso intrínseco a la mente humana, tanto “occidental” como “no-occidental”, que surge *paulatinamente* de, a través y hacia este principio.⁷ Más adelante interactuamos con esta metodología. Que la diferencia “occidental” y “no-occidental” fuera de un proceso común es superflua es entendida perfectamente por Benjamin Keen, quien siendo uno de los críticos de León-Portilla, nos dice:

[...] No es necesario discutir la afirmación de que los aztecas y otros poetas de habla náhuatl

6 Schelling será citado según la edición de su hijo Karl Friedrich August Schelling en el formato SW [Sämtlichewerke] Volumen y página. Aquí: SW, VII, 421. [resaltado y traducido por m, E. C.] La cita original dice lo siguiente: «1) als Weltsystem [muss es] ein Princip haben, das sich selbst trägt, das in sich und durch sich selbst besteht, das sich selbst in jedem Theil des Ganzen reproducirt; 2) darf es nichts ausschließen (z.B. die Natur), nichts einseitig unterordnen oder gar unterdrücken; 3) muß es eine Methode der Entwicklung und des Fortschreitens haben, bei der man versichert seyn kann, daß kein wesentliches Mittelglied übersprungen werden kann».

7 Una perspectiva paralela a la de Schelling se encuentra en Cassirer (93-95).

del México antiguo poseían filosofía y filósofos. Las meditaciones de Nezahualcōyotl son tan verdaderamente filosóficas como las angustiosas preguntas de Job o las sombrías reflexiones de Salomón. Por otra parte, León-Portilla parece errar al atribuir a los sabios nahuas un nivel de conceptualización, de progreso intelectual, comparable al de los filósofos naturales de la antigua Grecia, e incluso al de Sócrates y los sofistas. Comparar el pensamiento más elevado alcanzado por un pueblo de la Alta Edad de Piedra [...] cuyos destinos estaban regidos por un calendario adivinatorio, con los logros intelectuales culminantes de un pueblo como los antiguos griegos, parece un anacronismo... (Keen 40)⁸.

Aquí la historicidad juega uno de los papeles más importantes, pues se tiende a olvidar el proceso orgánico en el que la filosofía se desenvuelve: la forma y el contenido abordados en los albores de la filosofía difieren completamente de los contemporáneos. Tales no redactó la *Fenomenología del Espíritu* y Parménides escribía poesía inspirado por las musas.

Al plantearnos la cuestión sobre la filosofía, siguiendo a Keen, debemos ser aún más específicos. ¿Preguntamos por una filosofía en su nacimiento, niñez o madurez? Si se sigue esta línea de razonamiento surge una pregunta intrigante: ¿De dónde extrae su forma y contenido de reflexión una filosofía recién nacida? Hegel cuenta con Kant, pero, ¿a quién tiene Tales? La respuesta de Schelling, que perseguiremos en el presente trabajo, sería: la filosofía recién nacida, por necesidad, se vale de su forma y contenido inmediatos: la poesía de su tiempo, la cual tiene a la religión como fundamento¹⁰. Aquí encontramos terreno común con Maffie cuando claramente observa que:

La religiosidad de los aztecas no les impedía hacer filosofía, como tampoco se lo impedía a San Agustín, Maimónides, San Aquino, Ockham, Descartes, Spinoza, Kant o Whitehead (por nombrar sólo a unos pocos filósofos de buena fe según los criterios occidentales). Es más, la posibilidad de que la especulación metafísica azteca operara dentro de los límites de la religión azteca y sirviera como su “sirvienta” (para tomar prestada la frase reveladora de Locke) no la descalifica como filosofía “real” como tampoco lo hace el hecho de que la mayor parte de la filosofía angloamericana contemporánea opere dentro de los límites de la ciencia y sirva como su “sirvienta” (Maffie 7-8).

8 Mi traducción, E. C. James Maffie utiliza solo la segunda parte de esta cita para pintar a la academia “occidental” en mala luz refiriéndose a los aztecas como “Upper Stone-Age people”, ignorando completamente el hecho de que Keen acepta el hecho de que hubo filosofía entre los aztecas. Cf. León-Portilla, *Aztec Thought* 5.

9 Aquí estamos de acuerdo con Benjamin Keen quien mantiene que es anacrónico comparar a personas de la época de piedra alta con los logros intelectuales de los griegos antiguos. No buscamos aquí entrar en el debate sobre la época en la que se encontraba cada cultura, el punto es metodológico: Un procedimiento no anacrónico compararía ambas culturas en el mismo periodo, la edad de piedra, por ejemplo.

10 Aristoteles mismo, al hablar de Tales sugiere esto cuando observa que su tematización del agua como arché corresponde con ciertas creencias religiosas: «Some think that the ancients who lived long before the present generation, and first framed accounts of the gods, had a similar view of nature; for they made Ocean and Tethys the parents of creation, and described the oath of the gods as being by water [...]» (*Metaphysics* 983b 29).

Una vez tematizada la relación entre mito y proto-filosofía la separación entre *mythos* y *logos* se vuelve, con base a un argumento crítico, completamente borrosa. No existe una completa separación, sino como Jaeger en su estudio del pensamiento griego confirma, un punto medio evanescente que marca el camino de *mythos* a *logos* (Jaeger, caps. 1-3).

3. Interpretando la mitología en relación con la filosofía. Una propuesta desde el pensamiento de F. W. J. Schelling

Sabemos que, para el Schelling de la filosofía de la identidad, el principio no es, paradójicamente, el principio. Siempre hay algo que le antecede, una preparación o tensión, una contracción que sirve como *causa* del principio. Wolfram Högrefe en su clásico estudio sobre Schelling *Genesis y Predicación* utiliza el trazo de una línea como analogía para explicar esto: «El potencial de inicio se ilustra aquí a través de la colocación de tiza en un pizarrón. Según la materia, tal punto es el comienzo, ciertamente no la mancha de tiza realizada, sino el punto geométrico “estigmatizado” por ella, por así decirlo [...] El comienzo es un *terminus quo*» (89). En el mismo sentido, Žižek utiliza como ejemplo la contracción que un corredor sufre previo al inicio de una carrera: la inmovilidad previa al inicio.

En el escenario planteado por Žižek el atleta podría comenzar la carrera con pequeños saltos, al estilo de un taekwondoista o con “rodillas a las palmas” con la idea de que la activación previa de los músculos a utilizar es benéfica; sabemos que ambas ideas son pésimas. No sólo es que existen ciertas formas de comenzar la carrera que son mejores; sino que hay una que es la mejor de todas y que, por si fuera poco, es la más anti-intuitiva: congelarse como estatua echando un paso en la dirección contraria y con las manos en el suelo. Siguiendo esto, nos dice Žižek en su lectura de Schelling:

En este preciso sentido, el Principio es lo opuesto del Proceso en sí: el ‘paso atrás’ de preparación/ contracción, el establecimiento de un fundamento que luego sirve como trampolín para despegar e ir rápidamente hacia adelante; en resumen, la negación [*Verneinung*] de lo que sigue, de lo que es el principio: “solo en la negación reside el comienzo” (Žižek 52-53).

El principio es *cualitativamente* distinto del inicio/proceso si es que ha de funcionar como su fundamento y ha de ser sólo gradualmente distinta si ha de acompañar al proceso como soporte. El fundamento no es sólo un momento, sino un continuo suelo donde el proceso se mueve. La problemática planteada al principio se agudiza: ¿dónde se encuentra la condición de posibilidad del logos? En el lugar que parece más anti-intuitivo: el mito. ¿Cómo

describir este proceso? A través de la teoría de las potencias [*Potenzlehre*].

3.1. Teoría de las potencias o relaciones positivas entre conceptos

Las potencias pueden ser entendidas como estructuras lógico-ontológicas sin acto, a través de las cuales la estructura del devenir se configura. Si bien la teoría de las potencias hace su aparición en *Ideas para una Filosofía de la Naturaleza*, estoy de acuerdo con quienes muestran que las potencias juegan un papel prominente en el pensamiento de Schelling desde el desarrollo de la filosofía de la Identidad (Khamis).

La razón que se centre en un punto definido del devenir puede articular, a través de ellas, su lógica básica, de ahí que Klaus Hemmerle las define como «los tres conceptos fundamentales y originales del pensamiento» (158) y la estructura que forman es descrita por Wolfram Högbebe como un «*Platzhalter* para todo lo que pueda ser el caso» (73). Siguiendo esta lectura, concuerdo con Diana Khamis cuando nos dice que: «todo lo que puede ocurrir, sin importar a que esfera óptica u ontológica pertenezca, puede ser analizado a través del esquema de las potencias en relación con su origen y sus efectos» (22).

Siguiendo esta línea de lecturas, construiremos con base en la teoría de las potencias el marco dentro del cual se puede preguntar por el origen del pensamiento filosófico. Para nuestra interpretación nos basaremos en la teoría tal y como aparece en las *Stuttgarter Privatvorlesungen*¹¹, una serie de clases privadas que Schelling realizó en 1810 en Stuttgart y donde explica sistemáticamente la teoría de las potencias en relación con el mito y la religión.

Schelling, como buen estudiante de Kant y en especial de la Crítica de la Facultad de Juzgar, localiza el principio de su sistema en la idea de una unidad [*Einheit*] orgánica de todas las cosas, donde la función de cada parte, si bien se pierde en la inseparable unidad de una vida, mantiene su particularidad (SW, VII, 422). Dado que lo que subyace en el fondo de todo el proceso es la misma materia: *la naturaleza produciéndose a sí misma*; un concepto sólo se capta mediante una intuición surgida de un proceso de reflexión sobre su génesis. En otras palabras: «Demostrar que un acontecimiento natural sólo puede ocurrir ... de ésta y no de otra manera significa explicarlo» (Lichtenberg 21).

Schelling plantea la identidad de lo ideal y lo real como inicio de su sistema. Esta identidad a la cual Schelling, muy acorde al libro del profeta Daniel, llama la esencia-antigua [*Urwesen*] sirve como el marco que contiene la oposición de las dos formas. El primer paso para pensar la oposición de dos formas es aprehender [*begreifen*] la esencia de ambas como principio que no sólo debe aparecer en-sí, sino fuera-de-sí. Las Formas pueden ser

.....
11 SW, VII, 417.

diferentes, sin embargo, según su esencia son lo mismo, esto es: monismo de la esencia, pero dualismo de las formas. Esta relación es expresada bajo la siguiente fórmula:

$$\frac{A}{(A = B)}$$

En un primer momento la esencia en-sí (A) y la esencia en su forma absoluta (A=B) son *indiferenciables*. La diferencia real ocurre después de que vamos un paso más allá y subordinamos la forma absoluta a los factores (SW, VII, 426-427)¹²:

$$\frac{A}{\left(\frac{A}{A=B}\right)^A = \left(\frac{A}{A=B}\right)^B}$$

La unidad real, expresada por la subordinación a B, se comporta como *Ser*, mientras que el lado ideal A como la *Posición* de dicho ser, pero, dado que el ser para-sí es ya posición, en el lado ideal tenemos una posición de la posición o una posición a la segunda potencia: A² (SW, VII, 426). Así, para Schelling la filosofía debe hacer explícitos estos niveles de gradación que conforman lo actual, esta es la función de su teoría de potencias (*Potenzlehre*)¹³. En aclaración del proceso, nos dice Romero en su lectura de la filosofía positiva de Schelling:

La existencia puede entrar en diferentes relaciones lógicas, pero puede “entrar” y “salir” de ellas gracias a una separación fundamental entre criaturas. Esta separación es lo que hace falta para poder pensar una relación “real” y no solamente “ideal”. [...] Una filosofía negativa piensa los términos de una relación a partir de la negación: un término no es el otro y su relación es de mera contraposición. Un término es la negación absoluta del otro y ambos están en una relación especular, simétrica. Una filosofía positiva intenta pensar los términos además como relativamente independientes, donde uno no es el otro, pero no por ello están contrapuestos (Romero 201).

En este planteamiento la contraposición es pensada entre dos fuerzas positivas que tienen

12 SW, VII, 426-427. A propósito de exposición hemos modificado la fórmula tal y como aparece en las lecciones. El punto de nuestra simplificación es mostrar la unidad de la relación con base en la fórmula previamente expuesta.

13 Markus Gabriel llama la atención al paralelo con Platón de entender filosofía como «επιστήμη των αρχών», es decir «ciencia de los principios puros» (Gabriel 118).

una misma esencia a su base), es una dialéctica de producción [*Erzeugung*]. Lo ideal o subjetivo y lo real u objetivo no se entienden como dos oposiciones simétricas, sino como dos formas autónomas complementarias cuya interacción es mediada por un tercer término que es común a ambas (SW, VII, 422).

