

HERIBERT BOEDER

*IN OFFICIUM SAPIENTIAE*

ANTOLOGÍA DE TEXTOS FILOSÓFICOS

I



*¿QUÉ CONSUMA LA FILOSOFÍA PRIMERA?*

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. I

*¿QUÉ CONSUMA LA FILOSOFÍA PRIMERA?*

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 I: ¿Qué consume la filosofía primera? 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; 1)

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-987-575-167-5

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

Primera edición: Junio 2017



τὰ δ' οὐκ ἐπ' ἀνδράσι κείται· δαίμων δὲ παράσχει.

Píndaro, *P.* VIII, 76



## CONTENIDO

<i>Abreviaturas</i>	11
<i>Prefacio</i>	13
¿Por qué motivo ‘ser del ente’?	17
¿Qué consume la Filosofía Primera?	47
Lo diferente en el ‘otro comienzo’	67
¿Hacia dónde con la modernidad?	109
La distinción de la razón	125
Actuar y / o habitar	139
<i>Fuentes</i>	153
<i>Índice de nombres</i>	155
<i>Publicaciones de H. Boeder</i>	157



## 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/Munich 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



## PREFACIO

“Así parece que debe obrarse con los que nos comunicaron la filosofía: ... no puede haber honor adecuado para ellos, pero quizá baste, como cuando se trata de los dioses y de los padres, tributarles el que nos es posible.”

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, IX, 1, 1164 b 3ss.

Cumplimos con un sagrado deber de conciencia al poner a disposición de los lectores de habla española esta “Antología de textos filosóficos”. Ella contiene una serie de hitos con que Heribert Boeder (1928-2013) fue jalando la marcha inaudita de su pensamiento filosófico, destinado a reconocer las diferencias fundamentales de la reflexión “moderna” y “posmoderna” que lo precede y, con ello, las diferencias constitutivas de nuestra tradición filosófica íntegra. Pensamiento que por esa misma razón – por no hablar de lo que hoy por hoy *se habla in philosophicis* – habrá de compartir, por algún tiempo al menos y sin menoscabo alguno de la verdad de sus resultados, el destino de los grandes solitarios. Es bueno recordar al respecto lo que supo Fichte: “Basta con que un único hombre esté plenamente y sin cesar persuadido de su filosofía <...> para que la filosofía haya alcanzado, en este único ser, su meta <...>, habiéndose hecho ella realmente presente en el mundo, aun cuando nadie, fuera de este ser único, la comprendiese y aceptase; <...>” (*Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, § 10, in fine).

Al pensamiento desplegado en la presente antología, que se ha dado a sí mismo el nombre de “logotectónico” en atención a su forma y a su método, puesto que opera de manera constructiva o *tectónica* con *lógoi* o *rationes*, le debemos una larga serie de descubrimientos sorprendentes. Acaso el más significativo de ellos consista en haber mostrado que, a lo largo de la tradición filosófica occidental, antes del advenimiento de la reacción “moderna” contra ella por parte de Marx, de Nietzsche, de Heidegger, la *filo-sophia* se define como tal por su relación “concupiente” con una *sophia* histórica que la precede con la gratitud un don. La magnitud de este descubrimiento, que obligó a reconocer, amén de otras consecuencias, la completa autonomía de las Épocas en que se articula aquella tradición, hizo que Heribert Boeder, en el curso de una entrevista concedida a Jörn Müller en el año 2005, se pronunciase

en estos términos sorprendentes: “yo sirvo a la Sabiduría”.<sup>1</sup> Fueron estas palabras las que nos movieron a escoger como título de la presente antología la expresión latina de “In officium Sapientiae” que no sólo significa “al servicio de la sabiduría” sino también “en honor” de ella. Lo cierto es que la sabiduría mentada por los artículos reunidos en estos volúmenes, lejos de ser, con Aristóteles, un saber acerca de ciertas causas y principios (*Met.* A 1), se determina por su condición eminentemente *histórica*, siendo en cada caso la revelación de un mensaje universal, puesto que no hace acepción de personas, acerca del destino del hombre. Ya por esto se comprenderá que los escritos de Boeder poco y nada tienen que ver con el trabajo erudito llamado a engrosar *ad infinitum* los anales de la investigación filosófica. Ellos nos ofrecen, en efecto, ojos nuevos y luz nueva para contemplar, más acá de la Posmodernidad y de sus instalaciones, aquella “tranquilidad del orden” (*De civ. Dei*, XIX, 13, 1) que no ya el hombre, sino la inteligencia misma reconoce como su destino.

Varias de estas traducciones, realizadas paulatinamente con el correr de los años – los de nuestra propia vida académica – fueron publicadas a su tiempo en diferentes lugares. El hecho de servirnos de ellas en cursos y seminarios nos permitió más tarde mejorarlas en más de un sentido. Al ofrecerlas ahora al público en formato digital, también gracias a la inestimable colaboración de nuestro alumno y colega, Juan José Moral, quien se encargó además de elaborar todos los “índices de nombres”, nos pareció conveniente distribuirlas para mayor comodidad y de manera cronológica en tres volúmenes, según el siguiente criterio: los dos primeros abarcan textos referidos a la Filosofía Primera y a la transformación radical de su concepto ante el reconocimiento de los *límites* de la meditación heideggeriana. El tercero reúne trabajos referidos a la filo-*sophia* de la Época Media y a su principio y fundamento: la “Sapientia Christiana”; también en este ámbito el pensamiento logotectónico ha logrado realizar aportes de una novedad pasmosa, comenzando por el esclarecimiento “topológico” de la posición de Plotino.

Hemos agregado a las traducciones, allí donde nos pareció necesario, añadidos entre corchetes y algunas notas a pie de página; en aquellos pocos casos en que las notas son del autor, lo hacemos constar expresamente; de lo contrario, la responsabilidad de lo dicho en ellas es nuestra. Las remisiones a otros escritos del autor no pretenden ser meras referencias eruditas, sino señalar cómo ciertas afirmaciones, que por la misma enjundiosa brevedad de estos textos pueden parecer infundadas, descansan en rigor sobre un trabajo ciclópeo, del que son un claro testimonio las lecciones inéditas del autor, y *difícilísimo*, en los términos en que lo explica Hegel: “Lo más fácil es enjuiciar lo que tiene contenido y solidez; ya más difícil

---

<sup>1</sup> “I Serve *Sophia*”, trad. M. Brainard, en: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* VI (2006).

es comprenderlo; pero lo más difícil de todo, y que une ambas cosas, es realizar su exposición” (del Prefacio a la *Fenomenología del Espíritu*).

Este primer volumen abarca un grupo de escritos redactados a lo largo de casi dos décadas; ellos ofrecen de manera progresiva y metódica (lo mismo vale para el volumen II) un mismo y único movimiento “sedicioso” frente a la meditación heideggeriana, a la que no por ello deja de reconocérsele su “verdad” y su posición constitutiva dentro del ámbito al que pertenece: el de la “Modernidad en sentido singular” [*Moderne*]. En uno de estos artículos, “¿Qué consuma la Filosofía Primera?”, Boeder muestra por vez primera, antes de que llegase a realizar el descubrimiento de las configuraciones epocales de la *sophia*, cuál es el verdadero rostro que presenta “la Metafísica” cuando, en lugar de someterla a la representación eminentemente “moderna” de un misterioso sometimiento suyo a la “esencia de la Técnica”, se la deja *ser*. Aquellos que ante la lectura de este solo texto logren experimentar el *alivio* de quien se quita por fin un velo de delante de los ojos, querrán referir no sólo a él, sino al conjunto de estos cuatro volúmenes y a las materias de que ellos tratan las palabras de Cicerón en el *De finibus* (V, 19): “*quae qui non vident, nihil umquam magnum ac cognitione dignum amaverunt*”.

Martín Zubiria

Mendoza, El Challao, 19 de junio de 2017



## ¿POR QUÉ MOTIVO ‘SER DEL ENTE’?

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

Esta pregunta por el ser se levanta – desde hace ya tiempo, un tiempo sorprendentemente largo – como un desafío. Un desafío, y sigue siéndolo, para “el pensamiento venidero”. ¿En qué futuro? En uno que se determina según la duplicidad mencionada, en el sentido de la pregunta por el ser. Pero, ¿por qué motivo no es esta, íntegra y cabalmente, una pregunta del presente y una demanda al pensamiento actual? ¿No hay que llegar siempre de nuevo, y por ende “ahora”, a saberlo y decirlo todo? ¿No ha de provocar vacilación una exigencia planteada al pensamiento venidero? Vacilación ante la sospecha de que para un “pensador” el pensamiento venidero, y sólo él, es lo absolutamente inviolable. ¿O es que no habría sido afectado, del modo más decisivo, por la destinación [*Bestimmung*] de aquello que tiene que aprender?

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

---

<sup>2</sup> M. Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, en: *Wegmarken*, Francfort <sup>2</sup>1978, p. 328.

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

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

Evidentemente no se trata aquí de la mera aparición de la palabra “ser” en textos filosóficos, ni tampoco de una descripción del significado y de los diversos usos de esta palabra y ni siquiera, por último, del análisis lógico del “es” y de sus modalidades. En lugar de ello se trata de la pregunta por el ser del ente en cuanto “pregunta rectora de la filosofía”<sup>4</sup>, esto es, se trata de una cosa a la que la filosofía se refiere por doquier y expresamente como a lo suyo propio. A eso precisamente, a lo que en tal caso se ha dicho de manera expresa, habrá de prestársele atención en lo que sigue.

## I

¿Por qué motivo “ser del ente”? Cómo viene la filosofía a considerar el “ser del ente”, y ello de tal modo que el hecho de destacar el ser respecto del ente resulta esencial para la exposición de su propio saber. ¿Pero es que tiene que venir a ello? ¿No comienza, necesariamente, como consideración del ser del ente? Heidegger sabe que, aun cuando la tradición pueda ser algo incierta, ya Anaximandro tuvo que hablar del ente y miró hacia el ser del mismo. En Parménides no parece posible duda alguna; allí se lo dice de manera explícita; repetidas veces cita Heidegger estas palabras como la más pura expresión de lo digno de ser pensado en nuestra tradición filosófica entera: “Es pues ser” [ἔστι γὰρ εἶναι, B 6, 1]. ¿Y Platón? ¿Es que hace falta aquí pregunta alguna, en vista de la “lucha con los

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

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, vol. I, p. 80

gigantes por el ser”)? (*Sof.* 246 A 5). Pero ejemplar para toda metafísica es la de Aristóteles y precisamente con el giro que designa la cosa propia de la misma: “el ente en cuanto el ente”; la interpolación que hace Heidegger de un segundo “el” refuerza su convicción de que aquí hay que pensar el ser que hace de cada ente un ente.

Y sin embargo, la historia de la filosofía primera, la crisis de sus principios, permite replicar con otra pregunta: ¿Son las cosas así? ¿Es eso lo dicho? Ni son las cosas así ni es eso lo dicho. Sin entrar ahora en la filosofía más antigua<sup>5</sup> limitémonos a examinar en lo que sigue el testimonio de Aristóteles, puesto que el mismo es de una importancia inmediata para la ulterior respuesta de la pregunta formulada al comienzo.

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

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

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

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

---

<sup>5</sup> Cf. H. Boeder, *GGF*.

universales; pero, al mismo tiempo, el todo del ente en cuanto tal, en el sentido del ente supremo y por ende divino”.<sup>6</sup>

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

En este punto conviene recordar: ¿cómo es que Aristóteles, después de todo, llega a considerar el ente en cuanto ente como la cosa propia de la primera ciencia teórica? Porque – tal como él mismo lo ve – al dar un nuevo impulso al movimiento de la filosofía que llegó

hasta él, pregunta por los primeros principios y causas del ente o, para decirlo con mayor brevedad, por lo primero del ente. Pero cómo ¿del ente? ¿Acaso eso sería lo mismo que: de las cosas, o de los fenómenos, o de lo que quiera nombrarse de cuanto existe inmediatamente a la mano? ¿Era para Aristóteles esta casa o este arbusto, ya de suyo, esto es, sin una decisión filosófica, un “ente”?

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

La filosofía había hablado del ente con una precisión tanto mayor, cuanto que, en rigor, sólo en la crítica de su tema primigenio – el todo y lo primero dentro del mismo – halló la ocasión para hablar del ente. Parménides mostró: lo que hay que inteligir es única y exclusivamente el ente, esto es, la disyunción entre “cómo es” y “cómo no es”. Por el único camino transitable, el “camino del inquirir”, el camino “cómo es”, impugnó Parménides la posibilidad de vincular el antiguo tema con el ente; y en estos términos resumió lo que lo diferencia: “la Moira lo ató para que fuese íntegro e inmóvil” (B 8, 37 s.).

No es necesario repetir aquí la historia de las consecuencias que acarrearón tales palabras<sup>7</sup>. Tampoco es este el lugar para desarrollar la conexión interna de esas dos determinaciones con aquel antiguo tema de la filosofía. Ahora sólo cabe relacionarlas con la teoría aristotélica del ente en cuanto ente.

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

Con lo que permanece igual a sí y difiere de otro que también permanece igual a sí y es en sí unitario – tal como los “elementos” empedocleicos – no se alcanza todavía lo propio de la determinación aristotélica. Para la teoría del ente es esencial el tránsito por la así llamada

---

<sup>7</sup> Cf. H. Boeder, “Parmenides und der Verfall des kosmologischen Wissens” [Parménides y el derrumbe del saber cosmológico], en: *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966), 30-77; ahora en: *BG* 117-169.

sofística y por la dialéctica, la discusión de su significado para una “sabiduría humana”, de su pertenencia al λόγος y de su relación con la diferencia que media entre opinión y saber.

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

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

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

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

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

se presenta. “Cómo es” o el “ente” es – ahora – lo que persuade en la contienda de las opiniones entre sí.

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

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

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

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

El vínculo entre opinión y saber, atestiguado originariamente por las “artes”, exige una división del ente que distinga entre el que es “de algún modo” y el “verdadero”. Esto obliga a una contienda con la tesis eleática acerca de la relación excluyente entre ente y no-ente, y el resultado de la misma es que también el no-ente “es”, a saber, en la relación con el ente;

“es” como lo otro, respecto de lo que para sí permanece siempre igual y en relación con lo cual se halla o más cerca o menos cerca, a lo largo de toda una escala donde tiene lugar la mediación del inteligir.

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

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

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

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

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

¿Acaso al desligar el saber de su [anterior] relación esencial con las opiniones humanas queda cancelada también su relación con el “Bien”, con las valoraciones en el campo de la conducta humana? De ningún modo, y esto tiene su importancia en lo que atañe al carácter propio de la filosofía primera. ¿En qué medida?

