

HERIBERT BOEDER

IN OFFICIUM SAPIENTIAE

ANTOLOGÍA DE TEXTOS FILOSÓFICOS

II



LA MEMORIA DE LA SOPHIA

Y OTROS ESCRITOS

IN OFFICIUM SAPIENTIAE

HERIBERT BOEDER

IN OFFICIUM SAPIENTIAE

Antología de textos filosóficos

Vol. I. “*¿Qué consume la filosofía primera?*”

- ¿Por qué motivo ‘ser del ente’? (1971)
- ¿Qué consume la Filosofía Primera? (1973)
- Lo diferente en el “otro comienzo” (1976)
- ¿Hacia dónde con la Modernidad? (1988)
- La distinción de la razón (1989)
- Actuar y/o habitar (1989)

Vol. II “*La memoria de la sophia*”

- El límite de la modernidad y el “legado” de Heidegger (1990)
- ¿Cuál pensamiento introduce la diferencia decisiva? (1991)
- ¿Es totalitario el pensamiento totalizante? (1992)
- Veritas seditiosa (1997)
- La memoria de la *sophia* (2004)
- Lo estimulante del pensamiento de Heidegger (2006)

Vol. III “*Paradojas divinas*”

- Introducción a la racionalidad del Nuevo Testamento (1988)
- Las concepciones filosóficas de la Época Media (1994)
- El presente de la *Sapientia Christiana* en la esfera del lenguaje (1997)
- Paradojas divinas (1999)
- La prédica neotestamentaria ante la Submodernidad (2007)
- El mandamiento supremo (2010)

HERIBERT BOEDER

IN OFFICIUM SAPIENTIAE
ANTOLOGÍA DE TEXTOS FILOSÓFICOS
VOL. II

LA MEMORIA DE LA SOPHIA
Y OTROS ESCRITOS

Traducción y notas:

Martín Zubiria

Profesor Titular de las Cátedras de Historia de la Filosofía Antigua y de Metafísica

Asistencia editorial:

Juan José Moral

Universidad Nacional de Cuyo
Facultad de Filosofía y Letras

2017

Boeder, Heribert

In officium Sapientiae. Antología de textos filosóficos II: La memoria de la *sophia* y otros escritos / Heribert Boeder; traducido y compilado por Martín Zubiria. - 1ª edición especial - Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Filosofía y Letras, 2017.

Libro digital, PDF - (*In officium Sapientiae*. Antología de textos filosóficos / Martín Zubiria; 2)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-575-168-2

1. Filosofía. 2. Metafísica. 3. Filosofía General. I. Zubiria, Martín, comp. II. Título.
CDD 110

Primera edición: Junio 2017



τὰ δ' οὐκ ἐπ' ἀνδράσι κεῖται· δαίμων δὲ παρίσχει.

Píndaro, *P.* VIII, 76

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	11
<i>Abreviaturas</i>	13
El límite de la modernidad y el legado de Heidegger	15
¿Cuál pensamiento introduce la diferencia decisiva?	37
¿Es totalitario el pensamiento totalizante?	47
Veritas seditiosa	63
La memoria de la <i>sophia</i>	79
Lo estimulante del pensamiento de Heidegger	101
<i>Fuentes</i>	113
<i>Índice de nombres</i>	115

PREFACIO

Acaso haya sido Tácito entre los antiguos el primero en señalar cuánto pesa un lapso de tres lustros en el espacio de la vida humana: *per quindecim annos, grande mortalis aevi spatium* (Agr. 3). Los escritos recogidos en este segundo volumen fueron apareciendo a lo largo, precisamente, de un período de quince años que se cierra, por así decir, con la aparición de “Lo estimulante del pensamiento de Heidegger” en 2006.

La diferencia que media entre estos artículos y los del primer volumen, que muestran cómo la reflexión boederiana se había ido desplegando entre los comienzos de la década del 70 y los comienzos de la del 90, podría ser calificada, en un primer momento, sólo de “cronológica” – sin dejar de recordar la sentencia de Fichte de que el tiempo existe “sólo para la imaginación” –, porque los escritos de ambos volúmenes responden con pareja tenacidad a un designio único y fundamental: hacer fructificar el diálogo incesante que el autor mantuvo *consigo mismo*, a lo largo de toda su vida, sobre el pensamiento de quien fue su “único maestro”¹: Heidegger.

Nos pareció conveniente señalar este segundo volumen con el título de “La memoria de la *sophia*”, porque en la conferencia así nombrada encuentra su verdadera razón de ser una idea fecundísima de su autor, la de la articulación epocal de nuestra Historia filosófica y la de su separación neta respecto del Mundo de la Modernidad en sentido singular (o Modernidad por antonomasia), idea presentada inicialmente en “Qué consuma la Filosofía Primera” (vol. 1). Y la encuentra gracias al descubrimiento literalmente inaudito de las tres *configuraciones epocales de la sabiduría*, sobre las que descansa, con un admirable, un “lógico” equilibrio, el presente diferenciado de nuestra tradición “filosófica” occidental; el presente de una Historia que, al apartar ya de sí las máscaras modernas bajo las que permaneció desfigurada por largo tiempo – “océano tenebroso” (Nietzsche), “olvido del Ser” (Heidegger) –, pide, más acá de las barreras submodernas, que se la reconozca finalmente como la Historia única que en rigor es y que siempre ha sido: la del *amor sapientiae*.

Martín Zubiria

Mendoza, El Challao, 4 de febrero de 2017

¹ “Heideggers Vermächtnis. Zur Unterscheidung der Ἀλήθεια.” [El legado de Heidegger. Acerca de la distinción de la Ἀλήθεια]. En: Ewald Richter (ed.), *Die Frage nach der Wahrheit. Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* 4 (1997), 105.

ABREVIATURAS

Libros de Heribert Boeder citados en el presente volumen

- GGF* = *Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie* [Fundamento y presente como meta del preguntar de la temprana filosofía griega], La Haya 1962
- TM* = *Topologie der Metaphysik* [Topología de la Metafísica], Friburgo / Munich 1980
- TM:EM* = *Topología de la Metafísica: la Época Media*, Trad., epílogo y notas de M. Zubiria, Navarra, 2009.
- VGM* = *Das Vernunftgefüge der Moderne* [La articulación racional de la Modernidad], Friburgo/Múnich 1988
- BG* = *Das Bauzeug der Geschichte. Vorträge und Aufsätze zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie* [El armazón de la Historia. Conferencias y artículos sobre filosofía griega y medieval], ed. G. Meier, Würzburg 1994
- Sed.* = *Seditions, Heidegger and the Limit of Modernity*. Translated, edited and with an introduction by Marcus Brainard, New York 1997
- Install.* = *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie* [Las instalaciones de la Submodernidad. Acerca de la tectónica de la filosofía actual], Orbis Phaenomenologicus, Studien 15, Würzburg 2006

EL LÍMITE DE LA MODERNIDAD Y EL LEGADO DE HEIDEGGER²

Como bien se sabe, el término, ya antiguo por su parte, de “moderno”, tuvo siempre un significado diferenciador; servía para deslindar una mentalidad contemporánea y su configuración propia respecto de otra anterior y al mismo tiempo heredada, pues tanto esta como aquella caían dentro de un mismo tiempo. ¿Pero qué ocurre cuando una época se caracteriza a sí misma como “la” modernidad y cuando, precisamente en relación con ella, queda excluida la posibilidad de que se reitere una distinción semejante? Una mera pos-modernidad sólo manifiesta el sucederse de los tiempos, sin hacer que “la” modernidad desaparezca como una entre otras. ¿Es que acaso teme, por su parte, dejar de ser moderna?

² El “legado” [*Vermächtnis*] al que se refieren estas páginas ha sido condensado por el propio Heidegger en uno de sus “poemas” (cf. *Denkerfahrten*, GA 13, 164), transcrito aquí junto con nuestra traducción.

Dank

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

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

Gracias

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

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

¿Por qué “la” modernidad no se ve sometida, también ella, al diferenciar histórico por ella misma practicado? ¿Será que la “corriente” de la historia se va enarenando?

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

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

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

Nuestra *Arquitectónica racional de la modernidad*,³ levantada sobre las diferentes *rationes* a que dan lugar esos mismos términos, pone de manifiesto, no sin una transformación renovadora, la peculiaridad tradicionalmente reconocida como propia de la razón, aquella que consiste en pensar totalidades, en ser la facultad del silogismo. La

³ H. Boeder, *VGM*.

modernidad, presentada de intento como un *ens rationis* es una estructura cerrada, constituida por figuras de explicaciones de sentido [*Besinnungs-Gestalten*],⁴ en las que nuestro mundo se ha desplegado por completo. ¿El parecer particular de un ἴδιος κόσμος? Aun cuando así fuese, surgido de la modernidad misma. ¿Cómo?

La mirada sobre la arquitectónica racional de la modernidad fue inicialmente posible gracias a nuestra *Topología de la Metafísica*,⁵ y ello, porque la historia que precede a este mundo de la meditación moderna mostró ser, a su vez, una estructura cerrada: una historia, que se desplegó en la Filosofía Primera y en la otra respecto de ella. Tal historia se tornó visible como resultado de la transformación de la pregunta heideggeriana ‘¿qué es metafísica?’; transformación gracias a la cual la metafísica quedó desvinculada del *continuum* que la religaba con el pensar técnico; de allí que *la Topología de la Metafísica*, en lugar de tener que abandonar la Metafísica a sí misma (v. Heidegger “Zeit und Sein”, en: *Zur Sache des Denkens*, 25), se haya encontrado en la situación de poder librarla a su “mismo” y, por ende, de dejarla ser. ¿Pero cómo se explica tal situación, si la misma no nace de una ocurrencia infundada? ¿Cómo limita con el lugar donde se sitúa la modernidad y, en particular, con el que ha forjado para sí la meditación heideggeriana? ¿Cómo se mantiene atenta al “legado” de esta? Pues también acá siguen siendo válidas las palabras con que Aristóteles da comienzo a sus *Segundos Analíticos*: “Toda enseñanza y todo aprendizaje por el pensamiento ocurren a partir de un conocimiento previo” (71 a 1).

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

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

⁵ H. Boeder, *TM*.

El camino hacia la verdad de esta “naturaleza”⁶ fue abierto por la recolección [*Besinnung*] heideggeriana sobre la naturaleza de la verdad; camino que va desde la corrección [*Richtigkeit*] hacia la ocultación originaria [*ursprüngliche Verborgenheit*], pasando por la desocultación [*Unverborgenheit*]. Es sólo con respecto a la ocultación imperante en este último que se comprende el sentido de la expresión antes mencionada de “traer”, el claro, “al lenguaje”: “La desocultación⁷ de la autorización que se retrae” (*Ibid.*). Es precisamente esto lo que reclamó desde un comienzo al pensamiento heideggeriano, según su propio testimonio; y ello, con la misma dignidad que para la razón metafísica poseía lo que se le imponía como un principio.

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

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

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

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

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

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

¹⁰ En el sentido etimológico del término, que deriva, a través del sustantivo griego ἐποχή, del verbo ἐπέχομαι (voz media), “cerrarse”, “obturarse”.

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

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

I

La ἀλήθεια, conforme lo muestra el uso primigenio de la palabra, obliga a reparar en el sentido transitivo del λήθειν sobre el que descansa; diferente, ya por esto, del ocultar en cuanto κρύπτειν. La ἀλήθεια mueve a pensar en la posibilidad de impedir que alguien conozca algo ya conocido; pone en juego la cuestión acerca de la autorización para compartir un conocimiento. Pero, ¿cómo podría verse afectado el pensar metafísico por un impedimento semejante?

Si se repara en el “primer comienzo”, sobre el que se concentra la despedida heideggeriana rumbo al “otro”: ¿cómo comienza aquél? ¿Qué es la “misión”, en el sentido de aquella ἀλήθεια? Un “misterio” completamente manifiesto. El comienzo avistado con Heidegger, su

¹¹ H. Boeder “Der frühgriechische Wortgebrauch von *Logos* und *Aletheia*” en: *Archiv für Begriffsgeschichte* 4 (1959), 82-112; ahora en: *BG* 1-30.

rastró – preservado en el ocultar-se – de la retención originaria, o de la “época” (ἐποχή), que destina al pensar a tornarse metafísico, es un resultado.¹² ¿En qué medida?

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

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

A partir del conocimiento de aquello que a uno le corresponde saber, uno está autorizado para hacer saber, o no, la verdad. Para los mencionados σοφοί, el conocimiento en cuestión les ha sido simplemente dado y que no descansa en el propio “estar presente” [*Anwesen*] ante la cosa del saber. La filo-*sophia* surge precisamente entonces, cuando la *πειθώ*, la fuerza de persuasión, se ha retraído de la verdad de lo sabido, allí donde “lo sabido” sólo procede del hacer saber propio de las Musas. Esa retracción hace que surja la razón,¹⁴ que, aun cuando se encuentre sometida a las condiciones que afectan el percibir propio de los “mortales”, es capaz de hallarse presente (atenta) respecto de las cosas todas. Esta clase de presencia cobra, en orden al saber que la razón ha de cultivar, el significado del *ἰστορεῖν*, del observar. Lo ve todo a la luz de la distinción entre “cómo aparece” y “cómo es”; capta de intento, en lo que se manifiesta o aparece, su φύσις; en relación con esta última, la razón a la que nos referimos es la “natural”. Pero no lo es, en modo alguno, en el sentido de la suposición, invariablemente repetida sin haber sido nunca debidamente examinada, de que la filosofía se interesó inicialmente por la naturaleza, tal como esta es siempre, ya de suyo, lo que es: el todo lo que

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

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

¹⁴ *Vernunft*; como se sabe, esta palabra traduce no sólo la latina *ratio*, aun cuando Heidegger así se empeñe en entenderlo, sino *intellectus*, y de tal modo la entiende el autor.

acontece por vía natural. El pensamiento griego arcaico no conoce una naturaleza semejante, y todavía Aristóteles habrá de hablar, en lugar de ella, de la “naturaleza del todo” (v. “¿Qué es φύσις?”).¹⁵

Si aquella φύσις, tal como fue inicialmente pensada, tiende a ocultarse en lo que se manifiesta, ese ocultamiento es esencialmente diferente, sin embargo, de aquel que precede a la ἀλήθεια. Para la razón natural,¹⁶ la posibilidad del λήθειν apenas si posee algún significado; y otro tanto ocurre con la ἀλήθεια del “hacer saber”. Así es como tampoco se habla de ello en la filosofía prearmenidea. Como que cada cual puede atender por sí mismo a lo que aquí hay que conocer. El todo de la razón natural ya no es aquél acerca del cual saben las Musas; se determina, antes bien, a partir de la propia presencia (atención) de la razón. Y el observar, en cuanto forma del saber de la misma, también le confiere su impronta característica al modo de exposición; rechaza, al par que la *sophia*, el discurso “según medida”, que es el que corresponde al saber “músico”, y se vuelve “prosaico”.

La razón natural no se ocupa de la ἀλήθεια, sino de lo σαφές,¹⁷ de la claridad de lo que se muestra, en orden a su φύσις. Debido al auto-ocultarse de esta última, no es posible alcanzar nunca aquella claridad, y en lugar de un saber sólo se alcanzan opiniones cuya probabilidad puede incrementarse de manera indefinida. Acá la *sophia* consiste en reconocer el carácter insalvable de la diferencia que media entre el saber de los dioses y las opiniones de los mortales.

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

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

¹⁵ H. Boeder, “Was ist Physis?” en: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 32, Göttingen 1981; ahora en: *BG* 69-94.

¹⁶ Sobre la imposibilidad de referirse a la razón de manera unívoca, sobre todo *in philosophicis*, cf. H. Boeder, “Die Unterscheidung der Vernunft” en: *Osnabrücker Philosophische Schriften*, April 1989, 10-20. Ver nuestras *Lecciones sobre “La distinción de la razón”*, Bs. As., Quadrata, 2006.

¹⁷ Cf. Jenófanes B 34

originaria de ese privilegio y cuál es la necesidad de pensar de manera precisa y, por ende, diferenciada, el “estar presente”.

Al edificar sus *rationes*, la razón natural parte de su propio “estar presente” (“atender”), que le permite distinguir entre “lo que aparece” y lo que subyace a esto mismo como su φύσις; la otra, en cambio, la razón “mundanal”, parte del presente de su cosa. ¿Cuál es esta? ¿Acaso “lo que aparece”? En efecto, pero sólo considerado en su totalidad. ¿Y cómo se determina el presente de la misma para la razón? Como κόσμος. En rigor, lo presente no es en este caso “lo que aparece”, sino su κόσμος; luego, la ἁρμονία del mismo y, finalmente, el λόγος de esa armonía. Ya por esto se comprende que “estar-presente” y “aparecer” han de ser diferenciados cuidadosamente entre sí. Y ello, tanto más cuanto que el κόσμος sólo es tal por la oposición que media entre las φύσεις de lo que aparece o bien por la de una φύσις única que se comporta de manera contradictoria. El pensamiento correspondiente ya no se comprende a sí mismo, de manera inmediata, como observación, sino como un “ingreso en la armonía” [*Einstimmung*; ξύνεσις] del principio del cual surge el orden de las apariencias.

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

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

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

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

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

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

La razón de los mortales, incluso en cuanto filosófica, se mantiene a oscuras respecto del error [*Irre*], que debe reconocer como su lugar propio. Λήθεσθαι; en lugar de la voz media, Platón recurre habitualmente al giro λήθειν αὐτόν: engañarse a sí mismo. Aquella razón sólo llega a ver claro por obra de un divino hacer-saber la ἀλήθεια como destinación [*Bestimmung*] del pensar. La ἀλήθεια es tal en la separación radical, ya decidida, entre “cómo es” y “cómo no es” en cuanto “camino único del indagar”. Aquí no se trata de narrar nada; en lugar de ello, el pensar es llevado al camino único del propio consumir y, precisamente en tal sentido, se ve apartado del λήθεσθαι, del así llamado “olvidar”. El camino “cómo es” es, en cuanto camino, el del pensar que se persuade a sí mismo mediante la reflexión pura – en este caso la βουλή se vuelve λόγος – mediante el distinguir característico de la misma. A partir de los signos de este camino, el pensar comprende “cómo tiene que ser”: “lo que es” [el ente] perfecto. Este “ente”, que sólo se vuelve la cosa del pensar para la forma inicial de la razón “conceptual”, esto es, para la razón parmenídea, no sólo no es algo que aparece, sino que tampoco es ya algo presente, puesto que se encuentra aislado de toda relación – esencial

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

a la presencia – con lo que aparece. En lugar de ello, el puro presente de la destinación, tal como lo concibió el Saber de las Musas, se vuelve manifiesto en “lo que es”–perfecto. La razón conceptual ha amparado “lo que se cumple por sí mismo” de Homero, Hesíodo y Solón, en “lo que es perfecto”.

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

¿Qué resulta, en orden a lo dicho, de la “desocultación de la autorización que se retrae”? Autorización que se retrajo por sí misma del “primer comienzo” del pensar. ¿Qué sentido puede tener todavía esto, a la luz de la diferenciación de ese comienzo, tal como ha sido expuesta aquí? Si el pensar ha de ser un pensar autorizado, entonces es válido, para la razón natural, que el pensar se autoriza a sí mismo y que precisamente por ello podría carecer de autorización; para la razón mundanal, que el pensar obtiene de su cosa la autorización, y ello a través del término medio de su destinación, por donde tiene el carácter de un ingresar en la armonía; sin embargo, visto más de cerca, sólo resulta cabalmente autorizado cuando conoce su propia φύσις; para la razón conceptual es válido, por último, que el pensar, sin tomar en cuenta cosa alguna anterior a él, sólo se ve autorizado por su destinación, por la orden de la misma, y sólo en virtud de tal autorización alcanza su cosa propia: el “ente” [i.e., “lo que es”] ya mencionado.

Estas diferencias valen para cada época de la filosofía; cada una determina su respectiva tarea a partir de la triple posibilidad de vincularse con una *sophia* dada. Según ello, la “autorización que se retrae” posee, precisamente para la comprensión de la metafísica en cuanto saber propio de la razón conceptual, una importancia efímera. No así la experiencia heideggeriana de la mencionada “desocultación”, en la medida en que aquella pertenece por entero a la esfera de la modernidad, esto es, a nuestro mundo, en cuanto diferente de una historia que, como historia de la filosofía, ya se ha cerrado y no admite prolongación alguna

del pensar metafísico en el pensar técnico. Pero la condición de la historia en cuanto conclusa sólo tiene sentido en orden al concebir puro de la verdad (genitivo objetivo) propia de una *sophia* epocal – concebir que sólo se realiza como consumir o un llevar a término – en aquella lógica que le confiere al mismo la debida fuerza de persuasión. Cada época de la filo-*sophia* concluye en la certeza: ha sido consumado. Sólo en orden al cumplimiento de sus tareas puede comprenderse el partir [*Verscheiden*]²⁰ de la razón pura, puesto que conceptual. Y es sólo en relación con ello que se descubre aquella muerte en virtud de la cual los hombres son capaces de volverse mortales. Lo que Heidegger pensó como “amparo del Ser” [“*Gebirg des Seins*”]²¹ tiene que ser “traducido” de tal forma que, en lugar de ello, lo amparado por la razón conceptual es la verdad de la sabiduría epocal que se configuró, en la época media – de la primera acabamos de ocuparnos – mediante los autores del *Nuevo Testamento*, y en la última, mediante Rousseau, Schiller y Hölderlin. Si las concepciones respectivas son pensadas en la soledad o el aislamiento propio de cuanto “ha partido”, entonces se vuelve perceptible en ellas el silencio [*Stille*], la lejanía [*Ferne*] y la misión [*Geschick*], propios del “claro” [“*Lichtung*”] heideggeriano.

II

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

¿Pero qué significa el hecho de desgarrar el *continuum* heideggeriano que vincula sin solución de continuidad el pensar metafísico con el pensar técnico? ¿Se ve este último, no

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

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

menos que su presente, privado de un destino propio o “carente”, por así decir, “de misión” [*geschicklos*]? ¿Qué dice al respecto la distinción de la razón, y con ella la de las ya mencionadas dimensiones explicativas de sentido?

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

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

En cuanto a la última: en la explicación de sentido referida a la naturaleza del hombre – a su historia (Marx), su mundo (Nietzsche), su lenguaje (Heidegger) – se manifiesta la figura de la razón temporal. Esta ocupa el lugar que tuvo otrora la razón mundanal, y su mundo aparece en el presente – en un presente que sigue siendo determinado históricamente, puesto que a partir de lo ya sido – como esencialmente a-cósmico. Aquello que en el κόσμος corresponde al estar presente se presenta como el “futuro” de la naturaleza humana transformada. Lo que mantiene vinculado, en un mismo presente, ese futuro y lo aborrecible en lo ya sido, es sólo el tiempo. Por eso: tiempo y ser, y no: razón y ser. El pensar obtiene su

²² *Doxische Produkte*: toda manifestación vivencial procedente del opinar y determinada por este.

autorización de aquella división del tiempo que apunta a una distinción del hombre respecto de sí mismo, respecto de las expropiaciones de su naturaleza. A diferencia de la historia mencionada, el presente, en el sentido de la modernidad [*Moderne*], no logra llegar a conocer realmente al hombre ya diferenciado respecto de sí mismo. La sociedad comunista, el superhombre, el mortal, permanecen fuera del campo de la experiencia; se los proclama, sin que su figura posea la debida claridad.

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

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

1. Que tras el colapso de la metafísica, tiene que volver a hacerse cargo de su función fundacional y ello, primeramente, mediante el estudio de las objetivaciones históricas de la vida y de su contexto social efectivo, puesto que ella misma es una “función de la sociedad”.
2. Que debe renovarse, en cuanto actividad filosófica, en todas las ciencias y especialmente en la Ciencia Primera, sobre la base de ese método que es la “fenomenología pura”. Al iluminar la constitución “subjética” del mundo, la filosofía vuelve a cumplir su función “humanitaria”.
3. Que su última función, sin embargo, es de carácter terapéutico, y ello, en vista de los problemas patológicos que ocupan al hombre “filosófico”, originados por sus confusiones, debidas un uso literalmente vano del lenguaje.

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

1. Que la filosofía es exterior a la Ciencia Primera, esto es, a la aritmética logicizada, ya que si quisiese ser ciencia, tendría que servirse de los beneficios del lenguaje puramente técnico de aquella.
2. Que es un saber esencialmente vinculado con las ciencias naturales, sin poder ser considerado como una ciencia propia, pues no pasa de ser un esclarecimiento del sentido de las proposiciones científicas, independientemente de la verificación de las mismas por parte de la investigación.

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

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

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

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

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

Lo cierto es que la filosofía, en cuanto mero trajín académico, ha sido tan incapaz de considerar seriamente estos rechazos, que los ha subordinado a su faena “crítica” acostumbrada.

III

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

La explicación de sentido referida a la vida interpretada no permite reconocer nada semejante. En primer lugar, la corriente no sólo de la vida, reveladora de sentido, sino también de sus objetivaciones, se prolonga sin término alguno. También los diferentes tipos de cosmovisiones, con la sola excepción de la metafísica, se mantienen y ellos, con su respectivo contenido de experiencia vivida, plantean a las disciplinas hermenéuticas tareas siempre nuevas. No menos interminable es, junto con la corriente misma de las experiencias vividas, la faena del análisis fenomenológico. E interminable, por último, es la tarea

terapéutica requerida por las consecuencias de la violación de reglas en los juegos del lenguaje, que se arman y desarman sin cesar, inherentes al comportamiento cotidiano. La metafísica se derrumbó ciertamente en cuanto cosmovisión para ser luego rechazada, como un trabajo preliminar privado de toda científicidad, por parte de “doctrinas científicamente rigurosas”; ello no obstante reaparece, una y otra vez, en la forma de “proposiciones metafísicas”. Si el diagnóstico inicial de las mismas señala un límite histórico, la terapia, por su parte, se presenta como una tarea de nunca acabar.

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

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

A eso le responde, en la así llamada posmodernidad, el temple de ánimo que dice: ningún futuro, y que muestra el palidecer de la experiencia heideggeriana, nietzscheana e incluso marxiana de la expropiación (y no: “alienación”). Junto con esa experiencia desaparece también la misma razón “temporal” y la división del presente, por ella practicada, en lo “habido hasta ahora” y “lo que vendrá”. Así se extingue el único rastro moderno de las configuraciones sapienciales de otrora, de la exigencia que les es propia, de que el hombre se diferencie respecto de sí mismo; la consecuencia de ello es el desmayo de su voluntad para

diferenciarse respecto del animal. El futuro desmoronado mueve a imaginar, inicialmente, utopías sociales. Pero estas sólo sirven para poner de manifiesto, con el mayor énfasis, el único derecho y la única tarea del entendimiento: ocuparse de los requerimientos – que en última instancia también son “éticos” – de la vida cotidiana y de su “hoy” siempre cambiante. En esa ocupación anida el trajín, ya de suyo interminable, de la “discusión” filosófica, inmortal como las nubes.

¿Qué queda acá del mencionado “Ser”? ¿Qué es lo que acá, ante todo, da de pensar?²³ La violencia; una violencia sub-económica, sub-consciente, sub-lingüística, indiscernible en cuanto a su legitimación. El pensar se siente desafiado por ella y se entrega así a una crítica en sentido de anti-violencia, de resistencia y de emancipación. Precisamente este sentido es el que se ha vuelto predominante en la comprensión actual de la modernidad.

Con su manifestación más estridente – la violencia del hombre contra el hombre – la discusión acerca de la violencia susodicha estimula la vanidad de una “Ética” orientada hacia lo apremiante y la mueve a comportarse – tomando la delantera a la sociología, a la psicología y a la lingüística – como Filosofía Primera (Lévinas) y a enfrentarse una vez más, por eso mismo, contra el supuesto predominio de la “Ontología” en toda filosofía habida hasta el presente. Los que usufructúan la “superación”²⁴ heideggeriana del pensar metafísico – ya por lo que concierne al simple conocimiento del mismo, viven de ella – la reinterpretan, en consonancia con el propio hábito crítico, como una crítica a la metafísica. Ni Atenas ni Jerusalén – sea cual fuere el modo en que rezan los clichés del pensamiento submoderno – motivaron el juicio de Heidegger sobre el comienzo del pensar metafísico; juicio decisivo para la determinación del otro comienzo, respecto del primero. Dado que hay aquí una completa ausencia de pensamiento acerca de la diferencia entre “lo que es” [*Seiendes*] y “lo

²³ La expresión “da de pensar” reproduce literalmente la alemana, empleada por el autor, (*es*) *gibt zu denken*, cuya traducción gramaticalmente correcta es: “hay que pensar”. Si optamos por la versión literal, es porque la expresión remite, en este contexto, al pensamiento heideggeriano, que, como se sabe, precisamente en la locución verbal alemana *es gibt* = “hay”, ha hecho valer el sentido del verbo *geben* en su acepción propia: “dar”. Cf. M. Heidegger, “Zeit und Sein” en: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen ²1976. Cf. *infra* notas 44 y 51.

²⁴ El original no dice *Überwindung* (“superación”), sino *Verwindung*; aun cuando estos dos substantivos, formados a partir de la misma raíz verbal, suelen ser traducidos del mismo modo, no son sinónimos. El verbo *verwinden* significa “superar” sí, o “vencer”, pero se usa casi exclusivamente en relación con el dolor, la aflicción, la enfermedad y el sentimiento de pesar o de duelo. Cuando Heidegger habla de una “*Verwindung der Metaphysik*”, se refiere a la recuperación o al restablecimiento que adviene tras un período de postración, sufrido, en este caso, por el pensar.

que está presente” [*Anwesendes*], se habla sin escrúpulo alguno acerca del “privilegio de la presencia” en la tradición del pensar occidental.

Mientras que la razón “temporal” de Heidegger permaneció concentrada en la división del presente, en cuanto esta última se hallaba signada por una “misión”, y más particularmente, dentro ya de esa división, en el advenimiento del mundo de la cosa,²⁵ la crítica actual a la metafísica, en el horizonte de la vivencia husserliana – vivencia ciertamente cercenada en lo que hace a la destinación, fundada en el *cogito* trascendental – tiene ante sí un futuro que surge de una “postergación” – ¿de qué? – y ello por parte de un hombre cuya especificidad se desvanece. Por lo demás, esta reinterpretación del futuro obtura el acceso a la explicación de sentido situada en el núcleo de la modernidad; por no decir nada del acceso a la “desaparecida” razón conceptual de nuestra historia.