Es a través de este esquema que, en sus *Lecciones de Stuttgart*, Schelling describe tres procesos: el primero en el Absoluto mismo a partir del cual usando su inconsciente como fundamento se erige como Sujeto libre en el acto de creación, el segundo es el proceso en el que la naturaleza inconsciente es utilizada como fundamento para el surgimiento del hombre, y el tercer es el proceso que utiliza la naturaleza redimida como fundamento del mundo espiritual. Cada uno de estos procesos consiste en elevar o depurar el contenido real u objetivo hacia una potencia mayor. Con esto en mente precisamos aún más la pregunta hecha al inicio: ¿Cuáles son los acontecimientos indispensables que se deben presentar para que el pensamiento filosófico pueda surgir?

A continuación, voy a construir un concepto de filosofía. Esta presentación surge con base en la analogía tomando el desarrollo del Absoluto presentado en las *Lecciones de Stuttgart* como base y enriqueciéndolas con los aportes realizados por Ernst Cassirer en su investigación sobre el desarrollo del pensamiento simbólico. Dado que el método utilizado por Schelling en su investigación es el método antropomórfico, es decir, un método que traza un paralelo entre los procesos humanos y en el Absoluto, el camino inverso tomado en esta investigación es justificado. Con la presentación pretendo sólo un esbozo general de los requerimientos mínimos para la descripción del proceso que decanta en pensamiento filosófico.

4. Aprehendiendo el concepto de filosofía

A diferencia del Absoluto, en donde el proceso de su configuración supone la eternidad, el hombre se encuentra siempre ya en medio de un proceso¹⁴, actuando en la naturaleza, de ahí que el fundamento del pensamiento filosófico tiene que ser localizado en una forma de eternidad vivida. Esta idea puede presentarse como contradictoria, pues lo eterno es infinito y el hombre es particular y temporal. Mientras que el inconsciente del Absoluto sólo se encuentra delimitado por sí-mismo, el hombre se encuentra ya en la naturaleza. ¿Dónde encontramos eternidad en la esfera de lo humano? La única respuesta posible, tal y como los románticos vieron, es el mito.

.....
 14 Schelling dedica las primeras dos partes del texto a describir el origen del hombre. La producción y caída del hombre de su relación con lo ideal juega en Schelling uno de los papeles más importantes, sin embargo, por cuestiones de tiempo nos limitaremos a obviar dicho proceso comenzando nuestra reflexión en lo que Schelling llamaría segundo periodo.

A=B

La misma escena que en *Las Edades del Mundo* tiene presa al Absoluto en un movimiento rotatorio de pulsiones ciegas se refleja en la historia humana en el periodo mítico. La eternidad en el mito es configurada de dos maneras: el tiempo mítico que recae sobre sí mismo como un todo cerrado y la ausencia del individuo en la creencia del grupo, tal y como Cassirer ha argumentado (cf. *The Myth of the State*)¹⁵. La unidad [*Einheit*] presente en el pensamiento mítico apunta no al individuo, sino al pueblo [*das Volk*] como modo de experiencia en la cual lo particular se diluye. No es coincidencia que esta unidad [*Einheit*] sea lo que comúnmente llamamos identidad [*Identität*].

El pensamiento mítico, es vivido [*Wirklichkeit*]¹⁶ y como tal, ni siquiera busca una justificación: su justificación se encuentra en su existencia, y su existencia justificada por el mito; forma y contenido son autorreferenciales: el pensamiento mítico es *tautegórico*. La separación entre Forma y Contenido surge necesariamente después, pues, como nos dice Cassirer en *The Myth of the State*: «El mito [pensamiento mítico E. C.] genuino no posee la libertad filosófica; pues las imágenes en que vive no son conocidas como imágenes, no son vistas [aún E.C.] como símbolos sino como *realidades*» (Cassirer 47).

La unidad mítica surge pasivamente a través de ignorar; el pensamiento mitológico cerrado en su forma no conoce la alteridad. Confrontado con la posibilidad de lo otro, su reacción es protegerse. El choque con la alteridad pone en riesgo la unidad de la conciencia mítica y por tanto busca acertarse, se vuelve activa. Pasa de no desear la alteridad (ignorarla) a no desear la alteridad (atacarla). El pensamiento mítico busca separarse de lo otro, lo que lo lleva a explicitarse como una unidad.

La explicitación del contenido mítico implica por primera vez su conocimiento. Aquello que se vivía pasivamente se explicita ahora activamente. Esta explicitación o exteriorización de aquello que une al grupo coincide con la fundación del Estado, pues ¿qué es el Estado sino la explicitación y con ello la formalización de aquello que la identidad ya creía?¹⁷. Mientras que en sus *Lecciones* Schelling salta de la tematización del género hu-

15 El hombre vive el mito, esto es, su relación con el mundo es mediado a través de él. Schelling entiende la necesidad de esto cuando tematiza el género humano [*Menschengeschlecht*] como la primera potencia en la caída de la naturaleza tras la creación. Cf. SW, VII, 460.

16 Cassirer en su etapa de madurez deja de lado la teorización del mito como simbólica cultural, y comienza a tematizarlo con acento en su función de cohesión social (*The Myth of the State*).

17 ¿No acaso toda teoría de contrato social, sea Hobbes, Locke o Rousseau, supone una identidad, un „nosotros“ que se formaliza? Roger Scrouton lo explica exactamente: «But if they are in a position to decide on their common future, it is because they already have one: because they recognize their mutual togetherness and reciprocal dependence [...] in short, the social contract requires a relation of membership» (Scrouton 31). Esto nos lleva a estar en desacuerdo con Cassirer cuando afirma que «Myth is not a system of dogmatic creeds. It consists much more in actions than in mere images or representations». La diferencia es el grado de explicitación de las prácticas. La vida en sociedad es ya mediada por ciertas máximas. Cf. Cassirer, *An Essay on Man* 105.

mano a la fundación del Estado como unidad contingente, es necesario analizar el rol que su fundación juega en el despliegue del pensamiento mítico. En su surgimiento, el Estado fractura por primera vez la consciencia del tiempo, pues su fundamentación requiere lanzar el mito el pasado como fundamento, *creando* en un mismo acto un presente y un pasado.¹⁸

El surgimiento del individuo es sólo posterior a la formalización del Estado. Este momento juega uno de los papeles principales en el desarrollo del proceso, pues es mediante él que lo propio [en el sentido de la primera persona plural, es decir, *lo nuestro*] es transformado en lo propio [en el sentido de la primera persona del singular, es decir, *lo mío*].¹⁹ La consciencia emerge de lo general del grupo a una individualidad. Surge ahora la tensión característica del Estado: la de lo general y particular. Esta tensión debe ser superada de alguna forma. La única salida es subsumir el individuo al todo. Lo general es reestructurado ya no como unidad orgánica, sino como unidad artificial de los individuos, forma que sólo puede ser mediada *simbólicamente*.

A²

La capacidad simbólica surge, así como la condición de posibilidad de mediar la realidad vivida de lo particular y lo general.²⁰ Sólo a través del pensamiento simbólico es que el mundo de signos es incorporado y elevado a una nueva dimensión más allá de reacciones y experiencias. En su *The Myth of the State*, Cassirer ha ido tan lejos como identificar la función simbólica como lo humano (42)²¹. Una vez surgido el Estado y con él, el pensamiento simbólico, *no hay vuelta atrás*.

Si el Estado surge con base en el pensamiento mítico, se sigue que tanto su estabilidad como su legitimidad se encuentran ligadas a él. Pero, si el pensamiento mítico ya no existe, ¿cómo participan los individuos de él? Lo único que el Estado conoce es la experiencia vivida del mito, pero ¿cómo se transmite algo vivido? A través de la segunda materia del proceso: el símbolo. Como ha visto Cassirer, la respuesta se encuentra en la re-producción, re-creación, el re-actuamiento de aquella unidad vivida. Esa es la función del rito: Traer el pasado inmemorial al presente de *forma sensible* (24), continúa:

.....
18 Cf. SW, VII, 462.

19 No es coincidencia que tenemos, por ejemplo, el concepto de “acto fundacional”, que expresado no significa otra cosa que “formalización de la realidad vivida”.

20 Estado y símbolo surgen al mismo tiempo en contraposición a las formas mito signo.

21 Ver su interacción con la teoría del Círculo Funcional de Uexküll. Donde Cassirer intenta argumentar que el sistema simbólico puede ser entendido biológicamente como una de las formas desarrolladas por el ser humano para adaptarse a su habitat. Véase *An Essay on Man* 42-43.

Lo que encontramos aquí es algo muy distinto. Es un deseo profundo y ardiente de los individuos de identificarse con la vida de la comunidad y con la vida de la naturaleza. Los ritos religiosos satisfacen este deseo. Aquí los individuos se funden en una sola forma, en un todo indistinguible (38)²².

Como Cassirer implica, el rito, en su primer momento, no está relacionado con la religión, la cual surge después, sino con su materia inmediata: el símbolo. Todo rito es mítico, más no todo rito es religioso. Para que el rito se vuelva religioso, o mejor expresado aún, produzca religión, es necesario que se complemente con su parte Ideal: el relato. Como bien aclara Robertson en sus *Lectures on the Religion of the Semites*:

En la antigua Grecia, por ejemplo, se hacían ciertas cosas en un templo, y la gente estaba de acuerdo en que sería impío no hacerlas. Pero si se preguntaba por qué se hacían, probablemente se habrían recibido varias explicaciones contradictorias entre sí [...] De hecho, las explicaciones ofrecidas no habrían sido de un tipo que despertara ningún sentimiento fuerte, ya que en la mayoría de los casos habrían sido simplemente diferentes historias sobre las circunstancias en las que el primer rito llegó a establecerse, por orden o por ejemplo directo del dios. En resumen, el rito no estaba relacionado con un dogma, sino con un mito (16-17).

El relato mítico surge necesariamente después como una explicación de lo realizado en el rito. En nuestro marco conceptual esto hace completo sentido, pues siendo que en este punto el proceso se encuentra inclinado al lado de lo real, el surgimiento del rito como predecesor del relato parece obvia. Dado que el acceso al mito ya no es tautegórico, sino que es accedido, simbólico, dado que la relación directa dada en el mito es cortada, cada individuo debe re-ligarse a él. De ahí que los antiguos entendieran este proceso como *re-ligere*: lo que nosotros llamamos religión²³.

Rito y relato surgen, entonces, como polos que se refieren mutuamente y a través de los cuales se produce la religión, como dice Cassirer: «El mito [como narración, E. C.] es el elemento épico en la vida religiosa primitiva; el rito es el elemento dramático» (*The Myth of the State* 28). Mientras que en la esfera de la experiencia el mito se refiere a sí mismo tautegóricamente, en el nivel simbólico la religión encuentra su fundamento en el balance entre la sensibilidad del rito y lo ideal del relato.

Como balance de lo Ideal y lo Real se entiende entonces Religión como: *reproduc-*

22 Las traducciones de las obras de Cassirer aquí presentadas fueron realizadas en su totalidad por mí, E. C.

23 Nos dice Cassirer: «[...] myth contains some motives that in a sense anticipate the higher and later religious ideals. Myth is from its very beginning potential [and therefore distinct to E.C.] religion» (*An Essay on Man* 116).

ción simbólica-sensible del pasado mítico como fundamento del Estado.²⁴ Como menciona Cassirer en otro lugar: «La religión no destruye esas primeras explicaciones mitológicas. Al contrario, preserva la cosmología mitológica y antropología al dotarlas de una *nueva forma* [no nuevo contenido, E. C.] y nueva profundidad» (*An Essay on Men* 17). La implementación de dogmas, que no significa otra cosa que enseñanza, es precisamente eso: la justa medida entre Rito y Relato. El Rito debe ser realizado de una forma específica al igual que el Relato recitado de una forma particular.

Es la separación simbólica en lo religioso lo que coloca la condición de posibilidad de un sistema de representación como puede ser escritura, artesanía, y más importante, arquitectura. Pues sólo en tanto que se ha logrado expulsar el contenido sensible del ideal, se vuelve posible la arquitectura en sentido estricto, esto es, la modificación del espacio con base en su función simbólica: la diferencia entre una casa y un templo. Aquí Hans Krumpel, investigador alemán del pensamiento latinoamericano, está en lo cierto al afirmar que el criterio de escritura no puede ser paradigmático del surgimiento de una civilización avanzada (*Philosophie in Lateinamerika* 10; *Mythos und Philosophie* 32-33). Ahora entendemos por qué: Lo importante en este momento no es cómo se da esta fijación, sino *que se da*, o dicho de otro modo, *que se exterioriza*.