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

Ello no obstante y vista como una posibilidad del obrar humano, también la ciencia teorética se vuelve objeto de consideración dentro del ámbito de la ciencia práctica y, más precisamente, allí donde se examina la cuestión acerca de cuál es el género de obrar que – en orden a la vida humana en su totalidad – ha de preferirse a cualquier otro. Si en tal caso la teoría se manifiesta como lo óptimo, esto no descansa en aquella primacía general de su cosa propia que sólo fundamenta, en efecto, la superioridad de la teoría como ciencia frente a las

ciencias poiéticas y prácticas. Se trata, antes bien, de la teoría como actividad humana, cuya preeminencia obedece sólo a la valoración de la teoría como una actividad que es también divina. Pero la teoría sólo se acredita como tal por vía de una ciencia relacionada con algo que, en cuanto a su naturaleza propia, es “mucho más divino” que el hombre (1141 a 34).

La excelencia de la teoría frente a otras orientaciones de la vida humana depende de la posibilidad de una teología, de una ciencia teórica que se ocupe del “género dignísimo” respecto de todo ente que posea el principio, el fundamento de su presencia, en sí mismo (1026 a 21; cf. 983 a 5). La teología aristotélica lleva a su perfección la teoría platónica del Bien en tanto le confiere la seguridad de una ciencia teórica. Incluso esta misma procedencia apenas si permite esperar que Aristóteles admita ver la filosofía primera entendida como ontología.

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

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

Si la filosofía primera de Aristóteles es entendida como ontología, entonces ha de mantenerse, fuera de toda duda, como un apéndice de la “física”, y entonces ya también esta es “ontológica”. Tal confusión se ha visto estimulada, y no en último lugar, por la teología racional que vino más tarde, en la medida en que esta – aquí es oportuno mencionar la *Summa contra gentiles* de Santo Tomás – le dio especial cabida, entre las pruebas de la existencia de Dios, a aquella amplia reflexión con que Aristóteles, en el remate ya de su física, condujo el saber hacia un motor inmóvil. Surge así la impresión de un supuesto tránsito desde esta

ciencia a la teología, más aún cuando la misma “prueba”, bien que abreviada, vuelve a presentarse, según parece, en lo que comúnmente se designa como la teología aristotélica (*Met.* XII). El hecho de que Aristóteles, al ocuparse en la física del inmóvil moviente no hable de “Dios” o de “lo divino” parece no haber sido digno de consideración.

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

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

Pero una ciencia no tiene que indicar solamente lo que para ella es lo primero, de lo cual se ocupa – aquí, de entre cuanto es nombrado como siendo, la esencia –, sino, de igual modo, lo que para ella vale como ya reconocido en toda consideración de la cosa: los así llamados ἀξιώματα (72 a 14; 1005 a 19). Y eso, en este contexto, antes de la del ente en cuanto ente, no es sino el así llamado principio de contradicción. Este “primero” excluye lo que de manera imposible puede ser nombrado como siendo; es lo previamente reconocido en todo nombrar algo como siendo: el hecho que expone la forma del puro hecho<sup>8</sup>; obsérvese bien: se trata aquí de un primero que, él mismo, “es”; él mismo es el caso, y ello, de modo necesario; solamente en cuanto tal primero es un universal, no un universal abstracto, y además sólo referido a un decir que quiere hacer saber algo, exponer “cómo es”, abiertamente y no sólo mediante alusiones.

---

<sup>8</sup> Cf. H. Boeder, “Das Prinzip des Widerspruchs oder der Sachverhalt als Sachverhalt” en: Ludwig Landgrebe, ed., *Beispiele. Festschrift für Eugen Fink*, Nijhoff, La Haya, 1965, 141-160; versión española [“El principio de contradicción o el estado de cosas en cuanto estado de cosas”] de U. Pérez Paoli en: *Philosophia* 74/2 (2014), 13-36.

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

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

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

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

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

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

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

No hay que olvidar, por de pronto, que, con ocasión del rechazo de la distinción de lo verdadero y lo falso como algo que no pertenece al campo de la ciencia del ente en cuanto ente, este paso ya fue anunciado, de modo que su lugar ha sido expresamente previsto desde un comienzo; evidentemente no era posible, o no era factible al menos, antes del esclarecimiento del sentido propio según el cual en ente primero existe en cuanto separado – como naturaleza simple – e inmóvil – como cabal y necesariamente real (1072 a 31) –, ocuparse del sentido específico en que algo es verdadero.

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

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

La teoría del ente en cuanto ente no se aleja del ente para alcanzar el ser mismo, pues ella es y permanece cabe el "esto", cabe el ente que existe de modo inmediato. Tal inmediatez no se alcanza sólo allí donde el ente se manifiesta como la realidad del "tocar" en la intelección; la consideración comienza ya por aquello que existe de manera inmediata; sólo que se trata de otra inmediatez, conviene a saber, de aquella con que estamos familiarizados "desde antes": la del percibir sensible. El ente al que se atiende la investigación no es designado como "fenómeno", sino como lo perceptible mediante los sentidos y por lo tanto en vista de nuestra inmediatez respecto del él. Semejante inmediatez no existe – en todo caso para Aristóteles – en relación con un o con el "ser", sino sólo con un ente determinado. Dentro de esta inmediatez respecto de él, la pregunta: "si hay tal cosa" [i.e., si ello existe] carece de sentido (1041 a 15).

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

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

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

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

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

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

## II

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

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

En su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles observa: *eadem est scientia primi entis et entis communis* (6, 1). El ente en cuanto ente; se trata aquí del *ens commune* y este es incluso la cosa propia de esa ciencia, aun cuando con una cierta restricción: *Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem (praefatio)*. Para comprender la alteración que ya aquí se perfila, hay que advertir que la así llamada metafísica ya no es en este caso la ciencia primera porque no puede seguir siendo la verdadera teología, desde que ese rango le corresponde a la *sacra doctrina*. Si bien es cierto que la metafísica ha de ser todavía “teológica”, aun cuando su *subiectum* es el *ens commune*, pues *ens in quantum est ens habet causam ipsum Deum* (6, 3), el tratamiento de Dios como causa tiene aquí una significación restringida frente a su tratamiento en la verdadera teología, que *ipsas res divinas considerat propter seipsas, ut subiectum scientiae* (Comm. in Boeth. *de trin.* 5, 4). A ella le compete el tratamiento del *principium subiecti* de la metafísica.

La filosofía primera de Aristóteles se ve estrechada aquí en dirección hacia una “ontología”, teniendo en cuenta que el primer rango le corresponde a una teología para la cual “Dios” carece esencialmente de una significación predicativa, dado que lo considera, antes bien, como su *subiectum*. Esto sólo puede serlo en una ciencia cuyo fundamento es la exteriorización, la revelación del saber de Dios y, por ende, su propio manifestarse. Aun

cuando tal manifestarse no es el de algo perteneciente al orden natural, permite, de todos modos, que se hable de él como del Dios determinado que es en virtud de su encarnación.

Puesto que este pensamiento no se limita a ser la exposición de la *Escritura*, puesto que, antes bien, adopta la forma de una doctrina y, más aún, la de una ciencia, resulta que la teología tomásica – aunque derivada, por vía de la Revelación, del saber de Dios –, tiene que comenzar por la pregunta de si Dios existe.<sup>9</sup> Que tal pregunta no tiene el mismo sentido que en la teología aristotélica y que tampoco puede ser respondida de la misma manera, a partir de una teoría del ente en cuanto ente, fue ya señalado.

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

Dios es el ser mismo; esto es para Tomás una proposición del saber revelado, esto es, divino; el mismo Tomás se apoya, en efecto, en el nombre que Dios se dio a sí mismo cuando Moisés le preguntó *quién* – no qué – era: *Ego sum qui sum*. Esta revelación domina ya la interpretación agustiniana del ente; véase al respecto, en particular el comentario al salmo 101.

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

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

---

<sup>9</sup> Cf. H. Boeder, “Die ‘fünf Wege’ und das Princip der thomasischen Theologie” [Las ‘cinco vías’ y el principio de la teología tomásica], en: *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970), 66-80; ahora en: *BG* 345-361.

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

Precisamente esa división trae consigo la única fluctuación que es dable observar aquí: ninguna confusión de ser y ente, sino una cierta fluctuación en cuanto al hablar de Dios como del ser mismo, y ello porque, a causa de la trascendencia, su cognoscibilidad se mantiene como algo problemático: es reconocible sólo como causa de lo de aquende; por el contrario *ipsam naturam Dei prout in se est, neque catholicus neque paganus cognoscit* (*S. Th.* I 13, 10, 5). Por cierto que cuando Duns Escoto reclama que el ser sea desprendido de aquella división fundamental para poder entenderlo *univoce*, entonces queda expedito el tratamiento del mismo por parte de una ontología, para la cual pasa a ser un universal abstracto respecto de todo ente.

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

### III

Se observó ya que el Principio de aquella fase de la filosofía primera, donde también Tomás de Aquino tiene su lugar, encontró su concepción decisiva en Plotino.<sup>10</sup> La traducción del Uno plotiniano en el Dios que es su propio ser puede ser tan rica en consecuencias como

---

<sup>10</sup> Cf. H. Boeder, *TM e In officium Sapientiae*, vol. III.

se quiera pero no modifica nada en cuanto al Principio. Cuando Tomás dice, por ejemplo, *quod habet esse et non est esse est ens per participationem* (*S. Th.* I 3, 4), realiza una transposición casi literal de la segunda tesis de los *Elementos de teología* de Proclo; transpuesta del Uno al Ser. El fundamento común es el pensamiento de la participación, el de tener el Uno, o bien el Ser, sin ser por eso ninguno de ellos. Así queda señalado el rumbo de la pregunta: cómo llega la filosofía a ocuparse del “ser del ente”.

Como hilo conductor del retroceso hacia Plotino puede escogerse una tesis del *liber de causis*, una obra que Tomás comentó en sus últimos años, al par que redactaba la *Summa Theologiae*.

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

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

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

Cuando Tomás habla del ser como del primer efecto del Creador hay que advertir, tras esas palabras, que este Creador mismo es el ser, a saber, el ser suyo, el que sólo a él le pertenece. Cuando el autor, o el traductor al menos, del *liber de causis* también habla del ser como de lo primeramente creado, piensa, al hacerlo, en un Creador que no “es”, porque lo

Uno y el Bien se hallan “más allá de lo que es”. Cuando Proclo afirma del ente que es lo primero y supremo, no lo dice en relación con lo creado, sino con aquello que está determinado por su participación en la divinidad. Participación que, si no está caracterizada por un crear de la nada, si lo está, en cambio, por un surgir de la nada, aun cuando con este último término no se piense en lo absolutamente negativo, sino en el Uno del más allá respecto de todo ente.

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

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

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

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

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

el Uno es perfecto, puesto que nada busca, nada tiene, nada le falta, su sobreabundancia, por así decir – literalmente: su supra-emanar – y su exuberancia ha creado lo otro.”

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

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

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

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

En la exposición abreviada que acaba de hacerse, todo esto pareciera no ser otra cosa, por de pronto, que un relato algo insólito. Pero hay algo que, entre tanto, ya debería resultar claro, conviene a saber, que la posterior doctrina del “ser” del ente, en sus lineamientos fundamentales, tal como éstos se configuran a partir de la creación universal por parte de un Primero trascendente, puede retrotraerse a Plotino; aun cuando el modo del crear se vea fundamentalmente modificado en el *De doctrina christiana*, por el hecho de que en tal caso se trata de un producir a partir de saber, voluntad y poder. Y también debería resultar claro que Plotino no sólo aporta cualesquiera modificaciones a la teología aristotélica, sino que se ha separado de ella en cuanto al Principio.

Esto también lo supo y lo aclaró él mismo, precisamente en su extensa polémica con la determinación decisiva del Principio aristotélico, la de ser la realidad del inteligir y con su

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

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

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

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

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

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

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

¿Cuál escisión? Al respecto no ha de pensarse tanto en que, en el autoconocimiento, cognoscente y conocido, y el conocer mismo, son diferenciables – algo “plural” – cuanto en el hecho de que la unidad de aquél ha sido “apresada” en el intento por apresar lo simple; sólo esto último es, en rigor, la “causa” del ir hacia sí. El espíritu “tiene” su unidad sólo después de haberla recibido, después de haberla encontrado. En el encontrarse a sí mismo advierte que antes era sólo un “anhelo” y un contemplar indeterminado; todavía Suárez dirá, al explicar la *repraesentatio*, que la fuerza intelectual es “informada” por su objeto.

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

Lo primero creado por el Uno fue el ente, y este término designaba, ante todo, un algo puesto en reposo (V 1, 4, 21). Plotino explica: al estado de reposo llega por el anhelo del Uno, del cual no quiere continuar alejándose. El estado de reposo significa conversión del primer ente hacia su origen y, más precisamente, la búsqueda de la propia unidad y también, por ende, de la propia determinación. Esta se muestra como la del espíritu, que se conoce a sí mismo; que conoce lo que es en tanto conoce como se determina el “ser” del ente que él es; ese ser es para él, esencialmente, ser-dado. En el autoconocimiento cesa para el espíritu el engaño acerca del ente como algo autónomo. El ente es, en cuanto tal, ante todo y en primer

término, algo dado; lo dado de un dador que tiene que encontrarse más allá de todo conocimiento. “Y en la medida en que el espíritu tiene de Aquél, puede conocer tanto lo que Aquél ha dado, como también lo que puede. Aprendiendo y conociendo esto, y de este modo, se conocerá también él a sí mismo. Pues él mismo es uno de cuanto ha sido dado, más aún: todo lo dado es él mismo” (V 3, 7, 3).

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

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

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

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

El que da es de tal modo diferente de su don, que el ser no le puede ser dado al ente sólo una vez para que quede luego abandonado en poder de este; el ser tiene que ser dado, antes

bien, continuamente, en tanto el ente deba ser “salvado” (V 3, 15, 12), deba ser preservado de la recaída en la indeterminación de una nada; un pensamiento que luego, con la tesis del *concursum* necesario, por parte del Creador, ingresó en la *sacra doctrina* y, más precisamente, en el tratado de la creación, donde la trascendencia del Principio encuentra su expresión en el ser mismo.

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

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

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

Aquí hay que advertir lo siguiente: la trascendencia del Principio plotiniano no sólo sitúa el ente en el “más acá”; ella es también la que explica que el no-ente, que es materia, comparta ese “más acá” con el ente. En vista de lo cual el mencionado Principio gana una “totalidad” de dominio que es ajena al Principio aristotélico. Su ámbito, en efecto, no se extiende sólo a aquello que puede ser asunto de la ciencia teórica. Pues no es la presencia de la cosa, exigida por el saber mismo, sino el simple existir de la misma, sea cual fuere el modo en que este se configure, lo que sólo en el Primero trascendente tiene su fundamento. Si este Primero es visto luego como un dios, al que, además de la potestad sobre todas las cosas – “potestad” es ya también el principio plotiniano – le es propia, en consonancia con su crear “artístico”, una

presciencia acerca de todas las cosas, entonces el *liberum arbitrium* ha de volverse problemático. Y esto, de un modo más radical que en la tradición estoica.