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

IV

La arquitectónica de las explicaciones de sentido de la modernidad ha quedado atrás. Pero, ¿en qué sentido? ¿Acaso el pensamiento submoderno, una vez cumplidas las tareas propias de aquella, quedó librado a sí mismo? ¿Lo que con él se manifiesta es ya un tipo de razón que franquea el límite de la modernidad, partiendo desde ella misma? Que no es tal el caso, lo muestra la ceguera para con la modernidad como una configuración cerrada. Tampoco esta, como no puede ser de otro modo, abre por sí misma camino alguno hacia fuera de sí. Sin embargo, en lo expuesto precedentemente se descubre un camino que conduce a un campo abierto, y ello, al renovar la pregunta heideggeriana: “¿Qué es metafísica?” Pero, ¿en qué medida el legado antes mencionado habla por la modernidad toda?

²⁵ La lengua alemana posee dos términos que pueden traducirse por el español “cosa” (lat. *res*): *Sache* y *Ding*. El autor emplea en este pasaje la palabra *Ding*, acerca de cuya interpretación véase: M. Heidegger, “Das Ding” [“La cosa”] en: *Vortraege und Aufsätze*.

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

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

En la explicación de sentido que atañe a la vida explicada, y que constituye la dimensión periférica del mundo de la modernidad, se trata de una verdad más originaria, a saber, la del cumplimiento del sentido o la de la mengua y falta del mismo. Dilthey muestra cómo lo uno o lo otro siempre es vivenciado primeramente por el “mismo”, no por el “ego”, y ello, con anterioridad a toda enunciación. Husserl piensa la verdad a partir de la condición propia de los fenómenos, que consiste en darse por sí mismos; en relación con ellos hay que acreditar el cumplimiento, o no, de la intencionalidad presente en la representación; comenzando por lo vivenciado de manera antepredicativa. Wittgenstein elimina el privilegio convencional del decir “apofántico”, referido a su valor de verdad: ni siquiera para todas las aserciones la verdad puede ser mostrada del mismo modo; una exigencia semejante sólo tiene sentido en ciertos casos. Pero por sobre todas las cosas: el “fundamento inamovible” de las reglas de comunicación en los juegos del lenguaje no es, por su parte, verdadero. Aquí la pregunta rectora ya no es más “¿cómo es?”, sino “¿cómo opera?”, en orden al funcionamiento del lenguaje de la vida cotidiana.

Si en la primera dimensión considerada en primer término se retrajo la verdad entendida inicialmente en relación con el estar presente ante [o el atender a] lo “verdadero”, esto es, ante la $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ de lo que aparece, en esta otra dimensión se retrae la verdad inteligida inicialmente bajo la determinación del “ente”, y ello, a lo largo del camino de la autopersuasión mediante la reflexión pura. ¿Y en la dimensión central de la modernidad? La “verdad” que fue, inicialmente, la de la cosa misma, esto es, la de su presencia en la forma

de un κόσμος, cuyo fundamento destinante [*Bestimmungsgrund*] dio lo que debía ser pensado.

Precisamente aquí, en la explicación de sentido referida a la naturaleza del hombre, la experiencia predominante es la de la no-verdad [*Unwahrheit*]. Primeramente con Marx, en las relaciones de producción, tal como estas se han cosificado por el fetichismo de la mercancía y del dinero; con la consecuencia de una humanidad sólo fingida hipócritamente. Luego, con Nietzsche, en la instauración de los valores de la moral cristiana y socialista, donde la vida decadente no tolera la verdad acerca de la verdad, ni tampoco, por ello mismo, el arte de la ilusión bella; con la consecuencia de la “más larga de las mentiras” y de la llegada del “último hombre”. Finalmente, con Heidegger, en el olvido del Ser por parte del pensar metafísico; olvido donde “la autorización que se retrae” permanece oculta; y ello con la consecuencia de un desocultar meramente técnico, esto es, “disponedor”²⁶ y desafiante.

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

El chocar del pensamiento contra la barrera susodicha se expresa, de manera exotérica, en la aseveración de Heidegger: “Tan sólo un dios puede salvarnos”. ¡Cómo si no nos hubiese ya salvado! Con mayor precisión: como si no hubiese salvado a los “finados” en el sentido

²⁶ *Stellende*; sobre la interpretación del verbo *stellen* (“poner”, “disponer”, etc.), véase: M. Heidegger, “Die Frage nach der Technik” [“La pregunta por la técnica”] en: *Vortraege und Aufsaezte*. Existe una excelente versión española de este escrito: M. Heidegger, *Ciencia y técnica*, pról. y trad. por Francisco Soler, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1984. El volumen incluye, además del mencionado artículo, la traducción de “Wissenschaft und Besinnung” [“Ciencia y meditación”].

de la modernidad; aquellos a quienes el “Zeus Salvador”, o Cristo como Redentor del mundo, o la humanidad del hombre, que necesariamente a sí misma se amenaza, pudo haber salvado. Un dios indeterminado, esto es, anónimo, y quien por ello mismo no es posible invocar, no habrá de salvar a nadie.

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

Ya para el pensar de la razón técnica, la relación con una naturaleza que se oculta a sí misma, e incluso con los *arcana naturae*, se volvió un sin sentido. Las estrategias de desenmascaramiento utilizadas por la Submodernidad no se ocupan ya de tales relaciones, sino del ocultar-se, más aún, del disimular, como algo privativo del hombre; se ocupan, más precisamente, del encubrimiento y del carácter oculto de las sub-estructuras de la violencia socialmente preforjadas. Precisamente en relación con esto, Foucault reconoció el *status* especial de la antropología estructural y del psicoanálisis entre las ciencias humanas: ellas penetran en esa tierra de nadie que es el hombre y borran los límites a partir de los cuales este se concibió a sí mismo. La reverencia del hombre, para consigo mismo cuando menos – precisamente en ella quedó expresado el sentido “positivo” del disimular y, además, el de aquella reticencia para con el hacer-saber que fue el lugar de origen de la ἀλήθεια – se volvió falsa, por así decir, allí donde naufragó la diferencia, sustentada por todas las figuras sapienciales, entre “como es” y “cómo tiene que ser”. En efecto, la verdadera reverencia, por así decir, tuvo su despliegue primero y decisivo en la relación de los “mortales” con sus “inmortales” y con sus “muertos”. Precisamente esta tríada fue constitutiva del mundo de lenguaje [*Sprach-Welt*] del Saber de las Musas; la misma nace de la distinción elemental entre “estar presente” o “atender” [*Anwesen*] y “estar ausente” o “no atender” [*Abwesen*] en relación con el todo (v. mi libro *Fundamento y presente como meta del preguntar de la temprana filosofía griega*, p. 255ss.).²⁷

Recordemos: el λήθειν impide una participación posible en el conocimiento y, antes que eso, el testimonio que descansa en el hecho de haber estado presente ante aquello de que se trata. Lo que en el pensamiento submoderno se manifiesta como una sorprendente “desvergüenza” – no sólo “falta de distancia”; esta impide el acercarse desde una lejanía inicial – en la esfera de las relaciones humanas, cancela una reverencia, αἰδώς, que se ha vuelto infundada. Ya Hesíodo previó que en la “edad de hierro” ella sería el último de los

²⁷ H. Boeder, *GGF*.

dioses en abandonar la tierra de los hombres. Esto significa, traducido al ocaso de la sociedad civil, que, para ella, el reconocimiento autoconsciente, el respeto por el “mismo” del ego, por su “humanidad”, era un elemento que la constituía en cuanto tal; y la dignidad humana preconizada por la época moderna, la dignidad del ciudadano libre, de un hombre que se ha diferenciado respecto de sí mismo en la autodeterminación y formación de su personalidad, descansaba sobre aquella humanidad. Si esa diferenciación carece de un presente propio, si no hay aquí una *sophia* que la torne visible (cf. Aristóteles, *Poética*, 2) entonces cae en el olvido; más precisamente, puesto que pensado en relación con la violencia: se ve reprimida. En tal caso, ¿de qué modo puede pensarse todavía el “resguardo” [“*Wahrnis*”] heideggeriano en la “naturaleza” de la verdad?

Por lo que atañe a su condición amparante, la misma tiene su lugar de privilegio en la muerte como “amparo del Ser” [“*Gebirg des Seins*”, *Vortraege und Aufsätze*, 177). ¿Qué muerte es esta? No se trata, como es obvio, del perecer [*ableben*]²⁸ de un hombre. ¿En relación con qué muerte pueden los hombres – los “capaces” de ella – volverse mortales en el mundo fundado por la cosa [*Ding*]? En orden a lo amparante como su rasgo fundamental, Heidegger habla del “escriño de la nada”²⁹ y explica: (escriño) “de aquello que, bajo todo respecto, jamás es algo que meramente existe, pero que sin embargo ‘*natura*’,³⁰ e incluso, como el misterio del Ser mismo. Pero esto último continúa siendo siempre pensado en relación con el ocultarse de la φύσις. Por eso aquella expresión no requiere una explicación, pero sí, a buen seguro, una traducción, porque la apariencia de oscuridad descansa aquí en lo venidero del mundo y de sus mortales.

La traducción requerida sólo le es posible a la razón que se libera de la mencionada temporalidad; así como la razón conceptual de cada Época de la Filosofía se diferenció respecto de sí misma en cuanto “natural” y en cuanto “mundanal”. La traducción en cuestión

²⁸ Para designar el “morir” propiamente humano la lengua alemana tiene el verbo *sterben*; *ableben*, en cambio, significa el mero “dejar de vivir”, al margen de la forma de ese acto, y tal como lo experimenta, cuando le llega la hora, todo ser viviente.

²⁹ “Escriño: cofre o caja para guardar joyas, papeles o cosas muy estimadas” (M. Moliner, *Diccionario de uso del español*); aunque el sustantivo “escriño” resulte algo inusual en nuestra lengua, se corresponde por completo, morfológica y semánticamente con la palabra *Schrein* (ingles *schreen*) del original, que procede, al igual que la española, del latín *scrinium*.

³⁰ *wes*, en el original, como forma del verbo *wesen*, que se corresponde con el lat. *naturari*; “*natura*” no es, pues, en este caso, un sustantivo, sino una forma verbal activa, que significa: “hace que sea”.

da con un presente que ya no está dividido en “lo habido hasta ahora” y “lo venidero”, y que por ende tampoco es “temporal”.

El límite de la modernidad sólo es franqueado en cuanto el rechazo de todo lo anterior, de todo lo habido hasta ahora, característico de la modernidad, es concebido como una tarea cumplida. Cumplida porque logró desplegar íntegramente nuestro *mundo*, separándolo de su *historia*. Si a esta, finalmente, se la piensa como destemporalizada, entonces la misma cobra la determinación de un “mundo de las profundidades” [*Unter-Welt*] ³¹ escondido bajo el nuestro, el mundo visible. En relación con aquél se perfila ahora el sentido contemporáneo de la muerte susodicha: el “haber partido” (o el “haber pasado a mejor vida”), experimentado por aquella razón que fue la única “capaz” de la muerte, y ello con el saber que permite afirmar: “ha sido consumado”; las tareas epocales han sido consumadas, aquellas que hicieron surgir tal razón en cuanto “filosófica” *sensu stricto*.

Ya no hay que “sobreponerse” [*verwinden*] a la metafísica – ¿quién piensa hoy, en efecto, metafísicamente, como no sea en el sentido de un espantajo de metafísica? – sino al hecho de que la razón conceptual “haya partido”. Lo que esta ha consumado reclama una nueva “reverencia”; pero antes que ello, el respeto por aquello que le dio, en relación con el consumir, lo que debía ser pensado. Allí donde la explicación de sentido de la modernidad rechazaba, el representar y exponer submoderno se sirve, como bien se sabe, a su sabor. Pero es incapaz, a pesar de todo “de-construir”, de alcanzar aquello que fue originariamente dado, porque permanece a oscuras acerca de la “construcción”, acerca de la arquitectónica epocal de la filosofía y, con mayor razón aún, acerca de la *sophia*.

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

³¹ Esta palabra alemana sirve para designar el “reino de los muertos” (y de los dioses de ultratumba) o el “infierno”, en la acepción etimológica de este sustantivo de origen latino, formado a partir del adjetivo *inferus*, *a, um*: “de abajo”, “inferior”, “subterráneo”.

¿CUÁL PENSAMIENTO INTRODUCE LA DIFERENCIA DECISIVA?

La distinción tradicional – ya medieval – entre antiguos y modernos remite a una disputa entre unos y otros sobre tópicos comunes, que procede según normas de evaluación compartidas. Los antiguos, o los tradicionalistas, fueron desafiados por los modernos persuadidos de su propia superioridad. Esta no tendría sentido sin el reconocimiento de un horizonte compartido. No había disenso sobre el mundo común, ni rechazo de su exposición tradicional, ni negación de la posible coexistencia de los lados en conflicto, sino sólo una pretensión de superioridad por parte de los modernos, como para provocar a los antiguos y sus modos o procedimientos ya instituidos; sea en materia de lógica, de devoción o de lo que fuere. La disputa de los modernos con los antiguos tuvo, a lo sumo, una importancia relativa, siendo obvio que – como ya lo señaló La Bruyère – nosotros los modernos seremos antiguos a su debido tiempo, con sólo que pasen unos pocos siglos.

Ello no obstante, esta conciencia de un cambio histórico sostenido no fue compartida por Descartes ni por Kant, quienes no se comprometieron en la famosa disputa de los modernos con los antiguos, ni reclamaron una superioridad relativa, al insistir en que su pensamiento introducía una diferencia decisiva; una diferencia tan radical que no vieron la necesidad de presentarse como modernos. Ellos sustentaron un nuevo comienzo del pensar, sin limitarse a modificar sus fundamentos de otrora, sino estableciendo por el contrario fundamentos nuevos en tanto respetaban la continuidad en la lógica. ¿Un comienzo radical para cuál *ratio*? La pregunta es ambigua al preguntar por el tipo de razón que pretende semejante cosa y, al mismo tiempo, por el fundamento de esta autoestima de la razón.

De todos modos, antes de detenernos en tal pregunta, reflexionemos por un momento sobre nuestra posición en la así llamada Posmodernidad. Si este nombre se refiere a una Modernidad considerada como un *singulare tantum*,³² entonces ello denota un cierto

³² La Modernidad en sentido singular o Modernidad por antonomasia (*Moderne* en alemán), que no se ha de confundir con la “Época Moderna” (*Neuzeit*) en sentido tradicional.

embarazo, cuando menos una franca incapacidad para rechazar la pretensión de singularidad característica de la esfera de la Modernidad.

Es imposible para los posmodernos rechazar el vínculo con la Modernidad, de cuya labor ellos se nutren. En este sentido son “submodernos”. ¿De qué manera? En primer lugar, la periferia del Mundo moderno fue configurada por aquellos que, dentro la Modernidad, reclamaban para sí la herencia de la Filosofía Primera e instituyeron el reino de la razón hermenéutica. Aquí encontramos a Dilthey, a Husserl y a Wittgenstein en relación con la Historia, el Mundo y el Lenguaje de la vida, caracterizada por sus objetivaciones en estructuras de sentido y de significado, o en *doxical data*. Adheridas a este estrato encontramos, a su vez, las modificaciones académicas de lo logrado por la razón hermenéutica. Pero los submodernos prosperaron sobre todo en relación con la posición husserliana. Aunque ellos se atienen menos al pensamiento y a su intención claramente rectora en la teoría de Husserl, que al asunto, *i.e.*, a las “*Sachen selbst*” [“cosas mismas”], esto es, a los fenómenos en el interior de la conciencia. Aquí hay un punto crucial: los submodernos abandonan el ego trascendental y su función objetivadora, que depende de la intencionalidad y el sentido. En consonancia con ello se abandona el pensamiento correspondiente, *i.e.*, los modos del creer y sus producciones *téticas*; siendo estas los presupuestos necesarios para la actividad de una razón cuya única función consiste en discernir el cumplimiento o no del sentido representado por los *noemata* dentro de la corriente de la vida consciente. El rechazo del ego trascendental supone el rechazo de la razón implícita en producciones; supone, antes que ello, la eliminación de la fe en aquella razón a la que Husserl apelaba una y otra vez, y ya no sin desesperanza en su período final. Debe enfatizarse que una fe semejante en la razón es algo totalmente ajeno a la tradición metafísica; se trata, antes bien, de un principio radicalmente moderno, tanto como el de la co-origenariedad de la razón y de su contrario. Las sospechas submodernas contra la razón no responden sino a esa exigencia de “creer” en ella. Esto indica la proximidad topológica de la posición de Husserl a la de Nietzsche y a su revaloración de la fe.

Luego viene la atención puesta en las *ciencias*, en su Lenguaje, su Mundo y su Historia dentro de la Modernidad. Los desplazamientos correspondientes – debidos a Frege, a Schlick y a Kuhn en cada caso – no dejan de hacerse sentir en el sonsonete académico. Sin embargo, en el caso de los submodernos es principalmente Kuhn, su visión del progreso de la investigación científica y su carácter técnico, quien les ofrece mayor asidero, en relación no tanto con el pensamiento “*puzzle-solving*”, determinado por sus matrices o paradigmas

válidos, sino antes bien con cuanto ocurre, en el sentido de las dificultades imperantes, o con los asuntos que se presentan por sí mismos en el curso de la investigación ordinaria. Los beneficiarios submodernos de lo que suele importar en la ciencia prosperan con los problemas inherentes a la sociedad en general; y responden con una razón técnica a los llamados problemas éticos planteados por la producción científica del conocimiento en sus diversos campos, tal como ocurre en el de la genética.

La dimensión tercera y central de la Modernidad está constituida por un pensamiento que ya no simula ser la antigua Ciencia Primera, sino que, por el contrario, la ha abandonado resueltamente. Este hecho se lo debemos a Marx, a Nietzsche y a Heidegger, por mucho que aún hoy el interés académico se muestre incapaz, por un lado, de admitirlo y, por otro, de resistir los intentos de integrar estos pensadores en la tradición continua de la evolución e involución infinitas de los llamados problemas filosóficos. ¡Alabada sea la honestidad de Foucault al considerar que su propio pensamiento no es filosofía!

El descenso degradante de los submodernos desde aquel interés por la productividad humana en orden a su Historia, su Mundo y su Lenguaje se vincula primeramente con la posición de Marx. Una vez más, sin embargo, abandonan la destinación, visible en el pensamiento de Marx como el Capital en cuanto se determina como fin en sí mismo e impulso por unirse con el trabajo; siendo así que el “sujeto” (cf. la “idea” de Hegel) del proceso productivo se vincula con una objetividad en el sentido del poder productivo de los trabajadores. Aquí, el pensamiento correspondiente se establece como ciencia, en el sentido de una crítica de la economía política. Esta carece de interés para los submodernos, quienes en lugar de ello se atienen al análisis marxista de la realidad social inmediatamente dada, al reinterpretar sus poderes de expropiación económica como poderes de alienación subeconómica en el campo de las estructuras lingüísticas; poderes cuyas reglas rígidas violan las manifestaciones de la vida individual y la expresión de sus deseos. La emancipación se vuelve entonces grito revolucionario, mientras que el fetiche obligatorio de la mercancía, en la crítica de Marx, aparece ahora como las superficies de las compulsiones originadas en las reglas de la comunicación, surgidas, a su vez, del llamado *establishment* que rige la sociedad. Fuerza subeconómica o, como dice Foucault, violencia; tal es el asunto central para los submodernos, que han abandonado su marxismo inicial. “Desenmascara los órdenes compulsivos del discurso”: este programa ha sido obedecido dejando atrás los tópicos del marxismo primitivo por los de Nietzsche y, finalmente, por los de Heidegger, sin estar restringidos ya a la política, sino animados por el propósito amplificado de cuestionar la

moralidad y, por fin, de deconstruir la metafísica: la máscara y baluarte últimos de lo compulsivo, de las reglas totalitarias del lenguaje y, por ende, del pensamiento.

¿Hacia dónde nos hemos desviado? ¿Hemos perdido de vista la disputa de los antiguos y los modernos, el pensamiento que introduce la diferencia decisiva? Entre los submodernos encontramos un modo de pensar que no es sólo incapaz de esta diferencia, sino que estrangula incluso la posibilidad de la misma. ¿Cómo así?

En cada uno de los casos mentados, el término correspondiente a la destinación, en el giro de Heidegger: *die Bestimmung der Sache des Denkens* [la destinación de la cosa del pensar], queda cancelado. El impacto inmediato de las posiciones submodernas sobre la sociedad obedece a una contracción de la *ratio*, reducida ahora a la relación entre la “cosa”, esto es, el motivo de controversia, y el “pensamiento crítico”, mediante la eliminación del término medio entre ambos, el de la destinación; ya se trate del ego trascendental, que confiere sentido a sus objetos (no hay ego trascendental donde la *ἐποχή* es imposible), o del paradigma (no hay paradigmas a la hora de dirigir una investigación ética), o de la destinación del Capital (la desaparición de esta noción, que refleja la idea hegeliana, ha sido confirmada sólo recientemente por el juego de asociaciones de Derrida sobre la palabra *caput* en *The Other Heading*). El pensamiento que no introduce diferencia alguna – salvo sus idiosincrasias – ha ofuscado con éxito su irrelevancia al interpretar radicalmente su “Sache” (lo que está en juego en cuanto es materia de controversia) como una interpretación. Este desatino, sin embargo, posee una relevancia propia; ha de saludárselo, porque nos acerca el Lenguaje como una esfera autónoma, distinta de nuestro Mundo y de su Historia.

La diferencia del lenguaje respecto de sus manifestaciones intramundanas e intrahistóricas no ha sido todavía determinada ni establecida. Así, pues, retornemos a la diferencia alcanzada por el pensamiento de la Modernidad al separar nuestro Mundo respecto de su Historia; Mundo entendido a la luz de una explicación de sentido: primero el de los *doxical data* elementales, luego el de las ciencias y, finalmente, el de la naturaleza productiva del hombre (la expropiación de su poder, de su voluntad, de su saber). Lo que en este último ámbito se ve desfigurado como Historia remite exactamente a estos modos de operación creativa para acabar proyectando, con Heidegger, la historia expropiante de la metafísica.

Las posiciones constitutivas de la modernidad y diferenciadoras de su Mundo dan testimonio de un pensamiento que introduce una diferencia decisiva. Es obvio que para dar

con ellas se han de reconocer diferencias de mayor calado que las introducidas por paradigmas nuevos en la historia de la ciencia. ¿Por qué?

La filosofía de las escuelas ha conocido siempre paradigmas o matrices y una enseñanza corriente en consonancia con ellos, pero sólo en nuestro tiempo esto condujo a la noción engañosa de una investigación filosófica forjada sobre el modelo impuesto por las ciencias y las comunidades de expertos. Quienes acatan esta ficción tienen dificultades – por decir poco – para establecer principios de validez común, al margen de la posibilidad de determinar el estado actual de las investigaciones en un campo específico. Ciencia común, sí, pero ¿qué ocurre con la filosofía común? ¿Es esta una pregunta retórica? Si es así, entonces convendría ignorarla. ¿Podemos hacer empero tal cosa? Podemos, si nos concentramos en un pensamiento que introduzca una diferencia decisiva y no simples modificaciones en alguna doctrina determinada, supuesto que los *placita philosophorum* puedan alcanzar el nivel esencial del conocimiento.

Volviendo a los ejemplos señalados en la historia de la metafísica en orden al pensamiento que introduce una diferencia decisiva, se impone, antes que nada, abandonar la ficción de Heidegger de que el pensamiento metafísico conoce un único asunto, esto es, el ser del ente, y que la historia de la metafísica ha de ser vista, en consonancia con ello, como una secuencia de interpretaciones de tal ser del ente y de los modos correspondientes del pensar mismo. En lugar de volver a considerar la legitimidad de la proyección heideggeriana y sus límites, tomaremos un atajo aproximándonos ahora a la historia no como la del pensar metafísico, sino como la del saber filosófico. En lo edificado por este encontramos un pensamiento que introduce una diferencia decisiva y observaremos ahora cómo lo hace. Hallaremos que la diferencia del pensar es inherente a una diferencia de la razón. Nunca ha habido solamente una razón, sino siempre tipos diferentes. ¿Por qué? La respuesta, por extraño que esto pueda sonar, reza como sigue: por mor de la *filo-sophia* en cuanto tal. Esta aseveración no solamente es extraña, sino oscura. Para clarificarla preguntamos: ¿cuáles son, entonces, los diferentes tipos de razón?

Es obvio que ya no hablamos de la razón como la suponemos al hablar del *animal rationale*; ni la razón adventicia de Aristóteles, ni el creado *lumen naturale* de Tomás de Aquino, ni la razón como un modo de la conciencia en su formación hegeliana, transformada finalmente en el concepto puro, en espíritu absoluto.

Aquí hablamos de las *rationes* constitutivas tanto de la Historia de la filosofía como del Mundo de la preocupación moderna; *rationes* establecidas en los términos de “la destinación de la cosa del pensar”.

Volviendo a esa historia: ¿cuál es la *ratio* primera integrada por tales términos? Comienza por el pensar inherente a un nuevo tipo de conocimiento: ἰστορίη (observación). Esto determina la realidad [la cosa] correspondiente: las manifestaciones observables del cielo y la tierra. Las de esta últimas están caracterizadas por la generación. Esto, a su vez, está sujeto a lo determinante de una φύσις que manifiesta ser por sí misma anterior a la tierra: la naturaleza acuática. La *ratio* que establece la secuencia de estos tres términos es la primera manifestación de la razón natural. Como tal, introduce una diferencia decisiva frente al pensamiento prefilosófico y su *sophia*, conviene a saber, la de las Musas.

El punto aquí es que la observación, como rasgo fundamental del pensar de Tales, determina la totalidad que cae dentro de su ámbito: todo cuanto aparece es πάντα τὰ φανερά; en contra de la opinión todavía imperante de que la filosofía comenzó de alguna forma por un interés espontáneo en lo que nosotros, y no los primeros pensadores griegos, acostumbramos a llamar “Naturaleza”.

¿Es la *ratio* de Tales un paradigma? No, por su secuencia racional. Es así como en el próximo paso vemos un cambio en la secuencia de sus términos. Anaxímenes transforma el último de la *ratio* de Tales, su resultado, en una φύσις que precede a la observación: una naturaleza “psíquica”. Lo que determina originalmente el pensar y la totalidad correspondiente es el aire o la niebla. Aquí el pensar ha de ser caracterizado como διαγνῶναι (conocer por separado), conviene a saber, conocer las diferencias que constituyen una totalidad de apariencias dentro de extremos de densidad variable según una tendencia “polémica” en sus [respectivas] naturalezas. .

En esta *ratio*, el pensar está predeterminado, en tanto determina su cosa. Aquí hay que dar un paso más todavía para completar la primera figura de la razón natural. La *ratio* de Jenófanes acepta como inmediatamente dada la realidad que surge de la tierra y el agua, y que se mueve en los cielos; está estrictamente limitada a las apariencias, sin tener en cuenta naturalezas ocultas. Lo que aparece sobre la tierra son mezclas no de diversas naturalezas, sino, antes bien, de apariencias primarias, tales como la tierra y el agua. De todos modos, la apariencia se le niega rigurosamente a la fuerza divina que mueve la totalidad de las apariencias, lo cual supone un ataque abierto contra la visualización variopinta de los dioses

tradicionales. La eliminación de cuya apariencia conduce al segundo término: la divinidad determinante. Ella todo lo mueve mediante sus facultades perfectas de observación. Está presente sin aparecer. Esto lleva a la determinación del último término: el pensar como observación específicamente humana. En contraste con lo divino, nunca alcanza τὸ σαφές (la perspicacia), sino que sólo se aproxima a ella en un progreso infinito. El saber humano derivado de la ἰστορίη se limita a ser δόκος (la asunción de lo probable). .

Este es el resultado del primer desarrollo de la *razón natural*. Sus figuras en la Época Media de la filosofía – vinculadas con los nombres de Crisipo, Carnéades, y Numenio – y en la Época Última – aquí tenemos a Descartes, Spinoza, y Leibniz – se atiene al mismo modelo. Sólo una secuencia de paradigmas – si es que tiene algún sentido el disponerlos de este modo – a pesar de una filosofía común, siempre posible, aunque insignificante.

La razón filosófica no es nunca de un solo tipo. Es así como la natural está acompañada por otra, y sólo por otra; se trata del tipo *mundanal*, que se vuelve explícito por vez primera en el pensamiento de Anaximandro, de Pitágoras y de Heraclito, aun cuando, en lugar de esta figura presentaremos la que le es análoga en la fase de apertura de la Época Media de la filosofía.

La *ratio* epicúrea se abre – como una característica de la razón mundanal – con la *Sache* como su primer término. Su motivo primario en esta instancia es la oposición entre dolor y placer en cuanto presente en las afecciones y los deseos. Ya aquí el cambio de la orientación teórica de la Época Primera – recordemos el κόσμος φανερόν de Anaximandro (el orden de las apariencias) – a la orientación práctica de la filosofía de la Época Media resulta obvio; lo cual pesa mucho más que un cambio de paradigma. El principio regente que sigue a la “cosa” de Epicuro es la ἀπονία (ausencia de fatiga) del cuerpo y la ἀταραξία (ausencia de turbación) del alma. Y, finalmente, el término subsiguiente del pensar es la actividad de la φρόνησις (deliberación) y sus inferencias prácticas que logra en la φυσιολογία el *status* de una creencia firme.

La segunda *ratio*, establecida por Enesidemo, destruye esta fe dogmática en el pensar al iniciar una “búsqueda sin supuestos” (ζήτησις ἀδόξαστος). Como consecuencia, la cosa correspondiente es lo que se me presenta sólo a mí y hasta puede resultarme obvio sin ningún reconocimiento de hechos externos. Y, finalmente, la meta determinante de la “guía escéptica” es la “calma del alma” .

El tercer paso, esto es, el gnóstico en esta figura de la razón mundanal – ejemplificada por el “Poimandres” – rechaza desde su mismo comienzo la posibilidad de alcanzar aquella meta mediante el esfuerzo humano. En lugar de ello, el principio rector es una operación divina. Esta solicita el pensar correspondiente y determina su vocación: la de ser “agradecido”, esto con respecto a una cosa que es el otro mundo, el de la pura luz, en oposición al de las tinieblas; este último debe ser explicado y lo es por la apostasía de una luz individual que ha generado a la humanidad como tal y, antes que ello, el mundo como cárcel del alma. Esta distinción del mundo es la cosa resultante de la razón mundanal, enteramente desarrollada, de esta Época. Razón nuevamente transformada por Hobbes, Locke y Berkeley³³ en la fase de apertura de la Época Última de la filosofía.