Esta exteriorización implica una plasticidad, un libre juego con las formas presentes en la religión. ¿Qué es esta exteriorización sino lo que comúnmente llamamos tradición? Religión es el balance de lo real (rito) y lo ideal (relato) mientras que tradición es religión exteriorizada.²⁵ Esto abre paso al surgimiento de la articulación semi-libre del contenido religioso. Es libre en tanto que reconoce formas, dioses, y crea con ellas sus propios relatos. La arquitectura como el polo real que concretiza la religión en el plano sensible es complementada por la poesía como el polo ideal, como el libre juego con los símbolos del contenido religioso: Únicamente ahí donde hay tradición es que algo así como poesía puede surgir.

El mito antiguo es la masa desde la cual la poesía ha crecido lentamente, primero en el pensamiento simbólico como su forma y en la religión como su contenido, de ahí que la mente del creador de mitos, tal y como menciona Prescott, es el prototipo de la mente del poeta, la cual es esencialmente mito-poética (10). Schlegel define entonces la poesía de forma perfecta cuando nos dice: «Es el inicio de toda poesía el abolir la ley y el método

24 Cassirer también ve el problema: «We can scarcely raise the question which of these two aspects is the “first” or the “second”; for they do not exist separately; they are correlative and interdependent; they support and explain each other» (*The Myth of the State* 28).

25 Encontramos aquí la primera distinción entre Identidad y Cultura. Identidad sólo se da ahí donde existe una completa identificación de todos los miembros. Cultura tiene que ver con una producción que supone cierta distancia del contenido religioso. La primera se da en la experiencia de manera inmediata, a la segunda se busca tomar parte de.

de la razón que procede racionalmente y sumergirnos una vez más en la quebrantadora [ravishing] confusión de la fantasía, el caos original de la naturaleza humana» (319), sumergirnos de nuevo en el mito.

Esta parte del proceso se ve claramente en el desarrollo del pensamiento griego, pues fueron los grandes poetas Esquilo y Eurípides quienes a través de la poesía fracturan la consciencia de los antiguos dioses homéricos, anticipando con ello su caída. Sólo después es que los nuevos estándares morales son articulados intelectualmente por Heráclito o Anaxágoras. Sólo cuando los antiguos dioses son comparados al nuevo mito, al nuevo estándar presentado por los poetas, es que se presentan como irracionales y pierden su autoridad. Sin embargo, es falso pensar que los cambios que se dan surgen espontáneamente; todo poeta o filósofo no hace más que trabajar con los métodos y los materiales que conoce, el poeta con el mito y el filósofo con la poesía. No olvidemos que Xenófanes, al igual que Nezahualcóyotl, era poeta.

Es precisamente el pensamiento poético lo que lleva a quiebre el balance tradicional del rito y el relato. Tal y como menciona E. Doutté, comienza a surgir, con el tiempo, una disonancia entre ambas partes (602). La rigidez del ritual lleva a que el mito pierda, con el paso del tiempo, su plasticidad; tal y como Van Baaren ha mostrado (218). Es precisamente a través de esta disonancia que surge la posibilidad de la *duda*, lo que León-Portilla, en sus análisis de los *Cantares Mexicanos*, vio con gran claridad²⁶.

La muerte de la plasticidad del mito en su fijación en la tradición y en la libertad poética, lleva a una disonancia entre la visión del mundo fundacional (pasado) y el mundo vivido (presente). La duda surge como un intento de lo Real por restaurarse a través de una exclusión de todo lo otro, a través de una completa contracción en sí-mismo. Sin embargo, este proceso no puede retornar prístinamente al inicio sin recorrer el camino ya desplegado [das Entfaltete]. En su camino de vuelta se lleva consigo libertad, símbolo e individualidad. Su contracción tiene lugar; sólo que en su totalidad, la consciencia ya no encuentra al grupo, sino a sí misma, la totalidad ya no tiene la forma de un *nosotros*, sino de un *yo*: Esta completamente sola.

Λ³

¿Qué he de hacer? Surge una crisis pues, quien vive el mito no cuestiona; quien aprehende la tradición sabe la respuesta; pero quien duda abre, necesariamente, el porvenir. Si hemos de mantener que a partir de la segunda potencia existe ya una forma de libertad en rela-

.....
 26 La duda juega en un papel importante en la obra de León-Portilla. Para él esta duda representa ya una salida del pensamiento mítico y como tal abre la posibilidad de una entrada del pensamiento filosófico. León-Portilla estaba en lo correcto, pero no completamente. Pues si bien la duda es condición de posibilidad del surgimiento de la filosofía, lo es sólo en la segunda potencia. Ella es materia, mas no contiene ella misma el *acto*, del cual *nace* la filosofía, como veremos más adelante.

ción con la materia del pensamiento, esa libertad debe ser tomada en este momento. El individuo debe poder *decidir* [*sich ent-scheiden*] *qué hacer*, y la decisión, dado que el material posible son las dos potencias anteriores, es compleja en su simpleza: volver a la tradición o buscar fundamentar un nuevo mito. Ambas *posibilidades* surgen desde un punto de radicalidad subjetiva completamente *libre*.

Mientras que en el nivel mítico y parte del político la consciencia surge de la naturaleza, en este nuevo nivel la consciencia pretende ir al mundo mismo. El pasado tautegórico del mito vivido (A=B), el pasado-presente simbólico de la tradición (A²) se configura en el pasado-presente-futuro del pensamiento filosófico (A³), el cual, por contener las otras dos, se puede valer libremente de su contenido²⁷.

5. Conclusiones

Una de las confusiones en la definición de filosofía surge, como en el caso de León-Portilla, en la oposición entre *mythos* y *logos*, principalmente en pensar que el pensamiento filosófico tiene que decantar forzosamente en la creación de algo cualitativamente distinto a lo que le precede. Esto es limitar la libertad real alcanzada al final del proceso mitológico y mera apariencia. Esto lleva a pensar que Mito/Religión y Filosofía son excluyentes cuando el pensamiento filosófico *es libre* de regresar a su tradición, que es, por *necesidad*, religiosa. Las huellas de un pensador tal serán difíciles de encontrar y, sin embargo, si existiera, no podemos decir que no es, bajo el concepto aquí presentado, filósofo²⁸.

El argumento presentado por León-Portilla, a saber, que en el pensamiento nahua hubo filósofos porque había sabios que dudaban de sus respuestas mito-religiosas se vuelve bastante débil, pues como he mostrado la duda con respecto al mito es la condición de posibilidad de la poesía, no de la filosofía. Sólo una distancia con respecto a la religión permite tomar a los dioses como figuras narrativas. Dicho de manera más coloquial: lo sagrado no se toca.

Los futuros filósofos que han de partir caminos con la tradición deben, necesariamente, configurar algo en oposición.²⁹ Sin embargo, como bien se puede suponer, el contenido de aquello no puede ser, paradójicamente, *nuevo*. Tiene que ver con la reformatión [*Umwandlung*] del contenido ya presente y que fue *dado*. Las primeras filosofías están

27 La idea de un incremento que va desde lo mítico a lo político a lo filosófico encuentra cierta similitud con la teoría que San Agustín atribuye a Terentius Varro. Este pensador romano diferencia, en el ámbito de la teología, los niveles mítico, político y natural, siendo este último el nivel de los filósofos (Jaeger, cap. 1).

28 Jaeger muestra esta dinámica con respecto a las teogonías órficas del siglo VI. a.C. (cap. 4).

29 Jaeger muestra claramente que la preocupación principal de pensadores como Anaximandro es llenar el vacío teológico que las nuevas teorías filosóficas producen (cap. 2)

impregnadas de mitología, de «teología, teogonía y teodicea» (Jaeger 36).

El filósofo crea, entonces, nuevas relaciones que, no es que permitan ver nuevos fenómenos, sino que permiten ver los fenómenos bajo una nueva luz. Para ello debe mostrar los límites del mito actual, es decir, debe hacer mitología:³⁰ Irónicamente, quien se cree el portador del logos, debe primero pintar lo anterior de mythos. Todo gran filósofo no hace más que dar un nuevo fundamento, un nuevo mito fundacional, vender una primera potencia (A=B)³¹.

Se entiende ahora la paradoja: desde el punto de vista de la filosofía como creación, la tradición previa debe presentarse como lógica fallida, esta es la condición de posibilidad de su legitimidad: no es que Esquilo, Eurípides vean, sino que *deben* ver en la religión homérica un *sin razón*. Por otro lado, la filosofía como *tradición* encuentra en ella ya una lógica racional como en el caso de los órficos del siglo VI a. C. (Jaeger cap. 4). Sin embargo, *ambas tienen al mito y la tradición como fundamento en cada momento*.

El pensamiento mítico no sólo es el *principio* sobre el cual se produce el logos sino, volviendo a Schelling, también el *fundamento* donde el logos descansa en todo momento: el estado de consciencia “irracional” mitológico es la condición de posibilidad y fundamento del estado de consciencia “racional” filosófica: la filosofía es mito regulado.

Ahora bien, con lo expresado no queremos caer en la trampa de decir que todo pensamiento sobre el mundo es filosofía, tal y como Hans Krumpel (39) y Enrique Dussel (19) han argumentado.³² La idea principal es la siguiente: La forma de la filosofía es *contingente*, no así su materia, la cual se da *necesariamente*. Este enfoque en la materia pretende encontrar el punto medio entre dos extremos que dictan: (1) El pensamiento griego, y por extensión el europeo, representa la forma culminada y necesaria de la filosofía, lo cual nos lleva necesariamente al paralelismo y la alegoría. (2) Todo pensamiento acerca del mundo es *en-sí* filosofía, lo cual borra completamente tanto la dignidad del pensamiento filosófico como la libertad del sujeto de contraponerse a su tradición.

El desarrollo aquí presentado nos lleva a proponer tres puntos importantes en relación con el pensamiento filosófico: (1) A la libertad particular le precede la necesidad

.....
 30 Mitología, como el estudio de una tradición supone ya, al menos metodológicamente, colocar-se fuera de la tradición. Cosa que no es posible ni en el mito ni en la tradición, de ahí que la interacción con la tradición supone ya lo que llamaríamos pensamiento filosófico. Incluso en Grecia la filosofía no inicia con la dialéctica, sino con la crítica del mito posibilitada por la escritura. Jaeger menciona, por ejemplo, la importancia de la idea homérica de Oceano como padre de todo en la mente de Thales (10).

31 Jaeger, en su estudio de la relación entre el pensamiento filosófico y el surgimiento de la Teogonía como forma teológica influenciada por la filosofía, expresa de manera concisa: «Though philosophy means death to the old gods, it is itself religion; and the seeds it has sown now thrive in the new theogony» (72).

32 La intuición es correcta, pero en nuestra opinión mal formulada. Pues no es que todo pensamiento del mundo sea filosofía, sino que todo pensamiento que surge como filosofía tiene al mundo como primer objeto, pues es el único material disponible.

colectiva, o, dicho de otro modo, al sujeto le precede la tradición³³. (2) Por tanto, ahí donde no hay *tradición*, no puede haber *filosofía* y donde no hay *mito* no puede haber tradición; sin mito no hay filosofía. (3) Si la forma de la filosofía ha de ser libre, y *el acto libre carece de razón suficiente*, la forma de la filosofía carece de razón suficiente, por lo que la alegoría y el paralelismo, si usados, deben ser sólo como puntos de apoyo y no como la base metodológica completa.

Las reflexiones de Maffie nos han llevado a considerar un método distinto de responder la pregunta por el pensamiento filosófico. El camino hasta este punto, si largo y tedioso, ha sido necesario para mostrar que las diferencias que surgen entre “occidentales” y “no-occidentales” más que con un proceso político, están relacionadas con lo absurdo de esperar formas *determinadas* en un proceso *libre*.

La filosofía es, en términos positivos, una forma de producción caracterizada por la decisión por la tradición o por uno mismo. Se sigue, de manera provisional, que filosofía nahua sólo puede significar: El pensamiento libre que *produce* tomando la tradición nahua como su materia. Qué es lo que produzca es algo que no podemos prever, sólo describir.³⁴ Con este marco teórico en mente, el pensamiento nahua es colocado dentro de su propio proceso digno de ser descrito y donde ya no es pertinente conformarnos con ver en su pensamiento uno “al menos” del nivel de los pre-socráticos.