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

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

La decidida separación del Uno–Bien respecto de todo “algo” y por ende respecto de todo lo apelable y cognoscible – las contradicciones inherentes a tal separación eran, por lo demás, muy bien conocidas por Plotino (cf., entre otros, V 3, 14) – hace pensar en el rol del “algo” en la “dialéctica” estoica. Allí el algo valía, frente al ente, como un *genus magis principale* (Séneca, epist. 58; cf. *SVF* II 329). Esto habla, por de pronto, a favor de una orientación, fácilmente explicable en una filosofía escolar, hacia el universal abstracto. Y sin embargo, en este punto resulta indispensable una referencia más precisa.

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

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

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

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

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

Lo que aparece en la época moderna como ontología y ostenta incluso ese nombre, debería aligerar la renuncia a ver en ella la filosofía primera. Una renuncia semejante también podría

ayudar a cercenarle al nombre “metafísica” el derecho a decir algo sobre la Filosofía Primera; sobre lo que ha sido, o mejor: ha hecho.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Lo *hecho* por la Filosofía Primera, a lo largo de sus tres Épocas, es precisamente lo expuesto por H. Boeder en la *TM*.



## ¿QUÉ CONSUMA LA FILOSOFÍA PRIMERA?

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

¿En virtud de qué determinación la filosofía es autónoma frente a las otras ciencias? Al menos en virtud de aquella por la que las ciencias actuales la repelen, esto es, en cuanto Metafísica. Esta repulsa tiene que ver, ante todo, con su antigua condición de ciencia primera. Y uno sólo puede negarle tal condición en la medida en que también le niega, en términos generales, su cientificidad.

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

Si se escucha a la filosofía del presente, si se escucha a Marx, a Nietzsche, a Heidegger,<sup>12</sup> se advierte entonces que la razón por la que la Metafísica deja de ser reconocida como ciencia reside en ella misma. No necesita esperar a las ciencias para verse repelida; es la filosofía, antes bien, la que, en cuanto Metafísica, se ha excluido de sí misma; motivo también por el cual los pensadores mencionados ni siquiera el nombre de “filosofía” quieren mantener ya para sus pensamientos.

Excluirse de sí mismo: tal expresión resulta oscura y difícilmente se tornaría más clara mediante una referencia pormenorizada a la lógica hegeliana de la reflexión ponente. ¿Cómo

---

<sup>12</sup> Véase, en relación con estos tres autores y la relación sistemática entre ambos, H. Boeder, *VGM*.

debe oírse aquí? Esto lo descubre sólo la autodeterminación de la filosofía, que otrora supo, en cuanto Metafísica, hacer valer su autonomía; no una definición, ni tampoco una representación genérica de la misma, sino lo que ella ha consumado. Lo cual se muestra en su historia, en tanto esta es comprendida como un todo de diversidad limitada y cabalmente determinada.

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

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

## I

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

¿En qué medida el inicio de la filosofía, así consignado, es ya la primera crisis cabal de la misma? La filosofía es saber de todo a partir del conocimiento de lo primero, al cual

[primero], y únicamente al cual, ese todo le debe su determinación. La filosofía comienza, en cuanto tal, al diferenciarse del saber cosmogónico, cuyo primero es un origen [*Ursprung*], inmemorial, por hallarse sustraído a todo presente.

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

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

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

Pero, lo que no es, también puede entenderse como lo simplemente opuesto a lo que es, y en tal sentido ambos son un algo determinable, tanto mediante la pura reflexión como para la intuición. Si la filosofía se aboca a determinar, con Zenón, lo que no es, con Empédocles, lo que es, y si con la sofística la oposición de ambos retrocede a las opiniones propias del hombre en cuanto medida de lo que para él es verdadero, todo ello sólo tiene, para la determinación progresiva del principio parmenídeo, el valor de un estímulo, y tal seguirá

siendo, en lo sucesivo, el rol de aquella filosofía que, para distinguirla de la primera, es designada aquí como “la Otra”.<sup>13</sup> Esta permanece supeditada a la marcha de aquella.

El fundamento parmenídeo, a su vez, no es tal, porque tampoco es fundamento de lo otro que él; no es ni cosa [*Sache*], ni causa [*Ursache*]. Esta, pensada como un fundamento en sí mismo transparente, no sólo explica por qué algo es tal como es, sino, además, por qué motivo algo es mejor así que de otro modo. La causa resulta ser así un fundamento que atrae no sólo al inteligir, sino también a la reflexión. Y es entonces un fundamento de fundamentos, a los que la reflexión misma se refiere, como a lo decididamente verdadero. De modo que esta se vuelve un fundamentar, tal como se lo conoce en la esfera del obrar [*Handeln*].

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

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

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

---

<sup>13</sup> Cf. *infra*, nota 16.

pero sí como algo perceptible por los sentidos, algo que es racional en tanto es definible por su configuración externa, y por ende cognoscible, o que incluso puede poseer un intelecto.

Para llegar al fundamento, ya no hay que partir aquí de las opiniones humanas, sino de algo concreto, que existe sin intervención del obrar humano, que está [además] determinado y lleva a reconocer un causar de diversidad limitada y que por eso mismo puede ser objeto de una ciencia, conviene a saber: la de la naturaleza. El camino del reflexionar se vuelve aquí camino del demostrar. Todo cuanto por esta vía es accesible, ha sido incorporado por Aristóteles a un conjunto articulado de ciencias, la primera de las cuales es la teología. Aunque la demostración que esta ofrece de la realidad [*Wirklichkeit*] del intelecto perfecto se vincula con una argumentación proveniente de la física, la misma exige, sin embargo, el desarrollo de una ciencia propia: la que conduce a la identidad del motor inmóvil con el intelecto, al partir de lo verdadero, en el sentido del principio de contradicción, y pasar luego a lo diversamente verdadero de la cosa simple del inteligir que, en un primer momento, sólo es cosa. Esto muestra cómo Aristóteles se hace cargo de la determinación parmenídea y platónica del principio, en tránsito hacia lo que hay que inteligir: aquello que, a la vez, es necesario que sea, porque es el intelecto de realidad plena y perfecta. Su índole pone fin al sentido excluyente de la intelección parmenídea, en tanto gana para la ciencia aquello que, por naturaleza, aparece. En el distinguir propio de esta ciencia, segunda frente a la teológica, que es la primera, se sosiega la primera crisis del principio y se cierra formando una Época.

## II

Mientras que la Época Primera desarrolla la identidad de lo que tiene que ser, o del fundamento, con lo que es necesario inteligir, la Segunda parte de la diferencia absoluta entre ambos. El fundamento, ahora, es un más allá esencialmente inaccesible al conocimiento y se mantiene como tal. Lo característico del espíritu [*Vernunft*], el conocerse a sí mismo, es interpretado por Plotino como signo de un desdoblamiento incompatible con la simplicidad que debe exigirse del principio. ¿Por qué motivo? Tal reparo sólo es válido cuando la actividad del intelecto no cuenta ya como presencia cabe lo que es necesario que sea, cabe lo que no puede comportarse de otra manera, sino como actividad por la que se capta un consistente autónomo, esto es, un cuerpo. Y también el intelecto es cuerpo. Así lo ve la fase

preliminar<sup>14</sup> de la Segunda Época, y, por lo tanto, atribuye al consistir una universalidad en virtud de la cual la mera materia cobra el significado de un substrato básico; para Aristóteles había caído, por lo indeterminable de su naturaleza, fuera del ámbito de lo cognoscible, sin afectar por ello la integridad del conocimiento de lo presente.

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

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

Plotino muestra el retorno al origen como consecuencia, precisamente, de aquel conocimiento de sí que lleva a inteligir el intelecto como perteneciente al más acá respecto de “algo” situado allende, pues el intelecto se reconoce como otro en cuanto a su verdadero “mismo”, como enajenado de su “mismo” simple. En tanto que, de este modo, el intelecto se vuelve para sí mismo una realidad sufragánea, todo lo otro, cuya unicidad es inferior a la suya propia, se le muestra con mayor razón como privado de verdadera autonomía. Todas las cosas tienen para él, en cuanto dadas, la condición de un mero signo que señala hacia el origen como hacia lo único digno de todo anhelo.

---

<sup>14</sup> *Vorphase*; más tarde, el autor preferirá hablar de “fase de apertura” [*Eröffnungsphase*]. Véase en relación con esto y con lo que sigue, del autor: *TM*, *TM:EM* e *In officium Sapientiae*, vol. III.

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

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

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

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

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

### III

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

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

Por de pronto, y para mayor claridad, conviene recordar también la fase preliminar de esta Época. En orden a la determinación de lo verdadero es válido para la teología natural, aquella

que no depende de la luz de la Revelación, que, en tanto algo consiste, porque ha sido hecho – y todo ha sido hecho – posee el escantillón de su verdad en aquello que es, para eso mismo, la representación ejemplar de su realidad [*Realität*] o de su contenido objetivo [*Sachhaltigkeit*]. Pero tal representación, en cuanto meramente representada, no es verdadera ni falsa. Lo representado sólo *puede* ser verdadero en tanto que informa a la razón, y *tiene que* serlo en tanto que la razón misma da esa forma. En rigor, la luz de la razón es real sólo en cuanto se trata de una luz determinada de ese modo, esto es, como la que señala, al acto de hacer algo determinado, el camino, el procedimiento y la meta.

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

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

Lo que esta conciencia puede, no es poner como verdadero, por sí misma y de manera inmediata, el contenido objetivo de sus representaciones referidas a lo que cabe conocer singularmente, pero sí pone como verdadera, por sí misma y de manera fundada, la representación de un ser supremo que encierra en sí toda realidad [*Realität*], y demuestra la realidad formal de esa representación de algo que es causa de mi representación de ello, causa

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

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

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

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

En contra de lo cual ha de hacerse valer que la filosofía primera de la Época Moderna<sup>15</sup> tenga su verdadero inicio [*Anfang*] en la posición kantiana. De un modo semejante a Parménides, Kant impone frente a sus predecesores la necesidad de separar el fundamento primero respecto de la representación de una causa primera que contiene en sí toda realidad. Sólo así inaugura Kant la crisis decisiva de la Época Moderna, a partir de la cual el principio de la misma se determina y alcanza su plenitud. Mientras que también en la Época Primera la crisis apareció sólo como consumación de una repulsa inicial – dirigida contra la cosmogonía –, la Segunda Época no comienza repeliendo, sino que dispone en relación consigo las posiciones de la Primera, a modo de preparación.

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

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

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

Sobre todo la cuarta idea, que da a conocer “la integridad absoluta de la dependencia de la existencia de lo mutable en el fenómeno”, provoca el escándalo en la cosa misma: sin la distinción del objeto en cosa en sí y fenómeno, sin la restricción del uso teórico de la razón a la conducción del progreso indefinido del conocimiento empírico, no es posible salvar ya

---

<sup>15</sup> La que *concluye* con la posición de Hegel. El autor la denominará más tarde “Última Época”, para deslindarla con la pulcritud conceptual que el caso exige de la “Modernidad en sentido singular” [*Moderne*].

ni la mera posibilidad de la libertad frente a la causalidad natural. Esto significa que no es posible salvarla sin la superación de la Metafísica. El principio moderno aparece claramente con una exigencia absoluta de la razón para consigo misma: no sólo ha de representarse como facultad al servicio del conocimiento finito, sino que, ante todo, ha de quererse como ser racional, como razón ponente, y ello, en la autodeterminación infinita de quien actúa. El supuesto necesario para ello es la libertad.

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

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

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

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

autodeterminación del ser racional se muestra como la libertad de la Idea y de la absoluta autodeterminación del concepto.

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

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

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

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

y, con ella, la exigencia de salvar, aquí y ahora, su desigualdad respecto del ser absoluto concebido como lo perfecto; lo que hay que cambiar no es sólo esto y aquello, sino el mundo.

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

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

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

En una suerte de desarrollo inmediato podría mostrarse ahora, a partir de la representación del mundo venidero transfigurado, cómo Marx y Nietzsche y Heidegger se han empeñado por lograr su advenimiento, con una determinación en cada caso diferente, y cómo ese presente resulta, a su vez, de la respectiva determinación de aquel poder despótico en cuyo imperio ven al adversario de la transformación del mundo: el capital, la moral y *das Gestell*, tal como es designada por Heidegger la esencia de la técnica moderna. La secuencia de estas posiciones y el modo en que se articulan formando una serie completa podría ser dilucidado a partir de los momentos abstractos del espíritu y, con mayor razón todavía, a partir de las configuraciones de la razón, y podría desarrollarse, además, su relación histórica con la posición fichteana.

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

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

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

IV<sup>16</sup>

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

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

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

Pero el advenimiento de tal futuro se ve impedido por el poder despótico de un principio que aliena a los hombres respecto de sí mismos. Un principio al que la “otra filosofía” le confiere, tanto en la posición de Marx como en las de Nietzsche y Heidegger, una figura que

---

<sup>16</sup> En relación con lo expuesto en este apartado, cf. H. Boeder, *VGM*.

excluye en cada caso el reconocimiento [en el doble sentido de “aprobación” y de “gratitud”, *Anerkennung*]; una figura forjada en orden al respectivo rechazo del presente histórico. En cada una de esas figuras se trata de un principio que “merecidamente” llega a su fin, pues sólo se mantiene como tal mediante una manifestación de sí propio que, al incrementarse sin cesar, se vuelve cada vez más destructiva con respecto a su base natural; ya sea [tal principio] el capital, o bien la moral, o bien la esencia de la técnica.

Con cada una de estas figuras se tiene a la vista una relación originaria del hacer humano que socializa a los hombres. En primer término el trabajo o la relación del hombre, como un poder natural, con la naturaleza pasiva, como el material del trabajo. El máximo incremento de la productividad de este “intercambio de elementos”, en el modo de producción contemporáneo, pertenece a un principio que, al invadir por completo todos los estratos del orden social, arrebatada al hombre el poder [productivo, *poiético*] que este último poseía de manera originaria y sólo le deja la fuerza de trabajo, mientras que el poder de determinar los fines del producir ha pasado a manos del capital y de sus “personas”. El hombre, enajenado durante su vida “activa” y reducido a una simple mercancía – la llamada “mano de obra” – apenas si es otra cosa, según esta última determinación, que un medio para la producción de la plusvalía; producción entendida como el único elemento donde el capital se mantiene en cuanto tal. Es así como existe en razón de sí mismo y en esa “humanización” es lo que aliena al hombre absolutamente respecto de sí mismo.

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

La relación a partir de la cual el hombre de Nietzsche comprende su hacer ya no tiene en la naturaleza la condición supuesta de su actividad creadora. Aquí ya no es un poder natural, sino la voluntad de poder como determinante fundamental de la vida lo que invariablemente acaba por imponerse a las formas de dominio establecidas por ella misma, y ello, instaurando nuestros valores y también, por ende, nuevos cánones de conducta. Pero sucede que este instaurar valores, vencedor de todo obstáculo, se ve estorbado por una moral de preceptos

eternos y ajenos, por tanto, a la esfera del querer de los hombres. Para Nietzsche es la razón moral misma la que se vuelve un poner aborrecible, porque lo puesto por ella es un yo ajeno a los hombres, que los priva, por principio, de su voluntad.