Aquí, debemos considerar sólo el tercer y último tipo de razón dentro de tal Época. Su aparición resulta de la distinción de la razón metafísica – o, hablando estrictamente, conceptual – respecto tanto de la razón natural como de la mundanal. Esta distinción significa que la figura respectiva no gira más en torno al término sea del pensar mismo o de su cosa, sino antes bien en torno a lo que puede denominarse el principio destinal de la *ratio*.

Con la Época Última de nuestra Historia advertimos un cambio en el carácter de la filosofía, que en lugar de práctico se vuelve poiético.

La *ratio* establecida en la posición kantiana comienza por el principio destinal que es en principio el *hecho* de la libertad y finalmente su idea. El pensar correspondiente es primero el respeto por su concreción en el imperativo categórico y los diversos deberes vinculados con este y finalmente la ilustración del entendimiento que tiende a eludir tales deberes. La *Sache* – en este caso el objeto del obrar concorde – no es, como se lo entiende tradicionalmente, la felicidad, sino antes bien la dignidad moral que la justifica. .

La *ratio* fichteana comienza inmediatamente con una transformación del último término kantiano, esto es, con las acciones pre-objetivadoras, pre-reflexivas y, por lo mismo, originarias del espíritu humano: poner, contra-poner y com-poner. Estas son operadas por el ego pre-empírico, que es en un principio su propio concepto – identidad absoluta, aunque

³³ En una consideración ulterior, el autor advirtió la conveniencia de integrar esta *ratio* de la razón mundanal con la posición de Shaftesbury en lugar de la de Berkeley. Cf. H. Boeder, “Eine Bewegung der mundanen Vernunft” [Un movimiento de la razón mundanal], en: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, Bd. XLVIII (1997), 221-250.

abstracta – y finalmente su idea; esto incluye no sólo la postulación de la identidad, sino también la acción negativa de la oposición, y luego la labor formativa de la reflexión al poner los dos lados juntos. Luego, el único ego verdaderamente absoluto es el principio destinal para el ejercicio pleno de la libertad. En cuanto al pensar correspondiente, quien lo impulsa es el ideal producido por sí mismo, principio destinal que atrae a un pensar primordialmente práctico..

La *ratio* hegeliana transforma de manera inmediata este impulso de la conciencia reflexiva en el movimiento metódico del concepto puro. Su *Sache* o realización es el producto del pensar, la totalidad del sistema conceptual. Su principio destinal es la transformación de la idea kantiana de la libertad en la libertad de la idea que se ha determinado a sí misma; absolutamente: la *idea adaequata* de la filosofía. .

¿Son estas *rationes* una serie de paradigmas? Su configuración no permite ninguna filosofía común, siendo antes bien el acabamiento pleno de una tarea conceptual singular. ¿Cuál? Aquí llegamos al punto donde se torna claro por qué y cómo el pensamiento filosófico introduce una diferencia decisiva. Tal como Kant, por ejemplo, lo señaló: la crítica de la razón teórica está consagrada a la tarea de salvar la libertad al demostrar que bajo las condiciones de la causalidad natural la libertad no es imposible. La crítica de la razón práctica no le sucede para demostrar cómo la libertad es posible, sino para defender la autonomía del hombre – presupuesta por todo deber – contra la sofistería de los argumentos mundanos que corrompen la pureza de la respuesta moral autoconsciente. La filosofía no enseña lo que los hombres han hacer y evitar. Esto lo conoce ya quienquiera que tenga el sentido, si no la idea, de la libertad. El sentido de la libertad es el asunto dominante de la *sophia* forjada por la imaginación de Rousseau. Es él quien habla de la exigencia característica de toda *sophia*: que el hombre debe diferenciarse por sí mismo respecto de sí mismo; una fórmula repetida por Kant.

La remisión de una filo-*sophia* a una *sophia*, que no atañe al hacer *propio* de la primera, es ya esencial para el comienzo de la filosofía en el establecimiento de la razón natural. Ἱστορίη πάντων (la observación de cada cosa) es en sí misma el rechazo de plano de un saber dado por las Musas. Lo rechazado no es sólo la idea homérica de que no sabemos nada, sino, también la soloniana que previene contra la δόξα. Cuando, por contraste, Jenófanes ve el resultado de la observación como δόκος, él asevera al mismo tiempo que este es el único

sendero por el que cabe avanzar. La finitud del saber humano basado en la observación es insalvable.

Igualmente opuesta a una *sophia* dada es la razón mundanal. No obstante, esta intenta no sólo rechazar la primera, sino también reemplazarla en cuanto tal, reconociendo su función rectora para la sociedad, lo mismo si esta es sólo un círculo de amigos en un jardín epicúreo o la *ecclesia* de los gnósticos.

El pensamiento de ambas, el de la razón natural y el de la mundanal, introduce una diferencia decisiva ante el pensamiento de una sabiduría dada. Pero el ápice del diferenciar se alcanza cuando la razón se diferencia respecto de sí misma, tanto de su tipo natural como del mundanal. El motivo de un suceso semejante descansa en la tarea aceptada de concebir la verdad de una sabiduría dentro de los límites de la razón pura, de proveer la lógica apropiada para la convicción.

¿Y si no hay tal verdad para ser concebida? Las concepciones cabalmente logradas por la metafísica permiten la separación moderna de nuestro Mundo respecto de su Historia; un Mundo que es Modernidad en sentido singular. En su esfera los tipos de razón ya señalados no son simplemente abandonados, sino transformados: la razón natural en razón técnica, la mundanal en razón temporal, la conceptual en razón hermenéutica. Mientras no veamos el modo de otra transformación de la esfera de nuestro Mundo en la del Lenguaje, que constituye una totalidad por sí misma; mientras alejemos esa transformación al eliminar la posibilidad de configuraciones racionales y arquitectónicas, nuestro pensamiento no introducirá diferencia alguna, sino que será una *différance*, un aplazamiento del pensar. Aquí estamos: en medio de la postergación característica de la llamada Posmodernidad.

¿ES TOTALITARIO EL PENSAMIENTO TOTALIZANTE?³⁴

Séanos permitido comenzar – como es conveniente – con aquello que nos es familiar. Ahora bien, en ningún caso nos es familiar qué cosa sea el “pensamiento totalizante”, mientras que no ocurre lo mismo con la palabra “totalitario”. Esta resuena hoy en los oídos de todos; se ha vuelto moneda corriente en la vida pública, como un epíteto no tanto descriptivo cuanto difamatorio. Sirve para estigmatizar sistemas políticos de nuestro tiempo que no sólo tuvieron consecuencias terroríficas, sino que se sirvieron de sus formas de dominación para expandir el terror, lo cual es más grave todavía. Ciertamente es que el ejercicio de la dominación por el terror está lejos de ser una invención reciente, pero sí lo es la técnica de invadir por completo toda manifestación social de la vida. ¿Se hallaban acaso tales manifestaciones particularmente abiertas para esa invasión?

Aun cuando la palabra “totalitario” parezca ser un *terminus technicus*, en su uso se la ve por doquier saturada con tanta aversión como ocurría otrora con la palabra “maligno”.³⁵ La impresión que causaba antiguamente “el mal”, en nada se ha conservado tan claramente para la sociedad contemporánea como en la experiencia de la tecnología de la dominación empleada por los sistemas totalitarios. La visión del mal ha sido siempre desazonadora. Esto se ve corroborado incluso por el intento de poner de manifiesto su trivialidad, de negarle la espiritualidad de lo diabólico. Es así como la investigación de los totalitarismos no puede ni quiere ocultar que su nacimiento está signado por la desazón, en particular por la vinculada con el sistema Nacional-socialista. La forma última y, por así decir, extrema del mal se ha convertido en el motor de un campo particular de la investigación. Pero ¿no había sido introducida ya la ciencia política como un sustituto de la teología en el canon de las

³⁴ “Ist das totalisierende Denken totalitär?” Texto leído por su autor en la Fundación Carl Friedrich von Siemens, el 26 de marzo de 1992; una traducción inglesa, preparada por Marcus Brainard, apareció inicialmente en el *Graduate Faculty Philosophy Journal* 17, 1994, 299-312; ahora en *Sed*. La versión original permanece inédita.

³⁵ El adjetivo “maligno” (al. *böse*, ingl. *evil*) es, como se sabe, el epíteto de Satanás y por eso se lo usa, en forma substantivada, como sinónimo de este último.

disciplinas universitarias? (Cf. el escrito de Jefferson sobre la fundación de la Universidad de Virginia).

En la investigación acerca de la naturaleza y, más aún, del origen de la dominación totalitaria, el enjuiciamiento moral de la misma – marchando en pos del modo en que Heidegger “tradujo” la convicción nietzscheana de que la tradición filosófica fundamental es la ideología de la moral cristiano-socialista – tuvo que chocar contra la historia de la antigua Filosofía Primera, la de la llamada “Metafísica”. Tanto más cuanto que ya las configuraciones de las explicaciones de sentido [*Besinnungs-Gestalten*] en que se articuló la Modernidad en sentido singular (cf. *La arquitectónica racional de la modernidad*) habían considerado el pensamiento metafísico como nulo, engañoso y hasta fatal. Ya esto sirvió para estimular una crítica de cuño social embozada tras una indumentaria filosófica. En el comienzo platónico y en el final hegeliano de la metafísica fueron desenmascarados los primeros enemigos de la sociedad abierta. A los otros se los encontró en la modernidad misma. Por raro que parezca, ya dentro de esta última, esto es, dentro de nuestro mundo, los más acérrimos contrincantes de la tradición metafísica resultaron ser los herederos del pensamiento totalitario en cuanto mal endémico de la filosofía, conviene a saber: Marx, Nietzsche y Heidegger.

La Modernidad ha conocido por doquier una submodernidad, y ello, en relación con el legado de las “explicaciones de sentido” [*Besinnungen*], de las que depende y a las que todavía – abandonada ya a sí misma – permanece supeditada. En tal submodernidad se destaca con claridad lo que significa el discurso acerca de la “sociedad abierta”: que el horizonte del juicio es, es primer lugar, no el de la investigación en materia de doctrina política, sino una convicción política e incluso, antes que ello, una convicción social; esta se basa en una mentalidad a la que se conoce y valora como pluralista. Por consiguiente, no basta, para que una sociedad sea abierta, con que posea una constitución de orden democrático – en el sentido de la doctrina del derecho moderno, en cuanto a las formas de gobierno republicano –, sino que sólo pasa a serlo cuando su democracia se encuentra determinada desde el punto de vista de la mentalidad pluralista. El lugar propio de esta mentalidad no es el estado, ni mucho menos la familia, sino la vida cotidiana de la sociedad. Aquí se encuentra el ámbito donde los hombres de nuestro tiempo descubren qué es el pensamiento totalizante y de qué modo se vuelve totalitario, al oponerse al pluralismo. ¿Cuál es la pluralidad afirmada por este último?

En la vida cotidiana vale aquella experiencia que Sterne puso como lema de su *Tristram Shandy*: *ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα* – lo que perturba a los hombres no son los hechos, sino las opiniones acerca de los hechos. Pluralidad de perspectivas, que sólo pueden ser, en cada caso, las mías, y, por ende, diversidad de opiniones. ¿Opiniones acerca de qué? Acerca de cualquier cosa que una sociedad abierta puede dejar abierta; acerca de cualquier cosa que permita esperar de cada cual una toma de posición, y ello, no tanto para dar a conocer su opinión, sino para revelar su actitud. Se trata pues de una pluralidad de actitudes; conferirles la apertura de lo público es lo propio, por su parte, de una determinada actitud: precisamente la de la mentalidad pluralista.

¿De quién? No la de un yo, tal como este es capaz de afirmar su opinión, sino antes bien la de una sociedad que, en esa mentalidad, posee su llamado “consenso fundamental” (*Grundconsens*). En ello reposa la violencia peculiar de esa misma mentalidad, afianzada en lo evidente de suyo: el acuerdo para disentir abiertamente en lo que atañe a las actitudes mismas – aun cuando estas cambien sin cesar – y no sólo en materia de opiniones. Aquí sólo cabe excluir a aquéllos que quiebran el consenso acerca de tal apertura. Del mismo modo que un delito en ningún caso puede valer como alternativa frente al obrar recto, así tampoco puede la mentalidad totalitaria valer como mero *oppositum* frente a la pluralista. Es, por el contrario, privación de esta última. Precisamente una distorsión semejante fue atribuida ya por el mismo Heidegger al pensar metafísico y finalmente al pensar técnico. La presentación que la mentalidad socialista hace de sí misma – del modo más tangible en el libro de Lyotard titulado *La condition postmoderne* – hace de esto último su punto de partida y afirma: el pensamiento totalizante es totalitario. Y de sus colaboradores escuchamos: “El reverso de la totalidad es coacción y terror” (Welsch, *Postmoderne* 1988, 39). ¿Acaso esta caracterización del pensar acerca de la totalidad vale también para la metafísica?

Por lo que atañe al totalizar mencionado, démosle primero la palabra a Kant: la razón pura no tiene otra cosa con la cual ocuparse fuera de sí misma. Se vuelve su propio objeto en sus ideas. Estos conceptos puros de la razón son, por su forma y contenido, simples totalidades y, según la tradición de la metafísica, no una pluralidad indeterminada, sino exactamente estas tres: el alma como inmortal, el mundo, bien como eterno, bien como creado, y Dios o el ser perfectísimo como la *omnitudo realitatis*. La razón piensa cada uno de estos predicados como fundado y ello, en cada caso, en la forma de un silogismo; como que ella es la “facultad de concluir”. Las totalidades determinadas de manera concluyente o silogística constituyen por su parte un sistema, y ello, a partir de las formas diferenciadas del silogismo racional: del

categorico, del hipotético y del disyuntivo. El sistema es así una totalidad de totalidades, desplegado del modo más perfecto en la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Esta obra conoce sólo la idea única, el concepto puro, que se determina en sí mismo al diferenciarse metódicamente. Precisamente esta autodeterminación, de la que emerge aquella totalidad denominada por Hegel “personalidad pura”, hace resultar el concepto de la libertad, que Kant sólo pudo presuponer como “idea” y que Fichte sólo anticipar como “ideal”.

Lo pensado de este modo ha de causar por fuerza, en el horizonte de la mentalidad pluralista, la impresión inmediata de una mera patraña de rúbulas. Antes estaría dispuesta a esforzarse por comprender las enseñanzas de la Cábala. La misma ocupación de los eruditos con las obras de Kant y el así llamado idealismo alemán no modifica en nada el hecho de que hoy en ningún lado se advierten los signos de una razón que, en cuanto pura, estuviese ocupada siempre sólo consigo misma. Sólo que sin ella las mencionadas totalidades son imitaciones inertes, de modo que la erudición lo más que hace es llegar a ponerlas en discusión como si se tratase de materia opinable.

Pero cuando se habla del pensamiento totalizante no se tiene en cuenta tanto las mencionadas totalidades de la razón (ya se trate de una substancia o de un sujeto), cuanto el concepto del entendimiento, que subsume bajo un universal una pluralidad de individuos y, al hacerlo, pasa siempre por alto la singularidad de lo singular en favor de lo universal. Ello es que, de mediar un conocimiento siquiera somero de la historia, resultaría sencillo ver de qué modo tan decidido la teología natural de finales de la Edad Media y también la filosofía de la conciencia de comienzos de la Época Moderna – por sólo citar a Nicolás de Cusa y a Leibniz como representantes de una y de otra respectivamente –, ha sabido hacerle su debido lugar a la individualidad. Lo que provoca la irritación de la crítica contemporánea cuando se trata de la subsunción es entonces, si bien se mira, la proyección de la propia aversión contra la relación de función y argumento, tal como la misma, por lo que atañe a nuestro mundo, fue introducida por Frege, con la aritmética logicizada, en el lenguaje de la ciencia y tal como ha invadido, junto con el cálculo económico las llamadas relaciones de producción. El censurar a Aristóteles por la violencia subordinante de lo universal no hace sino mostrar de qué modo hasta los adversarios de Heidegger viven del conocimiento y del juicio de este último, sin llegar a penetrar en el propósito racional ni de uno ni de otro. Ya la definición aristotélica de la definición podría enseñar otra cosa, pues ella reza como sigue: ὁ λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων, la explicación que explica lo que una cosa estaba destinada a ser. ¿Pero cómo podría ser pensable para los submodernos esto de cumplir un destino?

Subsunción es sujeción, así juzga la mentalidad pluralista. Pero al hacerlo así, lo que le importa es sólo aparentemente la individualidad de las cosas; en verdad, la diversidad de las actitudes, y ello para hacer valer la llamada autodeterminación. A causa de la cual se suele apelar con gusto a la tradición de la Ilustración y se pretende que el programa de la misma es algo que todavía permanece incumplido. Pero si Kant ha entendido algo acerca de la Ilustración y de la libertad reclamada por Rousseau, es fácil ver que la intención emancipatoria de la mentalidad pluralista posee otro origen. Baste con recordar aquí lo dicho por Kant acerca de la “heteronomía”: cada hombre la experimenta ante todo en sí mismo y más precisamente en el hecho de verse determinado por las propias inclinaciones; precisamente por ello se exige de él, en cuanto ser racional, la faena liberadora del trabajo consigo mismo, esto es, la formación, conviene a saber, la de la autoconciencia moral y por ende legal o, para decirlo con mayor determinación todavía, cívica. Con una formación semejante, ya la conciencia “moderna” de la vivencia, interpretada de manera decisiva por Husserl, no puede tener ningún punto de contacto. Es así como las aspiraciones emancipatorias de nuestros días no apuntan a la heteronomía interna de cada cual, y ni siquiera a la experimentada por parte de los llamados “otros”, sino, en primer lugar, a los órdenes subordinantes de naturaleza social, en particular a los órdenes coercitivos del lenguaje que operan de manera inconsciente, y que Barthes ha tratado de mostrar a partir del efecto excluyente, antidemocrático, del orden del discurso propio de algunos grupos determinados.

Esto dirige una vez más nuestra mirada hacia lo que en la Metafísica ha sido el concepto y su definición. La explicación de aquello que una cosa estaba destinada a ser, garantizaba no sólo su cognoscibilidad, sino también la concentración en la posibilidad de cumplir su destinación [*Bestimmung*]. Representar esto último de manera perfecta significaba, en la metafísica griega, ser bueno, más aún, ser bello y, por encima de todo, ser perfecto. Ella tematizó el así llamado “ente” por primera vez al determinarlo como perfecto e hizo valer de ese modo la diferencia entre “cómo tiene que ser” y “cómo es”, esto es, entre verdad y corrección. El hablar de “ontología”, cosa que no ocurre antes de la modernidad, sofoca y anula tal distinción.

Si la universalidad del concepto es pensada como una abstracción animada por una violencia subordinante, entonces no puede menos que surgir una aversión contra todo aquello que fue visto otrora como ejemplar, esto es, contra un ser donde se advierte el cumplimiento de su destinación. En la “explicación de sentido” urdida por Wittgenstein – y por la que Lyotard se sabe expresamente guiado – la erradicación de la ejemplaridad afecta incluso a la

lógica, en la medida en que esta supo valer como modelo de claridad científica; como modelo de claridad lingüística carece ya de validez; pues hay lenguajes siempre nuevos, cada uno de los cuales tiene sus propias condiciones de claridad.

Aquí se advierte un desplazamiento de lo que otrora fue la destinación del hombre hacia su, así llamada, autocomprensión, de lo específico del *λόγος* o de la *ratio* hacia la peculiaridad de la posesión de un lenguaje; en esta última lo lógico es sólo un caso particular. Hasta la teología ha sabido hacer suya esta tendencia, en la medida en que hoy interpreta su nombre como un “hablar acerca de Dios” sujeto a reglas particulares del discurso.

La cancelación de lo ejemplar se advierte, de manera aún más llamativa que en el concepto de hombre, en las visualizaciones o proyecciones de este último, tal como ellas se configuran – para decirlo con Lyotard – en los “grands récits”; no sólo en las historias antiguas acerca de la destinación del hombre, sino también en las proyecciones forjadas por la “modernidad” en sentido singular [*Moderne*]. Por cierto que la sociedad comunista (Marx), los amos de la tierra (Nietzsche) y los mortales en el mundo del cuadrante (Heidegger) valen, entretanto, sólo como fuegos fatuos, definitivamente apagados, del pensar totalizante e incluso totalitario.

La Metafísica ha sido – según se sostiene – por un lado Ontología, pero por otro Teología. Por lo que atañe a este segundo lado, es él el que pone al descubierto contra qué blanco en particular busca asestar sus golpes el pensar de la mentalidad pluralista. Contra principios; más precisamente, contra lo unificante en una totalidad, contra lo que por sí mismo es absoluta y completamente unitario. Incluso contra la unidad profana del mundo, tal como este fue pensado en la “modernidad” en sentido singular. Primeramente por Husserl, en la explicación de sentido de la vida interpretada: frente a la corriente de sus vivencias, el ego puro garantiza con su identidad la unidad del mundo, que se constituye a partir de las operaciones dadoras de sentido cuyo sujeto es el propio ego. Luego por Schlick en la explicación de sentido de la ciencia: el mundo, vivenciado de manera siempre diversa, es unificado por la descripción científica de lo real. Finalmente por Nietzsche, en la explicación de sentido del ser productivo del hombre: los mundos signados por una perspectiva, la del acto de instaurar valores, permanecen siempre vinculados al mundo en cuanto escenario de la creación y destrucción eterna de configuraciones de poder. La descomposición incluso de estas mismas proyecciones de unidad, junto con la de los principios de la metafísica, es el acontecimiento realmente decisivo en el pensar contemporáneo. Su lema reza: lo originario es la diferencia.

Dejando de lado las urgencias del consenso social, tal como las mismas mantienen activa la industria de la Ética, Lyotard ha llamado la atención con *Le différend* acerca de una dimensión originaria del conflicto. No el conflicto que puede ser zanjado socialmente, según reglas conocidas, de manera justa. Ninguna decisión de esa naturaleza puede alcanzar aquel conflicto que nace tanto de las formas diferentes del discurso – pedir, mandar, alabar, verificar, etc. –, como de los órdenes diferentes según los cuales las proposiciones pueden vincularse entre sí. Una vez que la enunciación ha perdido su primacía tradicional entre las especies del discurso, la falta de unidad del lenguaje se hace valer no sólo en la fonación, esto es, en las llamadas lenguas, sino, antes que ello, en las reglas según las cuales se forja la expresión comunicativa.

Para la mentalidad pluralista empero, la apariencia de unidad no desaparece sólo según el lado de lo hablado, sino también según el lado del hablante. Este fenómeno se advierte con toda claridad en el ataque submoderno contra el último bastión de la identidad en la modernidad en sentido singular, conviene a saber, contra el yo premundano o transcendental en el pensamiento husserliano. Ya Sartre admite sólo un yo intramundano; este le confiere a su mera existencia la unidad de una esencia en el compromiso libremente asumido.

Merleau-Ponty redujo tal unidad a la conciencia del propio cuerpo como condición previa de toda interacción. Pero el golpe decisivo contra la unidad del yo puro fue dado por Lévi-Strauss, desde la Etnología estructuralista, y por Lacan, desde el Psicoanálisis. Tal como lo reconociera Foucault, aquí las ciencias que en la modernidad clásica realizaron el interés del hombre acerca de sí mismo, de su vida, de su lenguaje, de su trabajo, traspasan sus límites en dirección hacia la “tierra de nadie” del hombre.

En el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, el yo-sujeto valía todavía como el límite del mundo. La disolución de este límite en los sujetos grupales de juegos de lenguaje y de sus reglas respectivas, la desaparición consecuente del límite de lo humano, puede parecer inquietante para algunos, pero es saludada por la mentalidad pluralista como un alivio, como progreso de la emancipación, como una última liberación respecto de la hegemonía de la dotación de sentido por parte del yo transcendental. La pluralidad característica de las vivencias no requiere, en efecto, unidad alguna por parte de la razón hermenéutica, sino sólo una regulación por parte de la razón técnica. Cuando Foucault proclama la muerte del hombre, esto es algo que a la sociedad pluralista puede resultarle más indiferente todavía que la muerte de Dios experimentada por Nietzsche.

Pero no se piense que la mencionada invalidación de la unidad principal responde al hallazgo de un hecho objetivo. Aquí ni siquiera se trata de la formación de una opinión que podría ser impugnada por otra. Se trata, antes bien, de la articulación de una mentalidad y de su intención característica. Por eso los debates con estos afanes, considerados como si fuesen una filosofía, dan en el vacío. Ellos mismos muestran la honestidad de confesarse como no-filosofía y de allí el sin sentido de querer rebatirlos mediante el recurso a la filosofía de otrora.

Aun cuando los submodernos permanecen supeditados a la disolución del lenguaje, puesto que del concepto, por parte de Wittgenstein, el propósito que los mueve ya no es la distinción, hermenéutica siempre, entre sentido y sin sentido en lo hablado, sino la emancipación social respecto de la violencia, en gran medida inconsciente, en los órdenes del discurso. Es así como la crítica actual a la metafísica apunta a desenmascarar no el sin sentido en las proposiciones metafísicas, cuanto el carácter totalitario de su pensar totalizante. En lugar de contradecir esta crítica, preguntémosnos por fin: ¿qué movió a la filosofía a pensar totalidades? ¿Fue totalizante ese pensar?

Entre los doctos, no menos que entre los diletantes, impera siempre el convencimiento de que la filosofía nació de un interés por la naturaleza, surgido no se sabe bien cómo ni cuándo. ¿Y qué naturaleza sería ella? Todavía Aristóteles sabe enseñarlo: precisamente no aquella que resulta obvia para quienes vinieron después, esto es, el todo de la naturaleza. La naturaleza es pensada por los griegos como la naturaleza de algo determinado, aun cuando se trate de la naturaleza del todo. La pregunta por la naturaleza de algo resulta secundaria frente a una concentración en el todo y, más precisamente, en la totalidad de lo que se manifiesta y su unidad. Así ocurrió con la filosofía más temprana; ¿y por qué motivo?

Los griegos pre-filosóficos no conocen la unidad del mundo ni siquiera de nombre. Cuando Homero habla de una totalidad semejante, tiene ante los ojos un todo determinado esencialmente por una hegemonía compartida. Zeus, Poseidón y Hades disponen, cada cual, de una porción delimitada. La contienda por la parte que le corresponde a cada cual es, en términos generales, la cosa propiamente dicha de los cantos homéricos. Una contienda, por cierto, que en cada caso puede ser dirimida por la sentencia de un juez y, en última instancia, por la sentencia del padre de los dioses y de los hombres. Tampoco Hesíodo habla de un mundo; antes bien, de la unidad de aquella hegemonía que el padre del derecho conquistó para sí; el origen de todas las cosas es, por el contrario, algo radicalmente diferente: caos y tierra, que ni siquiera la progenie de ambos puede unir. La contienda por las porciones de

tierra invade, por último, la polis soloniana; contienda que debe arbitrar el derecho supremo, al que ha de acompañar la máxima fuerza.

Una vez más: ¿qué determina a la filosofía a pensar totalidades? Ninguna otra cosa fuera de la *sophia* a que acabamos de referirnos, esto es, fuera de un saber que se supo a sí mismo como un don de las Musas. Sólo hay tres posiciones posibles del pensar ante este saber: por un lado, la del rechazo – duplicado en sí mismo – de lo dado, por otro, la de su concepción. ¿Qué significa tal cosa?

Primeramente se trata de la autoafirmación del pensar ante un saber dado a los hombres, no forjado por ellos mismos. Pero ese pensar se afirma a sí mismo mediante la observación no de lo fabricado a partir de un conocimiento propio, sino de lo que por sí mismo se muestra desde siempre como lo que se manifiesta. En ello hay que distinguir lo observable a simple vista respecto de su esencia respectiva, oculta en cada caso y que tiene, por ende, que ser descubierta. Es ella precisamente lo que la filosofía temprana denomina φύσις. Diferenciando de este modo, el observar mismo determina para sí su cosa propia; reduce la diversidad de lo que se manifiesta a lo simple de una oposición de naturalezas, tales como “lo húmedo” y “lo seco”, y diferencia en lo opuesto lo que, siendo primero, determina lo otro que él. Precisamente de este modo el pensar se transforma en un conocer cuya cosa es una totalidad. Con él aparece, por primera vez, la llamada razón natural.³⁶

El otro rechazo del saber inicialmente dado parte no del pensar, sino de su cosa, esto es, de la totalidad de lo que se manifiesta, tal como ella muestra, ya en sí misma, la condición de lo racional, y ello en cuanto κόσμος, esto es, como orden del derecho. Nuevamente este orden se funda en el primer lado de una oposición. El pensar tiene que corresponderse con ella, para ser ordenado él mismo y para poder operar de manera ordenante. Tal es el pensar característico de la razón mundanal.³⁷

La distinción de esta razón respecto de la natural se toca con la suposición contemporánea de que la razón misma es plural de suyo. Pero la filosofía no admite una pluralidad semejante. Esencial le es en cambio, a partir de su relación constitutiva con la σοφία, la mencionada distinción, que se completa allí donde surge una tercera razón, que se relaciona con la sabiduría de manera concipiente. ¿De qué modo? Mediante la distinción de la razón respecto tanto de su naturalidad como de su mundanidad, y ello es, en cada comienzo de la metafísica,

³⁶ Cuya primera figura está representada por las posiciones de Tales, Anaxímenes y Jenófanes.

³⁷ Cuya primera figura está representada por las posiciones de Anaximandro, Pitágoras y Heraclito.

ya se trate de Parménides, o de Plotino, o de Kant, el evento de una purificación. Sólo la razón pura es capaz de concebir.

Pero permítasenos permanecer en el comienzo griego y lanzar una mirada hacia la purificación parmenídea. Aquí la razón se despidе, por un lado, de la observación del todo de lo que se manifiesta en el ámbito de la oposición de sus naturalezas; por otro, del cosmos de la totalidad de lo que se manifiesta. En ambos sentidos vale lo que sigue: la razón se separa de un saber fundado en la corrección. En rigor, es un saber semejante lo que hace falta cuando se trata de dar con medios y caminos para satisfacer las urgencias, para escapar de los apremios; pero de manera siempre renovada lo más apremiante es la restauración del orden del derecho en la polis, cuando el mismo se ha visto perturbado. Como Parménides escucha, ἀμεχανία (perplejidad) gobierna la razón afanosa de los mortales; es ella la que promueve el cultivo de toda τέχνη y μηχανή, vale decir, de todo conocimiento utilitario.