Referencias

- Aristóteles. *The Complete Works of Aristotle*. Editado por Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1991.
- Cassirer, Ernst. *The Myth of the State*. Yale University Press, 1946.
- . *An Essay on Man*. Yale University Press, 1944.
- Dussel, Enrique, Mendieta, Eduardo y Carmen Bohórquez, editores. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*. Siglo XXI, 2009.
- Doutté, Edmond. *Magie et religion dans l’Afrique du Nord*. Typographie Adolphe Jourdan, 1909.
- Gabriel, Markus. *Der Mensch im Mythos: Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewusstseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*. Walter de Gruyter, 2006.
- González Díaz, Cruz Alberto. «La interpretación del mito en la filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes 1956-2006». *Relaciones*, no.137, 2014, pp.179-216.
- Hemmerle, Klaus. «Zum Verständnis der Potenzlehre in Schellings Spätphilosophie». *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 74, no. 1, 1966, pp. 99-125.

33 Entendida como el mito de la época que se da por hecho.

34 Se nota el cambio de acento en la definición, pues qué produzcan no puede de ninguna manera ser previsto. Así mismo los paralelos entre culturas ya no son vistos como mera coincidencia, sino como partes del mismo proceso fundamentado en el desenvolvimiento [*Entfaltung*] de la consciencia humana.

- Hogrebe, Wolfram. *Prädikation und Genesis. Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“*. Suhrkamp, 1989.
- Jaeger, Werner. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. At the Calderon Press, 1948.
- Keen, Benjamin. *The Aztec Image in Western Thought*. Rutgers University Press, 1971.
- Khamis, Diana. *To the Unprethinkable and Back Again. Schelling's Potenzlehre between Naturphilosophie and Predication Theory*. 2021. Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Ph.D. diss.
- Krumpel, Hans. *Mythos und Philosophie im alten Amerika: Eine Untersuchung zur ideengeschichtlichen und aktuellen Bedeutung des mythologischen und philosophischen Denkens im mesoamerikanischen und andinen Kulturraum*. Peter Lang, 2010.
- . *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*. Akademie Verlag, 1992.
- Larroyo, Francisco. «¿Hubo una filosofía entre los pueblos precortesianos? Ideas para un replanteamiento de la cuestión». *Anuario de Filosofía*, vol. 1, 1961, pp.11-19.
- León-Portilla, Miguel. *La Filosofía Náhuatl Estudiada en sus Fuentes*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- . *Aztec Thought and Culture*. Traducción de Jack Emory Davis, University of Oklahoma Press, 2012.
- Lichtenberg, Georg Christoph. *Über eine neue Methode, die Natur und die Bewegung der elektrischen Materie zu erforschen (Lichtenberg Figuren)*. Akademische Verlagsgesellschaft Geest & Portig K.G., 1956.
- López Austin, Alfredo. «Cuerpos y Rostros». *Anales de Antropología*, vol. 28, 1991, pp. 317-335.
- Maffie, James. *Aztec Philosophy. Understanding a World in Motion*. University Press of Colorado, 2014.
- Müller-Lüneschloß, Vicki. *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt. Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen. Eine Studie zu F. W. J. Schellings „Stuttgarter Privatvorlesungen“ (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim – Niederer – Schelling der Jahre 1809/1810*. Fromann-Holzboog, 2012.
- Prescott, Frederick Clarke. *Poetry and Myth*. Macmillan, 1927.
- Robertson Smith, William. *Lectures on the Religion of the Semites*. Adam and Charles Black, 1907.
- Romero, Arturo. «Seis lecturas contemporáneas del Escrito de la Libertad de Schelling». *Tópicos*, vol. 5, 2018, pp. 189-229.
- Santana, Alejandro. «Did the Aztecs do Philosophy?». *Hispanic/Latino Issues in Philosophy. APA Newsletter*, vol. 08, no. 1, 2008, pp. 2-9.
- Schelling, Friedrich. *Sämmtliche Werke. K. F. A.* [volumenes. I-XIV, originalmente en dos partes: 1ª, vol., 1-10 y 2ª vol., 1-4]. Stuttgart, 1856-1861.
- . *Sämmtliche Werke*, I, VII, p. 417. Stuttgarter Privatvorlesungen.
- Schlegel, Friedrich. *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe Band 2*. Editado por Ernst Behler, Jean Jaques Anstett y Han Eichner, Schöningh, 1958.
- Scrouton, Roger. *How to be conservative*. Bloomsbury Publishing, 2014.
- Van Baaren, Theodorus P. «The Flexibility of Myth». *Ex orbe religionum. Numen Book Series Vol. 21*. Brill, 1972.
- Žižek, Slavoj. *El resto indivisible*. Traducción de Ana Bello, Ediciones Godot, 2016.



LA ONTOLOGÍA A-CÓSICA DE MEILLASSOUX Y LA IMPORTANCIA DE LA FILOSOFÍA KANTIANA

MEILLASSOUX'S A-COSIC ONTOLOGY AND THE IMPORTANCE OF KANTIAN PHILOSOPHY

Zaida Olvera Granados

Universidad Nacional Autónoma de México (Ciudad de México, México)
<https://orcid.org/0000-0001-6552-8138>, e-mail: zvogzvog@gmail.com



Recepción: 9 de agosto de 2023 – Aceptación: 23 de noviembre de 2023

Resumen

En esta presentación pretendo exponer brevemente las razones por las cuales considero que el rechazo de Meillassoux a toda la filosofía kantiana es equivalente a la expresión de *arrojar al niño con el agua de la bañera*. Al rechazar en bloque la filosofía kantiana, el autor pierde de vista que el absoluto al que el nuevo realismo o el realismo especulativo aspira puede ejemplificarse mediante la propia idea de razón en Kant. Sostendré que la razón kantiana, si bien no se configura a partir del modelo de explicación matemática, sino biológica, ofrece un ejemplo logrado de lo que desde la ontología de Meillassoux podría ser llamado “pura facticidad”. Considero que algunas de las posturas de Meillassoux permiten regresar a la filosofía kantiana para leer el concepto de razón a la luz del concepto de evento.

Palabras clave: Cosa, razón, absoluto, *creation ex nihilo*.

Abstract

In this text I will briefly explain why I consider that the rejection of the whole Kantian philosophy in Meillassoux's speculative realism is tantamount to the expression: *to throw out the baby with the bath water*. As Meillassoux rejected Kantian philosophy he rejected a powerful instantiation of the kind of absolute new realism is aiming at. In what follows, I will contend that Kantian reason is a good example of what Meillassoux has called “pure facticity”. I also contend that some of Meillassoux's arguments can be used in order to read Kant's concept of reason in a purposeful, new way.

Keywords: thing, reason, absolute, *creatio ex nihilo*.

1

El realismo especulativo de Meillassoux supone el rechazo en bloque a la actitud correlacionista que el autor identifica como la postura filosófica que, desde Kant, asume que la realidad sólo puede ser definida, conocida y tematizada a partir del sujeto que la conoce y la crea como conjunto de objetos de la experiencia posible. En lo que sigue me dedicaré a desglosar una línea argumentativa que el propio Meillassoux propone seguir para comprender qué debemos entender por una nueva filosofía del absoluto que prescindiera de la posición que ha llamado correlacionista. Pero al mismo tiempo propongo que, a pesar de que la filosofía crítica represente lo que el autor llama correlacionismo débil, dicha filosofía ofrece ventajas teóricas que el autor de *Después de la finitud* no ha explorado. Argumentaré, entonces, que el concepto de Razón en Kant representa un candidato ideal para encarnar una ontología sin cosas. La propuesta de Meillassoux, entonces, no sirve, pues favoreceré una lectura ontológica de la filosofía kantiana desde la cual es posible poner de relieve uno de sus aspectos más originales, a saber, la *a-coseidad* de la razón.¹

1.1

La propuesta de Meillassoux es expresada con mucha claridad en la cita siguiente:

Mi propósito general no es limitarme a la vía crítico-heurística sino reactivar la vía especulativa (que pretende hablar por las cosas mismas a pesar de la proscripción kantiana) sin reactivar una vez más la metafísica (es decir, la absolutización de la necesidad real). [...] Afirmo que no hay un universo de casos; afirmo que el tiempo puede traer cualquier conjunto de posibilidades no contradictorias. Como resultado, concedo al tiempo la capacidad de traer nuevas leyes que no se encontraban potencialmente contenidas en algunos conjuntos fijos de posibles; le atribuyo al tiempo la capacidad de hacer nacer situaciones *que no se encontraban, en absoluto, contenidas en situaciones anteriores*: la capacidad de crear nuevos casos, en lugar de sólo estar actualizando posibilidades [...]. Si mantenemos que el devenir no sólo es capaz de hacer emerger casos a partir de un universo de casos pre-dado, debemos entonces comprender que de ello se sigue que estos casos irrumpen, propiamente hablando, de la nada, pues ninguna estructura los contiene como potencialidades eternas antes de su emergencia... hacemos, entonces, de la irrupción *ex-nihilo el concepto mismo de temporalidad, entregada a su propia inminencia* (*Potentiality and Virtuality* 232).

La postura de Meillassoux insiste en producir una nueva metafísica a partir de la categoría de contingencia, lo cual supone el desmantelamiento de la función de la categoría

1 Aunque no concuerdo con Dionys Christias, admito Sellars posee una lectura que rescata el aspecto normativo del ideal de la razón y que este mismo ideal es el que le otorga el carácter teleológico al movimiento de la razón. Este movimiento de acercamiento progresivo es imparable y por ello se vuelve un principio normativo de la razón (Christias 146).

de necesidad real como base de cualquier enunciado sobre el mundo. Para dismantelar el imperio de la necesidad, Meillassoux parece recurrir a las siguientes estrategias: La crítica al correlacionismo y la imposibilidad de sostener la idea de un Todo.

En relación a este último concepto es necesario precisar que, como Badiou, el autor francés parte de un postulado que se deriva de la teoría de conjuntos de Cantor: la imposibilidad de admitir la existencia de un conjunto de conjuntos, es decir, la imposibilidad de admitir que se pueda hablar de una unidad que contenga la totalidad de las partes. En este sentido, critica toda idea de un Todo en general. De manera más precisa, critica la idea de un Todo de la naturaleza *à la* Kant y el principio necesario para sostener la idea del Todo, a saber, el principio de razón suficiente. Dicho principio también es identificado por el autor dentro de la filosofía kantiana como la imagen de una totalidad que sólo es tal precisamente en la medida en la cual los objetos de la experiencia están necesariamente vinculados los unos con los otros en una cadena de efectuación serial.

La idea de un todo dentro del cual lo acaecido no sea otra cosa que la actualización de posibilidades ya dadas de antemano (la posibilidad real) es, así, rechazada y opuesta a la imagen de un mundo en el que las cosas puedan ser pensadas como eventos desligados de cualquier principio de razón suficiente. De la crítica a la idea de un todo se dibuja una propuesta ontológica que consiste en sustituir la visión de la realidad como un conjunto de efectos producidos causalmente por la categoría de la facticidad². En otras palabras, Meillassoux propone destituir a la necesidad como categoría clave para la explicación de los fenómenos de la realidad natural para colocar en su lugar la pura contingencia.

La crítica a la idea de un Todo comprendido como una totalidad de fenómenos vinculados causalmente y unificados bajo el principio de razón suficiente se vincula estrechamente con la crítica al correlacionismo. En relación a este concepto salen a la luz las críticas más importantes que el autor dirige en contra de la filosofía kantiana y por ello es necesaria una breve elucidación.

El correlacionismo es la actitud filosófica que parte del supuesto de que en lugar de tener acceso al ser o al pensar, sólo tenemos acceso a su correlación. Meillassoux lo define de la siguiente manera:

El correlacionismo consiste en descalificar toda pretensión de considerar las esferas de la subjetividad y de la objetividad independientemente una de la otra. No solo hay que decir que nunca aprehendemos un objeto “en sí”, aislado de su relación con el sujeto, sino que debemos sostener también que nunca aprehendemos un sujeto que no esté siempre-ya en relación con

2 Parafraseando a Graham Harman es posible afirmar que no hay razón necesaria para ningún elemento de la experiencia. Lo factual es contingente, pero que haya facticidad es necesario. Lo anterior nos conduce igualmente a tener en cuenta que hay condiciones “factuales”: las condiciones de la necesidad de lo factual (30).

un objeto (*Después de la finitud* 29).