Pero la voluntad de poder no posee en sí misma una razón última para alzarse contra el imperio de la moral, así como tampoco lo posee el trabajo explotado para alzarse contra el poder del capital. Pues esa voluntad experimenta el escándalo de la moral apoyándose en un saber que sólo puede ser “más elevado” que el del “rebaño” en la medida en que procura acrecentarse entregándose al servicio de la vida humana. Pero tal es, en verdad, el saber técnico.

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

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

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

Las figuras, así determinadas, del presente aborrecible de la razón como principio muestran en cada caso la peculiaridad que significa amenazarse a sí mismas, y por sí mismas, con su propio aniquilamiento. El capital se amenaza, en sus crisis cada vez mayores, con la

paralización del movimiento consistente en diferenciar su valor ya alcanzado respecto del que hay que lograr; la moral, mediante el valor propio de la veracidad, compele al advenimiento del nihilismo y de la transmutación de todos los valores; el saber técnico se amenaza a sí mismo al revelar, haciendo efectivo lo factible, su naturaleza desamparante.

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

## V

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

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

De la repulsa que tal sistema ejerce contra la metafísica mundanizada obtiene la orden para el contragolpe, que ya no se limita a dejar la metafísica librada a sí misma, sino que, al retornar a ella en cuanto patria de la Filosofía Primera, libera el principio moderno de esa singularidad repulsiva que sólo debió adoptar en cuanto fenómeno acrítico. La intelección de la crisis de los principios lo devuelve a la unidad de la misma y restablece con ello, abandonando ya la historia, la unidad del presente desgarrado; desgarrado en el parecer de un pasado que ejerce violencia contra lo venidero.

Pero la unidad de los principios pertenece al distinguir simple que apareció por primera vez – y allí, excluyendo – con la índole crítica de lo verdadero e inauguró la Filosofía Primera, con la cual, empero, también hizo surgir la Otra.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> La expresión “la otra filosofía” [*“die andere Philosophie”*] fue utilizada por el autor, antes de haber comprendido el movimiento propio de la “distinción de la razón” – véase el artículo así titulado –, como un primer expediente para hacer valer la diferencia *cualitativa* que media entre las posiciones de un Demócrito, un Epicuro, o un Hobbes y las de la “Filosofía Primera”. Mientras que esta última se comprende siempre por sí misma y desde sí misma – ella es “primera”, en efecto, por su relación tanto con lo “primero” como con la “filosofía segunda” fundada por ella misma –, la *otra* filosofía sólo se determina como tal en relación con la *primera*, frente a la cual aparece no como su contraria (έναντίον), sino como simplemente diversa (ἕτερον).

## LO DIFERENTE EN EL ‘OTRO COMIENZO’

“Razón y mundo – entre tradición y otro comienzo”; con este título de una de sus obras designa Werner Marx el *dilemma* que anima toda su reflexión: por un lado lo verdadero de la Metafísica, que ha alcanzado una determinación plena, y que ha sido abandonado por la fuerza de persuasión; por otro lado, la convicción de que la filosofía requiere otro comienzo, pero este carece todavía de determinación y por ende también de claridad.

Uno estaría tentado de pasar fácilmente por encima de la cuestión con el siguiente reparo: ¿acaso esto es algo más que la confesión manifiesta de una incapacidad de decisión, propia de la filosofía actual? Pues, ¿es que esta pregunta apresurada sabe, acaso, de qué se está hablando?

### I

Los términos del dilema: el primero, el de la tradición, es también el de la razón. En la medida en que esta le debe su determinación a ningún otro saber más que a la metafísica, la tradición ha de ser tomada por la historia de la misma. No, por cierto, en el sentido del material disperso, y hasta dispersante, de la historiografía filosófica, sino en el de una relación única, y por eso mismo unificante, con “otro comienzo”; entendido este, con Heidegger, como el comienzo de un pensar, el de otro pensar, diverso del metafísico.

En términos generales este último es tomado en cuenta no por la integridad de su desarrollo – ella sería la del saber metafísico –, sino debido a la relación que el otro pensar guarda con él. Su comienzo no es sólo otro, sino el otro, a causa del carácter oponente, excluyente, de tal relación. Sólo cuando se retrocede ante la misma – esto es, sólo en vista de “Heidegger y la tradición” – el dilema mencionado se presenta como tal.

Este retroceder no busca satisfacer el reclamo de “objetividad” y “justicia” histórica frente a la tradición; bien es verdad que tal reclamo busca ser satisfecho, pero él no es el de la filosofía. Es así como toma a Heidegger por un intérprete de la tradición, en contra de cuyos

juicios sobre esta o aquella filosofía puede ponerse sobre el tapete algo de mayor verosimilitud. Aquí entra a jugar la ocurrencia de que aquél se vio llevado a rechazar el pensar metafísico por una interpretación acaso equivocada del pensamiento de filósofos de otro tiempo.

El hecho de que el otro comienzo deba relacionarse sin más con la metafísica, o de que deba ser comienzo de otro pensar, aun cuando parezca tan comprensible de suyo, entraña una violencia que borra las diferencias de la filosofía “mundanizada” e impide ver cómo el otro comienzo sólo dentro de la secuencia del “pensar de otro modo” [*Anders-denken*], característico de las posiciones de Marx y Nietzsche, puede llegar a determinarse como comienzo del otro pensar, respecto del metafísico.

## II

Al retroceder ante la relación de Heidegger para con la tradición aparece un dilema; pero sólo en el caso, ciertamente, de que el primero de sus términos quiera ser mantenido tan firmemente como el otro. El dilema se presenta sólo cuando el otro comienzo es reconocido como apremiante [*nötig*], si es que no se lo comprende ya como necesario [*notwendig*]. Y en cuanto a la tradición, ¿qué es lo que se mueve, en vista de la misma, contra la relación signada por la repulsa? ¿Acaso esta o aquella inclinación, o preferencia, por la filosofía anterior, que uno trae del algún modo consigo y se entromete en el propio juicio?

¿O es que el pensamiento, en vista de la relación que media entre el otro comienzo y la metafísica, se ve por vez primera urgido a suponer que esta última podría tener algo que darle a aquél?

¿Pero qué, pues? ¿Acaso el paradigma de un pensar riguroso y sistemático, del que nace un saber plenamente determinado y definido en todo sentido? ¿Qué cosa es, sin embargo, un saber privado de la fuerza de persuasión con que la verdad convence en favor suyo? Pero, ¿a quién o a qué convence, si no es precisamente a aquella razón, cuya determinación la vuelve contraria al “mundo” del otro comienzo?

No sólo contraria, porque, en rigor, la razón, esencialmente metafísica, rechaza este mundo; le niega el presente. ¿Cómo podría estarle entonces permitido, o bien, cómo podría ella, en la que Heidegger ha visto “la más tenaz contrincante del pensar” (*Holzwege*, p. 247), ser un motivo para retroceder ante aquella relación signada por el rechazo de la tradición?

¿No significaría ello ponerse de su parte, y renunciar al otro comienzo, y, junto con él, al todo de la diferencia? El dilema mencionado perdería su condición de tal para no ser sino un modo de aplacar el alboroto en torno de “la destrucción de la razón”. ¿No resulta del todo claro, acaso, de qué razón? Precisamente por esto habrá que tomar en cuenta brevemente, en lo que sigue, su determinación metafísica, y ello con las debidas distinciones.

### III

Antes de comenzar hay que tener presente lo siguiente: a diferencia del pensar reclamado para el otro comienzo, el pensar de la razón se subordina al saber y, en última instancia, a la ciencia, en orden a la cual es la “facultad de los principios”. No una facultad dada de antemano, sino surgida por y para la “teoría”.

¿Qué especificidad [*Bestimmtheit*] vincula su pensar con el saber? Uno escucha de buen grado al lenguaje: saber es un haber visto. Pero esto no atañe todavía al saber en cuanto científico, así como tampoco el hablar del “ver” de la razón permite reconocer la racionalidad del mismo.

1. Hay que ver, y por ende hay que saber, lo que existe: lo que aparece, se muestra, está presente. Pero en la medida en que lo que ha de saberse y lo que también, por ende, ha de ser visto, es “todo” lo que existe, y dado que esto jamás se presenta como tal ante los ojos, hay que asignarle a lo que, según los lugares y los tiempos, se muestra disperso, algo unificador. Si este modo de ver las cosas ha de poder legitimarse, ese algo unificador tiene que poder mostrarse, y ello como un primero, que tanto en su diferenciar como en su unificar es visible como tal primero, sin haber sido ideado en los términos de una sucesión genealógica.

c) Lo primero aparece como el primer momento de la primera diferencia de todo lo que se manifiesta, determinada como oposición. En ella, lo primero es lo originario, en la medida en que desprende de sí el otro momento de la diferencia. Pero lo primero es igualmente, y antes que ello, el todo de esa relación diferenciante, en la medida en que, diferente él mismo respecto de los opuestos, y por ende de lo que se manifiesta, se muestra como el equilibrio de los mismos, bien que sólo transitorio. Aparece y se muestra como algo que pasa y que retorna.

b) Pero aparece y se muestra de manera constante, cuando se lo determina en orden al saber acerca de él mismo. Tal saber es diferente del habitual, pero su relación con este último

no es de exclusión, sino de tránsito. En consonancia con ello, lo primero es lo uno, que se muestra como equilibrio proporcional, puesto que es capaz de vincularse en lo que aparece – tanto en el todo como en lo singular –, con su contrario. Tal equilibrio es el κόσμος, que mueve a la diferenciación del saber, a la purificación del ver, a la formación del conocer y a la delimitación del alma. Lo primero no aparece en cuanto tal, pero se muestra en lo que aparece como la vida que le es propia.

a) Lo primero, o lo uno, aparece y no aparece, se muestra y no se muestra; se halla inicialmente aislado respecto de todo y, en tal sentido, es algo continuamente presente. Acá toda diferencia acaba por determinarse como oposición: lo uno no es sólo el primer momento en la oposición de todo lo que aparece, no sólo la proporción en virtud de la cual los opuestos se equilibran, sino que, en su mismo equilibrar, en el κόσμος del cambio, él mismo se halla determinado de manera contradictoria. Reconocer esto significa: tener inteligencia [*Vernunft*], y no sólo alma.

A. ¿Y qué significa: ser inteligencia? Ya no: hallarse presente ante [o atento a] lo uno, presente él mismo en cuanto tal, sino estar en él como en lo único verdadero. Esto excluye de la presencia [*Anwesenheit*], junto con lo que aparece, la oposición del mostrar-se y del ocultar-se de lo primero o de lo uno; lo retrotrae a la separación simple y necesaria que media entre “cómo es” y “cómo no es”. La actividad de la inteligencia encuentra su ámbito propio en la índole crítica del “ente”; es aquí donde comprende su destinación [*Bestimmung*] y de ahora en más da cuenta de la misma por vía de autodeterminación. Inmerso en el completo apartamiento del conocimiento de lo uno, el inteligir se encuentra ocupado por la verdad misma y en equilibrio con lo que es necesariamente verdadero; por eso mismo es incommovible en el reconocimiento; a diferencia de lo que ocurre con las opiniones, que, a causa de su índole contradictoria, no son opuestas, sino exteriores a la verdad.

Puesto que el equilibrio de lo primero de todo se ha desplazado hacia la destinación de la intelección pura, y el inteligir posee su fundamento en la naturaleza crítica del “ente”, el presente se ha vuelto el de la teoría.

B. Aun cuando la intelección es radicalmente diferente de las opiniones, el fundamento de aquella permanece vinculado con estas, pues la contradicción de las mismas, inherente a su condición de exterioridad, puede ser resuelta; mediante su respectiva fundamentación, las opiniones pueden vincularse con la intelección, pues a pesar de su diferencia respecto de lo verdaderamente fundado, están ya vinculadas con el fundamento de la intelección y son compatibles con él. El fundamento que permite diferenciarlas es, por cierto, algo que

permanece en relación de igualdad consigo mismo, y, en última instancia, la simplicidad de lo uno. Pero lo uno es, al mismo tiempo, el fundamento del vínculo que las religa. Y puesto que se presenta del modo más diverso en cuanto es materia de opinión, e incluso en medio de la dispersión obliga a ocuparse de lo verdadero y a vincular cada decisión con lo ya decididamente verdadero, tal fundamento es, en su universalidad suprema, el Bien mismo.

C. En la cesura que deja la razón en franquía para su autodeterminación, la justicia o la “igualdad del destino” de los que se manifiestan como opuestos se retrotrae al destino simple por el que el ente, que introduce la diferencia decisiva en cuanto a la verdad, queda vinculado en la más perfecta igualdad consigo mismo. El inteligir se encuentra “en” el ente y es, ahí, la relación con la necesidad de la diferencia; necesidad en la que el ente tiene su destinación. Ella es la que, en un segundo paso, cobra la determinación del Bien, para alcanzar, en un tercer paso, la igualdad con la realidad del inteligir, y ello, de tal modo, que la destinación del inteligir no sólo se vuelve visible en su especificidad general, sino que existe como un singular que posee precisamente esa especificidad. Él se ve a sí mismo como lo óptimo y de ese modo es contemplado por él mismo: ve, en su destinación, su propio rostro. Esto es la *θεωρία* plena.

Al inteligir, su destinación se le ha vuelto aquí tan transparente, que ve en ella el motivo para permanecer consigo mismo. Sólo así la razón es reconocida como algo de realidad propia. Si se hallaba amparada inicialmente, en cuanto inteligir, en su destinación, ha acabado, con la completa transparencia de esta última, por hallarse amparada en sí misma. Su obrar se ha equilibrado, allí donde no sólo permanece en su destinación como en un momento determinado, con ella vinculado, sino que además vuelve plena, por sí misma, la especificidad de este último.

2. En la razón desplegada hasta alcanzar la perfecta identidad con su destinación no existe sino ella misma para sí misma, y sólo se halla consigo misma. Pero en la medida en que todo lo que no es ella está vinculado con ella misma en cuanto primero, aparece una desigualdad, que pone la razón a merced de una destinación que ya no puede llevar a cumplimiento en el despliegue de la identidad, sino en el de la diferencia. (c) Esta razón conoce y comienza por vincularse con algo que le es dado exteriormente, para alcanzar, a partir de este comienzo “dogmático”, y mediante (b) una fase escéptica – la misma “concordancia” exterior, todavía, del conocimiento con la cosa –, (a) el resultado “gnóstico”, que consiste en reconocerse a sí misma como algo exterior, en el sentido de lo enajenado.

A. Otra vez comienza su verdadera autodeterminación con una cesura, al determinarse a sí misma en relación con la totalidad de lo exterior. ¿Cómo así? Todo es exteriorización de un origen radicalmente diferente de ese todo. Radicalmente, puesto que en orden al puro diferenciar, en orden a la diferencia que media entre lo indiferenciado y lo diferenciado. Esto último es diferente respecto de su origen: el ser, diferente, a su vez, en sí mismo: el ente (lo que es) o el todo de las determinaciones que vuelven diferentes las cosas, y, vuelto hacia la relación con el origen: la “razón” como el ente más rico en determinación y lo primero en el proceso por el que la unidad se comunica a los grados más pobres en aquella.