Pero, ¿qué justificación tendría la liberación de la razón de semejante servidumbre? ¿Puede ser ella nunca superior a las demandas de la perplejidad humana? ¿No se anuncia con su pureza la marcha en el vacío del pensar metafísico, precisamente aquel sin sentido que Wittgenstein creyó poner al descubierto? Así parece; tanto más cuanto que su pureza es la cuna de aquella lógica que separó al concepto respecto del nombre y le reconoció una claridad ejemplar. La lógica de la razón conceptual, de la razón pura, estimula tanto a la razón natural como a la mundanal a forjar una lógica propia en consonancia con sus respectivas tareas. Pero sólo en la lógica concipiente, cuya forma última es la hegeliana, se le impone al pensamiento submoderno la violencia del pensar totalizante, precursor de coacciones totalitarias.

Pero volvamos a considerar la pureza parmenídea de la razón. Ella se purifica, en la medida en que, procediendo lógicamente, toma un camino cuyos signos hacen pensar el “cómo es” sólo en los límites del “cómo tiene que ser”. El movimiento remata con la intelección en el ya mencionado ente perfecto. Pero lo que antes de ello pone a este pensar en su camino es la verdad, donde tiene su presente la naturaleza crítica del derecho; una verdad que somete a sí toda corrección. El nombre de esta verdad reza ἀλήθεια. ¿Qué dice tal nombre? Preguntar esto resulta algo tanto más urgente, cuanto que la meditación heideggeriana ha tomado precisamente de allí el mandato que ha conducido hasta el límite de nuestra modernidad. Más allá de ese límite, el camino avanza o hacia lo libre, o hacia el callejón sin salida.

Cuando Heidegger rechaza la verdad como corrección y con ella la explicación nominal tradicional de la misma como “concordancia entre el conocimiento y el objeto”, coincide, en tal punto, tanto con Frege y con Schlick, como con Dilthey y Husserl. Pero se halla solo, sin embargo, en su intento de desprender de aquel nombre griego un mandato, y ello, desde la desocultación hacia un ocultamiento originario, para distinguir este último, a su vez, según dos lados: el de un ocultar-se y el de un amparar. La precedencia del ocultar-se respecto de todo lo desocultado es algo bien conocido por todas las tácticas de desenmascaramiento que conoce la submodernidad; en particular en lo que atañe a las ya mencionadas coacciones inconscientes del orden. Es así como también lo pensado metafísicamente se ve hoy indagado – particularmente por Derrida – con el propósito de hallar las llamadas grietas, a través de las cuales surge, en lo hablado, lo que se oculta y más precisamente aquello que permite hablar a Derrida no sólo de logocentrismo, sino también del falocentrismo del pensar totalizante. Por sólo mencionar aquí el intento de captar la “diferencia ontológica” de Heidegger de un modo más originario en la diferencia sexual. Los epifenómenos sociales de tal originariedad no necesitan ser desplegados en este lugar.

Volvamos ahora a la verdad mencionada. Ya el hecho de que ella haya sido pensada en la filosofía, por primera vez, con el comienzo parmenídeo de la Metafísica, trae consigo una pausa; pues ello significa que la verdad se tematiza sólo al unísono de una distinción de la razón respecto de su configuración tanto natural como mundanal y, por ende, al apartarse de las totalidades respectivas: por un lado, la totalidad de lo que se manifiesta, determinada a partir del observar; por otro, el orden del derecho, dado siempre de antemano, que preside esa totalidad. Lo conocido de manera correcta en una totalidad semejante es siempre algo verosímil (διάκοσμος εἰκός), por ser materia de puntos de vista; precisamente por ello se comprende por qué los puntos de vista correspondientes hubieron de volverse una y otra vez dignos de todo crédito.³⁸

Ahora bien, ¿qué es, frente a todo parecer, el saber de la razón pura? ¿Qué es su verdad? ¿Qué significa aquí ἀλήθεια? En ningún caso “desocultación”, si uno quiere pensar con Heidegger en una φύσις que se oculta. Con la despedida de las totalidades mencionadas, también la diferencia entre mostrar-se y ocultar-se pierde toda significación. Ni siquiera la condición de revelado del saber parmenídeo se ve declarada en la ἀλήθεια. ¿Qué, entonces? El hablar de su “corazón” mueve a pensar en el único caso, dentro del lenguaje arcaico, donde la ἀλήθεια es signo distintivo de una mentalidad y no, como ocurre siempre, de un discurso.

³⁸ Cf. Parménides B 1, 31-32.

Hesíodo predica ἀληθῆς de Nereo, el anciano del mar (*Teogonía* 235), y explica: οὐδὲ θεμίστων λήθεται: nunca pierde de vista lo establecido, esto es, lo decidido desde siempre. Y también esto se ve aclarado a continuación: δίκαια οἶδεν: sabe lo que es justo. La verdad parmenídea, a diferencia de la verdad del discurso, no debe ser entendida a partir de un λήθειν transitivo – engañar a alguien – sino a partir de la voz media, λήθεσθαι (engañarse a uno mismo con respecto a algo), que se traduce erróneamente por “olvidar”.

La verdad tematizada sólo en el comienzo de la Metafísica es el presente propio de δίκη, del derecho, y precisamente por ello tiene una naturaleza crítica. Pero δίκη era por su parte, antes de toda filosofía, conviene a saber, en la *sophia* homérica, el presente de la destinación, y ello, como el mandato que procede de las μοίραι, de las porciones, que establecen y delimitan lo que le corresponde a cada cual. Precisamente esta destinación es concebida por Parménides; él atribuye a tal mandato justamente ese presente que es ἀλήθεια, lo cual vale tanto como decir que el mandato de lo decidido desde siempre, en cuanto mandato del derecho, debe permanecer constantemente en la mirada, sin cuidarse de la pluralidad de aquello que en una mudanza incesante atrae hacia sí los ojos y los oídos. No perder jamás de vista la naturaleza crítica del derecho: esta tarea la cumple sólo la razón apartada, la alejada de una servidumbre variopinta. Lo que piensan los mortales no vale para ella: mejor ser esclavo de un hombre pobre, que señor en el reino de los muertos (*Odisea* XI, 488).

La razón apartada toma el camino del persuadirse por sí mismo, el del considerar que, al permanecer cabe sí mismo, conduce a la intelección del ente perfecto. También este es, por cierto, una totalidad, pero no un todo de partes diferentes, sino un mismo, conviene a saber, “cómo es”, en los límites de lo mismo, conviene a saber, “cómo tiene que ser”. De esta identidad de la verdad, ni la modernidad ni, menos aún, la posmodernidad, tienen la menor idea. La última, en su discusión acerca de la identidad y la diferencia, continúa ateniéndose siempre a aquella identidad que caracteriza a un algo singular por sí mismo y frente a otro – tal como ella se la comprendió en la exposición parmenídea de los “pareceres”. La disolución de la oposición de ambas relaciones fue llevada por Derrida no más allá que hasta la diferencia en el horizonte del tiempo, esto es, como “aplazamiento”, y ello, tal como se lo conoce desde siempre en relación con la satisfacción de los impulsos humanos.

Entender el Ser en el horizonte del tiempo; tal fue, a partir de la pauta establecida por Husserl, la intención de Heidegger; su apéndice submoderno nos determina a buscar el así llamado pensamiento totalizante en el primer inicio de la filosofía occidental; pues es precisamente contra él que el otro inicio hará valer una diferencia fundamental. La

“deconstrucción” de la historia del primero, por parte de Derrida, depende de una aseveración de Heidegger aceptada con ligereza y que se ha mantenido, por lo demás, sin haber sido nunca debidamente cuestionada: la de que en toda la tradición occidental, el Ser es entendido como “estar presente” [*Anwesen*] y que ha sido privilegiado tal sentido de Ser.

Por el contrario, y antes de pasar adelante: en la Época Media de la Metafísica, Ser es entendido como dar-se o bien como ser-dado; en la Última Época empero, como poner-se o bien como ser-puesto. El fundamento de este estado de cosas se torna visible, en Plotino, por el hecho de que el Uno absolutamente trascendente no es ni “algo” ni nada que “ocurra” en absoluto, pero tiene su presente en la belleza de la condescendencia de su poder; en Kant, por el hecho de que la idea de la libertad, incognoscible en sí misma, tiene su presente sólo en la ley moral. ¿Y en la Primera Época? La diferencia entre estar presente y estar ausente no se mantiene para la razón conceptual. Aquella, tal como se la entiende a partir del aparecer, sólo es significativa para la razón natural y para la mundanal.

Por lo que atañe a la crítica submoderna contra la metafísica, es fácil que uno pierda la paciencia por la falta de conocimientos de que tal crítica hace gala acerca de lo que se está hablando. Pero ello sólo en el caso de que uno espere algo correcto e ignore, por ende, cómo la mentalidad pluralista deja sus signos, más que sedientos de interpretación por cierto. Uno puede indignarse de que Derrida crea encontrar en la obra de Hegel fantasías de potencia sexual y que lo lea todo junto con los desbordamientos de Genet. Pero ello debería ser antes la ocasión para preguntarse: ¿cuál razón, de cuál tarea, hemos de exhibir nosotros mismos? Pues sin determinar una tarea que la reclame, el afirmar que se tiene razón ya ni siquiera es una creencia piadosa.

En el subtítulo del texto en cuestión, Derrida plantea la pregunta: “¿qué queda del saber absoluto?” y nombra con ello, lo que para la mentalidad pluralista es más provocador todavía que el pensar totalizante. La pregunta misma carece de sentido; porque es fácil ver que, de semejante saber, sólo puede quedar la nada de su todo, pero en ningún caso algo, conviene a saber, este resto y aquel otro. Tal género de cosas se halla por debajo de la dignidad de la razón que ha sido la “facultad de los principios”. A ella le está mejor el título principal: “Glas”, tañido fúnebre. Lo cual nos hace pensar, sin embargo, en un refrán citado por Hegel: escucharon el tañido de las campanas, sin saber dónde estaban colgadas.

Hace largo tiempo ya que las explicaciones de sentido de la modernidad hicieron sonar las campanas de la muerte de la Metafísica. Los submodernos, en su crítica del pensar metafísico, auscultan un cadáver. Pero como la razón del mismo no deja cadáver alguno tras

de sí, lo que auscultan es un fantoche de metafísica que se han fabricado por sí mismos; de allí que deban oírse a sí mismos y, al hacerlo, el conflicto entre la violencia manifiesta y la que se impone de manera inconsciente, entre el derecho violento y la justicia representada mediante protestas.

¿Hacia dónde, pues, habría que escuchar? ¿Acaso en la dirección de aquel silencio que Heidegger advirtió en el lenguaje del poema? Pero la ya remanida vecindad del poetizar y el pensar es una cierta atmósfera que vela la relación, a que hemos apelado aquí, entre *sophia* y *filo-sophia*. Tal relación vuelve audible el callar de las configuraciones de la sabiduría, y más precisamente el de aquellas que hicieron surgir la razón que se diferencia de sí misma. Esto sólo fue posible en la medida en que ellas han sido, en sí mismas, racionales. Precisamente el lenguaje de esa racionalidad, que permitió entenderlas como “doctrina”, calla. En la sordera frente a esta ἐποχή, frente a este retenerse, se asegura: su lenguaje, como el de un mundo sido – el del Nuevo Testamento, por ejemplo – se ha vuelto incomprensible. De allí la exigencia de traducirlo para nuestro mundo, lo cual significa, para el mundo de la vida cotidiana, esto es, en una comunicación que sea hoy capaz de funcionar. Pero ella sólo funciona al preservar la pluralidad invencible de diferentes proposiciones en forma de reglas; sea que estas presidan la acción lingüística misma o bien un tipo relevante de textos. Pero, ¿qué ocurre si las configuraciones de la sabiduría hablan de la distinción del hombre no respecto del animal, sino respecto de sí mismo; de una distinción que, contra la mentalidad de la vida cotidiana, resulta ser la única decisiva? Puesto que la misma fue una distinción pensada, no necesitó un lenguaje extravagante; hizo, por el contrario, que el suyo propio se volviese algo habitual o acostumbrado (familiar), en el sentido estricto de la palabra. En una vida cotidiana que excluye semejante distinción, ese lenguaje suena en el vacío. Aquí la palabra veraz no es ya la de la sabiduría, sino la de la pura necesidad, que, en lo excluyente de la vida cotidiana, convierte el lenguaje en caja de resonancia de la ausencia de la distinción del hombre respecto de sí mismo. Esta palabra no debemos agradecerla en ningún caso a un pensador posmoderno, sino al poeta Beckett. Ella posee una peculiar pureza contra los intentos, ya ni siquiera necios, de limitarse a tomar distancia frente a la trama de los lenguajes de la vida cotidiana.

Cuya técnica es la así llamada “alienación” respecto de lo más cotidiano. La fuerza cortante de la Modernidad, que separó nuestro Mundo respecto de su Historia, se reduce allí a un simulacro. Es así como la vida cotidiana señorea sobre todos los gestos alienantes; éstos no pasan de ser protestas, que dan a conocer ante la sociedad toda la apertura de la mentalidad

pluralista: como la autoafección de la experiencia de la vida cotidiana y la exhibición de una particularidad determinada ella misma por las masas.

La mentalidad pluralista pertenece, junto con su privación, a lo excluyente de la vida cotidiana. Sus días jamás se vuelven “todos”, pues su contenido procede de un cambio interminable. Totalitaria resulta allí la representación según la cual todo tendría que ser de otro modo; un todo, sin embargo, que en la esfera social sólo es capaz de significar: la mayor parte. Es así como también el pensar totalitario permanece cautivo en la vida cotidiana: bien es verdad que la mentalidad pluralista ve en él lo perverso de su propia privación, pero no es capaz de entenderse a sí misma como la madre de la invención.

La Metafísica dijo: todas las cosas son ya diferentes, y ello, en la medida en que el ser ha sido concebido o bien en la medida en que lo pensado introduce la diferencia decisiva frente al ser inmemorial de la vida cotidiana. La razón del pensar metafísico, en cambio, resulta sólo tan antigua como lo reclama el cumplimiento de las tareas epocales: amparar en una lógica la verdad de una sabiduría dada. La Modernidad condenó ese pensar a causa de una ceguera necesaria ante el sentido del “partir”³⁹ de la razón inherente al mismo. La última palabra que tal Modernidad dijo acerca de la Metafísica fue que esta es la historia del retraimiento de lo que da propiamente de pensar; ella termina en un pensar técnico de carácter manifiestamente totalitario puesto que, antes que ello, totalizante, cuya destinación fue llamada por Heidegger “sistema” [*Ge-Stell*]. Sólo con el desgarramiento del *continuum* de esta historia se vuelve posible dejar a la razón metafísica en paz, y más precisamente, en la paz de las concepciones, por ella consumadas, de la visión de la verdad en el Saber de las Musas, de la operación de la verdad en el Saber Cristiano, de la producción de la verdad en el Saber Civil.

¿Pero qué ocurre si la falta de límite de la vida cotidiana hace que acabe por extinguirse incluso la réplica de la Modernidad a tal saber? ¿No ha de imponerse entonces el parecer de que el pensar totalitario lejos de ser sólo una consecuencia del pensar totalizante de la Metafísica, es la fuente de donde nace este último?

Unum est necessarium; la mentalidad pluralista ha expulsado esta provocación de la palabra de la distinción hacia la tierra de nadie del hombre y precisamente de ese modo hizo que quedase absorbida por la vida cotidiana. Porque al lenguaje de esta última pertenece

³⁹ *Verscheiden*; se trata del morir propio del hombre en cuanto ser racional; un morir que la sabiduría ha pensado siempre como un ‘partir’, puesto que como un tránsito a otra vida.

también su trasfondo, justamente aquél que ha sido descubierto por el análisis tanto del así llamado “pensamiento salvaje”, como del inconsciente, con esa pregunta que allí se vuelve apremiante: “¿quién habla?”. La respuesta que precede a tal pregunta revela lo infundado de la decisión de preguntar por un “quien”; la misma debería rezar como sigue: ¿qué habla?

El quien de los hablantes propios de las ya mencionadas configuraciones de la sabiduría, ¿puede ser salvado todavía? Lo hablado por ellos hizo surgir en cada caso una distinción. Pues ya allí la palabra del hablante movió a preguntar, en cada caso, quién habla. Permítasenos recordar las respuestas ya conocidas: antes que el cantor Homero habla la Musa, vale decir, la que sabe por antiquísima memoria. Antes que el evangelista Lucas habla el Espíritu Santo, vale decir, el amor del Dios que se revela. Antes que el poeta Rousseau habla el Genio de la Humanidad del Hombre, vale decir, la imaginación productiva de su libertad natural.

Estas respuestas se han vuelto tan incomprensibles, que ni siquiera pueden ser repetidas en su simplicidad. Aquí de nada sirven las protestas contra la hermenéutica de la Modernidad. Pero es posible sin embargo un contenerse ante las respuestas dadas. Ello se vuelve necesario si seguimos las señales con que la razón conceptual, una vez que se la ha dejado ya en paz, remite a las configuraciones sapienciales ya concebidas; no para reiterar lo ya consumado, esto es, no para restaurar la lógica metafísica, sino para poner al descubierto la arquitectónica de aquellas configuraciones, conviene a saber, figuras cerradas que consisten en proporciones o *rationes* de los términos: “destinación”, “cosa”, “pensar”. Sólo lo que es en sí mismo racional ha podido hacer surgir una razón filosófica. El quién de los hablantes mencionados gana sólo en una arquitectónica, en un edificio de *rationes* su fundamento. Ante él, la pregunta que ha dado origen a esta conferencia se desvanece.-

VERITAS SEDITIOSA

Sí, debió producirse una separación, no querida y por lo mismo sin el alboroto de la rebelión, aquel que Erasmo había oído en la luterana *veritas seditiosa*.⁴⁰ En completo silencio creció, frente a lo hecho por Heidegger, el *sed* <lat. “pero”> de una despedida, consumada como *seditio*; lejos de la actual manía crítica, lejos de sus esfuerzos desmedidos por afirmarse a sí misma. Aquí no se busca una superación [*Überwindung*] de la Metafísica y ni siquiera su olvido [*Verwindung*],⁴¹ puesto que el actual diferenciar histórico ve configurarse ante sí otra Metafísica, puesto que otra ἀλήθεια, una diferente de la pensada por Heidegger en lo que ha sido para él la experiencia de una privación [*Entzugs-Erfahrung*].

Un *sed*⁴² quiere ser dicho, realizado como *seditio*, despertado por aquello que Heidegger siempre se ha limitado a señalar como “lo más antiguo de lo antiguo” [*das Älteste des Alten*], sólo que esto, lo antiquísimo no permite esperar “otro principio”; en lugar de ello despierta lo iniciado desde muy antiguo por la *sophia*, que precede en cada caso a la *philosophia* y es, en cada Época, su principio motriz. He aquí que “lo más antiguo de lo antiguo” se presenta en el Lenguaje, más acá de la Historia de la filosofía, más acá incluso del Mundo de la Modernidad en sentido singular. Sólo en nuestro presente. Pero en él, sólo mediante una *seditio* nacida de lo pensado por las configuraciones sapienciales de otrora en cuanto se desprenden de la violencia del pensar submoderno y posmoderno. ¿Cómo se comprende un acontecimiento semejante?

En medio de aquel Mundo, Husserl hizo surgir la apariencia de que debía y podía recuperarse el *ordo philosophandi* según el modelo cartesiano y kantiano también... a partir de la actitud metódica de una ἐποχή “radical”. Su radicalidad se reduce sin embargo, no sólo ante el recuerdo de Descartes, a un parecer, cuya verdad asoma en la experiencia heideggeriana de una privación que sólo en el mundo se hace presente como tal, más acá de

⁴⁰ “Et mihi sane adeo est invisa discordia ut etiam displiceat veritas seditiosa.” Erasmi, Opus Epistolarum, ed. Allen, Oxford 1922, vol. IV, 1225, p. 559.

⁴¹ *Überwindung* y *Verwindung*; ambos sustantivos verbales son utilizados por el autor del modo en que lo hace Heidegger en relación con la Metafísica, en el sentido de “reponerse” o “restablecerse” (por ej. tras una enfermedad).

⁴² “Pero”, en latín; conjunción adversativa.

lo arbitrario de una “actitud” [*Einstellung*], mediante el evento de desapropiación [*Enteignis*] pensado por Heidegger.

Pero aquella experiencia debió sufrir un giro, más acá de la Modernidad en sentido singular; el giro hacia una “pobreza” más honda del pensar. Una que, curiosamente, ya no era posible “experimentar” con Heidegger, sino que debía desplegarse a partir de una nada de determinación, y precisamente por ello sólo *ordine* [esto es, sólo según un determinado orden] que no admite sin embargo la calificación de “especulativo”. ¿Pero de qué modo entonces? Para ofrecer aquí, contra la aversión de Platón y de Heidegger, una respuesta “narrativa”, sírvanos como palabra rectora un título de Beckett: “Sans”. Sin. A partir de la experiencia de nuestro presente, Beckett se ha vuelto una clave. Es esa, “sin”, una palabra del perseverar. ¿De qué modo? Preguntemos antes: ¿Sin qué o sin quién? Respondemos (sin ambos; y aclaramos): hallarse en el presente del pensar de nuestros días, sin intervenir en él, sin hablar con quienes, en este hoy, en lo que tiene de cotidiano, son la voz cantante de la filosofía. Sin intervenir significa entonces, sin dejar que los asuntos del discurso filosófico le sean dados, sin salir al encuentro de los mismos con ninguna contribución.

Alguno podría pensar: ¡qué capricho más extraño! Más aún: ¡qué vanidad! Tales cosas pueden tener sus causas, pero no un fundamento. El mentado “sin” tiene, por el contrario, un fundamento y más precisamente el modesto propósito de, por de pronto, aprender y sólo aprender, conviene a saber, aprender el pensar a partir de lo pensado por la filosofía; en términos más precisos esto y sólo esto: prestar atención a la destinación de la cosa del pensar, prestar atención a lo que da de pensar. El conocedor advertirá aquí fácilmente que ya este propósito es algo aprendido, y ello, de aquel pensador que planteó de manera expresa la pregunta de “¿Qué significa pensar?” Habiéndolo hecho a partir de la experiencia de que “lo más grave, en lo grave de nuestro tiempo, es que todavía no pensamos”. Una palabra de Heidegger, mi maestro.

Por mucho que se hablase al aprender, no se tenía voz ni voto en cuanto a la cosa del mismo ni tampoco en cuanto al cumplimiento de su tarea. ¿Quién hubiese querido que también se lo escuchase en el caso de Hegel, por ejemplo? Según el modo de una *scientific community*, para la cual la intervención propia es algo obvio en toda investigación. Así se aprende “*doing science*”. ¿Pero también el pensar se aprende así, aquel del que Heidegger afirma que todavía falta?

En el negocio filosófico impera la opinión de que lo decisivo en el aprender es ejercitar la crítica. Lo cual no es sino el otro lado de un aprender, mal entendido como repetir. Esta alternativa sofoca lo que ante todo cuenta cuando se trata de aprender el pensar a partir de lo

ya pensado: ejercitar la contención ante los pensamientos que en la meditación de nuestro mundo y en la filosofía de su historia han introducido una diferencia decisiva; ante pensamientos que, enjuiciados con la historia de la ciencia, abandonan las matrices de la *ordinary science* en la medida en que pudieron y debieron hacer valer un nuevo paradigma. La posibilidad, sin embargo, de trasladar este modelo a la filosofía vive de la ficción de que también allí se mantiene una suerte de *ordinary science* en el *continuum* del progreso técnico.

Esta ficción no carece de causa. La misma se halla en una antigua costumbre: la del distinguir filosófico entre lo que aparece y su naturaleza. Aun cuando la razón de ser de tal diferenciar haya desaparecido junto con la filosofía desplegada a lo largo de nuestra Historia, continúa imperando siempre la convicción de que sólo hace falta, como en las llamadas ciencias positivas, interesarse por lo que se muestra para luego, en términos de algún modo “filosóficos”, preguntar por la “naturaleza” de ello. Lo aparente de tal preguntar filosófico se da a conocer empero en la violencia de lo que se muestra para hacer valer su carácter “regional”, y no ya, como otrora, “específico”. La penuria de que la razón carezca ya de un objeto adecuado – pues este tendría que ser una totalidad – se le vuelve a la filosofía en cuanto negocio académico una virtud. Esta se da a conocer en la afirmación de que el pensar de la ciencia pura de la razón, o el de la llamada Metafísica, ha sido totalitario.

Los fenómenos y su descripción sirven para garantizar ante todo la comprensión inmediata y volver asequible una filosofía. El propio Heidegger ha difundido esta ilusión – porque se volvió una ilusión tan pronto como en la Modernidad en sentido singular la relación entre el fenómeno y su naturaleza perdió todo asidero; ya el curso del arte moderno puede abrirnos los ojos a este respecto – en la medida en que una y otra vez ofrece una introducción fenoménica a lo que ha pensado, que luego resulta, por ello mismo, tanto más incomprensible. Pero, por otro lado, precisamente él ha sabido introducir en la relación tradicional entre lo que aparece y la φύσις un giro decisivo, por haber entendido esta última como una verdad a la que le es esencial el ocultarse. Y esto significa apartarse de una naturaleza considerada como esencia de lo que aparece hacia aquella naturaleza que, en tanto se oculta, determina la historia del pensar occidental. Una vez más: no la naturaleza de esto o de aquello, ni siquiera la naturaleza del todo o de lo primero respecto de toda cosa, sino la φύσις como evento de una ocultación; una que, en el pensar occidental, se ha vuelto histórica.

Ya en este punto es posible divisar un fenómeno de enormes consecuencias: aquello sobre lo que descansó toda ciencia filosófica a lo largo de esa historia fue la diferencia, y por lo mismo la relación, de naturaleza, o esencia, y lo que aparece. Heidegger, ya sobre el límite de la Modernidad en sentido singular, aparta por completo el pensar de esa relación, sin dejar

de permanecer atado a su primer lado, el de la φύσις como el evento de una ocultación en la verdad, tal como fue entendida por los griegos, vale decir, como desocultación. Precisamente por ello su relación con la filosofía en cuanto fenomenología resulta literalmente ambigua. En el fondo, este pensar no tiene que ver ya con fenómenos, sino con un evento de ocultación que destina al pensar al olvido de su cosa propia; dicho con la oscuridad característica de Heidegger: el pensar se orienta hacia lo que aparece, hacia lo presente, hacia lo que es, incluso hacia el ser de este ente – según el lado tanto de su universalidad como de su divinidad – pero en virtud de este giro olvida el Ser mismo.

En esta oscuridad de lo pensado por Heidegger no penetra luz alguna mientras uno se vea remitido a la ambigüedad de una “naturaleza” que es al mismo tiempo un abrirse al manifestarse y un ocultarse. Esta remisión desaparece tan pronto como el pensar logra salir no sólo de la naturaleza de lo que aparece, sino incluso de la naturaleza como la historia del ocultar-se, y separa de la misma la historia del pensar occidental. Para volver más cercano lo que ocurre con este giro, conviene aclarar ya cómo se produjo.

Ya Heidegger enseñó a volverse no tanto hacia los fenómenos, cuanto a lo pensado: algo que a la filosofía como negocio académico, sobre todo a la de nuestros días, debió parecerle tan abominable como un incesto. ¿Pero de qué modo se volvió Heidegger hacia lo pensado? Con el formidable reparo, de que pertenece a una historia del olvidar e incluso de lo que se mantiene sin ser pensado; separada por ello mismo de manera insalvable de un conmemorar [*Andenken*] no menos histórico, puesto que supeditado a una “misión” [*Geschick*]. Si él quiso dar con el nervio de lo pensado y se abstuvo de toda detracción crítica, ello no supuso en ningún modo ni siquiera la posibilidad de situarse en un mismo plano, pues el lugar de Heidegger siguió siendo siempre el de la inversión o giro [*Kehre*] desde el mentado olvidar hacia la situación de poder advertirlo en cuanto tal y comprender la historia misma en cuanto ocultación. Esto sólo podía significar una cosa: permanecer ante la misión de esa historia, presente para él en la ocultación que caracteriza la “verdad” del pensar técnico o su desamparo. Precisamente a causa de la misma, lo dicho en el nombre ἀλήθεια, en la verdad como desocultación, se le volvió el legado de su pensamiento. Sólo a partir de él pudo comenzar a producirse nuestro cambio, apenas señalado en lo que precede. Pero esto significa, al mismo tiempo, que tal cambio comenzó con la representación tradicional, interpretada por Heidegger como el baluarte, por así decir, del pensar entregado al olvido: la de que la verdad tiene su lugar en el juicio. Pero el examen de esta representación se vio llevado por el rechazo heideggeriano de la misma, ya no sólo hacia el inicio del pensar griego, sino, a causa del olvido de la señal contenida en el nombre ἀλήθεια o desocultación, hacia lo

dicho antes de aquel inicio y, por lo mismo, hacia la epopeya pre-filosófica de los griegos. Precisamente aquí se trataba de llegar a escuchar, en lo hablado, lo dicho en relación con λόγος y ἀλήθεια. ¿Qué había que escuchar allí, más allá, para decirlo otra vez, de la ἀλήθεια entretrejida por Heidegger con la φύσις?

Aquella, la ἀλήθεια, tiene su lugar en las relaciones propias del hacer saber, allí donde alguien está supeditado al saber de otro y al mismo tiempo se halla ante la posibilidad de que el interrogado le impida participar del saber. Este último descansa aquí sobre el hecho de ser un testigo, de hallarse presente ante algo. En contra del ejercicio heideggeriano consistente en representarse el estar presente [*Anwesen*] a partir del aparecer [*Erscheinen*] y este, a su vez, como consecuencia de un surgir [*Aufgehen*], al que le es esencial el ocultarse [*Sich-verbergen*], Homero da a entender que la clave para comprender el estar presente no radica en el estar presente en cuanto modificación del aparecer, sino en el estar presente de alguien cabe algo, en su prestar atención a algo o también a alguien.