La definición de esta actitud filosófica nos conduce hacia el nacimiento de la modernidad y el nacimiento de una subjetividad identificada primordialmente —para no decir exclusivamente— con su facultad de conocimiento. Al instituirse y solidificarse la perspectiva subjetiva se instituye y solidifica al mismo tiempo la contraparte de dicha subjetividad que no es otra que un objeto cuya característica más esencial es la de ser un algo para una conciencia, un objeto de conocimiento. Es constitutivo de dicho objeto el ser un objeto de conocimiento y jamás un objeto en sí mismo, o mejor aún, una cosa en sí.³

El diagnóstico de Meillassoux es bastante sombrío. Toda filosofía no realista en el sentido mencionado es correlacionista (Meillassoux, 2015: 3, 18). La historia de la filosofía occidental parece estar atacada por esta problemática, y particularmente desde la modernidad hasta la actualidad. Con dicha actitud filosófica no es posible definir las verdades científicas (universalizables) más allá de la idea de consenso intersubjetivo (comunidad científica). Tampoco ofrece una respuesta convincente a la pregunta por el estatus epistemológico de los “enunciados ancestrales” y cierra el acceso hacia el “gran afuera”. Este es un punto de radical importancia para el presente trabajo (cf. Meillassoux, *Después de la finitud* 198; Harman 8-9).

De lo anterior se sigue que el correlacionismo ha sido el impedimento más fuerte con el que hasta ahora se ha enfrentado la filosofía moderna y contemporánea para reactivar una ontología *a-cósica*. Kant es un momento importante en esta narrativa pues desde el horizonte de la filosofía crítica hablamos de objetividad al margen del objeto en sí. Hablamos en “referencia a la universalidad posible del enunciado objetivo”.

Antes de abordar la crítica dirigida hacia Kant, es necesario analizar todavía algunos elementos relevantes para comprender la postura del autor francés, en particular, su concepción del absoluto.

Una vez comprendido este concepto podremos entender en qué sentido afirmo que a Meillassoux se le escapa el carácter especulativo del concepto de razón Kantiano.

1.2

Meillassoux pretende que el idealismo y, en particular la filosofía hegeliana, constituye la postura que más inhibe la emergencia del verdadero absoluto, pues de acuerdo con su lec-

3 Prefiero conservar el concepto de cosa o cosa en sí cuando me refiera a la opción que tanto Meillassoux como Kant, proponen a la objetualidad del mundo conceptualizado. El concepto de objeto tiene una carga semántica que lo vincula inmediatamente al concepto de sujeto. Este vínculo es propio de la epistemología moderna. En cambio, el concepto de cosa, como se verá, puede ser comprendido sin necesidad de recurrir a un sujeto que la conozca.

tura, el absoluto es en Hegel el resultado de un proceso racional. Para el autor, lo absoluto en la filosofía hegeliana no es el verdadero ab-soluto pues contradice su propia definición: no es lo *absuelto* de su relación con el sujeto, ni mucho menos lo *disuelto*. Lo absoluto en la filosofía hegeliana no es la disolución de la correlación, sino al contrario, el resultado de un estrecho vínculo entre la razón y el absoluto como lo otro de la razón. Como la diferencia incluida en la identidad de la razón, como identidad entre Ser y pensar (Meillassoux, *Después de la finitud* 69).

Esta lectura presenta algunas suposiciones que podrían ser revisadas y discutidas pues el absoluto es una categoría filosófica con una importante carga especulativa. La filosofía clásica alemana constituye uno de los momentos en la historia de la filosofía en el que el concepto adquiere un gran prestigio y un rendimiento teórico sin precedentes. No perdamos de vista que la filosofía hegeliana, en deuda con la filosofía de Spinoza, a quien Meillassoux, por lo demás, no menciona, hace del mismo concepto el *desideratum* de la verdadera metafísica, una metafísica sin presuposiciones, en donde también se *absuelve* a las cosas de su vínculo con la mala infinitud del pensamiento finito (Hegel 330-s.).

Hegel, antes que Meillassoux, ya criticaba en Kant el carácter problemático de la filosofía crítica. La asimilaba a lo que llamó “filosofía de la reflexión”, o del entendimiento, y condenó su unilateralidad. Sin embargo, Hegel no dejó de percibir en el propio proyecto kantiano una *luz de esperanza* para el pensamiento especulativo, a saber, la idea de razón entendida a través del filtro del concepto de imaginación trascendental y el guiño hacia la idea de un absoluto de la razón (Hegel 315-ss.).

A pesar de esta clara referencia al problema que Meillassoux señala en Kant, el autor francés indica que sólo hay dos caminos para exponer el significado de ese absoluto disuelto desvinculado de su relación con cualquier necesidad de una razón: apelando a la filosofía cartesiana y recuperando el escepticismo de Hume. La primera estrategia es contraintuitiva pues se evoca a un filósofo que en la historia del pensamiento es identificado precisamente como el fundador de una subjetividad basada en el principio de conciencia y, por tanto, basada en la suposición de una diferencia ontológica entre la *res cogitans* y la *res extensa*. A pesar de ello, el autor comenta lo siguiente:

[...] El nervio de la argumentación cartesiana descansa sobre la idea de que un Dios inexistente es una noción contradictoria. Pensar a Dios como no-existente equivale para Descartes a pensar un predicado en contradicción con el sujeto, como un triángulo que no tuviera tres ángulos. La existencia pertenece a la definición misma de Dios, como la trinidad de los ángulos pertenece a la definición de triángulo. Ahora bien, Kant debe demostrar a toda costa, para descalificar este argumento, que en verdad no hay ninguna contradicción en sostener que Dios no existe. Porque si hubiera alguna contradicción, le sería necesario admitir que Descartes efectivamente

alcanza un absoluto. (*Después de la finitud* 58)

Estas líneas indican algunos puntos cardinales de la postura de Meillassoux: rescata la noción de no contradicción. La defensa del principio de no contradicción tiene un valor estratégico particular pues dicho principio está asociado con el principio de identidad y permite así mantener una cierta autoestancia de las “cosas” en relación con las otras. Admitir la contradicción significa no sólo violar el principio de identidad, sino también admitir el principio de la diferencia o introducir el problema de la multiplicación de los entes. Para que algo sea contradictorio es necesario que exista respectividad. Una cosa es contraria siempre con respecto a otra. Por lo demás, si se defiende el principio de no contradicción y, por tanto, la no respectividad y la autoestancia de las cosas, es posible debilitar el principio de razón suficiente y se evita el recurso a las cadenas causales.

Descartes también juega un papel importante al momento de entender la importancia que tiene para el autor la idea de cualidades primeras. Meillassoux es consciente de que esta división es un problema que nos remite igualmente a una actitud correlacionista, pero pretende rescatar la presuposición metafísica cartesiana pues es en este ámbito que las cosas poseen cualidades geométricas. Por eso dice que «todo lo que pueda ser formulado del objeto en términos matemáticos tiene sentido pensarlo como propiedad del objeto en sí» (*Después de la finitud* 26).

En resumen, lo que le interesa a Meillassoux es sugerir la idea de un absoluto desde el cual el evento pueda ser pensando como espontáneo, inmediato y, sobre todo, sin ser remitido a final de cuentas al principio de razón suficiente.

Ahora bien, en relación con Hume, Meillassoux considera que puede ser útil atender a su crítica a la necesidad de las leyes que la ciencia formula. La crítica de Hume está basada en una crítica presupuesta del poder explicativo de la causalidad eficiente. Meillassoux afirma: «Para decirlo una vez más de otra manera, el problema de Hume concierne al hecho de saber que nos garantiza que la física misma —y no tal o cual teoría física— sea posible mañana» (57).

Para el autor es importante rescatar el argumento escéptico de Hume para poner en jaque la necesidad de las leyes científicas, pero no una necesidad que tenga que ver con la correspondencia entre la ley y el fenómeno al que se aplica, sino su necesidad en el tiempo. De lo anterior se sigue que para Meillassoux las leyes de la física podrían cambiar en virtud de la virtualidad —contingencia— del evento.

Cabe decir que tal y como el crítico de Meillassoux, Peter Hallwar, lo expone, el problema de Hume es que

el razonamiento puro a priori no basta para probar que cierto efecto dado provenga siempre y necesariamente de una causa dada. No hay razón para que una y la misma causa no dé lugar a cientos de eventos distintos [...] Hume acepta como una cuestión de “fe ciega” que toda secuencia natural de eventos está ciertamente gobernada por “causas últimas”, las cuales permanecen “totalmente escondidas para la investigación humana. Que esta creencia sea una cuestión de mero hábito o que sea un componente irreductible de la lógica trascendental (Kant) es, en cuanto a Meillassoux, una consideración secundaria (131).

Peter Hallward piensa que convertir el problema de Hume en una oportunidad filosófica implicaría una decisión que conduce a algo similar al neoplatonismo, a una “deflación de la experiencia y de los sentidos”. Lo anterior, continúa Hallward, «requiere ... un platonismo que mantendría que el pensamiento debe de ser liberado de la fascinación que produce la fijeza de las leyes fenoménicas hasta acceder al más puro caos inteligible, el único capaz de destruir y de producir, sin razón, las cosas y las leyes a las que obedecen» (133).

El absoluto al que nos conduce el realismo especulativo de Meillassoux es vinculado con una especie de fuente originaria cuya producción de eventos, o de facticidad, no es clara. Si bien, Haman afirma que la facticidad es necesaria, o dicho en otras palabras, que implica condiciones para producirse, dichas condiciones no han sido explicitadas.

2. La crítica a Kant

La idealidad del espacio y del tiempo propuesta por Kant ha cancelado la posibilidad de hablar de cualidades primarias de las cosas. La creación de la esfera trascendental volvió impropcedente una ontología a-cósica pues la exterioridad de la extensión adquirió el nuevo estatus a priori. El procedimiento crítico desmantela el último reducto de un pensamiento absolutorio de las cosas al hacer del espacio una exterioridad interna. Si bien Kant reconoce que los objetos poseen dimensiones y son susceptibles de ser medidos y conocidos como entes geométricos, asume que dichas cualidades, llamadas primarias, están sujetas a la condición que hace posible su emergencia como fenómenos, a saber, la propia forma a priori del espacio (Kant, *Prolegómenos* §13). De acuerdo con Meillassoux, la idealidad del espacio constituye una pérdida del rendimiento de la filosofía cartesiana.

Kant tampoco responde satisfactoriamente al escepticismo humeano, mismo que le sirve al autor francés para pensar seriamente en la incapacidad de demostrar racionalmente que el principio de razón suficiente posea, a su vez, una razón suficiente.

La respuesta de Kant al problema humeano de la inferencia consiste en postular la necesidad de la idea de un todo de la naturaleza para que dentro de ella se dé el conjunto de reglas universales, no contradictorias, que legislan el todo de la experiencia posible y

que expliquen la sucesión de las causas a efectos en los fenómenos, sin, por ello, afirmar que dicho conjunto de reglas está dado por un orden distinto al de la racionalidad humana y sin por ello afirmar tampoco que se trata de una concordancia entre órdenes distintos de la realidad o franca imposición de un orden legal- formal sobre el caos de la materia.

En otras palabras, Kant evita saltar de los datos a los conceptos —*metabais eis allogenos* o *generatio aequivoca*, y saltar de los conceptos a los datos— lo que Kant llama *preformacionismo de la razón*.

Sin embargo, la salida kantiana a este *conundrum* filosófico, a saber, el *sistema de la epigénesis de la razón* (Kant, KrV: B XXIX) no es convincente para el autor francés pues remite la realidad a la esfera de sus condiciones de una experiencia posible que, en última instancia, es realizada únicamente por un sujeto de conocimiento.

Kant es para Meillassoux un filósofo que atenta contra el absoluto porque veda completamente el acceso, o mejor dicho, el surgimiento de lo absoluto, tanto de dios como de la cosa en sí. Sin embargo, el autor pasa constantemente por alto las precauciones cuidadosamente expuestas por Kant para evitar la confusión entre el uso lógico y el uso real de la razón. Kant insiste en que la existencia no es un predicado real para evitar así la postulación de entidades a las que posteriormente se pretenda conocer como objetos de la experiencia posible. El problema es que desde la filosofía crítica no se puede afirmar que dicho absoluto se pueda conocer.