La actividad de esta razón de la diferencia no es tanto el inteligir cuanto, antes bien, el recordar, que no debe ser confundido con el conservar. Así como el ser, en cuanto exteriorización, es un ir hacia fuera, así el pensar es un ir hacia dentro, no sólo hacia el estar consigo, sino hacia el estar más allá de sí; retorno hacia el origen, hacia el cual tiende la razón, en el conocimiento de su propio ser-dado, como hacia su fundamento. A él, en cuanto anhelado, se atiende la razón en el segundo movimiento de su autodeterminación. Su teoría es “especulación”.

B. El segundo paso del movimiento mencionado hace aparecer el Uno trascendente con una determinación apelante, y más precisamente con la revelación de sí mismo. Pero tal revelación es, en cuanto a su realidad, una “Palabra” que tanto repele cuanto atrae, de tal modo que la razón, ahora esencialmente singularizada y “animada” tiene que diferenciarse en su propio ser-dado: ella es, o bien razón “natural” y de suyo oscurecida, o bien razón iluminada por la luz de la Revelación. Tanto lo uno como lo otro la afecta como predestinación ajena a su ser. De este modo, la diferencia que preside el curso íntegro del segundo movimiento alcanza su tensión máxima.

Sin embargo, precisamente en relación con ello, también el primer lado de la diferencia, esto es, lo indiferenciado, hace suya, por así decir, la razón, pero de tal modo, que la racionalidad no pasa de ser un predicado, incapaz de expresar exhaustivamente la actividad de su sujeto. Y ello ya por el sencillo motivo de que la razón, en cuanto tal, nada da. Pero es el dar, en el sentido de la Revelación, lo que hace surgir, en lo esencialmente indiferenciado, la diferenciación trinitaria. Y sólo en relación con el dar de la Revelación, de este fundamento determinado del retorno y el recuerdo, el dar del origen se vuelve un crearlo todo, mediante saber, voluntad y poder.

Que no se halla en sí misma ni consigo misma, esto es algo que la razón natural ignora; se engaña con la convicción de su autonomía.

C. Pero el tercer paso muestra que la apariencia de autonomía no es mera apariencia, pues la luz de la Revelación brilla sólo para el recordar que, ya de suyo, es conocer, y que ha sido alumbrado por la “luz natural”; tanto más cuanto que esta procede del mismo fundamento. El asentimiento a lo revelado no sólo es compatible con lo que puede conocerse por la razón natural, sino que tiene en esta el supuesto aportado por quien se revela por sí mismo: la naturaleza en cuanto creada. Esta razón se hace valer en la Revelación misma como la forma “natural” de la doctrina y la ciencia o como el “orden” de su exposición. De este modo, el conocer de la razón natural es trabajo, que, así como acredita la autonomía de tal conocer, así también hace que el mismo quede amparado en el saber revelado. Un trabajo que principia la exposición de tal saber por el mismo ser que por sí mismo se revela, en la medida en que este existe, para la razón natural, tal como ella puede demostrarlo por su propia luz. De allí que su tender hacia este ser, o su permanecer junto a él como lo radicalmente diferente, se le vuelva transparente para sí misma a partir de la determinación natural del apetecer. Así es como se halla en sí y consigo, aun bajo la norma de la diferencia.

3. Pero cuando tal diferencia es considerada a la luz de una única razón, entonces esta advierte en aquella una desigualdad, una injusticia, por así decir: en cuanto natural, la razón alcanza en la teología natural una certeza que le falta en la filosofía natural o en la ciencia de la naturaleza, y por ende en su propio reino. De la diferencia respecto del Uno trascendente se vuelve entonces hacia la contradicción presente en su propia condición natural.

Tal contradicción encuentra su desarrollo preliminar, en tanto (c) la razón natural proyecta la naturaleza como un objeto que no sólo le es exterior, sino que incluso se halla determinado en oposición a la razón misma. De este modo la razón no deja de ser la de la conciencia, aun cuando lo que el objeto es “en sí” y por tanto en verdad, pasa, de aquello que permite determinarlo como externo, hacia (b) la substancia unitaria de lo interno y lo externo y, luego, hacia (a) el fundamento interno y en sí mismo inteligible de cada objeto individual.

A. Sólo la determinación progresiva de la conciencia hasta volverse autoconciencia produce la cesura con el que comienza el tercer movimiento de la razón que se autodetermina. Tal cesura pone fin a la consideración de lo que el objeto (natural) es por sí, o bien, en sí, con la certeza de que la razón natural misma se halla en sí como en su fundamento, y ello de suerte tal, que su condición natural ya no es, bajo este respecto, una determinación que comporte finitud.

Pues la razón descubre el ser encerrado en su propia naturaleza. No es, en cuanto tal, un ser-dado, sino un ser-puesto, con su naturaleza puesta como verdadera. En la medida en que

ella se representa a sí misma en algo dado, se halla en un todo diferente de la razón en cuanto tal: sea el alma, el mundo, o Dios. ¿Y cómo es ella en sí misma? ¿Qué es esta naturaleza? Sólo puede determinarse mediante su actividad propia, *i.e.*, sólo mediante el poner algo como verdadero. ¿Y cómo se determina esto, a su vez? ¿Cómo se despliega?

La razón que, en virtud de su condición natural, es esencialmente una cuya actividad consiste en representar [*vorstellen*], tiene que ver, en cuanto tal, con lo que hay en ella, esto es, con lo que, en última instancia, se encuentra completamente en su poder y en relación con lo cual puede querer que sea verdadero; de allí que ella misma sea en primer término la dadora de lo que hay que saber.

La naturaleza de la razón – esta tiene que hallarse en su naturaleza y el ser de la razón, esto es, la actividad determinada a la que nos hemos referido, tiene que proceder de su naturaleza – es la representación o idea de una “totalidad” no representable y que, sin embargo, ha de ser necesariamente presupuesta por la razón; totalidad que es un absoluto. Pero puesto que en este último la razón actúa espontáneamente – es voluntad libre –, la “representación” de su naturaleza es la idea de la libertad. Ella es el concepto, cuyo desarrollo completo es la actividad de la razón; en cuanto determinada, es una actividad diferenciada: una praxis que se despliega en dos momentos: el de la moral y el de la teoría; esta última es lo otro respecto del poner indiferenciadamente libre o incondicionado.

¿Y el poner condicionado? El tal muestra que, y cómo, esta razón sólo es la de la autoconciencia: precisamente como teórica, y por ende en el presente que le es propio, es la otra razón, puesto que se encuentra vinculada con un concebir (del entendimiento) diferente de ella; un concebir supeditado, a su vez, a un representar diferente de él, esto es, a una intuición, que también depende, a su vez, de algo que no procede del representar: un material y, por ende, de algo dado.

La razón se halla vinculada con la sensibilidad por medio del entendimiento, pero sólo a causa de la distinción del concebir, que, en cuanto propio del entendimiento, está condicionado por un impulso dado a su actividad. De este modo la razón recuerda su condición natural y es consciente de sí como razón de una naturaleza que es también un ser sensible. Esto hace que su actividad sea silogística. ¿En qué sentido?

La razón está cierta de su ser absolutamente libre. ¿Pero, cómo verifica su certeza, si ella misma, sin referencia a otra cosa, no puede dar lo que hay que saber? ¿Cómo, si todo el presente de la teoría está limitado al campo de la naturaleza, donde el concebir es ciertamente

autónomo, pero no libre? ¿Cómo, por último, lo que existe, habría de ser existencia del ser de la razón, o existencia de aquello que debe ser, en el sentido de la autolegislación de aquella?

La razón sólo puede querer que su ser exista; y tiene que querer tal existencia como consecuencia y exteriorización de su ser. Pero esa consecuencia no sólo no puede aparecer de manera inmediata para ella; antes bien, toda su teoría excluye el conocimiento, y por ende la verificación, de una consecuencia semejante, precisamente en la medida en que el ser existente de la razón, el espíritu, no puede ser objeto alguno de experiencia. No sólo el ser de la razón, o la libertad, tiene que vincularse expresamente con su existencia mediante la figura racional de un silogismo; el término medio del mismo, además, tiene que ser la naturaleza, y esta sólo deja de ser un término medio imposible cuando se la determina de tal modo que ya no es considerada como la naturaleza de las cosas en sí mismas, sino como la de los fenómenos.

La teoría no hace surgir, respecto de la certeza del ser-libre, ninguna otra verdad más que esta: la libertad no es imposible. Precisamente este es el fundamento suficiente de la autoconciencia de la razón: ella es libre para reconocerse a sí misma como razón libre, para afirmar la libertad como su ser, para ser activa en términos de autolegislación.

B. No habría lugar para tal cosa, si la teoría de esta razón fuese el conocimiento de la naturaleza y no, antes que ello, el conocimiento de ese conocimiento con la distinción del objeto en la cosa en sí misma considerada y el fenómeno. Este conocimiento es, de suyo, un acto de libertad. Y con este acto tiene que ver el segundo paso en el tercer movimiento de la razón. Tal paso muestra que el fundamento, donde la razón se encuentra como en el suyo propio, no sólo no puede encerrar ningún otro ser más que la actividad de la misma, sino que, además, ese ser es toda realidad. Esto requiere la prueba de que nada hay dado, que no hubiese sido puesto por la razón.

El material de la intuición, dado en la sensación, no es otra cosa que el impulso [*Anstoß*] con que la razón se determina a sí misma para volverse actividad representante, o bien para autolimitarse frente a lo otro que ella. Pero esto sólo es posible en la medida en que la naturaleza de la razón, esto es, la libertad, cobre la determinación de su ser o de su actividad – no, por cierto, el representar, sino, antes bien, el poner –, visible en la idea de la libertad desarrollada en un juicio y más precisamente en aquél que expresa la primera certeza acerca del poner: el poner lo indiferenciado, libre de todo contra-poner; el poner carente de objeto.

¿Ha cancelado esta razón, que se volvió razón desde la autoconciencia, el recuerdo del carácter natural de su luz? Por cierto, en el sentido del silogismo cuyo término medio era la naturaleza, y cuyo primer término era el método en cuanto conocido. Pero también aquí la naturaleza de la razón, en su teoría, tiene que vincularse expresamente con su existencia. El conocimiento que establece ese vínculo racional es, en este caso, la conciencia – que va desplegándose progresivamente –, del sistema de las actividades originarias del espíritu.

En el sistema de las proposiciones fundamentales de la ciencia, tal conciencia aparece como la certeza plenamente desarrollada acerca de la naturaleza de la razón. Pero de qué modo la razón, en cuanto su actividad es el representar, y por ende en cuanto teórica, se halla en esa naturaleza, esto es algo cuya explicación tiene que recordar el carácter natural de la luz de la razón en la medida en que la diferencia entre *ser* y *deber ser* se renueva constantemente para el representar, y ello, en la representación del ideal, que impulsa de manera incesante hacia una determinación cada vez más alta.

La razón que retorna a la igualdad con su fundamento – había partido como razón sensible y, por ende, representativa – es el espíritu. En orden a este último, la actividad – apelante en cada caso como un ideal – del fundamento absoluto se determina como “tender” [*streben*]. El fundamento actúa de suyo como la demanda incesante de la igualdad entre lo que la razón realiza representando y el fundamento absoluto de esa misma representación.

El espíritu de la praxis, o de la contradicción entre volverse determinado y determinar, es el término medio de aquel silogismo que vincula la “naturaleza”, como suposición efectuada, con lo “lógico” que, en virtud de la certeza de la libertad, se ha tornado, por sí mismo, actividad absoluta del fundamento de la razón.

C. Desde aquí, el tercer paso tiene ya asignada su tarea: determinar lo “lógico” mismo como el término medio del silogismo donde la razón alcanza la igualdad con su fundamento como un permanecer-consigo que es, al mismo tiempo, un estar-en-sí. Pero esto sólo en la medida en que resulte manifiesto que no es el fundamento, el fundamento de la razón, sino la razón, la razón del fundamento. Esto ocasiona, empero, la disolución de la razón como una forma de la conciencia y también, por ende, la de su actividad propia, el representar objetos, y ello, aun cuando su único objeto fuese el anhelado absoluto, reconocido por ella como su fundamento.

Para el tender, en cuanto actividad absoluta del fundamento, referida al representar, el objeto [*Gegen-stand*] tenía ya el significado de la resistencia [*Wider-stand*]. Sobre la base de

la determinación, ahora transformada, de la relación entre razón y fundamento – la de la igualdad de ambos en el sentido de la reciprocidad de su actualidad [*Wirklichkeit*] absoluta – , la resistencia se revela sólo como la de la actividad representativa en general o, en otros términos, como la de la “conciencia natural”.

Con la vista puesta en lo que sigue de la presente disertación, hay que subrayar que no es el rechazo, sino la historia exhaustiva de la experiencia de la conciencia renitente lo que deja libre, en su resultado, aquello ante lo cual esa conciencia se resiste: el saber absoluto.

Tanto en la ausencia de todo límite para la dispersión del representar sensible, como en la infinitud del representar concentrado sobre su fundamento, el concepto logra abrirse paso y enlaza ambos extremos al probar que los contenidos fenoménicos del representar son finitos y pueden ser agotados.

El saber absoluto, puesto ya en libertad, se realiza o se determina en una doble esfera: en aquella que sólo tiene que ver con el término medio del mencionado silogismo – la esfera del concepto puro y, más precisamente, la de la idea absoluta – y, a partir de la misma, en la de las ciencias filosóficas y, más precisamente, en la de la Idea de la filosofía.

La razón está en sí misma como en su verdadero fundamento, hacia el cual ha retornado en un movimiento que va desde el representar al concebir. La razón se ocupa consigo misma hasta el punto de haber retornado a la visión gozosa de la formación consumada del sistema de la ciencia como sistema de la actualidad [*Wirklichkeit*] sabida. Ella, la razón misma, ha penetrado, en efecto, de tal modo la totalidad de la naturaleza, tanto física como espiritual, que, en el trabajo ya plenamente realizado del determinar ha verificado la certeza de ser toda realidad [*Realität*] y también, por ende, toda determinación.

El movimiento a través de la primera y de la otra esfera de lo verdadero de la teoría plenamente realizada se resume en el conocido dístico:

*Lo que es racional, eso es real [actual];  
y lo que es real [actual], eso es racional.*

La ciencia pudo verificar: no sólo que la libertad no es imposible, no sólo que la libertad es posible, sino que la actualidad misma es libre, porque ha sido concebida.

¿Es esto, todavía, un pensamiento que provoque resistencia? Ha sido, en todo caso, el más repelido. En él, la modernidad [*Moderne*] parece haber colisionado con la razón.