El único contrincante superior con que se enfrenta quien rehúsa participar su saber, sea mediante un ocultar inmediato, sea mediante un engaño elocuente, es la capacidad, por parte de la razón, de penetrar en lo que realmente ocurre. No como si ella pudiese suplantar el testimonio de los ojos y los oídos. Ese penetrar suyo se refiere antes bien sólo al mentado rehusar, al intento de engaño. La presencia como actividad de la razón se comprende precisamente a partir de ese límite, a partir de una negatividad inicial. Este estado de cosas es de una importancia elemental para la comprensión de la filosofía como ciencia de la razón. Ella, la filosofía, depende del mentado límite, cuya realidad consiste en diferenciar “cómo es” y “cómo no es”, vale decir, en la delimitación del ente. Precisamente esto se ve atestiguado por el hecho de que la ἀλήθεια, la llamada “verdad”, tiene su elemento en el λόγος, en la naturaleza crítica de este último. Sólo gracias a él puede descubrirse una verdad en medio del embuste. La ἀλήθεια oída en sentido pre-filosófico se revela por ende como condición del lugar que ella luego ocupa en la temprana filosofía griega.

De qué modo elemental el carácter privativo de la ἀλήθεια pertenece al “hacer saber” [*Wissen-lassen*] resulta manifiesto en las posiciones iniciales de la filosofía, esto es, en la fisiología y la cosmología anteriores a Parménides por el hecho a todas luces sorprendente de que no se hable allí de ella. Como no puede ser de otro modo, puesto que el “hacer saber” carece de sentido para la constitución de tal filosofía, suyo saber se separa de un modo radical de todo decir de oídas y se basa, por un lado, en la propia presencia cabe lo que aparece, y por otro en la presencia de eso que aparece como κόσμος de todas las cosas en quien

comprende el λόγος de la ἄρμονία de ese κόσμος, por haber alcanzado la razón gracias a este y en modo alguno gracias a la pluralidad de lo que aparece.

Sólo cuando Parménides se despide de ambas configuraciones de la presencia ingresa la ἀλήθεια en la filosofía. ¿De qué modo? De manera renovada, por cierto, como la cosa de un “hacer saber” por parte de una diosa, pero con la diferencia decisiva de que lo dado para ser sabido no depende del estar presente “ante todo” por parte de una “Musa”, sino que el fundamento de su verdad reside antes bien en ello mismo [i.e., en lo dado para ser sabido]. Alcanzar la razón correspondiente mediante el puro discurrir; precisamente ante esta tarea se ve enfrentado el oyente del “hacer saber” y, por lo mismo, a producir el saber correspondiente como suyo propio.

¿Por qué motivo recordar todo esto? Porque precisamente en relación con ello se produjo la separación respecto de aquello que para la mirada de Heidegger era el “inicio primero del pensar”. Pero tal separación no se produjo en modo alguno como consecuencia de un despliegue ulterior del pensamiento heideggeriano, sino mediante una ἐποχή ante el mismo, saliendo del campo de la resistencia que él opuso a la investigación mentada,⁴³ y ello, ateniéndose al ocultarse en el ser de la verdad, tenido por constitutivo para la historia del pensar occidental. Sólo la separación respecto de este último vínculo con la φύσις, que se oculta en lo que aparece, nos dejó libre la vista para una historia de la filosofía atenta a sus propias obras, las de la razón, y ya no a la “teoría del ser del ente” que se le achacaba.

Precisamente este modo de ver las cosas afirmaba para el pensar occidental la primacía del pensar frente a un ser, que no es sino el del ente. Ella iba de la mano con la exigencia de pensar “el Ser mismo” como destinación prioritaria frente al pensar. Destinación que en esa historia pareció haber sido, por doquier, lo no pensado. Al transformarse nuestra posición ante ella, ya Parménides permitió reconocer que, si el pensar se ve movido a conferir a su cosa, esto es, el “cómo es”, la determinación del “ente”, ello ocurre según la norma previa de la diferencia entre “cómo debe ser” y “cómo no debe ser”, esto es, según la norma de θέμις y δίκη o el mandato de lo ya desde siempre establecido. Precisamente en relación con ello el pensar, desprendido de toda observación de lo que aparece, se vuelve en sentido primero y propio un reconocer “principios”. La destinación del pensar resulta aquí completamente diáfana y sin la oscuridad aquella de la “misión” de la historia pensada por Heidegger.

⁴³ La llevada a cabo por el autor bajo el título de “El uso griego arcaico de las palabras λόγος y ἀλήθεια”. Cf. *supra*, nota 11.

El recorrido íntegro a través de la historia de la metafísica⁴⁴ permitió reconocer que lo histórico en ella consiste en el reconocimiento de principios, pues estos son diferentes en sentido epocal y así también el reconocer correspondiente. ¿Qué hace surgir, empero, las diferencias de que se trata? Sólo esta pregunta provocó la separación completa respecto de la “historia del ser” pensada por Heidegger. Cuyo originario “da – Ser” [*es gibt – Sein*]⁴⁵ se transformó en un “da” inicial, donde lo dado es un saber y más precisamente un don, epocalmente diferenciado, de σοφία para la φιλο-σοφία. A esta le ha sido dado siempre de antemano un saber acerca de la destinación del hombre, la de diferenciarse no sólo respecto del animal sino, antes que ello, respecto de sí mismo. Pero lo que en nuestra tradición y sólo en ella – a diferencia, por ejemplo, de lo que ocurre con la doctrina de Buda – ha hecho surgir una filosofía, es precisamente aquel estado de cosas al que se aludió antes para explicar cómo ha de entenderse la ἀλήθεια: el hecho de estar radicada en el λόγος y, por lo mismo, también en su πειθώ o fuerza de persuasión, contra la posibilidad del embuste.

Cada Época de la filosofía comienza por una actitud negativa del pensar ante la sabiduría correspondiente, como ante un saber que no se legitima por sí mismo. Sólo la afirmación de la razón por sí misma ante una sabiduría no forjada por ella hace posible su distinción respecto de sí, la purificación que la vuelve una actividad enteramente autónoma en una relación positiva ante el saber dado y, junto con ello, la concepción de la verdad del mismo dentro de los límites de una lógica engendrada por ella.

Ya esta actitud diferenciada permite reconocer que no ha habido nunca una historia de la filosofía que marchase, por así decir, por un único riel, sino siempre una diferenciada en sí misma; dicho en relación con Heidegger: nunca la “época” única de la Metafísica, vale decir, el retenerse del ser mismo en un olvido creciente de aquello que, en rigor, da de pensar. Fue menester despedirse de esta visión “física”, por así decir, de la historia del pensar. Pero lo que Heidegger vio como tarea del pensar, fue mantenido aquí, transformado en cuanto a su sentido. Pues lo que se reveló como tarea en cada Época del pensar filosófico no fue sino concebir la verdad de una configuración sapiencial [*Weisheits-Gestalt*], conviene a saber: la del Saber de las Musas, la del Saber Cristiano y, por último, la del Saber Civil. Precisamente en relación con ello fue también claro que cada Época de la mentada historia se cierra, en la medida en que esta ha consumado su tarea como una obra realizada en común. Esta historia

⁴⁴ Cf., del autor, su *Topologie der Metaphysik*, Friburgo/Múnich, Alber 1980.

⁴⁵ Si la traducción habitual y normal del giro verbal “*es gibt*” reza: “hay”, Heidegger advirtió la necesidad de no pasar por alto en él, precisamente en relación con el “Ser”, el verbo “*geben*” (“dar”). Esto obliga a traducir el “*es gibt*” no por “hay”, sino por un “da”, cuyo sujeto neutro (“*es*”; “ello”, “lo”, “algo”) permanece indeterminado, lo mismo en español que en alemán. Cf. notas 23 y 51.

de la filosofía ni alcanza una plenitud final, en la que ella se equipare a su concepto, ni se extingue, en tanto el pensar metafísico se entrega al pensar técnico. Ella se cierra en la arquitectura triádica de lo consumado en sentido epocal. No es sino esto lo que confiere al “haber partido” [*Verschieden-sein*]⁴⁶ de la razón arquitectónica, la que edifica según la norma de sus principios epocales, su sentido, esto es, el de una tarea consumada.

II

Ya no más aquello que Hegel designó como “la naturaleza física y la espiritual”, ya no más aquellas totalidades de la razón presentadas por Kant en la Dialéctica de la razón pura, son hoy por hoy el asunto del pensar, sino una Historia, un Mundo y un Lenguaje separados de toda “naturaleza”. Con esta novedad se pone en marcha la explicación del sentido [*Besinnung*], propia de la Modernidad por antonomasia, algo que a ella misma debió resultarle inconcebible (véase nuestro libro: *Das Vernunftgefüge der Moderne [La articulación racional de la Modernidad por antonomasia]*, Friburgo/Múnich, Alber 1988). Sólo el concepto de una *historia* de la filosofía ya cerrada dejó libre el camino para el otro concepto, el del *mundo* igualmente cerrado de la reflexión acerca del sentido que se despliega como la de la Modernidad por antonomasia y ello con la separación total y consecuente de ese mundo nuestro respecto de su historia. Aclarar la articulación propia de esa reflexión acerca del sentido fue el segundo trayecto de nuestra empresa. ¿En qué contribuyó ello a perfilar nuestra tarea?

En cuanto explicado, nuestro mundo se diferencia en tres dimensiones, pues la explicación del sentido, esa explicación que le es propia, se vuelve, primero, hacia las ciencias en cuanto carecen ya de una fundamentación filosófica: su lenguaje (Frege), su mundo (Schlick), su historia (Kuhn); luego, hacia las figuras de sentido de la vida vivida, en su historia (Dilthey),

⁴⁶ En el lenguaje corriente, esta expresión alemana de tono elevado puede traducirse por “estar muerto”; el verbo *verscheiden* significa, en efecto, “morir”, en el sentido de un “partir” definitivo y sólo vale para un ser racional como el hombre. El autor vincula el participio pasado de este verbo, “*verschieden*” (“muerto”), con el adjetivo homónimo que significa “diferente”, para dar a entender así que la razón, tal como ella se presenta y opera en la historia de la filosofía es, por un lado, una razón que “ha partido”, esto es, que “ha muerto”, en el sentido en que muere el ser racional, para quien la muerte es un “tránsito a mejor vida” (a una donde ya no cabe el morir); y por otro, una razón *diferenciada*, que no es posible reconocer como “la misma” en posiciones tales como las de Demócrito y Platón, o como las de Tomás de Aquino y Ockham, por ejemplo.

en su mundo (Husserl), en su lenguaje (Wittgenstein),⁴⁷ y finalmente hacia el otro futuro de nuestro mundo, tal como ese futuro se determina primero históricamente (Marx), luego, también de manera mundanal (Nietzsche) y por último, además de todo ello, de manera verbal (Heidegger).

En esta última dimensión, la reflexión acerca del sentido muestra algo sorprendente: se separa expresamente de la filosofía y lo hace a favor del pensamiento de la distinción del hombre respecto de sí mismo. Es así como queda aquí trazada en cada caso una huella de aquello que otrora las configuraciones sapienciales volvieron visibles. Pero tal visión, la del hombre diferenciado respecto de sí mismo, es algo ausente para la reflexión acerca del sentido. Queda reservada para un futuro ante el cual ella se contiene. A diferencia de las cabezas confusas amigas de la utopía.

La distinción de las mentadas dimensiones de nuestro mundo se reflejó de manera retrospectiva en su historia y sacó allí a la luz lo que sigue: la razón que se opone a una configuración sapiencial, la que no admite la condición de la misma en cuanto *dada*, esa razón que se comporta pues de manera negativa se diferencia en sí misma en cada caso. Cuando esta razón parte de la determinación del pensar – en el ámbito de la Época Primera como “observación” (ἰστορία), ateniéndose a la diferencia entre lo que aparece y su respectiva “naturaleza” – es entonces “natural”; cuando en cambio su actividad comienza por la determinación de la cosa – para mantenernos en el ejemplo de la filosofía griega temprana, como el κόσμος de la totalidad de lo que aparece – es ella la razón “mundanal”. Diferenciada de estas dos figuras iniciales, purificada respecto de ambas para concebir la verdad de una configuración sapiencial, la razón se presenta como “conceptual”.

La reflexión acerca del sentido, propia de la Modernidad por antonomasia, traduce la razón “natural” en la razón “técnica” (v. Frege, Schlick, Kuhn), la razón “mundanal” en la “apocalíptica” (v. Marx, Nietzsche, Heidegger), y la razón “conceptual” en la “hermenéutica” (Dilthey, Husserl, Wittgenstein). Dicho sea de paso: la elección de los autores se atiene pura y exclusivamente a la diferencia que el pensamiento respectivo introduce dentro del todo de una articulación de tareas del pensar. Una valoración según el grado de su repercusión pública no tiene aquí la menor cabida.

⁴⁷ En trabajos posteriores, advertido por la relevancia que para el pensamiento submoderno posee en términos generales la reflexión de Husserl, Boeder ha mostrado que el Mundo de la modernidad por antonomasia puede ser captado con la debida transparencia si se invierte el orden de estas dos primeras dimensiones – orden según el cual las presenta el libro mencionado poco más arriba por el autor –, de tal suerte que la intermedia (Dilthey, Husserl, Wittgenstein) se convierte en *periférica* y viceversa. Más abajo se explica la conveniencia de este cambio.

¿Pero dentro de la esfera de la Modernidad por antonomasia puede hablarse todavía de configuraciones de la razón? ¿No es esto recaer en la presunción de la razón como facultad humana? De tal presunción se había separado ya nuestra decisión de introducir una razón propia de la filosofía y de su historia; introducida con su temprano comienzo griego en la posición negativa del pensamiento ante el Saber de las Musas en cuanto dado. El punto de relación común entre este último y el saber filosófico se hallaba, por lo demás, en el “estar presente” [*Anwesen*] invocado por ambas partes [como garantía del saber respectivo]. Cierto es que Heidegger impugnó el “privilegio de la presencia” en el pensar de nuestra tradición; no en última instancia a causa de la prioridad que debió darle al porvenir, lo que lo movió, a su vez, a temporalizar de un modo radical el sentido de “ser”.⁴⁸

Podría parecer – y esta apariencia ha resultado efectiva también en el pensar contemporáneo – que Heidegger afirma así la prioridad del “estar ausente” [*Abwesen*] frente al “estar presente” [*Anwesen*]. Pero este modo de ver las cosas resulta errado porque permanece a la zaga de la llamada “pregunta por el ser”. Pregunta que sólo tenía sentido sobre la base de la esencia [*i. e.* de la naturaleza] de la verdad.⁴⁹ Esta tropezó con la precedencia de la ocultación, dado su carácter originario, respecto de la desocultación. No es el estar presente y el estar ausente, sin embargo, lo que provocan aquí la diferencia decisiva, ni tampoco, por lo mismo, “el ser”, sino la apertura de una lejanía con respecto a las cosas del mundo venidero y una creciente cercanía para con ellas; hacer que estén más cerca en lugar de que estén presentes. En un acercarse que cobra el significado del tiempo venidero.⁵⁰ Si la razón, en las Épocas de su actividad concipiente, ha sido la “facultad de los principios” (Kant), ya no es posible hablar en tales términos cuando se trata de las figuras “modernas” de la explicación del sentido, porque no se presenta allí ninguna razón filosófica a la que una configuración sapiencial hubiese hecho surgir, sea en sentido negativo o positivo. La Modernidad por antonomasia nos obliga, y nos da al mismo tiempo la libertad para ello, a reducir lo que filosóficamente se entendía por “razón” a una *ratio terminorum*. ¿A cuál? A aquella que Heidegger fue capaz de entender sólo en la unidad del giro que dice: “la destinación de la cosa del pensar”, en cuanto el mismo se vincula con el “evento de apropiación” [*Ereignis*] del Ser (el Ser mismo) y el pensar. Al disolverse en sus tres términos, ese giro quedó libre para un “edificar”, para aquel pensar “tectónico” que pone al descubierto

⁴⁸ Cf. Ser y tiempo, § 5.

⁴⁹ La palabra alemana *Wesen* no siempre se ha de traducir por “esencia”; ella significa además, según el contexto, “ser” o a “ente” (*ens*), como se desprende de más de un pasaje de Kant (cf., por ejemplo, *Crítica de la razón pura*, B 606), y también “naturaleza”, como ocurre en el giro “*Wesen der Wahrheit*”.

⁵⁰ Cf. la conferencia de Heidegger titulada “La cosa” [*Das Ding*] en: *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona 1994.

las esferas tanto de la Historia como del Mundo según el orden arquitectónico que les es propio.

III

Pero si también este último es una figura, ya que no cerrada, sí, cuando menos, completa, la ἐποχή y por ende la contención ante lo ya pensado se ahonda más todavía. Advierte cuál es su propio lugar: la esfera del Lenguaje, a la que no cabe apreciar en lo justo de manera ni intrahistórica ni intramundana. Esfera donde sólo de manera aparente Historia y Mundo se reducen a momentos del Lenguaje, puesto que la suya no es la totalidad de aquello que ha sido el “concepto”. La esfera de la realidad verbal no puede ser presentada como una figura cerrada. Precisamente ahí se halla la raíz de la antipatía de los submodernos contra un pensar determinado por totalidades.

¿Pero cómo puede entonces esta esfera determinarse todavía en cuanto tal? En cuanto tal, ello, en efecto, no es ya posible, pero sí mediante una distinción completa de la misma como de una esfera abierta. ¿Cómo así?

Aquí se impone recordar que antes de toda sabiduría el hombre diferenció el género de “animal” en sí mismo, poniendo a un lado los hombres y al otro los animales. Sólo las configuraciones sapienciales muestran cómo él es capaz de diferenciarse respecto de sí mismo, conviene a saber, como héroe, como santo, como ciudadano.

En la historia de la filosofía, empero, es la razón al que también se diferencia tanto en sí misma – en la natural y la mundanal – como respecto de sí misma, en cuanto conceptual. Lo que en el Mundo de la Modernidad se diferenció, en consonancia con ello, fue el sentido propio de cada reflexión. Y es así como de un modo suelto, por así decir, hablamos de razón técnica y apocalíptica y, además, hermenéutica. Sólo que esta última representa sólo en apariencia una distinción de la razón respecto de sí misma. Observación que posee alguna importancia para comprender lo que sigue. ¿En qué medida?

¿Qué es lo que a partir de las distinciones precedentes resulta en la esfera del Lenguaje, la que abriga en su seno las tareas del pensar contemporáneo? Por de pronto, el primer horizonte de la misma nos permitió advertir que la articulación racional de la Modernidad no presentaba la disposición debida en la medida en que su periferia precisaba una corrección. Ella, en efecto, no es el lugar de la razón técnica, sino el de la hermenéutica. ¿Por qué? La periferia es el lugar del encuentro con aquello que, en la esfera de la Historia era la figura racional más

interior, la del mentado concebir, la que sostenía, por así decir, la Época entera. La razón hermenéutica sólo puede llegar a simularla; no, adviértase bien, a imitarla. Aquello con lo que el concebir hermenéutico cuenta de antemano ya no es la verdad de un saber dado, sino la verdad de un sentido vivenciado, disperso de manera inmediata en una pluralidad de fenómenos. Por sólo recordar aquí el modo en que Husserl entiende el “principio de todos los principios”: mientras que el principio aristotélico de contradicción deja que la razón permanezca cabe sí misma, cabe el estado de cosas [*Sachverhalt*] en cuanto racional, en el principio husserliano se trata de algo que ha de darse de manera primaria en una percepción y que es por tanto exterior al pensar, a la reflexión. Cada fenómeno “de una intuición dadora originaria” vale por ese principio, que a diferencia del aristotélico no posee el carácter de un axioma, el de una verdad que se ha de reconocer con la realidad de la razón o, en rigor, del λόγος. El principio husserliano es una afirmación, que tiene su verdad en la voluntad y, más precisamente, en la voluntad de verdad, de ciencia fenomenológica. Este modo de pensar se ve llevado al extremo por Wittgenstein, para quien la tarea consiste en describir, no en explicar, y excluye así el concepto en cuanto tal de manera expresa.

Entender algo dado de antemano, que es originario, puesto que por sí mismo, no siendo nada pensado: ante este propósito hermenéutico salta la diferencia que lo separa de un concebir algo que, siendo también dado de antemano, es en sentido eminente algo pensado, algo sabido, algo que no sólo sabe “cómo es” sino, antes que ello, “cómo debe ser” y “cómo no debe ser”, la diferencia, pues, inherente a la “ley”.

La primera dimensión de la reflexión acerca del sentido es pues, según lo dicho, una simulación de la razón conceptual, porque no hay en el Mundo de la Modernidad por antonomasia, sabiduría alguna que hubiese de ser concebida. La dimensión de la razón técnica se desplaza por su parte, desde su posición periférica hacia la zona intermedia y por lo mismo – esto merece ser notado – hacia una relación de vecindad inmediata y también de hostilidad inmediata ante la razón apocalíptica. Ambas se repelen, sobre todo en lo que respecta al futuro y por ende también al presente del hombre dentro de la esfera de la Modernidad.

El motivo para estos desplazamientos se debe a la observación de que, en el pensar contemporáneo hay también una simulación de las posiciones centrales de la reflexión moderna acerca del sentido: la de Marx mediante Merleau-Ponty, la de Nietzsche mediante Foucault, la de Heidegger mediante Derrida. ¿Qué ocurre en tales casos? Mientras que aquellas posiciones dejaron una huella de la mentada σοφία al hacer valer la exigencia de una distinción del hombre respecto de sí mismo y se despidieron por ello mismo de la

filosofía, el pensamiento simulador de los submodernos se vuelve contra esa exigencia de otro futuro para el hombre y puede por ello escaparse bajo un manto de filosofía; bajo lo exterior de un manto, porque se intenta, filosofando, dejar atrás lo que la filosofía ha sido. Puesto que este intento se halla suspendido del núcleo de la Modernidad por antonomasia y al mismo tiempo cae por debajo de su nivel, consistente en dar a conocer una huella o rastro de la sabiduría, hablamos, en relación con ello, de la configuración de una dimensión de la Submodernidad.

¿Qué caracteriza su pensamiento? Él es an-árquico, y esto no sólo en el sentido moderno del rechazo de todos los principios de la razón conceptual, sino incluso en el del rechazo de la traducción moderna de los mismos en algo que reclama “autoridad” y que debe afirmar la unidad de un mundo. Anarquía no significa aquí que este pensamiento carece de todo gobierno y que se abandona a la arbitrariedad. No, se trata de un pensamiento – tal como hoy se dice – gobernado desde afuera, y más precisamente desde el afuera que son los llamados “otros”. Precisamente en relación con ello habla Derrida de una “anarquía perfectamente responsable”. El pensar se sabe aquí atado por la obligación de responder a los otros, al ser otro de los otros y, en última instancia, al ser otro de lo “enteramente otro”. Pero los otros no lo son ya en el sentido de un yo como cosa pensante, ya ni siquiera en el de un yo que ingresa en la intersubjetividad, sino en el de un yo de la intercorporeidad, tal como lo nombra Merleau-Ponty. Responsabilidad, pues, por el otro, tal como él *in corpore* se nos presenta. Lo cual habrá de ser expuesto en su debido momento.

Por de pronto conviene lanzar una mirada orientadora hacia el todo de la dimensión del Lenguaje; un todo no por la armonía solidaria del conjunto, pero sí por la diferenciación de horizontes del pensar que lo constituyen.

Para hacer memoria brevemente: en la Historia de la filosofía la razón se diferenció en sí misma – como natural y mundanal – y luego, como conceptual, respecto de sí misma. En el Mundo de la meditación acerca del sentido, esta se diferenció en sí misma, según se la comprenda de manera hermenéutica y de manera técnica, pero luego respecto de sí mismo, en los términos de la comprensión apocalíptica. Por lo que atañe ya al Lenguaje que es, digamos, el del responder, es claro que se diferencia en sí mismo al configurar, por un lado, el mentado horizonte del pensar anárquico y, por otro, el de las operaciones verbales. En este último queda cancelada la contribución hermenéutica a la interpretación del mundo. Cancelada y trasladada hacia unas ciencias que ya no engendran una simulación de filosofía y que denominamos lingüísticas: primero la Lingüística pura (Jakobson), luego la Semiología (Barthes) y en tercer lugar la teoría de las estructuras lingüísticas subhistóricas y

submundanas, conviene a saber, la Etnología (Lévi-Strauss) y el Psicoanálisis (Lacan). Si acá en lugar de “prehistórico”, como es habitual, se habla de “subhistórico”, ello se debe a que las estructuras alumbradas por la Etnología no resultan menos presentes que las “submundanas” del llamado subconsciente.

La diferenciación del pensar *respecto de sí mismo* fue, dentro de la Historia de la Filosofía, la obra de la razón conceptual; dentro del Mundo de la reflexión acerca del sentido, la obra de la razón apocalíptica. ¿Qué ocurre con tal diferenciación dentro de la esfera del Lenguaje del pensar contemporáneo? Visto en relación con la Modernidad por antonomasia sólo queda una figura de la reflexión acerca del sentido que debiese transformarse: la de la razón técnica. ¿Pero cómo podría el heredero de la misma hacerse cargo de la distinción del pensar respecto de sí mismo? ¿Con qué determinación se hace aquí visible ese heredero? Con aquella que cobró al pensar en la transformación del legado heideggeriano, esto es, en la de la comprensión de la ἀλήθεια. Ya en su modo de configurar la Historia y el Mundo como arquitecturas armónicas, ese heredero se reveló, para decirlo con Heidegger, como un edificador, y su pensamiento, despidiéndose de este último, como “logotectónico”. Al traducir aquello en lo que acabó siendo para él el “poetizar” [*Dichten*]. Precisamente este pensar logotectónico, ya ejercitado en cuanto tal, se hace cargo de la formación de aquel horizonte verbal que reclama una distinción del pensar *respecto de sí mismo*. Sólo en cuanto tal sirve a lo que resulta decisivo en toda sabiduría: el habitar y su ἦθος. Esto ha sido advertido de algún modo por la instalación actual y el suministro extraordinariamente diversificado del mercado de la Ética, aun cuando ofusca sin embargo lo propio del habitar al intentar prolongar la filosofía moral tradicional en una teoría de la acción, donde se ofrecen, mediante alardes de ingenio y agudeza, trivialidades propias de la comprensión de lo cotidiano.

Tanto el habitar como el obrar que le está subordinado, es algo que las configuraciones sapienciales de nuestra tradición han vuelto visibles y que las concepciones de las mismas han sabido valorar cabalmente. Los intentos modernos orientados a desplegar otro habitar del hombre se vuelven una enseñanza, no en última instancia por su mismo fracaso. Ello muestra del modo más persuasivo lo sabido por la filosofía de la razón conceptual: que la verdad de una sabiduría, esto es, la del saber acerca de un habitar anterior a toda costumbre, ha de ser una verdad dada de antemano. No es posible forjarla por puro capricho ni afianzarla mediante el consenso mayoritario de opiniones previas. Pues de manera sorprendente, el habitar [*Wohnen*] – a diferencia de los modos de comportamiento de la especie humana – es algo sumamente infrecuente; no podría ser de otro modo siéndole imprescindible la distinción del hombre respecto de sí mismo. Precisamente por ello, el lenguaje del saber

correspondiente es, en sentido eminente, un lenguaje acostumbrado [*gewohnte*], pero no uno “común” [*gewöhnlich*]. No se lo puede apreciar debidamente como “algo hablado” [*als Gesprochenes*], sino como “algo dicho” [*als Gesagtes*], y ello en el sentido eminente según el cual el oyente lo acoge en cuanto dicho. Por tal razón la distinción mentada comienza en él por la distinción del oír mismo. Así lo dice el Nuevo Testamento: quien tiene oídos para oír, esto es: aquel para quien el oír no es algo inmediato, sino mediado, conviene a saber, dado de intento y, por esto mismo, diferenciado.

El pensar logotectónico es el ejercicio consistente en hacer valer esta diferencia. Ella es la tarea primera de la razón allí donde no sólo ha sido dada de baja, junto con la condición de nuestro Mundo en cuanto interpretado, la Historia que le es propia, esto es, la filosófica, sino donde también ha sido traspasado el límite de esa Modernidad por antonomasia hacia los horizontes del pensar que integran la esfera abierta del lenguaje. El primero de los cuales simula la meditación acerca del sentido constitutiva del núcleo de esa misma Modernidad <la meditación de la razón apocalíptica> y deja suelto de ese modo el pensar en la mentada anarquía. El otro horizonte es el de la razón que hemos llamado lingüística. Ambos se funden en un solo lugar, que reta al pensar contemporáneo: *Hic Rhodus, hic saltus*. ¿A qué salto lo reta? Para decirlo una vez más: a la diferenciación respecto de sí mismo, y ello, en el contenerse ante las figuras sapienciales, que nos apelan ya no como presentes, tal como ocurre sus Épocas respectivas, ni tampoco, como en la Modernidad por antonomasia, como proyectos del otro futuro, el del otro hombre, sino como aquellas que han sido [*als gewesen*]. En este punto se completan las posiciones del pensamiento en un saber no forjado por sí mismo acerca de la destinación del hombre en el sentido de la integridad del saber propio de las Musas, el del augur homérico, que sabe “cómo es, cómo será, cómo es antes”.⁵¹

Tal saber acerca de un todo que se cierra para volverse íntegro o completo no puede ser para nosotros el de la filosofía, el de aquella que ha sido “ciencia primera”. Después de su partida, y tras la desaparición de su contrincante moderno, sólo queda de ello la visión consumada de la diferenciación del hombre respecto de sí mismo, tal como fue dada a conocer por las configuraciones sapienciales de nuestra tradición.

“Sin”: este lema actual fue nuestro punto de partida. Pero la familiaridad de lo mentado por él no basta para brindarnos un conocimiento claro de nuestro presente. Él exige una

⁵¹ Al escribir “cómo es antes” [*wie es zuvor ist*], en lugar del esperable “cómo fue” o “cómo ha sido”, respetamos la voluntad del autor, quien con rigurosa fidelidad se atiene a la letra del original griego: *πρό τ'ἔόντα* (cf. *Ilíada* I, 70).

diferenciación incluso en la experiencia del “sin”, del “sed” [*pero*] de la mentada *seditio*. Una diferenciación diferenciada en sí misma: la del Lenguaje, en sí mismo y respecto de sí mismo.

LA MEMORIA DE LA *SOPHIA*⁵²

Ante todo una palabra de recuerdo para un erudito que, al menos durante un tiempo, pudo encontrar en Praga un asilo: Roman Jakobson. Pero, ¿cómo es que se hace valer el mérito de este extraordinario lingüista en un campo donde tradicionalmente viene a las mientes el nombre de “filosofía”? Por su pretensión de elevar la Lingüística General al rango de la ciencia primera; así se advierte con toda claridad en su monografía “Linguistics in Relation to other Sciences”, dedicada, por lo demás, a su amigo Lévi-Strauss, quien, en razón de sus propios afanes, permanece vinculado con él en tal pretensión.