No puede, entonces, hablar del principio de razón suficiente —uso real— al mismo nivel que el uso lógico —principio de no contradicción. En realidad, Kant no veda el acceso al absoluto al abrir el ámbito delo trascendental y situar la espacialidad como condición a priori subjetiva, ni tampoco en su refutación de la prueba ontológica. Lo que a Kant le interesa es distinguir entre los usos legítimos y los ilegítimos de la razón.⁴ A pesar de la precisión anterior, Meillassoux continúa:

... el autor de la *Crítica*, si bien sostiene que la cosa en sí es incognoscible, sostiene al mismo tiempo que es *pensable*. En efecto, Kant nos concede la posibilidad de saber a priori que la contradicción lógica es *absolutamente* imposible. Aunque no podamos aplicar el conocimiento categorial a la cosa en sí, podemos en cambio someterla al requisito lógico de todo pensamiento. Desde ese momento dos proposiciones adquieren en Kant un alcance ontológico absoluto. 1) La cosa en sí es no-contradictoria; (porque no puede ser pensada Z. O) y 2) Existe por cierto una cosa en sí porque, en caso contrario, existirían fenómenos sin nada que se fenomenalice, lo que para Kant es contradictorio. (*Después de la finitud* 58)

4 No hay que olvidar el ejemplo que sirve para demostrar la importancia de la distinción entre los distintos usos (lógico y real): Decir que la definición de 100 taleros es que existan en mi bolsa para pasar, en efecto exigir que esos 100 taleros se encuentren existiendo realmente en mi bolsa.

Sin duda existe en Kant el problema de sustentar en el mero pensar la existencia de las cosas en sí. De acuerdo con estas observaciones, las cosas en sí sólo muestra su posibilidad. No obstante, Kant no muestra cómo éstas son independientes del hecho de que yo las piense como el límite y la fuente del mundo fenoménico.

La observación que realiza Meillassoux nos conduce necesariamente a la admisión de que aquello que no podemos conocer depende, a pesar de ello, del mismo sujeto cognoscente en la medida en la cual la cosa sólo emerge al aplicarle un principio lógico que establece, al menos, la posibilidad de su existencia.

Sin embargo, el problema que se percibe en la argumentación de Meillassoux es que no toma en consideración el problema que se desprende de las afirmaciones kantianas de acuerdo con las cuales la *cosa en sí* no es meramente posible (en la medida en que no es contradictorio pensar su existencia), sino que realmente existe.

Para comprender la importancia del concepto de cosa en esta problemática, es necesario tener en cuenta la ontología que la sustenta. Como lo recuerda Remo Bodei, la etimología de la palabra cosa nos remite a la palabra causa (45) por el hecho de situarnos en un espacio de virtualidad y contingencia y por el hecho de rechazar el principio lógico de razón suficiente, que es la sublimación del principio de causalidad, Meillassoux propone hablar de “evento”. Reformulada nuevamente, la postura del filósofo francés puede ser considerada una ontología a-cósica, pues en su propuesta se diluye el vínculo etimológico entre la causalidad y la coseidad.

Por lo demás, de acuerdo con su propuesta, debemos comenzar a minar la perspectiva antropologizante que remite permanentemente a la subjetividad moderna que se ha forjado, hasta cierto punto, un poco a expensas del mundo de las cosas.

La ontología de este nuevo absoluto es una ontología sin correlacionismo, es decir, una ontología sin cosas (sin causas) ni sujetos que las conozcan. En otras palabras, la ontología contemporánea sólo puede tener lugar si atacamos desde el interior y desechamos el vínculo que hace de las cosas objeto de nuestro conocimiento y nos vuelven a nosotros sujetos de conocimiento.

Por lo anterior, Meillassoux establece una diferencia entre la metafísica dogmática y el pensamiento especulativo, lo cual significa lo siguiente: distinguir entre las pretensiones de “acceder a un ente absoluto —o al Absoluto— por medio de la razón” y la posibilidad de “imaginar un pensamiento “absolutorio” que no sea “absolutista” (*Después de la fitud* 63). Aquí, es evidente que el autor juega con la etimología de la propia palabra *Absoluto*. *Ab-solutus* se vincula a *ab-solvere*, por ello para Meillassoux el *ab-soluto* es lo radicalmente *absuelto*. Así, esta palabra ya no tiene el sentido de ser un todo completo sino la de estar *ab-suelto*, libre de toda determinación subjetiva. Por ello también afirma que, si bien la

metafísica puede ser especulativa, «*no toda especulación es metafísica: no todo absoluto es dogmático...*» (63).

3. Kant: la razón, la no-cosa

Considero que la filosofía kantiana ofrece una salida al correlacionismo. La cosa en sí puede considerarse una no-cosa absoluta, es decir, absuelta pues dentro de la filosofía kantiana ésta aparece como una “cosa sin cualidades”.

De acuerdo con Kant la cosa en sí no es contradictoria y, por tanto, es posible. Ahora bien, si bien la cosa en sí actualiza el principio de no-contradicción, esta no es considerada por Kant como una mera posibilidad, sino que también son reales. tal y como dice Kant:

Pero en esto/” reside precisamente el experimento de una contraprueba de la verdad del resultado de aquella primera evaluación de nuestro conocimiento racional a priori, a saber, que éste sólo se dirige a fenómenos, mientras que deja de lado a la cosa en sí misma como [una cosa que es], por cierto, efectivamente real en sí [*Wirklich*], pero desconocida para nosotros (Kant, *KrV*: B 167).

Respecto de la cosa en sí existen al menos dos lecturas posibles: la tesis de la separación entre dos mundos y la tesis de la separación de dos aspectos. La primera supone una lectura ontológica dentro de la cual se puede hablar de dos maneras de ser de la realidad. Por otro lado, la segunda lectura supone una distinción que se opera tan sólo en el plano del conocer. Aquí defenderé la tesis de la separación de los dos mundos frente a la tesis de los dos aspectos.

Mientras que para la lectura epistemológica la distinción entre la cosa en sí y el fenómeno refiere a dos caras del mismo objeto empírico, para la lectura ontológica esta distinción se refiere a los límites de nuestro conocimiento categorial, pero ofrece una aseveración sobre la realidad. Así, la distinción entre fenómeno y cosa en sí hace referencia a un aspecto de la realidad que no podemos conocer con la serie de elementos y procesos que realizamos al nivel del entendimiento y que se organizan en saberes complejos gracias al principio de unidad que rige nuestra razón teórica. La famosa “humildad kantiana” se cifra en la suposición de que la cosa en sí es un existente cuyas cualidades no podemos determinar, pero cuyo efecto resentimos.

Siguiendo la lectura de Lucy Allais podríamos afirmar que, el que Kant no sea berkeleyano, es decir, un idealista, no significa que sea un realista a ultranza, pero tampoco significa que no debamos seguir suponiendo que para Kant hay cosas en sí que escapan a

nuestra cognición. El significado de su anti-idealismo sólo se descubre al explorar el significado del empirismo trascendental. ¿Bajo qué criterios puede Kant hablar de la cosa en sí, o bajo qué criterios las definiciones negativas de la cosa en sí (por ejemplo, no tiene cualidades, no podemos conocerla, no tiene condición, etc.) pueden adquirir valor positivo?

Cuando Kant afirma que las cosas en sí existen, no está diciendo que Dios exista, independientemente de nosotros. Dios es una de las *intelligibilia*. Podemos pensarlo sin contradicción (como la cosa en sí), sin embargo, el noumeno es una idea mientras que la cosa en sí es realmente algo existente.⁵

Por lo demás, en la medida en que la cosa en sí es un existente carente de relaciones causales, no es posible juzgarla mediante los esquemas provistos por el entendimiento. No se inscribe en la red categorial a la que están sometidos los fenómenos y por ello, no se somete a la causalidad ni, por extensión, al principio de razón suficiente. Lo anterior es constituye un indicio, fuerte, para afirmar que satisfacen una de las características más importantes del absoluto de acuerdo con el realismo especulativo de Meillassoux: *que emerjan ex-nihilo*. La cosa en sí permite romper con la lectura causalista de la realidad.

Una conclusión que resulta de la propia definición de la cosa en sí es que, en la medida en la cual no puede ser considerada desde el horizonte de la realidad fenoménica que se teje como un todo de nexos causales, no se le puede atribuir un origen. Por ello Kant afirma que es lo in-condicionado: «Lo incondicionado no debe encontrarse en las cosas, en la medida en que las conocemos ([en la medida en que] nos son dadas), pero sí en ellas, en la medida en que no las conocemos, como cosas en sí mismas» (Kant, KrV: B XX).

Como se ha puesto en evidencia desde que Schulze publicara el texto en donde se ubica a Kant dentro de la tradición del escepticismo, el *Aenesidemus*, la razón es la verdadera cosa en sí. Recordemos que para Schulze la razón, al ser aquello que afecta sus propias determinaciones y al ser la función que organiza, unifica y colabora con el resto de sus facultades califica como el modelo de sustrato real necesario que tiene función de unidad, no sólo silogística ni teleológica sino autoreferencial (es capaz de llevar a cabo su propia crítica y de seguir su propia historia en relación con un germen [*Keim*] que le ofrece el impulso para desarrollarse de manera autónoma). Sin embargo, tal y como reza la famosa objeción que se ha repetido desde entonces, como cosa en sí no debería poder operar causalmente sobre sí misma porque de lo contrario violaría el principio, impuesto por la propia descripción de la aplicación de las categorías a fenómenos. Kant sostendría que la razón puede afectar causalmente nuestras determinaciones teóricas y prácticas (Kant,

5 Allais dice: «Noumena are literally intelligibilia: objects which can be known by an intellect alone, independent of sensibility. Possible examples of such intelligibilia may be Cartesian souls, Leibnizian monads, God, Platonic forms and Platonically understood numbers. The idea that Kant's notion of things in themselves should be understood as a commitment to the existence of intelligibilia is clearly incorrect» (10). Véase Beade.

KrV: B385; Gesang 20).

Parafraseando lo que Jacobi también dijo en su día, el concepto de cosa en sí es un concepto sin el cual uno no puede entrar a la filosofía crítica, pero mediante el cual uno tampoco puede atribuirle una coherencia absoluta. Un problema mayor es que esta crítica sólo se enfocó en la violatoria atribución de efectualidad a una cosa fuera del ámbito de la realidad fenoménica, pero no se ha planteado cómo es posible una cosa de esa naturaleza. Si bien, evidentemente, se ha puesto en cuestión la tesis de los dos aspectos, ese cuestionamiento no se ha enfocado a la consideración de la razón como esa “cosa” que no puede operar causalmente en la medida en la cual no es un fenómeno. Al no ser un fenómeno no puede considerarse como parte de una cadena causal. Al no vincularse causalmente ella misma también se presenta ante nuestros ojos como algo que no está sometido al principio de razón suficiente. No proviene de nada, y surge por ella misma de su propia necesidad interna.

Como se ha mencionado ya para Kant la razón es autorreferencial. Se basta y se ocupa de sí misma (Kant, KrV: B 23). Kant afirma:

La razón pura, en verdad, no se ocupa más que de sí misma, y no puede tampoco tener otro negocio, porque a ella no le son dados los objetos para [que los lleve a] la unidad del concepto de experiencia, sino los conocimientos del entendimiento para [que los lleve a] la unidad del concepto de la razón, es decir, [a la unidad] de la interconexión en un principio. La unidad propia de la razón es la unidad del sistema, y esa unidad sistemática no le sirve la razón objetivamente, a manera de principio, para extenderla sobre los objetos, sin subjetivamente, como máxima, para extenderla sobre todo conocimiento empírico posible de los objetos (Kant, KrV: A 680/ B 708).

Además, la razón no está en el tiempo ni en el espacio. Kant nos recuerda que:

La razón pura, como facultad meramente inteligible, no está sometida a la forma del tiempo, y por tanto, tampoco a las condiciones de la sucesión temporal. La causalidad de la razón en el carácter inteligible no nace, ni comienza a producir un efecto, por decirlo así, en cierto [momento del] tiempo. Pues \\ en tal caso estaría ella misma sometida a la ley natural de los fenómenos, en la medida en que [esta ley] determina, según el tiempo, las series causales; y la causalidad sería, entonces, naturaleza, y no libertad. Podremos, por consiguiente, decir: si la razón puede tener causalidad con respecto a los fenómenos, entonces ella es una facultad mediante la cual comienza, primeramente, la condición sensible de una serie empírica de efectos. Pues la condición que reside en la razón no es sensible, y por tanto no comienza ella misma. De acuerdo con eso, se verifica aquí aquello que nos faltaba en todas las series empíricas: que la condición de una serie sucesiva de acontecimientos pudiera ser, ella misma, incondicionada empíricamente. Pues aquí la condición está fuera de la serie de los fenómenos (en lo inteligible)

y por tanto no está sometida a ninguna condición sensible ni a ninguna determinación temporal por medio de una causa anterior. (Kant, KrV: A 552/ B 580)

La razón misma no es un fenómeno, y no está sometida a ninguna de las condiciones de la sensibilidad, de manera que en ella, incluso en lo tocante a su causalidad, no se verifica ninguna sucesión temporal, y por consiguiente no se le puede aplicar a ella la ley dinámica de la naturaleza, que es lo que determina la sucesión temporal según reglas. La razón es, por consiguiente, «la condición permanente de todas las acciones arbitrarias por las cuales el hombre aparece [como fenómeno]» (Kant, KrV: A 553/ B 581).