## IV

Para la masa de las expresiones dominantes acerca de la metafísica, aquél rechazo se ha transformado desde hace ya largo tiempo en la convicción de que aquí se advierte de manera palpable la inverosimilitud de toda metafísica. Es así como la distinción y el desarrollo de la razón que le es propia apenas si permiten replicar, en cuanto dados, algo más que: ¿y con ello qué? Tal distinción y desarrollo es una opinión sin consecuencia, porque carece de todo contenido, ya que a este la filosofía ha de buscarlo por el lado del mundo y su mutabilidad. ¿O habría que sostener, por el contrario, con la razón que se conoce a sí misma, que “mundo” “expresa, en términos generales, la totalidad informe de la diversidad” (Hegel, *GW* 11, 352.27), y, además, que la mutabilidad es sólo la más exterior entre las determinaciones de una objetividad externa y que aparece como indiferente frente al concepto (*GW* 12, 176s.)?

Por lo que al mundo toca, el dilema susodicho entre tradición y otro comienzo no provoca inquietud, a diferencia de lo que ocurre con los diversos problemas que la mutabilidad del mismo trae consigo; el primero de los cuales es la interpretación de los cambios ya ocurridos, pues el mundo tiene que probar por sí mismo que se ha vuelto otro, que ya no es más metafísico. Y ello sobre la base de la suposición de que también la metafísica ha interpretado el mundo, guiada, seguramente, por la “presunción” de una filosofía que se comprendió como fin en sí misma.

¿Para qué otro comienzo? ¿No ha comenzado ya el mundo de otro modo, desde que la metafísica llegó a su fin? ¿Qué otro sentido tendría el estudio de la tradición más que el de mostrar todo el alcance de los cambios ocurridos y la mutabilidad del mundo del hombre, librada al arbitrio de este último? He aquí como uno se preocupa por el futuro de la humanidad, como toma parte en el acontecer actual y pregunta, dentro de lo posible: ¿qué hacer? Ya se sabe que, con su preocupación a cuestas, uno nunca está solo.

Como contrapartida podría parecer que, en el mencionado dilema, la filosofía continúa estando ocupada sólo consigo misma. En efecto, aun en el caso de que el “cornutus” de tradición y otro comienzo ya sólo en hueso craneano permita ver la unidad de la filosofía.

## V

¿Cuál era el escándalo en el pensamiento más escandaloso de la metafísica? Que, en el fondo, la razón se aplica por sí misma a saberlo todo y que está amparada, junto con ese todo, en el sistema de la ciencia. Ella es, en tal caso, la “contrincante del pensar”, y es también la “razón glorificada desde hace siglos”, vale decir, en la edad moderna. Una razón que pareció reclamar, y alcanzar incluso, aquella gloria atribuida otrora a la otra luz, respecto de la natural: al *lumen gloriae*. ¿Y a quién le pareció ello así? A quien se vio privado de la gloria y, con ella, del amparo de todo cuanto reclama como suyo: al hombre y a sus paladines.

Un parecer que no carece de fundamento. Para tener experiencia del mismo habrá que prestar oídos, en parte al menos, a un “diálogo” donde Heidegger – el autor de aquel juicio sobre la razón – se encontró con Hegel – el autor del pensamiento más escandaloso de esa misma razón. Sólo en relación con la cosa del pensar se muestra cuánto puede aquella contrincante.

¿En relación con la “cosa del pensar”? De inmediato se presenta, a título de salvedad, algo ya antes mencionado: la cosa de la metafísica era, en lo esencial, una cosa del saber y de la ciencia, y sólo por ello una cosa del pensar. Ya en su primera crisis y con su verdadero comienzo (Parménides), la metafísica realizó una faena cisoria con el pensar, desprendiéndolo del pensar en lo ya pasado [*Andenken*] y del pensar en lo venidero [*Vordenken*], propios de la memoria, y sólo de ese modo puso en camino la autodeterminación de la razón.

¿Esto quiere decir que Heidegger se ha confundido desde el comienzo respecto de la cosa de Hegel, puesto que respecto de la cosa de la metafísica? De ningún modo. ¿Cómo podría tener lugar el diálogo con un muerto si lo que se halla en disputa es una cosa que ni siquiera existe como diferenciada? ¿Cómo podría existir, para Heidegger, si no en el presente del otro comienzo? Sólo la destinación y diferenciación de la cosa de su pensar desplaza la cosa de la metafísica hacia el presente único de la filosofía; no como un objeto de intereses ya pasados y eventualmente actualizables, hallado de antemano por vía de observación histórica, sino como una cosa que el pensar del otro comienzo requiere, en última instancia, para la diferenciación de su cosa propia.

El “diálogo” de Heidegger no cae dentro de los intentos espontáneos que “uno” realiza para polemizar con Hegel o con cualquiera otra de las posiciones de la metafísica; en virtud de tales intentos, la cosa de la misma – por lo que toca a la filosofía esencialmente presente

– sólo se ve cubierta de hojarasca. ¿Y qué queda de la salvedad antes mencionada? Espera ser, en cuanto tal, invalidada.

## VI

¿Cuál es para la metafísica y, con ella, para Hegel la cosa del pensar? El ser del ente. Heidegger sabe que la distinción reclamada exige una explicación más precisa, tal como lo anuncia el título del diálogo: “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”. Ya Feuerbach se había servido del nombre “onto-teología” para destacar lo escandaloso en la metafísica, sin descender, sin embargo, al fundamento de su constitución ni tampoco, por ende, al de la escisión aquí tematizada.

La cosa de la metafísica es el ente como tal, en sentido general y en sentido supremo (*Identität und Differenz*, Pfullingen <sup>7</sup>1982, 49). La unidad de esta dualidad, el ser del ente, permaneció “olvidada” en la determinación del ente en cuanto tal. El pensar metafísico operó una “aversión” [*Abkehr*] respecto del origen de su cosa propia. De allí que, en la conversión [*Umkehr*] inherente al otro comienzo, el Ser sea lo más próximo “no pensado, a partir de lo cual lo pensado recibe su espacio naturante [*Wesensraum*]. Pero lo ya pensado sólo prepara lo no pensado todavía, lo que de manera siempre nueva se recoge [*einkehrt*] en su sobreabundancia” (38); en la sobreabundancia de la fuente desde donde surge, sin poder abandonarla.

Como onto-teo-logía, la metafísica misma prepara, para la memoria, la cosa, lo “sujeto a controversia” [*das Strittige*]: el Ser en la “diferencia entre el ser y el ente” (40). Esta diferencia es el espacio naturante, “donde” está lo ya pensado; ese espacio que una “explicación” debe, todavía, llegar a descubrir, y ello en la conversión desde el olvido de la diferencia, por sobre su velamiento inicial, hacia el ocultamiento como la “fuente de todo pensar”; la sola fuente que “pone a su disposición el ámbito de su estancia” (ibid.); a disposición, podría decirse, del pensar acostumbrado.

Basta con lo dicho para advertir claramente que la conversión del pensar se dirige hacia su “en donde” [*Worinnen*]. El olvido de su cosa se halla contenido en un velamiento [*Verhüllung*] inicial, y este, a su vez, en el ocultamiento [*Verbergung*] originario. Según esto, la única prefiguración del retorno reside en la “naturaleza de la verdad”. Así como el Ser, respecto del ente en cuanto tal, así la desocultación, respecto de la verdad, es lo próximo de

lo no pensado. De donde resulta que el pensar ya no contempla el fundamento, verdadero él mismo, de lo verdadero y por ende del saber, sino que está preocupado por el origen de la verdad a partir de lo que ella no es: preocupado por el surgir de la desocultación desde el ocultamiento, y por tanto desde lo otro que él, en orden a lo cual él mismo es precisamente lo otro.

Esto permite preguntar por la relación con lo primero, respecto de la desocultación, y por el fundamento, que esta misma relación es: fundamento de la diferencia entre Ser y ente. Heidegger no se deja desviar, sin embargo, en esta dirección: permanece en la in-versión de un pensar separado del Ser, que, como lo hizo ya la “desocultación”, lo mueve a prestar oído al nombre inicial de la diferencia; pues, según él mismo lo experimentara, lo primero en la diferencia – anterior según la cosa - entre Ser y ente en cuanto tal, es el “contender originario” [Austrag]: la unidad del automanifestarse del Ser y del aparecer del ente en cuanto tal:

“El Ser pasa, llega desocultando, sobre lo que sólo en virtud de tal sobrevenida [Überkommnis] llega como lo de suyo desoculto. Llegada significa: ampararse en la desocultación: avecindarse, pues, y mantenerse amparado: ser ente.

El Ser se muestra como la sobrevenida desocultante. El ente en cuanto tal aparece bajo el modo de la llegada que se ampara en la desocultación” (56).

## VII

En este punto, uno difícilmente podría contener su indignación ante lo incomprensible del discurso y – para decir poco – considerará traspasado el límite de lo razonablemente. Aun cuando el pasaje citado fuese devuelto a su contexto, al curso del pensamiento que anima la conferencia, ese sentimiento no dejaría de manifestarse. Ciertamente no ha dejado de hacerlo y muy frecuentemente, como es de público conocimiento.

El quejarse por la incomprensibilidad de esta o de aquella filosofía es una antigua práctica, y bastaría con recordar la concisa respuesta de Fichte en la “Advertencia preliminar” a su *Primera introducción a la doctrina de la ciencia*, si el lenguaje de Heidegger no fuera, en efecto, diferente del de la metafísica.

Lo extraño del discurso no puede ofender como si se tratase de una simple afectación, cuando se tiene oído para advertir qué concentrado es el pensamiento de Heidegger y cómo,

donde ello hace falta, se torna cautelosamente extraño, como no podría ser de otra manera, si el pensamiento de la diferencia [*Differenz*] entre el ser y el ente en cuanto tal resulta relevante para la cosa del pensar y también, por ende, del decir.

En cuanto al límite de lo filosóficamente razonable, la sensibilidad para con el mismo debería cultivarse, con mayor motivo, más acá del pensamiento concentrado, contra las dispersiones de la erudición y de la ocupación superficial con aquello que es materia de otras ciencias.

La dispersión absoluta del pensamiento se expresa en forma de la monserga. Esta no se identifica con la ausencia de pensamiento del hablar insustancial, porque, a diferencia de este, ataca el lenguaje mismo; no es azaroso que recurra precisamente a una terminología científica supeditada a la univocidad y la reduzca a una serie de cepos lingüísticos que sólo sirven para dar manotazos al aire. Pero incluso en tal caso el lenguaje continúa siendo “comunicativo” y encuentra sus “recipientes”. Así es como lo “entendible” se reparte en no pocos entendimientos.

## VIII

La sensación de incomprendibilidad frente al pasaje citado no puede, sin embargo, mantenerse como tal; puede volverse hacia lo dicho con el intento de traducirlo a lo ya conocido. En tal caso sirve de ayuda la erudición histórica. ¿Y qué puede aportar acá para una explicación, donde se considera que la metafísica nada tiene que decir? Aun cuando impera una cierta inseguridad respecto del límite del pensar pre-metafísico – ¿antes de Platón, o antes de Parménides, o antes de Anaximandro? –, lo que a uno aquí le viene a las mientes para una comparación son los comienzos de la *Teogonía* hesiódica, el “primerísimo” de los cuales es el “Caos”: la abertura [*Öffnung*]. Y no sería difícil retrotraer “sobvenida” [*Überkommis*] y “llegada” [*Ankunft*] a la narración teogónica. Para la filosofía, este tipo de explicación resulta ser un expediente para evadirse la demanda ineludible, por parte del pensamiento, de ponerse en claro, aquí y ahora, acerca de lo que ha sido dicho.

Ya por eso advierte Heidegger que la conversión hacia el origen de la metafísica no es un “remontarse histórico a los pensadores primigenios de la filosofía occidental”, pues en verdad “el paso atrás, fuera de la metafísica, visto desde el presente y dado a partir de la visión del presente, es el paso atrás fuera de la tecnología y de la descripción e interpretación

tecnológica de la época hacia la naturaleza, que primero ha de ser pensada, de la técnica moderna” (42).

El presente no es un punto de mira cambiante e intercambiable, ni tampoco un horizonte que carezca de fisonomía. Su rostro está signado por la técnica moderna. Esto es algo obvio sin duda; de allí que no se repare en la pertenencia de ese rostro al presente de la “teoría” y, por ello, a la visión [*Einblick*] afectada por una naturaleza que primero ha de ser pensada; visión que se halla en una situación apremiante y que sabe así referida a la cosa del pensar (cf. 31). Sólo esta visión advierte cómo la misma descripción e interpretación de la época es de suyo técnica, en el sentido de una “tecnología” que no ha de buscarse, por cierto, en el conjunto de las disciplinas técnicas, sino en la niebla circundante de un arte, una religión y una filosofía en descomposición, entendidas como figuras del saber metafísico. Precisamente por tal motivo es que Heidegger también habla de la tecnología como de la “metafísica de la era atómica” (42).

Las descripciones e interpretaciones corrientes de la época, las interpretaciones del mundo cambiado y cambiante, hacen sentir, por cierto, toda suerte de aflicción, en tanto pretenden hacer creer que tienen que habérselas con algo oscuro de suyo. Pero en tal sentido son ciegas; engendran la apariencia de la diferencia entre ellas mismas y aquello que interpretan, mediante la crítica a toda clase de manifestación de la técnica. Pero semejante crítica es sólo el combustible requerido para impulsar nuevas transformaciones en el mundo ya transformado.

Lo que Heidegger conoce como la descripción e interpretación – ya de suyo tecnológica – de la época, se otorga a sí mismo una apariencia de rigurosidad junto con la debida autorización para confeccionar pronósticos mediante recursos y asociaciones de carácter histórico. Estas carecen de la unicidad de un remontarse único y resultan por ende, en su pluralidad, tan oscuras como el mundo, presentado a partir de sus cambios más estridentes.

También con su “paso atrás, fuera de la metafísica”, e incluso de manera eminente con él, el pensamiento de Heidegger permanece en el presente. Allí donde parece incomprensible, no se vuelve más comprensible, sino, por el contrario, confuso, cuando se apela a pensamientos que la erudición histórica encuentra en el pasado y en él decide situarlos.

## IX

El mundo es la totalidad informe de la diversidad. Sólo muestra la unidad de una forma, más precisamente de un rostro, en el presente de la teoría. La “tecnología” se halla en el mundo, que la mantiene cautiva; de allí que no pueda adoptar la determinación de la “esencia” ni, por ende, la del pensamiento. En tanto describe e interpreta el mundo, procura cancelar más y más lo que de inmediatamente extraño tiene este último, en una progresión sin fin, puesto que enfrentada con transformaciones siempre nuevas.

Aun cuando la “tecnología” en cuanto tal considera la técnica moderna como aquello que le confiere al mundo contemporáneo su impronta característica, este continúa siendo, para aquella, una totalidad informe y sin rostro, puesto que entiende la técnica misma como lo plural de aquellos conocimientos humanos que han dado origen a los cambios sorprendentes de nuestro tiempo y que sólo constituyen una totalidad en la medida en que enseñan a considerar cada cosa en orden a su posibilidad de transformación y de manipulación.