¿Qué derecho pueden reclamar ambos en tal sentido? Jakobson se aparta del modo más decidido de la reflexión hermenéutica de la Modernidad, tal como la misma, hasta para Wittgenstein todavía, descansa sobre el vivenciar [*Erleben*]⁵³. Aquél reconoció, en cambio, que esa ciencia ha de tener no ya el mundo, sino el lenguaje por su más vasto horizonte. Con esta decisión francamente innovadora se halla al comienzo de un movimiento que ha ampliado el campo de la lingüística, pasando del lenguaje de las palabras al de los signos y, finalmente, al de las instituciones humanas: esto es lo ocurrido con la Semiología de Barthes y la Antropología estructural de Lévi-Strauss. Ellas tradujeron [junto con la Lingüística General] la antigua pretensión de la Hermenéutica en una ciencia positiva.

Ya esta indicación roza, aunque oscuramente, la articulación logotectónica de la cosa del pensar, cuya primera esfera es la Historia de la Filosofía, cuya otra, la meditación sobre el Mundo de la Modernidad, cuya última, las reflexiones submodernas acerca del Lenguaje. En estas diferencias se mueven las consideraciones que siguen, completadas por el presente de

⁵² Según ha sido consignado en las “Fuentes”, el presente texto fue leído por el autor en la Academia de Ciencias de Praga. Esta circunstancia explica la primera oración de la conferencia. El genitivo del título es, según se verá, un genitivo *objetivo*. La reflexión que sigue apunta, en efecto, a una memoria *sui generis* cuyo objeto o contenido es la *sofía*.

⁵³ En este descansa, para Dilthey, “la totalidad de nuestro ser” (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Francfort, Suhrkamp, 1981, 347).

un pensar que se hace cargo de la diferencia del Lenguaje [diferencia por la que este se vuelve otro] no sólo en sí, sino también respecto de sí.

Esta articulación ha encontrado ya su aclaración con una distinción de las dimensiones del reflexionar submoderno: la del pensar an-árquico, la del estructuralista y la de la analítica del lenguaje. Articulación que remite, a su vez, a una distinción previa del discurso cotidiano respecto de lo que las palabras de la pudieran dar, nuevamente, de pensar. Aquellas dimensiones del lenguaje, ya diferenciadas, tienen, en efecto, por condición previa, no sólo la interpretación moderna del Mundo, sino, en última instancia, la distinción de Filosofía y en la esfera de la Historia del pensar occidental, cuyas palabras primigenias – las de la *sophia* – sólo en tal esfera se han inscrito y sólo a partir de ella es posible volver a oír, como resucitadas, sus amonestaciones. ¿Amonestaciones? Al punto conviene señalar que *monere* es el *causativum* de *meminisci*, vale decir, de “dar de pensar”⁵⁴. Así habríamos dado con el tema de esta conferencia: la memoria de la σοφία, cuyas configuraciones epocales permanecen dedicadas, en términos generales, al pensamiento de la distinción del hombre respecto de sí mismo; pensamiento que todavía en la “Modernidad en sentido singular” late en los proyectos de la transformación venidera del ser del hombre, tal como ocurre con Marx, con Nietzsche y con Heidegger. Hubo que esperar a las posiciones an-árquicas de la Submodernidad para que tal futuro fuese vaciado.

Podría parecer como si, entre los modos de la reflexión submoderna, hubiese que preferir los an-árquicos – conviene a saber, los de Merleau-Ponty, Foucault y Derrida – para un esperado encuentro con la *sophia*. Las polillas se sienten particularmente atraídas por la lámpara de Derrida; y ello, por la antigua primacía de los pensadores apocalípticos, antes mencionados, frente a quienes se encargaron de las tareas de una Hermenéutica, o bien de las del pensar funcional, tras los pasos de Frege.

Visto en relación con la unidad de la esfera submoderna en su totalidad, nuestro propio proyecto se halla muy próximo al estructuralismo en cuanto heredero de la ciencia primera; tanto más cuanto que este vecino la hace valer, de manera bienhechora, como una disciplina

⁵⁴ Aunque el giro castizo es “dar que pensar”, escribimos “dar *de* pensar” para reflejar mejor el sentido del original en relación con lo que sigue, vinculado con el modo heideggeriano de entender la locución alemana “es gibt” (“hay”) como “él (o ello) da”. Si el giro “da que pensar” significa que un cierto objeto o un estado de cosas cualquiera nos preocupa, nos mueve a la reflexión, por el motivo que fuere, este otro de “da *de* pensar” apela, por su parte, a un sujeto singularísimo – bien el Ser, para Heidegger, bien la *sophia*, para la Logotectónica – gracias al cual el hombre recibe el pensar como un don. También decimos en español “dar *de* comer”, “dar *de* beber”, etc. Cf. *supra* notas 23 y 44.

“positiva”. Siguiendo la señal que ahí advertimos, suponemos, a pesar de la preponderancia académica de la, así llamada, Filosofía analítica y a pesar de la aclamación que hoy se tributa a la dirección anárquica – en particular con Derrida – que la atención a los empeños del estructuralismo es la que puede resultar más beneficiosa para un presente de la *sophia*, aun cuando los mismos hayan debido parecer poco significativos. Ellos se rozan, en efecto, con nuestra φιλο-λογία, que posee a buen seguro otra naturaleza, en cuanto está determinada por el λόγος.⁵⁵

En virtud del mismo, la Historia íntegra de la Filosofía puede ser dividida – tal como lo hemos hecho – según figuras de *rationes* cuyos *termini* son la “norma” [*Maßgabe*], el “pensar” y la “cosa” de este último. Sobre esta decisión previa descansa la Logotectónica, esto es: un trato edificador y concluyente con cuanto, habiendo sido pensado, ha introducido una diferencia en el todo; no sólo en la Filosofía, sino, ante que ello, con una secuencia inversa de términos, en las figuras de la *sophia*. Sólo el propósito ya allí perseguido hace surgir incluso en la explicación de sentido de la Modernidad y en las reflexiones de la Submodernidad, una arquitectura cerrada de tareas del pensar, aun cuando nuestro edificar les resulte no sólo extraño sino antagónico.⁵⁶ Bien es verdad que uno se deja llevar por la comprensión habitual de “razón” [*Vernunft*], en la medida en que no se mira allí lo realizado por ella como la consumación de una tarea, porque en lugar de ello se pretende continuar explotándola como a una así llamada “facultad”. No obstante lo cual, todos los signos declaran que, *sensu stricto*, esto es, como “facultad de los principios”, quedó agotada con el comienzo de la Modernidad.⁵⁷

La consideración que aquí se lleva a cabo se limita, por amor de la *sophia*, a las figuras, perfectas en la historia, de *rationes terminorum*. El pensar correspondiente quiere ser juzgado, en efecto, y contra el punto de vista hoy predominante, por sus tareas realizadas. Pero estas, en la Historia de la Filosofía, han sido siempre de tal modo diferentes, que han

⁵⁵ Cf. Platón, *Fedón*, 89 d – 90 d.

⁵⁶ Es sorprendente, en efecto, el modo en que la Submodernidad hereda el discurso moderno de la filosofía como “proyecto”, como “intento”, como instrumento para superar “problemas” o dificultades.

⁵⁷ Entendido este término [*Moderne*] siempre como “Modernidad en sentido singular”, esto es, como el nombre de una esfera de posiciones del pensamiento que se halla separada, como por un abismo, de la Última Época de la Historia del *amor sapientiae*, de la llamada “Época Moderna” (*Neuzeit*), cuyo despliegue histórico llega a su remate en la posición de Hegel. Acerca de la autonomía de la “Modernidad en sentido singular” y de la ficción consistente en hacer de ella una mera prolongación de la “historia del amor a la sabiduría”, cf. H. Boeder, *VGM*.

hecho valer un pensar epocal, característico en cada caso, diferenciado provisoriamente como *ratio naturalis* – con Descartes, Crisipo o Tales – como *ratio mundana* – acuñada por Hobbes, Epicuro o Anaximandro – y como *ratio conceptualis* – inaugurada por Kant, Plotino y Parménides. Todas estas posiciones se han completado, en cada caso, para volverse una figura con una característica propia. Las relaciones logotectónicas deberían ser aquí mencionadas, cuando menos, para trazar el marco que da asidero a las dilucidaciones que siguen.

Estas tareas atañen, empero, a una *sophia*, que sólo en la tradición occidental ha hecho surgir una ciencia filosófica, sea para rechazarla, o para suplantarla, o para honrarla. El punto de partida de tal ciencia, una relación negativa en el fondo, da testimonio de la diferencia fundamental que la filosofía mantiene inicialmente ante a la σοφία. Con la Modernidad desaparece a tal punto esa relación crítica, que en la Submodernidad logra hacerse presente tan sólo el recuerdo del papel del paladear para la comprensión de *sapientia*; así, por ejemplo, en el final de la lección inaugural de Barthes en el Collège de France. Allí se dice, con el tono de parodia hoy acostumbrado: “Sapientia: ninguna violencia, un poquitín de saber, un poquitín de sabiduría y tanto como sea posible de *saveur* o buen gusto.” El juzgar ha venido a salvarse aquí, de manera característica, en la lengua, tal como ella es por cierto, al mismo tiempo, el órgano del hablar. Para tal amenidad submoderna haría falta, en efecto, sólo un poquitín de “filo-*sophia*”, acaso como *amuse-gueule*; algo diferente, así y todo, de la insipidez académica.

Por el contrario, la explicación aristotélica del nombre de σοφία⁵⁸ recuerda la patria enteramente diferente de esta última, conviene a saber, una superioridad en la comparación, por la que se demuestra la excelencia de una cosa de todo punto artificial. Pues ya desde un comienzo la ἀρετὴ τέχνης no está precisamente situada en el ámbito de la naturaleza; como que esta parecía alcanzar ya desde siempre una plenitud, aun cuando acá y allá se presentase, accidentalmente, algo *contra naturam*. Así ha sido, y por tal razón el cielo kantiano no conoció todavía ningún agujero negro. Sólo un anhelar teñido de verde habla de “preservar la Creación” sin creer, por ello, en una inteligibilidad fundada en el Creador. Así ocurre al apagarse paulatinamente una “naturaleza” en cuya tendencia a ocultarse Heidegger había advertido el último reflejo de la esencia originaria de la verdad.

⁵⁸ Cf. *E.N.* VII, 7.

Contra su disposición fundamental del pensar, nosotros aplaudimos el rasgo técnico fundamental del saber. Sea dicho una vez más: σοφία es en primer lugar y principalmente una ἀρετὴ τέχνης. En cuanto tal se halla vinculada con un edificar que quiere ser apreciado en orden a su bondad, más aún, a su belleza. Ya el hablar de “Logotectónica” da a entender que no tenemos temor alguno de rozarnos con la técnica; mucho menos tratándose de la tarea contemporánea del pensar, al servicio, nuevamente de la *sophia*. Para esa tarea, por cierto, fue preciso diferenciar la técnica en sí misma, primeramente, en orden a la susodicha ἀρετή. El criterio de la cual fue, en última instancia, un arte superior e incluso la perfección de sus producciones, ya sea en la figura de una rueda de carro, o de un bote capaz de aventurarse en el mar, o de un canto que posee fuerza para fundar un presente transfigurado. Para los griegos, en el fondo de todo esto hay siempre un λόγος, no en el sentido habitual de “discurso”, sino en el de un pensar, que relaciona y ordena cosas diferentes y hasta opuestas: εἶ κατὰ κόσμον.

Aquí es oportuno recordar que lo pensado inicialmente, con la apertura de la filosofía, como φύσις y luego como “esencia”, no dejó de ser una determinación relativa, puesto que referida a su fenómeno, y ello hasta en el concepto hegeliano de una naturaleza física y espiritual. Determinación cuyo tiempo, empero, para la Logotectónica, se ha cumplido. Sólo por ello se tornó necesario hacer surgir esta técnica, conviene a saber, la de conmemorar la relación de la filosofía, como algo sido, con una *sophia* presente ¿Cómo se logra tal memoria? En la atención brindada a un saber que ha valido como *sophia* en sentido singular, separado ya de la filosofía.

En cuya primera versión clásica, en la aristotélica, se resistió a todo intento de ser puesta al servicio de otro saber. Incluso el hablar de ella como *ancilla theologiae* fue mal visto en su última Época. Entretanto se ha llegado tan lejos, sin embargo, que ella, escolarizada ya en extremo, se echa al cuello de otras disciplinas, para, al menos como proveedora de la llamada *cognitive science*, dentro de una red de investigación dominada por la neurofisiología, prorrogar, de algún modo, una existencia reconocida socialmente. A todas luces, sólo en cuanto al nombre [continúa siendo] la misma Ciencia Primera que tenía su libertad en la certeza de ser “por sí misma”; y ello, desde el comienzo de la llamada actitud teórica ante la totalidad de lo que aparece. Hoy ya ni siquiera la física teórica se atreve a tener una pretensión semejante.

¿Pero cómo una filosofía podría verse actualmente determinada para una servidumbre que se corresponda, sin embargo, con su dignidad de otrora? Sólo como una técnica de naturaleza

“lógica”. El caso es que, precisamente en cuanto tal, en el pensamiento de la analítica del lenguaje, ha sido aplicada sin excepción con vistas a su *performance*. De modo que la lógica contemporánea precisa una distinción que la libere en relación con la *sophia*. Y la encuentra en la tarea del edificar para un habitar en el lenguaje, sostenido por la Logotectónica. Habitar sometido a la destinación no sólo de ser sin más, sino de ser bello; en cuanto tal, empero, por mor de sí mismo.

Ello no obstante, absolutamente nada hay en la Submodernidad que sea por sí mismo; ni siquiera el hombre egotista. Él es, originariamente, por mor no de otro, sino de los otros, dado que le son constitutivos. ¿Cómo podría el yo de marras volver a encontrar jamás un sostén en sí mismo? Pero ya esta pregunta está mal planteada, pues supone que aquél, en cuanto tal, tuvo un sostén alguna vez. Así y todo dirige la atención hacia la distinción del yo en la Última Época de nuestra Historia, la que parece más próxima.

Sea como fuere, el principio de la libertad tiene ahí su lugar. ¿Qué le confiere su significación epocal? No aquella *ἐποχή* única que vio Heidegger en la Metafísica sino, antes bien, una historia que siempre se atiene a sí misma allí donde el todo, invariablemente triádico, de una tarea “racional”,⁵⁹ ha logrado su cumplimiento transparente. Tarea cuyas diferencias se encuentran empero prefiguradas en cada caso por una *σοφία* propia.

¿Qué memoria reclama ella por fin? Antes conviene advertir que una Época del pensar no surge, como podría parecer, del rechazo de la precedente. Este último es siempre sólo la consecuencia de la irrupción de un modo de pensar según una norma y también según una cosa nuevas. En la apertura de la Última Época, Maquiavelo confiere al pensar político la dignidad de una *sapientia*. Otro tanto hace Alberti con el arte, Pico con la religión y finalmente Bruno con la ciencia de la naturaleza. Hasta aquí la *sapientia* que principia por sí misma en el comienzo de la Época. Pero por lo que atañe a la filosofía, esta se ve encaminada, como producto de la razón natural, por Descartes, y de la razón mundanal, por Hobbes.

Sólo con Rousseau principia la impronta epocal de la humanidad del hombre, y ello de tal modo, que esta ya no se entiende a partir del hombre existente en la inmediatez. Su humanidad quiere ser, antes bien, pensada, vale decir, imaginada. Tal producción del ser del hombre puede ser inaugurada sólo por una creación poética; por de pronto, a partir de la condición previa de un sentimiento. Sentirse como hombre, tal como él ha surgido de las

⁵⁹ El autor escribe “rationale”, entre comillas, porque la tarea de marras consiste en edificar *rationes*.

manos del Creador y sin embargo libre para la autodeterminación; esto es una invención inaudita, tanto más cuanto que no permite preguntar: ¿quién es ese Creador? La respuesta ha de darla la obra poética de un hombre que tiene que comenzar por formarse a sí mismo en medio del dolor, hasta consumir su distinción respecto de sí mismo. Él tiene que aprender a diferenciar la relación de sí consigo propia del amor, esto es, diferenciar entre el amor de sí mismo y el amor propio. Precisamente tal distinción fue concebida por Kant como aquella que media entre el capricho de la inclinación y el deber puro y puesto por sí mismo.

Rousseau se hace cargo de aquella diferencia en tanto rompe expresamente con el modo de pensar de sus amigos “ilustrados”, los así llamados *philosophes*. La actual teoría de la sociedad sólo hace gala de olvido cuando cree dar muestras de su fuerza crítica por hacer el intento, o por decir al menos que lo hace, de cumplir finalmente con el programa de la Ilustración. ¿Qué dice Platón en un caso así? Χαίρειν ἔαν: déjalos que se alegren; no son dignos de oposición alguna.

Rousseau imagina una naturaleza originaria, que no es el “de donde”, sino el “en donde” del individuo. Ahí, sin embargo, se ha abierto un presente determinado de manera negativa, conviene a saber: el mundo del hombre. Este, aun cuando lo abarca la naturaleza, se mantiene en una relación negativa frente a ella por las violencias sociales y al mismo tiempo por las de la particularización del individuo. Si un retorno al estado originario es en tal caso imposible, no lo es, en cambio, un ponerse a salvo de las relaciones contrarias a la naturaleza. Esta negación de la negación caracteriza aquella negatividad que constituye el elemento del pensar maduro de esta Época.⁶⁰ Este ya no se determina a partir de aquella positividad de una naturaleza divina, tal como Bruno la suponía, sino en el vencimiento de lo antinatural del hombre.

La eternidad de la naturaleza se había retrotraído a una secuencia temporal sin retorno, dominada por un futuro, puesto que [dominada] por la preocupación referida a la conservación de sí mismo, tal como la misma puede modificar, interminablemente, sólo el “cómo es”. La *sophia*, por el contrario, no se deja engañar en modo alguno por la fantasía de un “cómo debería ser”, sino que permanece, antes bien, concentrada en aquello que recomienda la distinción del hombre respecto de sí mismo.

⁶⁰ Representado por la posición de Hegel.

Rousseau sale al encuentro de la realidad de lo antinatural primeramente en la *Julie*, con lo liberador de la formación del individuo a fin de volverse una personalidad. Luego con la educación de *Emilio* para hacer de él un ciudadano. Por último con el proyecto de la libertad como principio de la autodeterminación comunitaria en el *Contrato social*. Si el hombre es libre por naturaleza, entonces lo es, en rigor, sólo en orden a aquella libertad que él gana para sí mismo. Tanto menos puede tenerla el hombre natural cuanto que, por su socialización, ya desde siempre está esclavizado. Libertad hay sólo allí donde uno la hace suya y uno mismo la cultiva: al servicio de esto se encuentra la filosofía despertada por Rousseau.⁶¹

Si ahí la autoconciencia resulta fundamental como heredera del sentimiento de sí mismo, ello ocurre sólo en la medida en que aquella, a diferencia de la conciencia [*Bewußtsein*], es “moral” [*Gewissen*]. No bien se la abstrae de la sustancia ética, del sentimiento de respeto por su ley – cuando incluso se la infla para hacer de ella un supuesto “fenómeno” – sólo sirve para la autoafirmación de la vanidad académica y, para decirlo con Kant, de su alambicar. Es ciega para el adiós con que la razón práctica se aparta de la teórica, de su divisa tan solo metódica.

El principio de la libertad, en el núcleo de la Última Época, tiene lo peculiar, ya desde el inicio de su desarrollo, de establecer la relación de la Filosofía Primera con la *sophia*. Cuán estrecho es el entrelazamiento de ambas se advierte ya por el hecho de que los promotores de la *sophia* debieron comenzar por alejarse, en cada caso, de la filosofía.⁶² Sólo entonces pudo esta, a su vez, entregarse de manera decidida a su tarea, la de salvar la libertad – así ya con Kant – de la presunción de explicarlo todo, propia de las ciencias naturales.

Contra la costumbre histórico-filosófica del así llamado “seguir pensando” (lo pensado por) esta o aquella posición, la consideración logotectónica se atiene sólo a los empujones históricos. En la Última Época, precisamente la pretensión de cientificidad de la filosofía que acompaña a la *sophia* inhibe en caso el avance de la primera. En cada peldaño la filosofía prueba, en efecto, su condición de saber perfecto: ya se trate de Kant, tras el impulso de Rousseau), o de Fichte, tras el de Schiller, o de Hegel, tras el de Hölderlin. Sólo que con

⁶¹ Una filosofía que no es la de Mendelssohn, ni la de Reinhold, ni la de Jacobi, ni la de Schelling, sino sólo la de Kant, la de Fichte y la de Hegel. Véase, del autor, su *TM* y también “Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik”, en *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 43, 1992, 345-360.

⁶² Sabido es cómo Rousseau debió apartarse de los *philosophes*, así como Schiller de Kant y Hölderlin de Fichte.

Hegel el movimiento con que la *sophia* impulsa la filo-*sophia* llega a su fin. Esta se vuelve, en efecto, ciencia absoluta y puede en cuanto tal, como asegura Hegel, deponer el nombre de filosofía; primero como la lógica del concepto puro, luego como la teoría, sobre ella fundada, de la naturaleza física y espiritual.

¿Qué ha ocurrido en esta plenitud? No hace falta recordar aquí cómo la Modernidad en sentido singular le niega el reconocimiento debido, cómo la ha desfigurado al ver en ella un colapso; sobre todo allí donde en la meditación apocalíptica de Marx, de Nietzsche y de Heidegger se separa expresamente de la filosofía para hacerse cargo de la tarea más antigua de una distinción del hombre – no de la razón – respecto de sí mismo. Ahí también ella piensa en dirección a un final, pero en modo alguno en el sentido de la realidad perfecta del concepto, sino, antes bien, a partir de la experiencia del despojamiento de la esencia productiva del hombre; y ello junto con la expectativa de un viraje histórico, que es necesario, o al menos posible, o cuando menos no imposible. Esta desaparición de su futuro significa para la submodernidad an-árquica sólo el final de una ilusión.

Precisamente el embate de los de hogaño, que priva a la distinción del hombre respecto de sí mismo incluso de la perspectiva de otro futuro, nos sitúa en el presente de lo pensado por una *sophia*. ¿Cómo salvar su pensamiento del poder concluyente del sistema hegeliano? Sólo mediante una distinción pasmosa de la naturaleza en *sophia* y ciencia. Ahí Hölderlin se ve preservado, en cuanto “sabio” (σοφός), en la articulación de su vecindad logotectónica, de caer en el Orco de la filosofía que ha partido;⁶³ apartado, por cierto, de la valoración heideggeriana de la singularidad de su creación poética.

Sólo el fragmentarse de la *sophia* en tres configuraciones epocales de igual dignidad ha liberado a la *sapientia* cristiana del curso del anatema de los prejuicios que se ahondan desde el comienzo de la época moderna. Con la Logotectónica la memoria histórica se transforma radicalmente. Pues ni supone, con Heidegger, una época de la Metafísica, ni tampoco, con Hegel, un desarrollo unitario de la razón; parte, por el contrario, de la separación epocal de la *sophia*, tal como ella se vuelve aquí condición previa para la Historia de la Filosofía. Sólo en este horizonte transfigurado cobra la Época Media su propia dignidad.

¿Pero cómo se perfila la integridad, logotectónicamente justificada, de esta última? Su diferencia respecto de la Última, inaugurada por Rousseau, resulta manifiesta ya por el hecho

⁶³ La “filosofía que ha partido” [*die verschiedene Philosophie*]; cf. supra, nota 45.

de que aquí la *sophia* no alterna sus pasos con la Filosofía Primera, sino que despliega su figura como primera, sin una relación semejante. Esto, según la secuencia que se muestra en la prédica de los Evangelios Sinópticos, de Pablo y de Juan. Predica presente, empero, no en relación con el Dios ancestral de los hebreos, ni por la suposición de una divinidad universal y abstracta, sino sólo según la norma del predicado “Dios”, para el cual el único sujeto es el “Señor Jesucristo”. Precisamente en esto reside el inicio epocal de una *sophia* propia.⁶⁴ Aquí ya no hay que preguntar según el modo historiográfico, quién es aquel Jesús, sino, antes bien quién ha requerido de manera absolutamente pasmosa y, por ende, epocal, el pensar de los hombres en cuanto “carneles”. La respuesta del caso no puede limitarse a ser una respuesta signada por la fe, porque atiende, por el contrario, a esto otro: cómo lo pensado, propio de la prédica cristiana, se determina en una memoria⁶⁵ que ha sabido percatarse de nuestro presente peculiar.

Un recordar de tal índole no descansa, en absoluto, sobre la identidad histórica de un predicador itinerante en Galilea. Tampoco sobre un hombre en relación con el cual uno podría repetir que es el Hijo de Dios. ¡Como si allí se supiese, ya de antemano, de qué Dios! La raza de Abraham ya no puede valer como referencia para el pensar del presente. Para tal pensamiento, él sólo es un “este” cuando Dios mismo se ha diferenciado en sí de tal modo que no sólo es el Padre que reconoce a su “Hijo”, sino asimismo el Espíritu, en cuanto único “lugar” donde el Hijo quiere ser pensado.

¿Cómo es que el Hijo hizo surgir para sí mismo una memoria, en lugar de limitarse a encontrarla? Mediante el precepto de la caridad, que, en su condición paradójica, como amor al enemigo, exige a ojos vistas una distinción del pensar; pensar que encuentra, por cierto, su cumplimiento en el obrar. Ya esto remite a la peculiaridad de la Época toda, que mueve al pensar no tanto hacia la *θεωρία*, o hacia la producción de la verdad, sino hacia el *veritatem facere*.⁶⁶ Se trata de un que, al acreditar la verdad, integra el cuerpo y, en última instancia, la corporalidad de su obrar en el comer y el beber; pero ambos, a su vez, no tanto como conservadores de la vida, sino en cuanto atestiguan la pertenencia a una comunidad. Así en el caso de la eucaristía o, para ser más precisos, en la Cena comunitaria del Señor, con pan y vino. De lo que allí se trata, es de comer y de beber pensando, recordando. Este obrar es nulo,

⁶⁴ En relación con el Saber Cristiano y con la *filo-σοφία* en la que halló el amparo epocal correspondiente véase ahora, del autor, *TM:ME e In officium Sapientiae* vol. III.

⁶⁵ Conviene a saber: la del pensar logotectónico.

⁶⁶ Cf. I Jn., 1, 6.

una parodia incluso, si, en esa comida, su institución no es pensada de manera diferenciada, como memoria de la muerte y de la resurrección del Señor. El Señor da a los suyos el pensar la mencionada diferencia de su presente en la carne, después de haber partido. Pero no lo hace en modo alguno abandonando tal recuerdo al representar del individuo; dejando su presente librado a lo arbitrario del acto por el cual alguien vuelve presente para sí esto o aquello [*Vergegenwärtigung*].

La vida del Señor no quiere ser recordada como la de un hombre de otrora. Ella no comienza, por cierto, con su nacimiento, sino con su tránsito, que sólo a causa de la resurrección de ese muerto ha introducido, de manera manifiesta, una diferencia epocal. Ahí, él es este muerto diferenciado respecto de sí, puesto que respecto de su cadáver; [él es,] en semejante transfiguración, dios encarnado lo mismo que hombre. Pensar esto es paradójal, pero no irracional, supuesto que la actividad de la razón se haya diferenciado del φαντάζεσθαι, del así llamado imaginar. Precisamente esta era su impronta, anterior a la σοφία, desde el comienzo estoico y epicúreo de esta Época. Ya este había quebrado de manera decidida con el sentido de “ser” como “estar presente” [*Anwesen*].

Que así es, resulta notorio en la interpretación del tiempo por parte de Crisipo, centrada en un presente no del estar presente – ante todo el de la razón misma – sino de aquello que aparece como un existente inmediato: τὸ ἐνεστώς. Sólo en relación con ello el pensamiento del *adventus Domini* pudo encontrar su lugar, condicionado por una μετάνοια, vale decir, por una transformación del comprender (κατάληψις). De tal suerte que la razón⁶⁷ ya no se ve dependiendo de lo dado (ὕπαρχοντα), ni siquiera de los hechos, sino del Dios único que se ha dado a sí mismo y que quiere ser recibido libremente como don.

Esta razón irrumpe en la Época Media tras su fase dogmática, abierta por el pensar natural con Crisipo y por el mundanal con Epicuro, para poner luego en movimiento la fase escéptica, según el lado del pensar natural con Carnéades y según el del pensar mundanal con Enesidemo. Ambos lados se mantienen, porque se afirman a sí mismos no ya como filosofía, sino como *sophia* en sentido práctico. Precisamente en esta articulación de modos de pensar así diferenciados habla el Nuevo Testamento, tal como expresamente lo señala el Pablo de los *Hechos de los Apóstoles*.

⁶⁷ Por obra de la mencionada transformación del comprender.

Sólo que la prédica de este último encuentra de inmediato un antagonista en la “sabiduría de este mundo”, expresión que no apela precisamente a la ciencia aristotélica, como supone Heidegger, sino al modo de pensar dogmático y escéptico. Este último se mantiene como una condición previa de la, así llamada, fe⁶⁸.

La prédica de esta última pone a su vez en movimiento la distinción respecto del pensar gnóstico, sea como hermenéutico⁶⁹ o como hermético⁷⁰; uno, signado por las interpretaciones de las tradiciones sapienciales, incluida la mosaica, por parte de Numenio; otro de manera inmediata en cuanto revelación recibida, como la del *Poimandres*. Aquí la doctrina cristiana está en peligro de volverse víctima de las semejanzas.

Tal peligro desaparece con la aparición de una filosofía de la razón conceptual, es decir, con Plotino; claro está que dejando de lado lo extraño de la muerte y de la resurrección del Señor y, en particular, de su manifestación en la carne. Esto, en un alejamiento radical respecto de un pensar dominado por la φαντασία. A partir de allí la Revelación se ve modificada según su posibilidad de ser concebida. Pero esto exige una traducción de la doctrina cristiana, sobre todo en la razón natural y mundanal posterior a Plotino. Sólo estas formas de la razón mueven⁷¹ no sólo a adaptar el *omne corpus fugiendum* de Porfirio, sino, lo que es más, a modificarlo con el “divino Jámblico” en el sentido de que el cuerpo del Señor ha de ser leído como signo que, de manera extraordinaria, da de pensar. En este espíritu se vuelven también comprensibles los sacramentos de la Iglesia antigua; incluso Agustín remite expresamente al carácter “teúrgico” de los mismos.