En la razón se asientan las condiciones de posibilidad, pero ella misma no está condicionada. Demuestra que ella produce sus propias condiciones. Si bien es cierto que la razón no puede ser conocida como un fenómeno, ello no es un problema para la razón misma, ya que de acuerdo con Kant existen varios tipos de conocimiento. Distinguimos al menos tres.

Por un lado, Kant se refiere al conocimiento científico y a la validez objetiva de dicho conocimiento, en segundo lugar, se pregunta por las condiciones para adquirir el primero. Aquí descubrimos la estructura de toda experiencia posible (objeto X como el molde de todo objeto). El supuesto fundamental es el Yo trascendental: la función de unidad que permite las síntesis operadas. En este contexto el Yo trascendental es una autoactividad (Kant, KrV: B 130).

Por último, tenemos el conocimiento de esas condiciones. Aquí nos encontramos dentro del discurso de y sobre la filosofía trascendental (Kant, KrV: B 25). Se trata de un discurso autorreferencial y podemos afirmar que se trata del discurso de la Razón pura.

El que concierne a la razón no es un conocimiento de objetos, como ya dirían inconsistentemente los defensores del criticismo. La razón aparece como la condición incondicionada. Detrás de ella no hay nada que pueda ser condición de ella misma (Kant, KrV: B 364). Ella es la sede del principio de lo incondicionado.

Así, frente a las críticas escépticas de Schulze puede argüirse que la razón no es una cosa que puede conocerse como objeto de la experiencia posible. Sólo la razón posee el carácter de autoconocimiento. Es indispensable insistir en el tipo de categoría modal que determinaría a la razón. Ésta no puede equipararse con lo meramente posible, término que Meillassoux rechaza como candidato para referirse a ese no- todo que es el absoluto contemporáneo.

El no-todo del realismo especulativo de Meillassoux supone la novedad absoluta, la emergencia absolutamente ab-suelta de toda posibilidad anterior. La razón, así como la cosa en sí por excelencia de acuerdo con el realismo especulativo de Meillassoux, no

«actualiza ningún germen del pasado» (*Potentiality and Virtuality* 235), sino que ella misma encarna el no-todo. Paradójicamente sólo a partir del no-todo puede la idea del todo de la naturaleza emerger como condición de posibilidad de los fenómenos en un sistema de relaciones causales comprensibles para el entendimiento. En su radical espontaneidad y singularidad, la razón como emergencia *ex-nihilo* no actualiza el principio de razón suficiente (pues no tiene otra causa fuera de sí, por eso es no-cosa), sino el hecho de que pudo no haber sido. Su necesidad no proviene de algún origen externo a ella y, por tanto, se mantiene en una radical contingencia.

Referencias

- Allais, Lucy. «Transcendental idealism and metaphysics: Kant's commitment to things as they are in themselves». *Kant Yearbook*, vol. 2, no. 1, pp. 1-31.
- Ardoline, Michael J. «What Laws? Which Past?: Meillassoux's Hyper-Chaos and the Epistemological Limitations of Retro-Causation». *Open Philosophy*, vol. 1, 2018, pp. 235-244.
- Beade, Ileana. «Acerca de la cosa en sí como causa de la afección sensible». *Signos filosóficos*, vol. 12, no. 23, 2010, pp. 9-37, recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242010000100001&lng=es&tlng=es
- Bodei, Remo. *La vie des choses*. Circé, 2019.
- Christias, Dionysis. «Toward the Thing-in-Itself Sellars' and Meillassoux's Divergent Conception of Kantian Transcendentalism». *The legacy of Kant in Sellars and Meillassoux. Analytical and continental Kantianism*. Editado por F. Gironi, Routledge, 2018.
- Gesang, G. E, Bernard. «Schulzes Aenesidemus das Buch das Kant für Fichte verdächtig machte». *Kant und Fichte, Fichte und Kant. (Fichte Studien)*. Editado por Chr. Asmuth, Rodopi, 2009, pp. 17-30.
- Harman, Graham. *Quentin Meillassoux, Philosophy in the Making*. Edinburgh University Press, 2011.
- Hegel, Friedrich. *Glauben und Wissen, Gesammelte Werke, Vol. 4*. Meiner, 1968.
- Hallwar, Peter. «Anything is possible: a reading of Quentin Meillassoux's After Finitude». *The speculative turn: continental materialism and realism*. Editado por L. Bryant, N. Srnicek y G. Harman, re.press, 2011, pp. 130-141.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Fondo de Cultura Económica, 2009.
- . *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*. Agora de Ideas, 1999.
- Meillassoux, Quentin. «Potentiality and virtuality». *The speculative turn: continental materialism and realism*. Editado por L. Bryant, N. Srnicek y G. Harman, re.press, 2011, pp. 224-236.
- . *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Caja Negra, 2015.
- . *Après la Finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Seuil, 2006.
- Pipin, Robert. «Kant on the Spontaneity of Mind». *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 17, no. 2, junio de 1987, pp. 449-475.

RESEÑAS CRÍTICAS

ISSN: en trámite, <http://apareser.buap.mx>
 Año 1, Número. 1, pp. 107-110, Enero a Junio de 2024
 Licencia Creative Commons 4.0
 Reconocimiento-Atribución-
 No Comercial-Compartir igual



UNA CATÁSTROFE ANUNCIADA, reseña del ensayo de Dixson-Decleve, Sandrine, Gaffney, Owen, Ghosh, Jayati, Randers, Jorgen, Rockstrom, Johan y Per Espen Stoknes. *Earth for All, A survival guide for humanity* [Tierra para todos. Una guía de supervivencia para la humanidad]. The New Society Publishers, 2022.

“Hemos entrado a la era de la ebullición global”.

António Guterres,

Secretario General de las Naciones Unidas (27.07.2023).

Introducción

En octubre del 2022 fue publicado en ensayo *Earth for All* (Tierra para todos) por parte de los nuevos integrantes del Club de Roma —aquellos que en 1972 publicaron el estudio *The limits to Growth* (Los límites al crecimiento).

Recordemos que, en 1972, los entonces miembros del Club de Roma —Donella y Dennis Meadows, Jørgen Randers y William Behrens III— aplicaron la *Dinámica de sistemas* elaborada por el Profesor del Instituto Tecnológico de Massachussets (MIT) Jay Wilson Forrester (1918-2016) a la revisión de los escenarios futuros de la humanidad.

Forrester era entonces reconocido por haber elaborado el programa *World One*, el cual correlacionaba, gracias a los más potentes ordenadores de aquél entonces, variables como crecimiento poblacional, producción agrícola e industrial, contaminación y recursos naturales, entre otros. Como consecuencia de tal colaboración, el estudio *Los límites al crecimiento* planteó que si la humanidad continuaba consumiendo desaforadamente los recursos de la tierra (de la litósfera, la hidrósfera, la biosfera y la criosfera) —el escenario denominado *Business as usual* (BAU) por el Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático— ocurriría un colapso civilizatorio poco después del año 2050.

En el estudio de 2022, los nuevos integrantes del Club de Roma —Sandrine Dixson-Declève, Owen Gaffney, Jayati Ghosh, Jørgen Randers, Johan Rockström y Per Espen Stoknes— aplican, mejorado, el programa de Forrester

y plantean dos escenarios posibles: al primero lo denominan *Too Little, Too Late* (*Demasiado poco, demasiado tarde*) y al segundo *The Giant Leap* (*El Salto gigante*).

El primer escenario es catastrófico: en el 2050 comienza un colapso socioambiental que ocasionará que se reduzca a la mitad la población en el 2100.

El segundo escenario plantea que la crisis puede ser superada si la humanidad se hace consciente del problema socioambiental venidero y colabora rápida y concienzudamente para afrontarlo, elimina sus diferencias y los países ricos apoyan a los pobres con recursos y tecnología.

El escenario *Demasiado poco, demasiado tarde*

En el escenario *Demasiado poco, demasiado tarde* los autores del estudio establecen que, de continuar la misma dinámica que el mundo ha llevado de 1980 a 2020, tanto el crecimiento poblacional como el económico se ralentizarán, faltará el empleo, descenderá la confianza en los gobiernos, se incrementará la huella ecológica de la humanidad y la pérdida de la biodiversidad. En las décadas venideras, indica tal escenario, persistirá la pobreza en la mayoría del mundo y la inequidad desestabilizará a los países ricos. Algunos de los *Objetivos del Desarrollo Sustentable* (ODS) serán alcanzados y ello “representará cierto progreso en un mundo sin límites planetarios”, pero, en general, ocurrirá un dramático incremento en el *Índice de Tensión Social* (*Social Tension Index*). Este escenario no establece un Colapso ecológico o climático en este siglo, pero si el inicio de un Colapso socioambiental después del 2050. Dicho colapso será una consecuencia de la división social y el daño ecológico. Dicho riesgo, indica el informe, será particularmente agudo en aquellos países «mal gobernados y con economías ecológicamente vulnerables» (Dixson-Declève *et al.*, 35).

El escenario *Salto gigante*

El escenario *Giant Leap* exige que todas las naciones de la tierra realicen cinco Golpes de timón (*Turnarounds*):

- *Eliminen la pobreza.* Los autores indican que, desde hace décadas, el crecimiento económico de los países ricos se ha acompañado del impulso a los combustibles fósiles. El mundo requiere ahora que lo haga vía las energías renovables y la agricultura regenerativa en ciudades sostenibles. Ello implica que el Fondo Monetario Internacional asigne al menos mil millones de USDlls anuales a los países pobres con el objeto de que generen “empleos verdes”.

- *Reduzcan la desigualdad.* Los autores sostienen que, en las últimas décadas, la desigualdad del mundo ha crecido: el 10% más rico se queda con más del 50% de los ingresos mundiales. Eso genera sociedades disfuncionales y polarizadas. Para evitarlo, *Earth for All* propone a todos los gobiernos que establezcan impuestos para que el 10% más rico de sus sociedades no se quede con más del 40% de los ingresos de la nación, así como que empoderen a los trabajadores y a sus sindicatos con el objeto de mejorar su bienestar.
- *Empoderen a las mujeres.* Los autores de *Tierra para todos* afirman que son muchas las regiones de la tierra donde nacer niña es todavía una desventaja, lugares donde el acceso a la educación y al trabajo bien remunerado son exclusivos de los hombres. La experiencia ha enseñado que los países nórdicos europeos, con economías de mercado que invierten en la equidad de género y en las familias, cuentan con los mejores índices de bienestar y desarrollo del planeta. Tales naciones han mostrado también que cuando las mujeres tienen control sobre su vida eligen tener menos hijos. Para avanzar en este golpe de timón es necesario aumentar el acceso a la educación de las niñas y las mujeres, impulsar para que ocupen puestos de liderazgo, así como sistemas de pensiones generalizados e igualitarios.
- *Empleen agricultura regenerativa.* El modelo de producción agroindustrial de alimentos que nos legó la Revolución verde —pleno de agroquímicos y semillas transgénicas— si bien es cierto que evitó hambrunas, nos está, en nuestros días, cobrando la factura. La agricultura y la ganadería modernas rebasan con creces los límites planetarios y son responsables principales de la emisión de Gases de Efecto Invernadero. Son responsables de la deforestación, la pérdida de la biodiversidad y el establecimiento de vastas zonas muertas en ríos, lagos y mares. Avanzar en el establecimiento de una agricultura regenerativa pasa por evitar el sobreconsumo y el despilfarro en las naciones ricas, así como establecer cadenas de abasto suficientes en las naciones pobres. Los agricultores y ganaderos deben adoptar técnicas que permitan suelos y mares más saludables, así como evitar los subsidios dañinos. Es menester, asimismo que la población adopte dietas saludables y disminuya significativamente el consumo de carne.
- *Realicen una transformación energética.* Según indicó el 6to Informe del IPCC (2021): para mantener la temperatura media de la tierra debajo de los 1.5°C es menester reducir a la mitad las emisiones de Gases de Efecto Invernadero en el 2030 y eliminarlas por completo en el 2050. Alcanzar tal objetivo implica, indica *Earth for All*, que se reduzcan a la mitad las emisiones cada década a partir del 2020. Ello es factible

dado que las tecnologías están disponibles y son asequibles y escalables. Y cuestan lo mismo, e incluso menos, que las de los combustibles fósiles. Sólo se requiere contar con voluntad política y compromiso industrial y ciudadano. Es menester, también que se realice el rediseño de los procesos y la electrificación de todo lo posible, la transferencia de la tecnología de los países desarrollados a los pobres e incrementar de manera significativa (más de mil millones de USDlls anuales) en la mejora e implementación de las fuentes renovables.