En el presente propio de la teoría, esta técnica sería visible como una “esencia”; “sería”, a causa de la reserva, cuyos términos hay que desplegar, de que esta “esencia” ya no podría seguir siendo determinada como la de la técnica, puesto que debe ser “especulativa”. Pero el pensar tecnológico no sólo se resiste a la especulación, sino que la pone como algo nulo, frente a lo cual sólo cabe comportarse con indiferencia. Esto, como bien se advierte, no es fácil sin embargo, pues aun cuando ese pensar tenga por vana la diferencia que introduce el pensamiento de la esencia, tan sólo en un *regressus ad infinitum* puede afirmarse a sí mismo como un pensar indiferenciado; pues, por un lado, está obsesionado por la preocupación de que el hombre continúe siendo – o incluso que se vuelva – el señor de su técnica y, por otro, admite un saber hegemónico correspondiente sólo como una ética “pluralista” fundada, a su vez, de modo técnico (cf. 23).

Sólo la pregunta por la naturaleza de la técnica mueve a Heidegger a preguntar por la diferencia entre Ser y ente, partiendo de la pregunta por el origen de la constitución onto-teológica de la metafísica. Sólo la respuesta a esta última pregunta permite no simplemente dejar de lado la tecnología, sino reconocerla como un pensar indiferenciado, que surge del colapso de la escisión onto-teo-lógica de la metafísica.

Su falta de diferenciación brinda el único estímulo para hacerse cargo, desde el olvido, de la pregunta por la naturaleza de la técnica como pregunta por la naturaleza de la verdad, para volverse hacia la verdad como desocultación, para tornar patente en este último la relación

con el ocultamiento y, de ese modo, para retroceder hasta el todo del ocultarse en cuanto diferenciado.

“La diferencia entre Ser y ente es, en el sentido de la distinción entre sobrevenida y llegada, el ‘contender originario’ [*Austrag*] de ambos, desamparante y amparante a la vez” (57). Este es el todo de la diferencia en cuanto diferencia: tanto el mutuo divergir y convergir de las partes diferentes como también el divergir del “entre”, “donde” estas partes son “mantenidas juntamente una con la otra”. En pocas palabras: el divergir del divergir y el convergir es el “contender originario”.

No el primer “desde dónde”, sino el primer “en donde”, es lo primero del contender originario, el primer “hay” [*es gibt*]. La diferencia [*Unter-Schied*] no es cosa [‘*Sache*’] alguna ni es tampoco, por ello mismo, causa [*Ur-Sache*] a partir de la cual “se dé” o exista el “entre”; la diferencia misma *da* este último dándose ella en cuanto tal. Por eso es también ella misma las partes diferenciadas en el “entre”. Hay que tener en cuenta esto, para que en ningún pensamiento la diferencia caiga fuera del presente, del solo presente de la naturaleza de la técnica.

“En el contender originario impera el claro.” Pero puesto que este imperar quiere ser pensado diferenciadamente, Heidegger prosigue: “de lo que se cierra completamente”; y puesto que el claro – o lo “abierto” [*das Offene*] y, en última instancia, lo “libre” [*das Freie*] (Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tubinga <sup>2</sup>1976, 72ss.) – lo es de aquello que se cierra completamente, se comprende la determinación adverbial: “velándose”. Pensado diferenciadamente, el contender originario es “lo que se cierra completamente” respecto de lo abierto o del claro; pensado diferenciadamente, “lo que se cierra completamente” es aquello de lo cual cabe decir: se vela a sí mismo; pensado unitariamente, lo diferenciado es el claro de “lo que se cierra completamente”.

Para el pensar originario, el presente del contender originario es un venir [*Kommen*], que se escinde en la “sobrevenida desamparante” (del Ser; gen. sub.) y en la “llegada amparante a la desocultación” (del ente en cuanto tal; gen. sub.). Pero este venir es, de suyo, un venir diferenciado, y ello respecto de lo otro, conviene a saber, del no venir, del no llegar. Esto es lo otro del otro comienzo. Lo que, en efecto, remite al venir, diferenciado en cuanto tal, es el no venir, el faltar, que, en el colapso o derrumbe de la escisión onto-teo-lógica de la metafísica, se vuelve un estímulo para el pensar.

## X

La “otra” metafísica o la “tecnología” se halla sometida a la destinación de la *diferencia* [*Unter-Schied*] faltante. La pregunta por la naturaleza de la técnica hace volver la mirada hacia la primera metafísica, para conocer en qué medida el contender originario “permanece por doquier oculto, en cuanto contender originario, y por ende olvidado, en un olvido que se retrae incluso de sí mismo” (*Identität und Differenz*, 60). Esta retracción se despliega en una historia, que comienza, ¿de qué modo?

No es el comienzo parmenídeo el que atrae sobre sí la mirada de Heidegger, sino aquella configuración del Ser, que él conoce como el *λόγος* heraclíteo. Este, en efecto, debe ser considerado como el comienzo de la onto-teo-logía, porque ahí la *diferencia* del venir en cuanto tal, pasa de largo, por así decir, ante la atención; esa *diferencia* existe como “hacer que lo que adviene esté situado ante nosotros” y “reunión”, pero se disipa, sin consistencia en sí misma, en la relación recíproca del “fundamento”.

La fugacidad de su “claro” se manifiesta en el hecho de que el otro lado de la “reunión” aparece ya como dual en sí mismo: “fundando todo en lo universal y fundando todo desde lo Único”; este último entendido “en el sentido de lo supremo (Zeus)” (61). De donde se desprende que la diferencia entre Ser y ente en cuanto tal se vela a sí misma en la diferencia de este otro. En tal sentido, aquel Primero, esto es, la “sobrevvenida desamparante”, pasa al otro lado dentro de lo otro de la “llegada”, de tal modo que la sobrevvenida misma se vuelve un “qué” de llegada, un algo que llega, algo presente, algo que es [*Seiendes*] y, más precisamente, un ente supremo, porque su desamparar se determina a sí mismo como un fundar y, finalmente, como un causar operado precisamente por ese ente.

El dios que de tal modo “ingresa en la filosofía” nada tiene donde ampararse al llegar. Parece haber llegado ya, y ni siquiera eso; existe ya desde siempre y parece estar amparado en sí mismo. Y con él la “primera” Metafísica, hasta que se dijo: Dios ha muerto, y en el colapso de la diferencia por él fundada, la “otra” Metafísica instauro el pensar indiferenciado y no deja medrar la diferencia inherente a la naturaleza de la técnica.

Con todo, el resultado del olvido que se retrae de sí mismo no sólo emerge en el sentimiento de que Dios ha muerto sino, antes que ello, en la reciprocidad, completamente desarrollada, del sobrevenir y el llegar, donde aparecen “uno en otro reflejados”. En el reflejante “girar de Ser y ente, uno en torno del otro”, el contender originario alcanza el extremo de la diferencia metafísica (62).

El claro era el de lo que se cierra completamente. Su cerrazón es la luz de la “razón glorificada desde hace siglos”, la que – después de haber desnaturalizado enteramente su luz – por un lado, sabe lo racional como lo real y lo real como lo racional, en tanto que, por otro, siente que proviene y que depende de un origen que le es extraño. Este sentimiento está persuadido de que la razón, en contra de la única realidad de ese origen, engendró y afirmó vanamente la ilusión de ser ella misma no sólo una cosa que posee su propia y suprema realidad, no sólo la causa de un mundo diferente de ella, sino la razón de lo único real [*wirklich*].

## XI

El comienzo y el fin de la metafísica enseñan que lo encerrante del claro se vela, se rehúsa a ser pensado y el olvido se retrae expresamente de sí mismo hasta en el pensamiento tecnológico, que reprime la *diferencia* incluso en la figura de la escisión onto-teo-lógica. Cuya metafísica dice: lo que falta, no ha hecho su llegada porque no puede ser; pues con la atención metódica y la reflexión, incluso la posibilidad del olvido está esencialmente excluida. La otra metafísica respecto de esta primera dice: lo que falta – la muerte de Dios lo prueba – no tiene que ser; no es necesario; es superfluo y por ende perjudicial; en cuanto a todo lo demás que el mundo permita desear, eso lo aporta la crítica de las condiciones imperantes.

Pero el pensar tecnológico continúa siendo, en cuanto a su intención, metafísico; pues considera su mundo no sólo como el horizonte dado de actividad productiva humana, sino como un horizonte proyectado desde esa misma actividad; precisamente por ello el mundo se transforma, en consonancia con las transformaciones del poder, del querer y del saber de los hombres.

Ciertamente la metafísica tecnológica sitúa la escisión onto-teo-lógica en el pasado, pero tanto más resueltamente se aferra a lo “lógico”. En cuanto a reprocharle que la lógica no ha “caído del cielo”, eso es algo que de nada sirve, pues no hay ningún saber al que su origen pudiese resultarle tan indiferente como a la lógica. Visto en relación con el mundo, sin embargo, la lógica es la de la técnica, y no la técnica la de la lógica. Precisamente en tal sentido esta es, en lo esencial, la de la relación recíproca, que, más allá de la lógica metafísica del fundamento, tiene su comienzo en la “ecuación”.

El pensar que ha logrado sustraerse a la onto-teo-logía sólo se atiene a lo “lógico” porque es tecno-lógico. Y sólo por esto se muestra lo “lógico” en el mundo de la técnica misma. ¿Cómo y a quién? No a la tecnología, sino sólo al pensar que pregunta por la naturaleza de la técnica y que, a partir de la mencionada naturaleza de la verdad, reconoce a la tecnología misma como resultado de la historia de un olvido que se retrae incluso de sí mismo.

Historia cuyo comienzo mostró que no ya el *λόγος*, sino antes bien lo “lógico” de la metafísica es parcial: (es) el otro lado, el de la “reunión” [*Versammlung*], que atrae hacia sí el primero, el del “hacer que (lo que adviene) esté situado ante nosotros” o el de la sobrevenida, de tal modo, que aquella – la reunión – dual en sí misma, inaugura la relación recíproca del fundamento, y la despliega por completo hasta el punto mencionado del girar del Ser y el ente, uno en torno del otro.

Según ello, lo lógico todavía tiene que mostrarse a sí mismo, en el mundo del pensar tecnológico, con la determinación de la reunión y también, por ende, de la llegada, que incluye el desamparar como lo otro que ella. Heidegger ha visto que el todo del reunir aparece bajo el modo del acaparar [*raffen*]; el acaparar junta, sin ver más allá de la totalidad informe de lo diverso. El determinar, puesto que desamparar, dentro de tal reunión se manifiesta en el modo del disponer [*stellen*]; de un disponer transitivo que sobreviene a todo lo que llega.

El mundo del pensar tecnológico es, por su naturaleza, el “si-stema” [*Gestell*]; este es la determinación última de lo lógico de la onto-teo-logía en la restricción de esta a lo lógico secularizado. Su parcialidad es de suyo irreconocible para y por la metafísica que se ha vuelto indiferenciada, esto es, para y por la tecnología. La diferencia faltante atraviesa este pensar sólo como inquietud ante la incertidumbre de que el hombre continúe siendo, o se vuelva, el señor de su mundo técnico. Y la misma se intensifica hasta convertirse en preocupación por que el hombre continúe siendo, o se vuelva, hombre. Esto indica que la naturaleza de la técnica esencialmente humana no es, de suyo, nada humano (cf. *La pregunta por la técnica*).

Aquella última parcialidad de lo lógico sólo la advierte el preguntar por la naturaleza de la técnica. En la medida en que el faltar de la diferencia se manifiesta al pensar retrospectivo [*Andenken*] y al pensar prospectivo [*Vordenken*] como el venir di-ferenciado del “contender originario”, se forma, en la naturaleza de la técnica misma, el otro mundo respecto del horizonte de la tecnología. Ese otro mundo cobra forma y rostro a partir de lo recolectante, que no es una lógica divina, ni tampoco humana, sino la “cosa” [*Ding*] que jamás ha llegado. Esta recolecta y determina, diferencia lo que el mundo es, conviene a saber, su mundo (cf. *La cosa*).

El mundo del “si-stema” no es uno y el mismo con el mundo de la “cosa” [“*Ding*”]. Esta es la última contradicción hacia la cual impulsa. Hacia la cual, ¿qué cosa impulsa? ¿Acaso el tercer movimiento de la razón que se autodetermina? ¿Pero no había llegado acaso a la quietud de su realización plena? ¿Permite el término medio “lógico” del silogismo perfecto una determinación ulterior todavía?

¿Acaso lo “lógico” de la onto-teo-logía misma aparece sin más con la determinación adoptada por el mundo para la “filosofía secularizada”? Entonces esta – aun cuando no fuese onto-teo-logía alguna – tampoco se identificaría con la “tecnología”, porque estaría implicada en una extraña relación no sólo con el mundo, sino con el presente propio de la teoría.

## XII

Lo “lógico” de la onto-teo-logía misma no se halla plenamente determinado en ningún otro lugar más que en el desarrollo de la idea. Aquí sólo recordaremos los dos momentos de su determinación [*Bestimmung*]:

“El concepto, en tanto ha alcanzado verdaderamente su realidad, es este juicio absoluto, cuyo sujeto, como la unidad negativa que se relaciona consigo misma, se distingue de su objetividad, y es el ser en-y-para-sí de la misma, pero se relaciona esencialmente, mediante sí mismo, con ella; de allí que sea fin en sí mismo e impulso” (*Selbstzweck und Trieb*; Hegel, *GW* 12, 176.21). Fin en sí mismo: la objetividad penetrada por el fin tiene su ser en-y-para-sí, o su verdad desplegada, en la relación de la unidad diferenciante y excluyente del concepto subjetivo para consigo misma. Impulso: este concepto se relaciona por sí mismo con la objetividad diferenciada respecto de él, para asumir la separación presente en esa diferencia; es un impulso en pro de la unificación (117).

Fin en sí mismo e impulso son los momentos del sujeto en el juicio absoluto que es la idea. En relación con tal sujeto, la objetividad se despliega, por su parte, en la del ser-puesto – penetrada por el sujeto tanto en lo que hace al consistir como a la forma – y en la objetividad como tal, que es lo exterior al concepto: “el lado de la finitud, mutabilidad y apariencia”; esto es: ser-otro respecto de algo determinado de otro modo, volverse diferente por parte de un “mismo”, y ser-otro de un “mismo” en el sentido de la diferencia entre fenómeno y actualidad. En ello está ya trazado de algún modo el camino del “ocaso” de la exterioridad indiferente al concepto y su relacionar. La secuencia de los pasos de tal camino se desprende

inicialmente del ocaso de la conciencia natural, porque esta se comporta de manera indiferente e independiente ante el concepto puro, ante el “saber absoluto”, negándolo de ese modo.

¿Tienen ambos, fin en sí mismo e impulso, que ser considerados como momentos de la idea del mundo, la cual, ciertamente, carece de una determinación absoluta todavía?