Visto logotectónicamente, este último sólo logra alcanzar de manera renovada⁷² el nivel de la razón conceptual allí donde se separa de la gnosis hermética en la figura del maniqueísmo. Sólo entonces se presenta con todo vigor la cuestión de la posibilidad de concebir aquel Logos que se volvió carne. He aquí, en relación con ello, un esbozo de la *ratio* agustiniana, que, al transformar el resultado plotiniano, parte del término que corresponde a la “cosa”.

⁶⁸ “Así llamada”, porque el nombre “fe” (πίστις) cobra determinación sólo por su objeto.

⁶⁹ Razón *natural*.

⁷⁰ Razón *mundanal*.

⁷¹ Como lo muestra la posición agustiniana.

⁷² “Renovada” porque ese nivel ya había sido alcanzado, dentro de la misma Época, por Plotino.

Según el orden de aquellas categorías que permiten de manera señalada poner al descubierto la Época Media,⁷³ hay que partir del momento de la realidad, diferenciado en *Deus et anima*. Porque el hombre, en efecto, sólo es *rationalis* por ser una imagen de la divinidad, como sometido (ὕφεστώζ) por ella, no como hombre, sino como alma y sólo en cuanto tal encarnada para ser un signo. Esto, sin embargo, jamás fuera de la relación “religiosa”, en sentido literal, con su causa [*Ursache*]. Esta última hace que Agustín se pregunte en el *De doctrina christiana*, si es que es, en absoluto, una cosa [*Sache*]. Ya esto pone de manifiesto una libertad frente a las φαντασίαι veterotestamentarias de la voluntad divina. La Logotectónica empero, situada por entero en nuestro presente, sólo ha de admitir aquello que da testimonio de una distinción del pensar respecto de sí; no va a aceptar ninguna *cibus ægyptiaca* ni exigencias mosaicas. Ya Plotino se resistió expresamente a ello.

El otro momento de la cosa, o la negación, es la *neglegentia* de la relación mencionada de *Deus et anima*, o la caída desde aquél fundamento a la ausencia de veneración ante él; un pecado no tanto del hombre cuanto del alma: su olvido de sí misma; pues “el Mismo” [*das Selbst*] se constituye sólo en el reconocimiento de su diferencia ante Dios.

El momento que cierra el despliegue de la cosa es el de la limitación: la conversión individualizante hacia “el Mismo” como la verdad del individuo singular. Es un este con exclusión de todo lo demás. Aquí el alma se abre al temor del Señor, correspondiendo con Él en la *humilitas*. ¿Con qué Señor empero? Aquí el nombre de “Dios” ya no sirve como respuesta, sino sólo su individuación perfecta. No el Dios, pues, sobre el que uno, o también la Teología, habla, sino aquél a quien alguien responde.

Sólo la limitación que da de pensar con el hacerse hombre y, por ende, con la encarnación de Dios, revela quién es él: aquél que se entregó a sí mismo en las manos de los hombres, despojándose de su gloria divina. Por eso sólo él obliga a la distinción y, así, a la determinación de la misma en el pensar. Decisivo ahí resulta su anonadarse a sí mismo para volverse siervo. En ello se diferencia de su origen; pues se libra de su procedencia filogenética – el linaje de Abraham – en una individuación que permite determinar a la divinidad sólo como trinitaria.

A ella habrá de atenerse la explicación de la “realidad” de este Dios, sin que intervenga en ello el dios ancestral de los hebreos. Este no encuentra el reconocimiento, que le es

⁷³ Las de la cualidad, conviene a saber: realidad, negación y limitación.

esencial, fuera de su pueblo elegido. Por el contrario, el Dios que se revela sólo desde su centro – Cristo – ya no puede ser determinado de manera étnica. Él afirma “una y la misma *natura y substantia*” para el Padre y el Espíritu. Por eso reclaman los tres un culto unitario.

La primera figura de la norma [*Maßgabe*] era su sujeción, la segunda su substanciación; la tercera, ya, es la manifestación paradójica de la gloria en los reinos distintos de Dios y del demonio, en cuya *civitas* ha de afirmar ella, por último, su fuerza determinante.

Así, el pensar correspondiente a la norma está inicialmente determinado por el “señor de este mundo”. El obrar propio de este último es la tergiversación de la verdad. He ahí que el pensar se niega ante todo a su cometido, esto es, al *colere Deum* en el espíritu y así le rehúsa la gratitud que le es debida en cuanto trinitario.

Modificado en el sentido de la limitación, el primer pensamiento a Él destinado es una *confessio*, la figura primigenia de la plegaria. No sólo como aceptación de los pecados esencialmente propios, sino, más que ello todavía, una *confessio in laudibus*; pues el conmemorar más profundo atañe no a lo que yo Le he hecho, sino a lo que Él ha hecho por mí. Sólo Él puede haber querido, “que nos alegrásemos con nuestras palabras en su alabanza; pues este es el sentido de su nombre.”⁷⁴ Precisamente para ello ha sido despertado el pensar del individuo.

Finalmente, empero, el pensar alcanza la realidad del *amor sapientiae*: la del obrar en común de la verdad en el *opus Dei* como *sacrificium rationale*. En él se vuelve pleno el pensar como obrar de la *memoria*, en la medida en que realiza una intelección y un amor que es *dis-lectio*, puesto que ha distinguido lo digno de ser amado.

Con Agustín la Época Media alcanza su punto central de inflexión, donde el *intellectus fidei* puede volverse hacia la *ordinatio* de la sapientia cristiana, en particular con la concepción tomásica. La Época se cierra allí donde esa tarea propia de su rasgo científico fundamental, por un lado, queda anulada en la *Docta ignorantia* de Nicolás de Cusa, y por otro, con Tomás de Kempis, desaparece en la interioridad, extraña a la ciencia, de una contemplación limitada a la Pasión de Cristo.

El camino hacia el centro de esta Época debió ser bosquejado de manera más prolija, porque precisamente su tarea del *veritatem facere* en sentido logotectónico resulta hoy algo por demás extraño; tanto más cuanto que las instituciones eclesásticas parecen padecer un

⁷⁴ Cf. *Enarraciones sobre los salmos*, ed. B.A.C., Enarr. sobre el Salmo 134, 1.

temor creciente ante el pensar, sobre todo ante la intelección de la integridad de esta Época. Pero ella⁷⁵ le ofrece a su *sapientia*, no a su *doctrina*, el único refugio; por cierto que sólo con una memoria estabilizada logotectónicamente.

El presente propio, en cada caso, de la *sapientia* se salva sólo mediante la comprensión epocal de la misma. Dentro de la Historia pudo parecer que la fase en cada caso posterior prevalecía sobre la precedente, conviene a saber, la cristiana sobre la homérica y la civil sobre la cristiana. Tal apariencia pudo justificarse sólo mientras la filosofía fue capaz de sostener el desarrollo del concepto. Con la Modernidad en sentido singular, esa alma de la razón se apagó. Tanto más decididamente se abre paso entonces la historicidad de la explicación de sentido propia de la Modernidad; y de un modo particularmente intenso allí donde esa explicación se presenta en su configuración apocalíptica. Esta última es la luminiscencia de aquello que había conferido una impronta característica a toda filosofía de nuestra historia: la posición de la diferencia entre naturaleza y fenómeno. Diferencia cuyo “moderno” cambio de sentido, en particular por obra de Heidegger, hace de ella la que media entre desocultación y ocultación, diferencia entendida, en última instancia, en el sentido del sino [*Geschick*] de la historia; historia cuya invalidación actual⁷⁶ es un suceso que, bien mirado, tiene incluso su lado encomiable, pero sólo si se está en claro de qué historia se trata.⁷⁷

Según la indicación de Heidegger, ella debería abrirse, primerísimamente, en el comienzo griego del pensar; por reconocimiento a un ocultamiento originario, tal como aparentemente se lo encuentra en la φύσις. Sin embargo, la palabra heraclíteica, tantas veces citada, acerca de su tendencia a ocultarse, conoce la dificultad de un descubrir la φύσις sólo en el ámbito de lo que aparece, esto es, en el horizonte de una intención teórica determinante. Derrida apremia por ir todavía más hondo en el callejón sin salida heideggeriano, conviene a saber, hacia lo pre-originario de la φύσις. Pero, ¿tendría la Logotectónica la más mínima razón para dejarse arrastrar en esa dirección?

Nosotros ejercitamos ahora la contención ante lo pensado de la Época Primera. Y ello mediante una separación renovada de la filosofía respecto de una *sophia* precedente. Tal

⁷⁵ I.e., esa integridad, propia de lo perfecto.

⁷⁶ Por obra de las posiciones submodernas, las que integran la esfera del lenguaje. Véase ahora, del autor, *Install*.

⁷⁷ Tiene su lado encomiable sólo para el pensar logotectónico, porque le permite avistar la constitución epocal de la historia del amor a la sabiduría y la integridad de *un* mismo presente diferenciado en Historia, Mundo y Lenguaje. Para el pensamiento submoderno, en cambio, esa invalidación supone una caída en el “mar de las historias”, en el pluralismo radical de los mundos y lenguajes.

separación es la distinción del λόγος de ambas. Procuremos captarlo filosóficamente en la simplicidad con que lo acuñó Heraclito, esto es, como la relación uno-todo. Un todo, que constituye el κόσμος de cuanto aparece sin intervención humana; separado, por ende, de los productos de las τέχναι y de su respectiva *sophia*. La filosofía se vuelve ahí, tal parece, hacia un todo originario e incluso perfecto, tal como es mantenido por un primero imperante: el conocimiento conductor en el tránsito del aparecer y el desaparecer. Un todo cuyo primer λόγος se completa allí donde este último integra lo contrario del uno, esto es, la resistencia de lo mucho.

Tras haber recordado suficientemente estas relaciones simplísimas, o λόγοι, de la filosofía, volvámonos ya hacia la *sophia* inicial, tal como la misma sólo en la Época Primera de nuestra Historia pudo configurarse sin la vecindad de la filosofía.

Todos han aprendido a partir de Homero, asegura ya Jenófanes. ¿Qué había que aprender ahí? Primeramente un κόσμος, un orden y disposición regular de todas las relaciones humanas. También de su desorden. Bien advertido que aquí no el uno de la filosofía, sino el todo es la primera “categoría”. Para dar a conocer el λόγος correspondiente con la mayor concentración posible bastará con indicar lo que sigue: la norma [*Maßgabe*] se revela inicialmente en la conformidad para una división del poder entre poseedores de iguales derechos. Pero si son ὁμότιμοι, diferentes son los ámbitos donde ejercen su poder: el mar, el cielo, el reino de lo invisible. Sólo la tierra es posesión común de las potestades primeras; de allí el respeto de que gozan entre los mortales. Ella tiene además el privilegio de ser también asiento de los seres celestes. Sólo los griegos quebraron con lo obvio del despotismo en el Oriente Antiguo. Ya por eso, a pesar de que así se lo afirma desde la Modernidad, “Atenas y Jerusalén” no pueden valer como alternativa. El derecho griego no descansa sobre el poder de una voluntad absoluta, sino sobre el reconocimiento libre de una palabra decisiva: θέσφατον; en ella habla, para toda ley moral, lo decidido desde un principio.

He aquí el otro momento de la norma: la pluralidad inabarcable de aquello que, razonablemente, se encuentra fijo o determinado: los θεμιστά. Acerca del sueño que lo vence observa Ulises: “en cada cosa impusieron su porción determinada los inmortales a los mortales” (19, 592). Pero con cada porción está puesto un límite que no se transgrede sin perjuicio. Precisamente sobre la base de lo ya decidido descansa la autorización para nuevas decisiones.

Tercer momento en la contienda de las pretensiones es la invocación del fundador único de todo derecho; sólo en cuanto tal “padre de los dioses y de los hombres”. En un orden continuamente amenazado tiene él que hacer valer una y otra vez su superioridad, incluso ante sus iguales. Sólo de manera marginal aparecen allí brutos violentos como Polifemo, sin ley, que obran sólo según su capricho.

Por lo que atañe al *lóγος* de la cosa, el mismo se abre por el momento de la unidad, en tanto Zeus se ve representado por un rey. Él tiene la potestad para guiar las deliberaciones en la asamblea hacia una decisión particular en cada caso y para velar por una distribución justa de los reconocimientos.

El momento de la totalidad aparece con la comunidad, sustentada por una diversidad de talentos y de las obras correspondientes. Ahí están incluidos también los esclavos, pues cada actividad tiene derecho a ser respetada.

Finalmente el momento de la pluralidad, llamativo por la usurpación de los derechos de otro. Las desavenencias que nacen de allí provocan actos temerarios, reparados por una ruina, que se completa al volverse mutua, como en la relación de Agamenón y su mujer. En la contienda de los estados entre sí, la reparación de la injusticia mutua alcanza términos extremos. Ahí se vuelve histórica.

Precisamente aquí se presenta el término del pensar, tal como se diferencia respecto de sí mismo. Ahí la falta de reflexión se revela como fundamento transparente de las muchas calamidades. No como si el pensar hubiese estado absolutamente ausente, pues cada cual está familiarizado con él desde la infancia, tanto más en los casos apremiantes. Ante cuya pluralidad los hombres responden con trazas y astucias de todo género. Pero precisamente de este modo pasan de largo ante lo que, ante todo, da de pensar, precaviendo, en primer término, contra la desmesura y la obstinación, sobre todo en el pensar exaltado, tal como puede arrastrar a un Estado íntegro en pos de sí, incapaz, precisamente, de aquella contención que la filosofía habrá de ejercitar expresamente en cuanto *θεωρία*.

Y otra vez el momento de la unidad. Este reclama la atención debida a “cómo no debe ser”, cuya palabra pone en juego aquella razón que se determina, inicialmente, para inteligir “cómo debe ser”. Pero lo que, sin embargo, despierta esto último – inteligir “cómo debe ser” – es la palabra del “cómo no debe ser”. A ella le está subordinada la mirada en lo necesario como respuesta para el por qué. Pero esa mirada resulta apropiada para comprender un estado de cosas hasta en su fundamento y, por tanto, hasta en su final o incluso hasta en su

perfección. Por el contrario, la “mirada” de Heidegger “en lo que es”⁷⁸ sólo pudo señalar el ocultamiento del sino de la historia, pero ya no alcanzar el saber aclarado de la razón: *σὰφὰ εἰδέναι*, mirándolo todo. Es ella, en efecto, capaz de ver hacia adelante y hacia atrás a la vez, capaz de captar el todo de un suceso (*Il. I*, 343). Precisamente ello destacaba al augur, quien mira un todo semejante en el modo de lo *ἔτεόν*, de “lo que es”, que se divide en los, así llamados, tiempos.

Pero sólo con el momento de la totalidad se abre paso todo el talento del pensar que se ha diferenciado respecto de sí mismo; por de pronto en los impulsos en favor del recordar [*Gedenken*], tal como ellos arrancan a Ulises del olvido del regreso al hogar. Semejante acordar-se [*Sich-entsinnen*] capta no sólo lo que ha venido ya a la presencia, sino también lo ausente que, no obstante, nos toca. Constituye así una esfera de lo puramente pensado, pues para la memoria la diferencia entre estar presente y estar ausente – incluso como el [estar presente o estar ausente] de la razón – posee un significado subalterno. Sólo con lo íntegro de un recordar se le descubre a Homero su supeditación a las Musas como hijas de *Μνημοσύνη*.

Homero la conoce, curiosamente, y al margen de ella en cuanto nombre propio, sólo en el sentido de la previsión. Otro tanto ocurre con el único testimonio de una voz de la misma raíz: *μνηστis*; se dice allí: “no hubo para nosotros pensamiento alguno en cuanto a la cena” (*Od. 13*, 280). Tampoco en este caso se toma en cuenta algo ya pasado. *Μνέμων*, “que se acuerda”, y *μμνήσκεσθαι*, “recordar”, dan a conocer la autonomía de un pensar situado fuera del embate de lo presente. Un pensar afecto a lo que puede reclamar la atención como algo digno de ser pensado y, por ende, a lo que goza de fama.

En ningún caso el recordar homérico permanece supeditado a aquel estar presente [*Anwesen*] y estar ausente [*Abwesen*] que Heidegger entiende a partir de un aparecer y desaparecer anterior a ellos. Ese recordar obliga por el contrario a evadirse, por fin, del horizonte temporal y de sus éxtasis, imperantes desde la Modernidad. Todavía *Ser y tiempo* quedó francamente poseído por él; arrebatado antes por la primacía del futuro. Este último no ha hecho sino esclavizar al pensamiento actual. El partir “en dirección hacia lo presente” [*gegenwärts*], hacia el curso del tiempo natural, el abandonar, incluso, los éxtasis del, así llamado, “existente” [*Dasein*], nos sitúa no sólo en lo libre de las figuras racionales sino, antes que ello, en el reino inicial de la memoria, cuyo pensar se ve sustentado por la verdad,

⁷⁸ “Einblick in das, was ist”, título general de las cuatro *Conferencias de Bremen* de 1949 (*GA*, 79).

siempre escandalosa, del “cómo no debe ser”, que las Musas amparan en el poder cautivador y persuasivo de sus artes elocuentes, las del lenguaje diferenciado respecto de sí mismo.

Ellas se dirigen a los hombres, quienes sólo en la medida en que se acuerdan de la palabra oída se conocen como mortales, a diferencia de aquellos que una vez cualquiera dejan de vivir. ¿Cómo se diferencia tal palabra respecto del discurso cotidiano? Aun cuando comprensible para cada cual, habla, precisamente en cuanto normativa [*maß-gebend*], un lenguaje que no es el cotidiano. Quiere ser expresamente edificada, ritmizada según “medidas”. Esto, en la exposición “artificiosa” de un todo que consta de centro, principio y fin. Exposición cuyo fin no es volver presente algo meramente pasado, sino hacer surgir un todo presente de verdad propia y pura en obras y discursos, separado de lo cotidiano de las preocupaciones particulares. Ahí la distinción del lenguaje se ha vuelto un milagro, el de las Musas como las sabientes por antonomasia, dotadas por su madre Μνημοσύνη con πειθώ, con una naturaleza persuasiva. Esta despierta confianza, en efecto, sin precisar de pruebas. La verdad negativa del derecho contencioso – “cómo no debe ser” – está en cambio en manos de su padre.

Pero, ¿de qué aprovecha esta memoria, no tanto de la razón como de la φρόνησις, de la ponderación de un pensamiento diferenciado? Ésquilo,⁷⁹ el auténtico sucesor de Homero, recuerda en el coro inicial del *Agamenón* a aquel Zeus que puso fin a la herencia impía de su padre y del padre de su padre. Sólo en cuanto tal pudo conducir, a quienes están entregados a la muerte, por el camino salvador de la prudencia. Esta, a diferencia del pensar habitual, ha de ser aprendida de intento; y ello conforme con la divisa: “aprender por el dolor”.⁸⁰ Pero, ¿de qué dolor hay que aprender? ¿Acaso del de la experiencia diaria, donde uno se quema el dedo o la boca? Ni siquiera las vivencias de la guerra significan algo en tal sentido, a no ser que estuviesen apartadas en una lejanía poetizada. Más aún: como observa Aristóteles, sólo las acciones de aquéllos que, en lo bueno como en lo malo “son mayores que nosotros”, dan de pensar. En contra de ello, la fijación, por ejemplo, sobre la crueldad en los campos de concentración, permanece muda en el giro “como ocurrió entre nuestros semejantes”. La enseñanza que de allí se saca, conviene a saber: “nunca más”, es tan cotidiana, que induce

⁷⁹ Tal es, a pesar de la violencia de la costumbre, la acentuación castiza de este nombre propio griego.

⁸⁰ Πάθει μάθος, *Agam.*, v. 177.

antes bien a la hipocresía de querer presentarnos como los mejores. Pero precisamente esto sería – para decirlo otra vez con Aristóteles – el efecto propiamente dicho de la comedia.

El aprender susodicho le fue explicado a una πόλις griega⁸¹ con las representaciones trágicas. Ahí se tornó visible el drama de las hijas de Edipo. Cuál es el pensar que quiere ser expresamente aprendido, eso lo dice el coro final de la *Antígona*. Ahí se habla de los golpes sobre los hombros erguidos del que está arriba; de que los λόγοι arrogantes son expiados. Precisamente así se le enseña a uno “en la vejez el pensar” [v. 1353]. ¿Cuál? El que a uno lo destina, en la veneración ante “los que siempre son”⁸², como mortal. A partir de tal enseñanza se le descubre que “por lejos, lo primero de la felicidad es el pensar”.⁸³ Aquél pensar, se entiende, que se ha diferenciado respecto de sí mismo. ¿Cómo así?

El mencionado canto coral de Ésquilo lo dice con la más bella sobriedad: “Zeus, quienquiera que sea, si gusta de ser así llamado, así también le invoco. Ninguna salvación me puedo imaginar, al sopesarlo todo con cuidado, excepto la de Zeus, si he de expulsar del pensar esta angustia vana.” Un nombre; ¿es esto un dios griego? ¿Qué si no? No para algo, por cierto, sino para alguien. Pero incluso en tal caso un alguien entendido sólo aparentemente; entendido en sentido propio sólo a partir de su predicado, pues el mero nombre no brinda “sujeto” alguno. Quién sea este dios, sólo resulta claro por su fama; esta reclama la invocación en el canto de victoria que celebra la superación de la injusticia de sus predecesores. Sólo un lenguaje semejante podía conducir a los hombres por el camino del pensar salvífico, gracias al Ζεὺς σωτήρ. ¿Deberían amarlo a causa de ello? Tal cosa resulta completamente ajena a la separación inamovible que media entre inmortales y mortales.

A aquél le estuvo destinado ya el canto de alabanza y conmemoración de las musas hesiódicas. En lugar de ello, la Época Media hace surgir la memoria en la acción de gracias⁸⁴ al Señor que se ha dado a sí mismo. La Última Época, empero, poetiza la “Fiesta de la paz”⁸⁵ que se aproxima y que habrá de unificar bajo su príncipe a los celestiales y los mortales; la memoria honesta de los dioses desaparecidos en un presente en que faltan al poeta “nombres sagrados”. En cada caso un acordarse de igual dignidad, aunque haya sido diferente la tarea de la razón. Una provocación sólo para aquéllos a quienes nuestro presente no puede mover

⁸¹ Atenas

⁸² αἰεὶ ἔόντες, epíteto de los dioses homéricos.

⁸³ *Antígona*, v. 1347: πολλῶ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας | πρῶτον ὑπάρχει.

⁸⁴ Εὐχαριστία

⁸⁵ Título de un himno de Hölderlin.

a la ἐποχή, y quienes permanecen por ello preocupados a causa de la propia preferencia en la sabiduría, en lugar de reconocer cómo la Logotectónica, en medio de la perplejidad (ἀλογία) submoderna, ha fundado un λόγος de todo lo pensado. Y ello por amor de la *sophia* que ha sido.

¿Qué es lo propio de su haber sido? Una vez más aceptamos una seña que nos hace su Época Primera: su palabra de lo “perfecto”. Ella decía, desprendida de las diferencias del tiempo, τετελεσμένον ἐστί, es perfecto. En el inicio de la filosofía concibió Parménides esta joya y halló para ella el sujeto “ente” o “cómo es”.⁸⁶ Pero la σοφία ya no lo necesita. Su “cómo no debe ser” determina en cada caso lo que quiere ser pensado.

La memoria de la *sophia* no se preocupa por el modo de pensar característico de la Submodernidad, el de la “reflexión”. En lugar de ello atiende, por así decir, a la “reduplicación” del perfecto. En él se acredita en cuanto presente. Lo que alguna vez fue una doctrina general, lo descubre como lo pensado de las Épocas separadas. Ellas, en el edificar, quieren preservar, cada una por sí, la consistencia de sus nexos, las figuras de sus *rationes*. Tal consistencia descansa, empero, sobre la belleza propia, en cada caso, de sus configuraciones clausas. Puestas en libertad una frente a la otra despliegan, por primera vez, su *concinnitas*. En la concordancia general de lo epocalmente diferenciado, lo pensado en el modo de lo perfecto⁸⁷ se torna verdaderamente “fenomenal”;⁸⁸ ya se trate de lo pensado por la filosofía o, más bello todavía, puesto que libre de la antigua ciencia de la “naturaleza”, como el τέχνημα o configuración de la *sophia*.⁸⁹

⁸⁶ B 8, 42.

⁸⁷ *I.e.*, no en el modo simple del “pretérito”.

⁸⁸ “*phänomenal*”, en la doble acepción que posee el término alemán, lo mismo que el español: la etimológica (“perceptible”, “visible”), y la derivada (“extraordinario”, “grandioso”).

⁸⁹ Este τέχνημα τῆς σοφίας (gen. ob.) es, como lo ha mostrado la reflexión desplegada en las páginas de la presente conferencia, la Logotectónica misma.

LO ESTIMULANTE DEL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER

Heidegger, tal como él – vale decir, su pensamiento, su pensamiento único – hoy se nos presenta. Un todo, expuesto en una pluralidad de “hitos” [*Wegmarken*] que, como los signos del “ente” parmenídeo, tampoco invitan a una marcha inacabable.

Si entre los epígonos de Heidegger el culto del preguntar llega a volverse importuno, lo cierto es que debe diferenciárselo cuidadosamente del avanzar sin término, propio de la faena característica del ámbito técnico y científico, consistente en resolver problemas. La diferencia que aquél introduce se advierte de inmediato por el hecho de que se entiende a sí mismo, principalmente, como un oír. Prestar oídos a algo único, que reúne la pluralidad de los hitos en una totalidad; si bien no los condensa, como en el caso de Parménides, en un todo que es inmóvil e incluso perfecto, lo cierto es que los vincula en la historia unitaria del pensar y, antes que ello, en la del Ser mismo. Signifique esto último lo que fuere; el camino heideggeriano del preguntar obedece de tal modo a su propia misión, que sólo aparentemente se deja acompañar, si por esto último se entiende el ejercicio técnico del así llamado “participar” en el *puzzle-solving*, que dice Kuhn.

El movimiento del pensamiento heideggeriano no avanza, ya desde un comienzo, hacia lo que no tiene fin. La disciplina del contenerse ante lo que da de pensar termina con un detenerse, pensado anticipadamente por Heidegger como lo propio de la vejez: pues habrá de “detenerse oportunamente allí donde el pensamiento único de un camino del pensar reposa en su articulación”.⁹⁰ Esto es, allí donde la cosa misma se ha cerrado para volverse un lugar único y propio. Semejante remate no pone fin alguno al movimiento del pensar, pero le indica el límite de su cumplimiento. No el de una individualidad accidental y sus idiosincrasias: pues ella conoce siempre sólo muchos pensamientos, sea bajo el dictado de la preocupación por sí misma o bien por el capricho de no tener preocupación alguna.

⁹⁰ Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, Francfort del Meno, 1983, 82.

Heidegger hoy. ¿Cuál hoy? No el objeto de variados “intereses filosóficos”, que cada cual puede conseguir a bajo precio. El hoy del pensamiento es el hoy propio de Heidegger y ello sólo en el presente que le es propio. Este ya no pertenece a tal o cual lapso ni al *continuum* de las situaciones de intereses que se desplazan sin cesar. Ya no por el hecho de que aquel presente vale para nosotros como un presente sido, más aún: como uno cerrado, vinculado en la articulación de las meditaciones de la Modernidad; una articulación que al propio Heidegger no podía, por cierto, mostrársele.

También el ocuparse en la filosofía conoce por doquier una “pasión que no envejece” (Platón): la del narcisismo. Esta se niega a aceptar que la historia del pensar sólo se sustenta en aquellos pensamientos que han introducido una diferencia fundamental en el todo. Tales pensamientos excluyen aquello que Hegel calificó como “ocurrencias” [*Einfälle*]. Sólo las tareas de una Época, en cuanto comunes y cumplidas, además, en común, introducen en el todo de la historia del pensar o en el todo de su mundo, una diferencia decisiva.

Por ello, en modo alguno el hodierno desempolvar más de una momia de antes de ayer debería velar la selección histórica de lo pensado por parte de Heidegger; aun cuando tal selección se haya visto oscurecida por el hablar acerca de la misión [*Geschick*] de la historia del pensar. Puesto que la “experiencia” de la misma ha podido ser aclarada, más acá de la Modernidad, a partir de la tectónica de esta última. Aquí, el pensamiento de Heidegger sólo en cuanto sido [*erst als gewesener*] da de pensar. En cuanto tal no tolera ninguna continuación y es así como tampoco la ha encontrado, a diferencia del negocio académico, que se prolonga como una faena de nunca acabar. De manera paradójica, sólo una tarea ya consumada del pensar ha sido siempre lo que ha hecho surgir un pensamiento presente. ¿De qué presente se trata en tal caso?

Cada hoy ha de volverse pronto un ayer. Al hacerlo, ¿ha de arrastrar consigo también lo pensado? No lo consumado. Pero ante la pretensión de lo pleno y perfecto se eriza al punto la resistencia de la Modernidad en sentido singular. Y ello por el *pathos* de la finitud. Así ocurre cuando Heidegger habla, en ocasiones, de la “presunción del saber absoluto”. En tal caso le pasa inadvertido el hecho de que precisamente la certeza de una perfección atestigua del modo más eficaz la “finitud” del ser del hombre. El pensamiento finito, en sentido habitual, por el contrario, va de un lado a otro sin cesar, sin ser capaz de morir, esto es, de “partir”. La razón filosófica, en cambio, piensa la muerte con aquella distinción a partir de la cual, y no antes, se vuelve algo digno de ser pensado. La sabiduría de nuestra tradición ha

enseñado en qué sentido la muerte ha de ser, para ello, una muerte consumada. Esto es algo que se escucha tanto de Homero, como de Pablo, como de Hölderlin. A ellos, el “mortal” de Heidegger se les ha vuelto una intuición absolutamente determinada. Precisamente en relación con ello habría que preguntar: ¿por qué hoy no? Tanto no, que incluso el rastro de Heidegger en esa dirección ha quedado borrado.

El “partir hacia mejor vida” [*Verscheiden*] esencial al mortal ha provocado en Occidente la distinción del presente mismo; esta alcanza su condición verbal en la distinción del hombre respecto de sí mismo. Esta mueve a recordar la traducción de tal pensamiento por parte no sólo de Heidegger, sino también de Nietzsche y de Marx, con los esbozos respectivos del futuro del *otro* hombre. Heidegger debió desfigurar las versiones de sus dos predecesores en consonancia con lo peculiar de su tarea, puesto que el todo de la Historia ya no se le descubrió en relación con el poder, ni con la voluntad del mismo, sino – en virtud de un movimiento que completaba la secuencia de las antiguas *operationes Dei* [*potestas, voluntas, scientia*] – en relación con el saber, tal como esto se le volvió manifiesto a partir del ser de la técnica.