Gracias a todas estas acciones, el riesgo de un clima desbocado en la tierra sería disminuido significativamente, así como la crisis socioambiental asociada (Dixson-Declève *et al.*, 50). Realizar el escenario *Salto gigante*, desgraciadamente, en un mundo donde avanzan las guerras —no sólo en Ucrania sino ahora en Palestina— se aprecia bastante improbable.

Los nuevos integrantes del Club de Roma indican, sin embargo, que todavía es factible evitar el Colapso civilizatorio, que aún está abierta la ventana de oportunidad para dar el *Salto gigante* a la sostenibilidad. Dicho salto requiere contar con una humanidad consciente del problema socioambiental venidero y que colabore para afrontarlo. ¿Lograremos erradicar la pobreza y la inequidad, empoderar a las mujeres, generar energía con renovables y emplear agricultura regenerativa para la producción de alimentos? Sólo de esa manera lograremos evitar El Gran Colapso Civilizatorio que aparece en el panorama (Dixson-Declève *et al.*, 44-ss).

Luis Tamayo Pérez¹

Cuernavaca, Morelos, 4 de noviembre de 2023.

Referencias

Dixson-Declève, Sandrine, Gaffney, Owen, Ghosh, Jayati, Randers, Jorgen, Rockstrom, Johan y Per Espen Stoknes. *Earth for All: A survival Guide for Humanity*. The New Society Publishers, 2022.

.....
¹ PhD y Psicoanalista. Catedrático del Posgrado en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México (Ciudad de México, México); <https://orcid.org/0000-0002-2755-7015>.

ISSN: en trámite, <http://apareser.buap.mx>
 Año 1, Número. 1, pp. 111-114, Enero a Junio de 2024
 Licencia Creative Commons 4.0
 Reconocimiento-Atribución-
 No Comercial-Compartir igual



RESEÑA del libro de Pineda, César, Mendoza, Luis Fernando, Díaz, Mario, coordinadores. *Cosmografías: Aproximaciones filosóficas en torno al problema del mundo*. Lambda editorial, 2023.

En filosofía es preciso manejar nuestra búsqueda del saber y el conocer por la comprensión de la realidad, la existencia humana y el pensamiento según un orden lógico en tanto λόγος, es decir, en un camino hacia un saber universal con finalidad.

La filosofía es un saber. Pero no un saber por saber. Sino un saber para vivir. Para saber vivir. Y para saber morir. La filosofía enseña a vivir como hombre cabal. Porque 'el hombre es demasiado grande para bastarse a sí mismo'. (Sanabria 303)

Qué es nuestra percepción del mundo sino un orden cosmológico mediado a través de los sentidos, esto podría pensarse más allá. A veces pareciera que entre más se piensa y busca comprender el funcionamiento del mundo menos se comprende, no digo que el ejercicio de interpretar la realidad no tenga una utilidad real, sino que debe mantenerse un equilibrio de forma que no pese más un lado de la balanza abstracto-racional para así asentar hacia una aplicación práctica, pues esa es la verdadera comprensión del mundo. Éste más allá de las aproximaciones filosóficas en torno al problema del mundo es tratado en este libro, que muy pertinentemente se publica en este tiempo post-pandemia, tiempo que podemos considerar inundado de incertidumbres e interrogativas, estrago de nuestras circunstancias epidémicas. El mundo no está terminado ni es definitivo aún, ante un constante cambio es necesario mirar al pasado y cuestionar el presente en un ciclo interminable, no desde un equivocismo sistémico sino desde una integración de saberes inseparados, no como un capricho sino como una necesidad puesto que se busca superar esta época de crisis del conocimiento, de incertidumbre, se busca trascender la territorialidad no negando la existencia de distintos caminos sino desde esa pluralidad acercar a la

singularidad, esa justamente es la finalidad de este libro, quitar las limitantes para una amplitud de visión en los juicios con que se juzga al mundo, con cómo se percibe. Debe pensarse en un eclecticismo que englobe todo proyecto previo que permita la mediación del hombre y el mundo en el conocimiento en sí y para sí. El mundo sin límites implica al hombre como un límite para sí mismo, y está en él transformar tal abstracción.

El libro se divide en dos bloques: 'ontología y epistemología' y 'praxis y poiesis'. En «Cosmografía Ontológica. Planteamiento heurístico para un diálogo multidisciplinario desde la filosofía» el Dr. César Pineda habla de la ontología como una posibilidad de diálogo entre los saberes de los últimos siglos, que más allá de conciliarse entre sí se han dispersado; esta ciencia debe ser una heurística en tanto se busca una exposición de problemáticas y enfoques multidisciplinarios, existe una clara presencia de eclecticismo, pues la aplicación filosófica ontológica es partitiva respecto a su uso, es decir, busca tomar lo mejor de sí para enriquecer a todas las disciplinas. El dialogo no se limita solo con el lenguaje o la razón filosófica, sino que siendo tantos detalles a refinar resulta ser el mundo sin límites pues el hombre es límite para sí mismo; es necesaria la consciencia de identidad del hombre para sí, a partir de lo esquemático a lo pragmático se simplifica la comprensión de la posición y necesidad del hombre en el mundo, así muy acertadamente se proponen dos enfoques (estático y dinámico) por los cuales se da una gradación de todo lo que es en el mundo, marcando la problemática no solo filosófica sino también social pues la comprensión del mundo no es [solo] teórica sino [también] asentada en la realidad.

El Dr. Pineda identifica en el mundo la capacidad de facilitar el dialogo entre los saberes pues «se necesita... algún criterio que permita entablar el diálogo entre los saberes» (Pineda *et al.*, 18) y no debería pensarse en un diálogo abstracto sino en la búsqueda del sentido humano, un porqué del ser en el mundo.

El Dr. Luis Fernando Mendoza Martínez en «De la visión de mundo (*Weltanschauung*) a la visión de conjunto (*Zusammenschau*). Acerca de la posibilidad de la teoría en sentido filosófico en Nicolai Hartmann» explicita mediante Hartmann que la unidad del mundo solo es posible como unidad de una complejión, tiene que acecharse y sorprenderse y no debe construirse; Hartmann comprende una necesidad de replanteamiento en todos los ámbitos, para él no es suficiente un conocimiento del ser en cuanto tal sino en una práctica; tal práctica requiere obligatoriamente la conciencia del ser. El ser dado a las cosas es mediado según la finalidad de un saber, querer y obrar, una voluntad tanto individual como de comunidad, según la necesidad de la sociedad se puede experimentar respectivamente un trauma social. Ante el caos la sociedad solo puede sostenerse en esperanza por la paz.

El Dr. Arturo Romero Contreras nos da un acercamiento a la visión matemática y numérico racional, para mi esta voluntad de demostración es muy parecida a la metafísica

del racionalismo, soñada por Leibniz y Spinoza en los desarrollos del *more geometrico*. El Dr. Contreras parte de lo elemental, la matemática en definiciones y dogmas para llevar a cabo una comprensión en los distintos sistemas y postulados matemáticos sin embargo esto no es frío del todo pues se tiende a imaginar estos sistemas como univocistas y como una negación de toda metafísica, aquí no es el caso, se acerca al arte, a la poesía, a la ciencia de la lógica, a la biología, etc.; siguiendo la idea principal del trabajo, que es dar un acercamiento general y aplicable a un todo este artículo no podría ser la excepción.

El Dr. Mario Díaz Domínguez nos muestra una puerta hacia la comprensión del mundo por medio del lenguaje, no es tan fácil como una praxis directa pues debe haber una mediación desde una tematización lingüística que grada desde la comprensión. Mediante Gadamer nos acercamos en un camino de hermenéutica universal y ontología, hacia el develamiento de la lingüisticidad como posibilidad del mundo. No es gratuita la observación de Gadamer sobre el lenguaje y mucho menos lo es el desarrollo del estudio hermenéutico al respecto; el lenguaje es siempre un problema, no solo en filosofía sino en todas las disciplinas, el lenguaje parece no alcanzar para aquello que se busca expresar. El dialogo, argumenta el Dr. Díaz, es el medio que no debe olvidarse, pues si se olvida podríamos caer en un relativismo o encerrar la base de la racionalización técnica. Me parece brillante la tesis del Dr. Mario en tanto que del mundo no es objetivante la experiencia puesto que no podemos ponernos a distancia de él. La relación hombre-mundo es constante oposición.

El Dr. Mayco Burgos expone una integración de Husserl y Heidegger hacia el concepto natural de mundo, dentro de la investigación fenomenológica menciona, ha sido objeto de múltiples interpretaciones tal concepto, la fenomenología reducida en estos dos maestros de la filosofía facilitan su comprensión, se parte de una genealogía buscando comuniones tanto en obras como periódicas, culminando en un análisis muy oportuno con las facetas históricas de ambos grandes pensadores.

El Dr. Francisco Iracheta Fernández nos expone una tripartita (metafísica, epistemológica, ética) interpretación de uno de los núcleos fundamentales en la filosofía de Kant: el fenómeno y el noumeno; incluso del sistema kantiano podríamos considerar esto un órgano vital. Hay una distinción que debe ser consciente y es que la percepción de la cosa misma no es la cosa misma en sí. El Dr. Iracheta nos encamina por un develamiento de lo objetivo y subjetivo de los proyectos filosóficos a través de Kant y sus formas trascendentales; considero esto como un perfecto desglose de qué es Kant y el mundo.

La Dra. María del Sol Romano nos da un acercamiento práctico a las condiciones y la voluntad que Weil dirigió en el s. XX, siempre en éxtasis con la idea de libertad, desarrollando en sí una consciencia real sobre las condiciones obreras y las condiciones de la guerra no viviéndolas como una abstracción separada de la vivencia sino como una vivencia en

carne propia. No se buscaba dejar en vivencia individual generar la consciencia de las condiciones de la época sino hacer una consciencia de la época a la época. No hay fundamento más sólido que la realidad pues la praxis tiene su curso en un sentido real.

La Dra. Amanda Rosa Pérez Morales desmenuza el sistema de descreación humana weiliana, donde el hombre deja de ser en sí para hacerse con el bien absoluto, en términos de Plotino podríamos asemejarlo con el acercamiento con el Uno. Este proceso se da en el reconocimiento de la necesidad y la pena del otro, en una preocupación por la otredad que desemboca en el proceso gradual de *décréation* mismo, mediado espiritualmente.

La Dra. Selma Rodal Linares brinda un estudio poético-lingüístico a partir de Heidegger y Kierkegaard quienes son núcleo fundamental en el presente trabajo, siguiendo sus pasos y conectando el sentir humano podemos acercarnos a comprender los fenómenos de la pasión humana y una amplitud inacabable del uso del lenguaje de modo que lo específico puede ser tan amplio que los mínimos detalles pierden su subjetividad para unirse con la locura. La sensibilidad humana busca comprender con literatura, las formas se acercan, no llenan.

El magister Jesús Ayala Colqui explícita su estudio en torno a la materia inorgánica y las plantas como una poiesis ontológica sin perder el sentido práctico ético y político de la filosofía alemana y postcomunista. El hombre y la naturaleza no participan de una configuración apriorística sin embargo no hay mundo sin plantas ni sin hombre, sin una pluralidad de entes, Heidegger estudió tal problema con profundidad en sus obras, aquí se enuncian sus distintos estadios y como aquellos postulados motivaron la tripartita constitución de la filosofía postcomunista que el Dr. Ayala propone.

A modo de conclusión me atrevo a reconocer esta obra como un enaltecimiento de la libertad pues el fin del dialogo entre saberes es un anhelo de libertad en tanto que el hombre busca un conocimiento y reconocimiento tanto de sí como de lo externo a él, la llegada de esta consciencia implica un síntoma de libertad.

Ramón Isaac Cárcamo Ortiz¹

Referencias

Sanabria, José Rubén. *Introducción a la Filosofía*. Porrúa, 1994.

.....
1 Universidad Iberoamericana Puebla (Puebla, México), <https://orcid.org/0009-0008-6279-3057>.