En esta secuencia es como se nos presentó la meditación central de la Modernidad en sentido singular. Precisamente en ella el pensamiento heideggeriano encuentra su lugar, y ello conforme a la destinación de descubrir la naturaleza del hombre como expropiada. Pero una vez que la meditación correspondiente se volvió completa, Marx y Nietzsche se resisten a seguir vinculados en la historia única del olvido creciente del Ser.

La transformación consiguiente en la valoración de la Modernidad en sentido singular no pasaría empero de ser una aseveración escueta, si ella no hubiese sido antes el estímulo para un renovado “paso atrás”; uno que, en lugar de seguir la marcha del pensar hacia el origen oculto de su misión, libre ya de esta, busca, más acá de aquella Modernidad, en primer término, los principios revelados no ya de la Metafísica, sino de la filo-*sophia* en la *sophia* misma. Para diferenciar luego históricamente, a partir de ellos, el todo de la filo- *sophia*, y para presentar, por último, la meditación de la Modernidad como una formación igualmente conclusa. En suma, empero, el curso progresivo del distinguir, que va completándose siempre de manera incesante, revela – como ha sido mostrado en otro lugar⁹¹ – por vez primera las distinciones de la razón misma.

⁹¹ Cf. supra nota 16.

El pensamiento heideggeriano quiere ser valorado, según su condición propia, como sido. En un presente despedido de la Modernidad en sentido singular. También en este caso se nos perfila una conformación conclusa: primero la traducción de la meditación apocalíptica en la an-árquica; forjada por Merleau-Ponty, Foucault y Derrida. Ella constituye la primera figura de la Submodernidad. Los esbozos de una naturaleza del hombre diferente de la habida hasta el presente, por parte de Marx, de Nietzsche, de Heidegger, se derrumbaron en la representación de un hombre infinitamente diverso y que se muda sin cesar. Pero el elemento de este Otro ya no es más el mundo, sino el lenguaje.

A pesar de toda la atención de Heidegger en la naturaleza del lenguaje, lo que en última instancia le importa, lo mismo que a Marx y a Nietzsche, es la distinción del mundo, y más precisamente la que media entre el mundo de la esencia de la técnica y el del, así llamado, Cuadrante. ¿Qué fundamento decisivo habría que hacer valer para ello, si no la ἀλήθεια entendida de manera privativa, si no, de manera más originaria todavía, la misión del ocultamiento [*Verbergung*] y finalmente la del amparo [*Bergung*]? Y precisamente en relación con ello la experiencia con el ser del hombre expropiado, y por ende abandonado o desamparado, en el mundo técnico. En cuanto tal, ese ser remite al mundo rehusado y al ocultamiento que le es propio – tal como se dice en la conferencia titulada “El peligro”.⁹²

Pero el ser del hombre, en sentido submoderno, se explica primeramente a partir de su condición no ya mundanal, sino verbal. Un estado de cosas que, de manera superficial, se ha vuelto conocido como “the linguistic turn”. Este caracteriza no sólo la reflexión de la así llamada filosofía analítica de nuestros días, sino la esfera íntegra de la Submodernidad. Dentro de la misma el pensamiento heideggeriano encuentra su refracción más característica mediante Derrida. Indiferentes ante el ejercicio consolidado del continuar histórico, reparemos también aquí en la unidad cerrada donde el pensamiento tiene su lugar.

Pero recordemos antes lo siguiente: Merleau-Ponty capta la condición verbal de su cosa propia, de manera inmediata, en el comportamiento corporal como un núcleo semiótico en el universo de sentido de la comunicación de otros con otros. Lo determinante es ahí el lenguaje de los pretendidos derechos sociales y una solidarización, en ellos fundada, con lo deseado por la mayoría. El pensar correspondiente se sirve del lenguaje de la emancipación; de

⁹² Heidegger, “Die Gefahr”, en: *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, Francfort del Meno 1994, 49.

manera creativa, al deformar los sedimentos de lo ya hablado para que pueda cobrar un sentido nuevo.

La reflexión de Foucault comienza por la condición verbal del pensar; la de un “*pensée du dehors*”, tal como se ve animado, de manera inmediata, por el murmullo de los deseos. En esto, originariamente individual, despertado para ser otro respecto de los otros. La versión verbal de la cosa: ella es aquí la de una violencia ajena para con el individuo, que lo expropia o corrige, provocando así una respuesta subversiva. La realización de sí mismo, por el contrario, se sirve del lenguaje lúdico con los proyectos vitales que, siendo en cada caso propios, carecen empero de identidad.

En primer lugar, ser otro; luego, pensar de otro modo que los otros; finalmente, cada otro es ya enteramente otro. Un “mismo” [*Selbst*] antes que el yo. Así Derrida. Y si él, hasta en sus últimos escritos, no puede desprenderse de Heidegger, conviene tener presente la advertencia platónica de que nada es más peligroso para el pensar que las semejanzas. Es así como hemos separado expresamente el lugar del pensamiento de Derrida y, junto con él, la dimensión de la Submodernidad an-árquica respecto del lugar y, por ello mismo, respecto también de la tarea de Heidegger.⁹³ Para ello hay que prestar atención al modo en que su pensamiento se ve traducido al presente submoderno.

A fin de condensar en lo que sigue la traducción <del pensamiento de Heidegger por parte> de Derrida, a pesar de la resistencia de este último contra una empresa semejante, debemos señalar que para despedir a Heidegger hay que dar, de manera inmediata, con su destinación, esto es, con el “claro” [*Lichtung*]. Cuyos momentos, empero, se hallan desplazados en sentido submoderno; como que se despliegan a partir ya no de su momento mundanal, sino del momento verbal. Y ello de tal modo que la destinación fracasa en cuanto tal; pues ella, actualmente, ni siquiera es ya el claro de la “retención” [*Entzug*]. En el inacabable diferir entre lo en cada caso hablado y lo indecible, enmudece el “lenguaje de la esencia”, porque ya no es capaz de resolver su diferencia con la “esencia del lenguaje”. Tal diferencia desaparece en aquello indeterminable que no es sino nombre; un nombrar variopinto que nada nombra. ¿Cómo podría quedar allí tan siquiera un nombre de pila? Tal nombre es mera promesa de lo enteramente otro y este último no está en condiciones de mantener promesa alguna. Por eso puede incluso mentir. Pero lo que lo destaca, ante la

⁹³ Cf. H. Boeder, *Install.*

Submodernidad, es la apertura de un nombre, el de la carencia de lenguaje, para una participación sin límites en la discusión de aquello de que se trata.

¿Cómo se vuelve histórica esta lejana vislumbre de lo divino? En la postergación reiterada de su llegada prometida. Se tensa entonces, retrospectivamente, hacia su Pre-Historia, tanto pre-cristiana como pre-griega; queriendo vencer, casi, en cuanto a originariedad, la misión heideggeriana. Y ello con la misión de un cuerpo que es a la vez un pueblo, “escogido” expresamente en cuanto tal. ¿Para qué? Para preservar la irrupción de lo imposible: la de un divino perderse, incluso en el propio autodevorarse. La misión de la Historia pensada por Heidegger, conviene a saber, la desocultación de su sustracción, se apaga en la postergación infinita de la llegada divina.

¿Cómo se vuelve mundanal la correspondiente falta o ausencia de misión? No en la apertura de la lejanía pensada por Heidegger, sino en lo indeterminado de una *χώρα*, del conceder siempre evasivo de un “en otro momento” y un “en otro lugar”. Tal “diferir” incesante no sólo no admite ningún *principium* en el sentido de la filosofía, sino tampoco ningún “ello domina” [*es herrscht*], tal como lo conoce el mundo heideggeriano en la distinción que media entre el ser de la técnica y el Cuadrante.

Como el de Heidegger, también el lenguaje de Derrida resulta extraño, pero no según la norma de una meditación sobre lo dicho [*das Gesagte*], sino en una reflexión de lo hablado [*des Gesprochenen*] que se pierde en lo interminable. Precisamente en la disolución de la destinación heideggeriana acaba por darse a conocer la tarea propia de la Submodernidad.

¿Qué pensar se corresponde con ello? Su mundanidad se despliega a partir de aquello que estimula el pensar submoderno de manera inmediata: la diferencia sexual. La diferencia “ontológica” en cambio, y el ahondamiento heideggeriano de la misma se hunde como una reminiscencia que no deja de ser metafísica. La “piedad” del oír y el obedecer es rechazada como servidumbre. El pensar escapa de ella al buscar su mundanidad en la “contaminación”; no sólo excluye la pureza de la razón, sino también la diferencia que hizo valer la “meditación” heideggeriana frente a la “ciencia”; esa diferencia retrocede hacia el pensar “utópico”. En este pensar-de-otro-modo manifiesta su anhelo; y en cuanto tal se “dispersa”.

Así se desmorona también el cumplimiento heideggeriano del pensar en el agradecer. La condición verbal de su consumir es traducida a un discurso privado de concentración. Este retrotrae lo verbalmente articulado a lo escrito y esto último, a su vez, a rastros que dan a entender esto o aquello y que dan rienda suelta al pensar a la hora de interpretar. Nada hay

en tal caso que, como directriz inamovible de lo pensado, pudiera resistirse a su “gramatología”.

El pensar alcanza por último su concreción histórica. Aquí la mano emancipada se aprovecha de tal modo, que hace sonar para la tradición occidental, sobre todo para su plenitud en el pensamiento hegeliano, la “campana fúnebre”. Pero sería necio, por cierto, escandalizarse ante la “deconstrucción” dispersa del “logocentrismo” occidental o querer corregirlo, incluso, en términos históricos. Mejor servicio presta aquí el preguntarse por lo siguiente: ¿qué modo de pensar revelan las configuraciones verbales submodernas, vecinas de un continuum que sigue siendo siempre algo supuesto, con respecto a lo que ha sido otrora el “arte” e incluso el arte “bello”?

La cuasi-determinación del pensar simulada por Derrida se da a conocer por último en la cosa propia de aquél, esto es, en el descendiente del ser humano pensado por Heidegger. En la Submodernidad ya no puede ser entendido de manera suficiente a partir de la naturaleza de la Técnica; ya no por el hecho de que allí carece de validez toda distinción a partir del “permanecer” [“*wesen*”] y, menos todavía, a partir de una *essentia*. Tanto más apremiante ha de volverse entonces la condición meramente “fenoménica” de la cosa.

Con determinación histórica surge ella, sobre todo, en la despedida, aún pendiente, de las relaciones de derecho características de Occidente; relaciones en las que un “falocentrismo” violento pretende ser siempre dueño de dominar y sojuzgar; dos formas de obrar que han marcado a fuego la vida no sólo de los hombres, sino también de los animales. Lo viviente no quiere ser entendido, por la mentalidad submoderna, en relación con sus *genera* ni con sus *species* – ambos poseen una violencia excluyente – sino según la capacidad y la densidad del vivenciar. Es por ello que deben disolverse todos y cada uno de los sedimentos de extrañeza, históricamente acumulados, entre hombres y animales.

En el dejar que valga el otro, su ser otro y en el valorarlo como enteramente otro acaba por quedar cancelada toda forma de hostilidad. La religión de la Submodernidad se declara, en efecto, a favor de algo imposible, conviene a saber, la preocupación de cada cual por cada cual, sin que importe dónde pueda estar. En un mundo semejante reina la expectación de una solidaridad omnímoda. Por donde cada cual entra con cada cual en la comparación de las condiciones respectivas de su vida y sus vivencias. Ello sólo puede volver manifiesto la desigualdad de las mismas y, por ende, la injusticia reinante en el mundo. De allí la pasión por la “intervenciones” al servicio de una justicia que va más allá de todas las disposiciones

del derecho imperante. Sólo allí se muestra toda la ventaja de una naturaleza como la suya, ajena al concepto.

Tal justicia tiene su corte, por así decir, determinada finalmente de manera verbal. El derecho originario de poder decidir o intervenir se concreta en la *responsiveness* del hombre submoderno respecto de todo cuanto participa también de una vivencia con una responsabilidad que se ha vuelto ilimitada. Es así como se vive en lo que – más acá de una constitución determinada y, por ende, de una forma jurídica –, se entiende por “democracia”, comenzando por una agitación incesante para que ella sea cada vez mayor y a favor, por ende, de la intromisión y la intervención general, en cada ámbito vital, de quienes son siempre y desde luego “otros”. Así se expresa finalmente la cosa de Derrida en la valoración del literato, tal como este se halla por encima de los legisladores de una sociedad – ya no de un Estado: “Ninguna democracia sin literatura, ninguna literatura sin democracia”; sin la republicana, se entiende, a la que uno adhiere como a un “modelo universalizable”.

¿En qué se ha convertido aquí el heideggeriano ser del hombre? Todo el discurso de Derrida acerca de la muerte no debe hacer pasar por alto la desaparición del futuro del “mortal”, tal como se le presenta a Heidegger en la experiencia del retrainamiento, determinada en el sentido de la “misión”. Tal “mortal” resulta inhallable en el lenguaje sencillamente despoetizado del pluralismo social. Su descendiente se anuncia allí donde el poder morir [*Sterben-können*] del individuo singular, donde el estar muerto [*Gestorben-sein*] del dios, donde el amparo, rehusado todavía, del mortal, se ven sustituidos por la solidaridad, pendiente en cada caso, de los otros con los otros. Mal guardados en la “cripta” artificial de una psique perversa. Aquí queda cancelada la ocultación originaria en la desocultación pensada por Heidegger.

Si el hoy de su pensamiento no ha de ser visto – según la manera hermenéutica – en el más o el menos de sus influencias, cuya acción se sustrae a todo cálculo, sino allí donde él, en cuanto sido, introduce una distinción fundamental en el todo, entonces la atención ha de volverse hacia el todo de las dimensiones de la Submodernidad, tal como estas se han perfilado ya en el pensar actual. Ahí se muestra, primeramente, la traducción ya esbozada del pensar apocalíptico de la Modernidad [*Moderne*] en la reflexión an-árquica de la Submodernidad (Merleau-Ponty, Foucault, Derrida).

La otra dimensión respecto de esta se despliega en la forma de la reflexión estructural. Su teoría del lenguaje se ve sostenida primero por la Lingüística General, luego por la

Semiología y finalmente por una Antropología. Por sólo mencionar aquí, a título de ejemplo, a Jakobson, a Barthes y a Lévi-Strauss. ¿Por qué, después de todo, si en los tres casos se trata de ciencias llamadas positivas? Aun prescindiendo del hecho de que no es raro que la llamada Filosofía se vincule con ellas a título de diletante, reclaman ellas mismas, de manera expresa, ser en cada caso una “ciencia primera”. Esto hace pensar en lo siguiente: que en el estructuralismo la figura hermenéutica de la “ciencia primera”⁹⁴ es dada de baja y, junto con ella, precisamente aquello que Heidegger denominó “destinación” [*Bestimmung*]. Esta se hunde aquí, con razón, en la medida en que el suelo vital de todo comprender, tal como el pensar hermenéutico lo había hecho valer, es una traducción simulada de aquello que para la Filosofía Primera había sido lo Primero; incluso, todavía, en el modo en que Wittgenstein recuerda lo “místico”.

Toda la relación mediada por la destinación debió contraerse en la relación simple o inmediata del pensar y la cosa, tal como ello se descubre – al margen de la intervención de una conciencia – a partir de la atención centrada en lo hablado en el sentido de un mensaje. Este implica – entendido con Jakobson – un emisor, un destinatario, un contexto, un contacto y, además, el código para descifrarlo: todo a partir de la distinción entre la función “poética” y la instrumental – del “lenguaje”; no de aquello que, en la historia de la filosofía, ha sido el λόγος.

Para el estructuralismo la meditación heideggeriana carece de significación. *A Fortiori* para la tercera y última dimensión de la Submodernidad, esto es, para la de la reflexión del “análisis del lenguaje”. Esta ahonda, por cierto, su indiferencia ante la teoría estructural del lenguaje, volviéndola irritación cuando se trata de las posiciones an-árquicas y en particular de la de Derrida. Y ello en nombre de una racionalidad que cree seguir teniendo siempre por modelo la meditación moderna en relación con las ciencias. Es así como la Hermenéutica de Wittgenstein parece prolongarse en la *ordinary language philosophy*. Pero este aferrarse al *continuar* es incapaz de comprender lo propio de la Submodernidad en cuanto tal.

En el actual “Análisis del Lenguaje” queda abandonado no sólo el suelo del “lenguaje de la vida”, sino también la norma [*Maßgabe*] de un lenguaje científico de carácter técnico. Tanto un lenguaje como el otro se le vuelven uno homogéneo, “usual” (*ordinary*) y hasta cotidiano; pues no sólo han descubierto las ciencias, gracias a Kuhn, su propia vida cotidiana, socialmente determinada, sino que, más allá de ello, con la Submodernidad se ha abierto un

⁹⁴ Representada por las posiciones de Dilthey, Husserl y Wittgenstein.

espacio verbal que priva al modo de pensar “funcional” de otrora de su diferencia respecto del pensar “natural”. El lenguaje habitual conoce el lenguaje técnico sólo como un caso particular dentro de su propia esfera.

El así llamado “Análisis del lenguaje” – por mencionar aquí a Ryle, Austin y Dummett – está al servicio de la exigencia cotidiana de un discurso claro con una dificultad de comprensión de grado medio. El campo de los servicios lógicos, en sentido submoderno, ya no se limita más al “estado de los problemas” científicos. Ya el resurgimiento de la Tópica y la Retórica permite advertir que, lo que mueve al Análisis del Lenguaje son no tanto los apremios padecidos por la investigación a causa de las cosas, cuanto los “dilemas” o “paradox-generators” del pensar cotidiano; lo mismo da que se presenten en la “vida” o en las ciencias. La oferta de servicios del “mero” entendimiento alcanza aquí, por último, todo lenguaje sin distinción; si bien es verdad que sólo con la condición de un renovado apartamiento del “Sicologismo” respecto de la consideración del pensar en cuanto tal. En esta tercera dimensión de la Submodernidad se trata sólo del análisis de estructuras del pensamiento. Y aun cuando ella acepte los supuestos de la lógica “funcional” – los que remiten a Carnap y a Quine, por ejemplo – no por ello deja de moverse, sin embargo, en toda la amplitud del espectro lógico de la vida cotidiana, tal como esta se ve confundida o desorientada por los “dilemas”.

¿Qué tiene que ver todo esto, empero, con el presente del pensamiento heideggeriano? Recordemos brevemente: en cuanto sido, él se halla presente en la distinción del mundo – la del “cuadrante” y el ser de la técnica – con la que concluye la meditación nuclear de la Modernidad. Aun cuando allí la distinción metafísica entre lo “visible” y la “esencia” ya ha desaparecido, se mantiene todavía, a causa del primer inicio de la filosofía, la distinción más antigua entre lo que aparece y sus φύσεις. Y una vez más se conserva esta diferencia, allí donde el lado del aparecer es pensado retrospectivamente en orden a un ocultarse originario. Y aun cuando el ocultar [*Verbergen*] pertenezca a un amparar [*Bergen*] originario, la condición fenoménica tanto del ser de la técnica como del mismo “cuadrante” se mantiene incólume. Y ello de un modo tan decidido que “estar presente” [*Anwesen*] y “aparecer” [*Erscheinen*] se mezclan y confunden por doquier en el pensamiento heideggeriano. Como que falta allí el sostén homérico de un estar presente primordial, no *de* [*von*], sino *cabe* [*bei*] todo. El fundamento de un saber mediado por la memoria. Es así como Heidegger experimenta – apretando un poco la expresión – incluso el pensar técnico como un fenómeno del mundo del “si-stema” [*Ge-stell*].

¿Qué dan de pensar, frente a ello, las reflexiones submodernas? ¿Acaso el hallazgo de un mero apartarse de la directriz heideggeriana? ¿En qué extremo se concentra pues la ya observada contracción del pensar? Desde la relación triádica y pasando por una relación inmediata, puesto que bimembre, en el solo término del pensar. ¿Inmerso en qué corriente se halla este pensar?

No en la de la pregunta por el sentido de “ser”, ni siquiera en la de la pregunta “¿Qué significa pensar”, puesto que hoy quiere que se lo entienda como uno “libre de misión” [*geschick-loses*]: no conoce ningún “mandato” posible; ni historia alguna en consonancia con un mandato semejante.

¿Preséntase pues, más acá de la Modernidad en sentido singular, la tarea de diferenciar, ya que no el mundo, sí el lenguaje desde luego, bien que reducido a ser el solo lenguaje del pensar? ¿A quién atañe esto, en primer término, si no al sucesor del pensar “funcional” de la Modernidad en sentido singular? Esto es, al ejercicio del “análisis del lenguaje”. ¿Con respecto a cuál pensar primero sería este el otro? ¿Asoma en esta denominación, acaso, una nueva presunción? Entonces preguntemos antes: ¿Qué otro pensar ha quedado suprimido, junto con la memoria heideggeriana? El otro respecto del pensar del primer comienzo, vale decir, el otro respecto de la Metafísica. ¿Hacia dónde condujo el recuerdo del primer comienzo?

Hacia la misión del ocultar-se inicial de la cosa del pensar. ¿Cómo ella, empero, podría ser, al mismo tiempo, amparo de algo todavía reservado? Al llegar a esta barrera de oscuridad, el pensar se vuelve hacia aquel comienzo primero que ya se realizó como tal, y ello con las figuras epocales de la sabiduría occidental (por sólo mencionar a Homero, a Pablo, a Hölderlin).

Sólo la resuelta trivialidad del entendimiento entregado a la analítica del lenguaje prescinde de tal modo de una distinción propia de la sabiduría, la del lenguaje respecto de sí mismo, que ya no se la advierte ni siquiera como algo olvidado. En cuanto olvidada, ella podría hacerse oír sólo allí donde ha seguido siendo siempre algo de cuenta. ¿Qué razón podría hacer valer para ello el pensamiento de la analítica del lenguaje? Ninguna; ni siquiera *per oppositionem*.

Y sin embargo, la contracción señalada en el pensar actual guía la atención hacia el lugar donde el extremo de su propio agostamiento – del que precisa la reflexión submoderna – ampara algo digno de ser pensado: el hecho de provenir de la meditación “funcional” de la

Modernidad; meditación que no es posible reconocer por la mera observación de los fenómenos del mundo técnico. Ella tiene por único antecesor no la razón “conceptual” ni la “mundanal”, sino, bien entendido, la “natural”; pues esta inaugura ya la Época Primera de la Filosofía con una autoafirmación de la δόξα, del “parecer”.⁹⁵ Precisamente allí tiene su lugar el cambio que va del comienzo primero al otro, esto es, al venidero. Allí se muestra, empero, a diferencia de lo que ocurre con el retroceso, por parte de Heidegger, hacia el fundamento de la Metafísica, que el comienzo de la Filosofía es ya el otro respecto del primero, que se despliega en cada caso en una *sophia*.

Cuya palabra tiene ya desde siempre su respuesta, de modo que ya no es posible formular ante ella la pregunta “¿Qué significa [qué (nos) ordena] pensar?” Pero sí se formula, en cambio, esta otra, como pregunta submoderna: ¿Quién habla? ¿O es que también esta ha dejado de ser planteada? Claro resulta, al menos, lo siguiente: lo que ha dado de pensar ha sido siempre, por doquier, lo pensado de la *sophia*, de su palabra invariablemente singular. Actualmente sólo puede volverse audible por sobre el término medio de la Modernidad en sentido singular, esto es, por sobre lo que le fue negado. Tan poco puede oírse de manera inmediata, que hace falta un pensar edificador, “logotectónico”, para alzar hacia el pensar lo pensado de la sabiduría con el debido recato; para decirlo con Hegel: “restablecer lo antiguo antiquísimo”⁹⁶; para recordarlo con Heidegger: “Lo antiquísimo de lo antiguo llega a nuestro pensar desde detrás de nosotros y apunta, sin embargo, hacia nosotros.”⁹⁷ Para ello se impone diferenciar entre el presente del pensar, configurado según su tarea propia y respectiva, y el hoy de ese presente.

⁹⁵ Cf. H. Boeder, “Die Unterscheidung des ersten Anfangs der Philosophie” [“La distinción del inicio primero de la filosofía”] en: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 47, 1996, 279-291.

⁹⁶ G. W. F. Hegel, cita según Karl Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844, 192.

⁹⁷ Heidegger, *GA* 13, 82.

FUENTES

1. „El límite de la modernidad y el “legado” de Heidegger” [“Die Grenze der Moderne und Heideggers ‘Vermächtnis’.”], en: Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft, *Jahrbuch* 1990, 75-88.
2. “¿Cuál pensamiento introduce la diferencia decisiva?” [“Which Thinking Makes All the Difference?”]. El texto, redactado originalmente en inglés, fue leído por el autor en la New School for Social Research de Nueva York con motivo del *Hannah Arendt Memorial Symposium en Political Philosophy*, en marzo de 1991. Apareció por primera vez en *Seditious*, 111-119. La versión española publicada en este volumen fue preparada por nuestro alumno, el Sr. Federico Sánchez Molina.
3. “¿Es totalitario el pensamiento totalizante?” [“Ist das totalisierende Denken totalitär?”], texto inédito, leído por su autor el 26 de marzo de 1992 en la Fundación Carl Friedrich von Siemens; una traducción al inglés preparada por Marcus Brainard apareció en el *Graduate Faculty Philosophy Journal* 17, 1994, 299-312 y fue incorporada luego a *Seditious, Heidegger and the limit of Modernity*, New York 1997
4. “Veritas Seditiosa” [“Veritas Seditiosa”]. Prefacio escrito por el autor para *Seditious*, ed. cit., 3-16.
5. “La memoria de la *sophia*” [“Das Gedächtnis der *SOPHIA*”], texto inédito, leído por el autor el 31 de marzo de 2004 en la Academia de Ciencias de Praga para inaugurar un Coloquio Internacional sobre “Topología de la Metafísica y Pensar Logotectónico”.
6. “Lo estimulante del pensamiento de Heidegger” [“Das Bewegende des heideggerschen Gedankens”], en: *Sapientia*, vol. LX, 2006, 451-460.

ÍNDICE DE NOMBRES

A

ABRAHAM, 88, 91
AGUSTÍN, S.
 ratio agustiniana, 90–92
ALBERTI, L.B., 84
ANAXIMANDRO, 43, 82
ANAXÍMENES
 ratio de Anaxímenes, 42
ARISTÓTELES, 17, 21, 35, 41, 50, 54, 74, 82, 83, 90, 97,
 98
AUSTIN, J.L., 110

B

BARTHES, R., 51, 75, 79, 82, 109
BECKETT, S., 60, 64

C

CARNAP, R., 110
CARNÉADES, 43, 89
CRISIPO, 43, 82, 89
CUSA, N. DE, 50, 92

D

DERRIDA, J., 40, 57, 58, 59, 74, 75, 80, 81, 93, 104, 105,
 106, 107, 108, 109
DESCARTES, R., 37, 43, 63, 82, 84
DILTHEY, W., 26, 32, 38, 57, 71
DUMMETT, M., 110

E

ENESIDEMO, 89

 ratio de Enesidemo, 43

EPICURO, 82, 89
 ratio epicúrea, 43
ERASMO, 63
ÉSQUILO, 97, 98

F

FICHTE, J.G.F., 50, 86
 ratio fichteana, 45
FOUCAULT, M., 34, 39, 53, 74, 80, 104, 105, 108
FREGE, G., 26, 32, 38, 50, 57, 71, 80

G

GIORDANO BRUNO, 84, 85

H

HEGEL, G.W.F., 39, 40, 41, 50, 56, 59, 64, 70, 83, 86, 87,
 102, 107, 112
 ratio hegeliana, 45
HEIDEGGER, M., 15–36, 39, 40, 41, 48, 49, 50, 52, 57, 58,
 59, 60, 61, 63–78, 80, 82, 84, 87, 90, 93, 96, 101–12
HERACLITO, 19, 43, 94
HESÍODO, 20, 24, 34, 54, 58, 98
HOBBES, T., 44, 82, 84
HÖLDERLIN, F., 25, 86, 87, 103, 111
HOMERO, 20, 24, 54, 62, 67, 94, 96, 97, 103, 111
HUSSERL, E., 26, 31, 32, 38, 51, 52, 53, 57, 58, 63, 71, 74

J

JAKOBSON, R., 75, 79, 109
JÁMBLICO, 90
JEFFERSON, T., 48

JENÓFANES, 45, 94
 ratio de Jenófanés, 43
 JUAN, S., 88

K

KANT, I., 37, 45, 49, 50, 51, 56, 59, 63, 70, 72, 82, 85, 86
 ratio kantiana, 44
 KEMPIS, T., 92
 KUHN, T., 26, 32, 38, 71, 101, 109

L

LA BRUYÈRE, J. DE, 37
 LACAN, J., 53, 75
 LEIBNIZ, G., 43, 50
 LÉVINAS, E., 30
 LÉVI-STRAUSS, C., 53, 75, 79, 109
 LUCAS, S., 62
 LYOTARD, J. F., 49, 51, 52, 53

M

MAQUIAVELO, N., 84
 MARX, K., 26, 29, 33, 39, 48, 52, 71, 74, 80, 87, 103, 104
 MERLEAU-PONTY, M., 53, 74, 75, 80, 104, 108

N

NIETZSCHE, F., 26, 29, 33, 38, 39, 48, 52, 53, 71, 74, 80,
 87, 103, 104
 NÚMENIO, 43, 90

P

PABLO, S., 88, 89, 103, 111
 PARMÉNIDES, 23, 56, 57, 58, 67, 68, 82, 99, 101

PICO DELLA MIRANDOLA, G., 84
 PITÁGORAS, 43
 PLATÓN, 20, 23, 64, 85, 102
 PLOTINO, 56, 59, 82, 90, 91
POIMANDRES, 90
 ratio hermética, 44
 PORFIRIO, 90

Q

QUINE, W., 110

R

ROUSSEAU, J. J., 25, 45, 51, 62, 84–86, 87
 RYLE, G., 110

S

SARTRE, J. P., 53
 SCHILLER, F., 25, 86
 SCHLICK, M., 26, 32, 38, 52, 57, 71
 SOLÓN, 20, 24, 55
 SPINOZA, B., 43
 STERNE, L., 49

T

TALES, 82
 ratio de Tales, 42
 TOMÁS, S., 41, 92

W

WELSCH, W., 49
 WITTGENSTEIN, L., 26, 32, 38, 51, 53, 54, 56, 71, 74, 79,
 109