Marx los descubre en el “capital”, que penetra la totalidad de las relaciones de producción, que somete el poder humano – el de los “trabajadores” – como mano de obra y cancela la determinación múltiple de los productos como un “existir indiferentemente de manera separada”, en tanto los incorpora, como mercancías, a la circulación de su autoconservación mediante la producción de la plusvalía.

Nietzsche descubre esos momentos en la “moral”, que ha penetrado la totalidad de las relaciones de dominio, que somete la voluntad – la de los creadores de valores – en el empeño por alcanzar ideales que reniegan de su carácter tético, y de ese modo debilita la voluntad que sabe fijarse metas, nivela la jerarquía de sus centros de dominio y acaba por extremar la mendacidad de la moral con la sociedad socialista y la moral de una conciencia “social”.

¿Y la técnica? Esta ha penetrado todas las relaciones de preocuparse; ha sometido el pensar humano en cada obrar “inaugurante” y reduce cada pensamiento que se escandaliza de ella al negocio de una crítica que sirve para intensificar su propia efectividad. En particular las actividades humanas “formadoras de mundo” se ven monopolizadas por ella mediante la difundida exigencia de que todo tiene que cambiar; cambiar en el sentido del comparativo “mejor”; sólo así resulta inmediatamente comprensible.

En los caracteres mencionados – el capital, la moral, la técnica –, fin en sí mismo e impulso ya no aparecen como momentos del sujeto de la idea, sino, antes bien, “secularizados”. Lo lógico de la antigua onto-teología es visto, en efecto, en el mundo, como la forma del mismo, y más precisamente como una forma que se presenta contra el hombre, en cuanto dador de forma, como un poder extraño, y por ello de manera violenta, sometiendo su poder, su voluntad, su saber. Si el pensar es la naturaleza del hombre, entonces este experimenta aquí, en cada instancia, la no-identidad, pero no la de ser y pensar, reclamada por Feuerbach, sino aquella que media entre su propia naturaleza y lo que es. La correlación de pensar y ser se le descubre al hombre desde esa extrañeza de lo esencialmente ajeno.

Aquellos caracteres, o personas, o máscaras de lo lógico no se presentan como algo ajeno en el sentido de aquello que puede, llegado el caso, provocar curiosidad, sino como algo

ajeno que se impone al todo de las relaciones humanas, dominándolo por completo. Por completo, puesto que de un modo tal, que toda potestad ya sólo es padecida como heteronomía.

### XIII

Aquí se impone una pregunta: ¿en qué situación se encuentra lo lógico de la onto-teología ante el reconocimiento de la potestad en cuanto tal? Heidegger vio que el contender originario que se vela y el olvido de la sobrevenida desamparante, u olvido del Ser, puso el desamparar a merced de un primer fundamento que – siendo él mismo un ente – se determinó en el sentido de una causa primera. Como tal, la razón obligó a un reconocimiento que llegó hasta la glorificación de sí misma.

¿Y qué resulta, en relación con la pregunta mencionada, del movimiento de autodeterminación de la razón ya presentado? Allí pudo advertirse lo siguiente: la razón, que en su fundamento se encuentra consigo misma, se atiene en cada caso a sí misma, con su autodeterminación, allí donde no sólo se ocupa de ese fundamento, de él como de lo primeramente existente, sino donde ve lo primeramente existente – aun cuando se trate de un existir meramente natural – como ella misma, la cual resulta ser así, de suyo, una cosa verdadera. Donde la razón se ocupa consigo misma – lo cual ocurre también allí donde logra el reconocimiento de su luz natural en la exposición “doctrinal”, y en tal sentido “matemática”, del saber revelado –, allí ha cumplido con su destinación [*Bestimmung*]. Este es el lugar donde cabe considerar, en cada caso, el reconocimiento metafísico de la potestad y del señor que la ejerce.

No es bueno el señorío de muchos; sólo uno sea el señor. Estas palabras homéricas son citadas por Aristóteles al concluir su “ciencia teológica” o Filosofía Primera, que aparece por sí misma como un saber dominante, puesto que se ocupa del señor, de lo primero, del principio supremo. La escisión onto-teológica se retrae aquí en la unidad de la filosofía primera. Pero precisamente en virtud de este retraerse resulta razonable hablar de la misma como de una “teología” singular. Una vez más, todo depende de las diferencias y de la conjunción de las mismas, cuando se trata de la determinación [*Bestimmung*] del señor y de su potestad y, por ello mismo, de los principios epocales en la figura de la cosa verdadera.

La Ciencia Primera aristotélica comienza por la exposición del estado de cosas [*Sachverhalt*] en cuanto tal, captado, por su parte, en el estado de cosas fundamental, conocido como el “principio de no contradicción”. La reflexión central de esa ciencia define la cosidad de una cosa en cuanto presente, en cuanto obtiene, a partir de lo primeramente existente para nosotros – puesto que para los sentidos –, lo que existe para la intelección pura – puesto que simple – y sólo puede ser verdadero. En su tercera parte, el curso del pensamiento determina la actualidad de ese mismo inteligir volviéndolo una cosa verdadera en el sentido mencionado, y ello a partir de todo cuanto, además de existir para los sentidos, tiene en sí mismo el fundamento de su aparecer transitorio. En relación con esto, la cosa verdadera, que es la razón en acto, prueba ser el Inmóvil moviente, el primer fundamento, el señor del orden y de la belleza de cuanto se manifiesta.

La *sacra doctrina* del Aquinate comienza por un estado de cosas que da a conocer, en su simplicidad, la diferencia como rasgo fundamental del principio de la Época Media: Yo soy El que soy. La doctrina traduce esto, por y para la razón natural, en el estado de cosas y principio demostrado: Dios existe. El desarrollo del mismo consiste en distinguir lo que él no es respecto de lo que él es. Una vez más la cosa verdadera y, con ella, la índole del señor, sólo se determina en la reflexión que, como tercera, sucede a aquella inicial, y donde Dios, él mismo en cuanto diferenciado, habiéndose vuelto una creatura racional, hombre incluso, se muestra finalmente como juez de todas las creaturas racionales, a fin de instaurar, mediante la división del mundo, el orden justo de los justificados. En relación con la vida, orientadora ella misma, del único juez justo, la reflexión central explica el movimiento general de la creatura racional hacia Dios en la diversidad del comportamiento determinado por la naturaleza y la gracia.

¿Y la ciencia de Hegel, una en cuanto tal? En su movimiento central ella es la de la lógica, de la cual hay que desprender el modo universal en que ejerce su potestad el principio moderno: el concepto puro se vuelve “sujeto” allí donde ha “sometido” (“sujetado”) a sí mismo sus momentos, ser y esencia, y ha probado ser el fundamento incondicionado de los mismos (*GW* 12, 24/591); entonces no ha sometido sino lo que le es propio. Esta sujeción es el reconocimiento del fundamento que se ha vuelto transparente para sí mismo. Es precisamente en relación con esto que la primera parte de la ciencia logra someter la representación al concepto, lo cual no es sino la demostración apagógica del saber absoluto, cuya posibilidad ha sido excluida por la conciencia natural, ciega en cuanto a la naturaleza de su representar. Al otro lado de la lógica se despliega la inmediatez de la idea absoluta, a través de la naturaleza, tanto física como espiritual, hasta alcanzar la idea de la filosofía. Esta

idea es la cosa verdadera, que ha sometido a sí todo lo determinado, retrotrayéndolo a su propio desarrollo. De este modo, habiendo alcanzado la igualdad con su idea, la filosofía, esto es, la ciencia, es el señor. Él domina como quien ejerce la relación vinculante, puesto que el sistema de la ciencia ha puesto la relación excluyente de lo racional y lo real, así ha sabido también asumirla.

#### XIV

La explicación de lo lógico mismo trajo consigo el reconocimiento y la justificación últimos de la potestad; tal explicación demuestra, en efecto, que, y cómo, con el señor de la metafísica no hay lugar alguno para la heteronomía. La cosa de su saber es obviamente diferente de la del pensar signado por la preocupación; un todo determinado de otro modo que como lo está el mundo del hombre, el horizonte de su actividad. Sólo que esto resulta un dato bastante pobre mientras no se esclarezca por qué motivo toda potestad es padecida como heteronomía y por qué lo ajeno que la ejerce adopta la especificidad del mencionado carácter de lo lógico.

Recordemos: a diferencia del medio ambiente ocasional, el mundo de la actividad humana es un horizonte proyectado sobre esa misma actividad. A un pensar que se ocupa expresamente de ese horizonte, el mundo le muestra un rostro; el pensar ve una forma en él: el capital, la moral, la técnica; en cada caso una forma que no permite que el hombre se ocupe consigo mismo; una máscara (*persona*) que le desfigura su naturaleza o aquello “en” lo cual tiene que ser. Esa forma impide ver el carácter social de la producción, el carácter lúdico de la vida, lo nativo y genuino del lenguaje.

Si se abarca con la mirada la secuencia de aquellas formas y de sus configuraciones, resulta entonces manifiesta una separación progresiva respecto de la crítica de las condiciones imperantes, tal como, de modo característico, es practicada por la “tecnología”. Ya la “crítica de la economía política” quiere verse separada de la misma. Pero sólo la pregunta por la “naturaleza” de la técnica hace que esa separación se vuelva completa. ¿En qué medida? A diferencia de la técnica misma, esa “naturaleza”, sobre todo en cuanto interrogada, no permite que se la someta a crítica alguna; pues sólo existe como una nada de determinación: lo ajeno – ya reunido – de la potestad ajena (o heteronomía) ejercida por las mencionadas formas del mundo. Mientras que estas sólo difunden temor y urgen a la

superación del mismo, aquella naturaleza engendra una angustia [*Angst*] que no quiere ser superada, sino aceptada.

La descripción e interpretación “tecnológica”, así como la crítica correspondiente, están animadas por una preocupación, que tal pensar cree poder cancelar al poner de relieve la mutabilidad del mundo; como que este es para aquél un horizonte proyectado por el hombre mismo. Pero donde el mundo configurado por una de aquellas formas es visto como un amo ajeno frente al hombre, la representación de la mutabilidad se reduce al pensamiento de que la superación del temor ante ese amo – sólo mediante el mismo ejerce su potestad – tiene que ver con el resultado necesario de una historia; resultado que, de suyo, compele a una transformación total (Marx), o la hace posible (Nietzsche), o bien no la hace imposible (Heidegger), según la determinación diferente de las formas del mundo.

¿Y la angustia? ¿Cómo puede angustiar una nada de determinación? Ella es, en la medida en que permanece vinculada con una determinada forma del mundo, la naturaleza de la técnica y en ella, asimismo, la de la moral y la del capital. Vinculada con el temor. Y sin embargo una nada de determinación: una naturaleza no vista, sino interrogada, y que se mantiene como tal, en cuanto señorea como angustia.

La angustia es insuperable. Sólo quiere ser expresamente aceptada. En la medida en que el pensar depone la angustia ante la angustia, se vuelve sereno [*gelassen*]. De ese modo no la reprime, sino que sólo la pasa por alto ante sí mismo: la angustia ante el pensar, característica de la “tecnología”.

El pensamiento sereno imagina otro mundo para la naturaleza de la técnica. Pero ese mundo sólo aparentemente es el *otro* respecto del mundo configurado por la técnica. Si aquél es, en efecto, es el de la “naturaleza” de la técnica, sólo puede ser el *primero* respecto del de la técnica en cuanto *otro*. Sin embargo, en la medida en que la naturaleza es la de la técnica, y permanece vinculada con esta última, se mantiene lo dicho: lo que señorea es esta forma del mundo, en tanto que la “naturaleza” señorea, a su vez, como angustia. Pero de ello se sigue que ejerce su señorío como una nada de determinación, en la medida en que no es diáfana de suyo. ¿Y por qué no?

La naturaleza de la técnica es asunto no de un pensar “crítico”, sino interrogante. Sin embargo el pensar interrogante no puede librarse de la crítica, pues se ve devuelto una y otra vez hacia el todo de determinación desde donde parte: la técnica como forma del mundo. El preguntar permanece vinculado a la técnica, no en el sentimiento de la “naturaleza” [*Wesen*]

como ausencia, pero sí con la imaginación de lo que en esa naturaleza falta, de lo que en ella ha faltado. Lo cual no es sino la “cosa” [*Ding*], y ello, en la verdad con que ella misma es o “cosea” [*dingt*]. La cosa cosea; esto no expresa una identidad, una relación, sino una simplicidad que trasciende el pensar: el Ser como lo absolutamente diferente del pensar, que posee sin embargo la forma del pensamiento, esto es, la de lo lógico, pues la cosa es, lo que es, como reunión [*Versammlung*]. La cosa coseante [*das dingende Ding*] es lo lógico como la naturaleza de la técnica, absolutamente opaca de suyo, y por la cual, ello no obstante, hay que preguntar.

La cosa reúne mundo; uno diferente de aquél que tiene su forma en la técnica. ¿De qué modo diferente? La técnica es para el hombre un saber servicial y sólo por él desarrollado. Vista como forma del mundo, su servidumbre se transforma en señorío, lo cual sólo es posible si en el mundo se muestra algo ajeno al hombre y enfrentado con él. Interrogado en cuanto tal, ese algo despierta la presunción de que la naturaleza de la técnica no es, de suyo, nada humano. A diferencia de lo que ocurre en el caso del capital o de la moral, una presunción semejante ya no puede ser invalidada “científicamente” ni rechazada como “mistificación”, pues surge, en este caso, de una forma del mundo que es, en cuanto tal, una figura del saber; más aún, la figura propiamente humana del mismo.

En este punto el pensamiento realiza un giro: si el mundo es el de la cosa, y la cosa no es la del hombre, entonces el hombre tiene que ser visto como el hombre de la reunión propia de la cosa. ¿Pero con qué determinación? Ya no más como un animal dotado de razón, sino como uno de aquellos seres reunidos por la cosa y diferenciados en orden a la misma, que constituyen el mundo de la cosa. Esta está en lo diferenciado, y por tanto determinado, como tierra y cielo. Pero, en cuanto cosa, no se ocupa de algo. Si bien algo se ocupa de ella; algo que, a su vez, no se ocupa de sí mismo, sino que sólo está sometido a la muerte, en relación con la cual, aquello que se ocupa de la cosa se diferencia en los mortales y los inmortales.

El mundo de la cosa es el de un doble estar separado; determinado frente al mundo del “si-stema” o del acechar indiferenciado, frente al mundo del pensar “calculante” y del inferir o al de un pensar cuyo punto de partida es la ecuación o la relación igualitaria inmediata – puesto que privada de término medio – de todas las cosas. Pero también las diferencias de aquél “cuadrilátero” carecen de término medio; fuera de sí mismas, en la cosa, tienen el medio que las reúne. El pensar del otro comienzo se vuelve expresamente contra el pensar mediador, contra la mediación de relaciones, contra la contradicción, que remite a la relación del fundamento. ¿Padece, también él, la angustia ante el pensar? ¿O es que ese mismo modo

de ver no se halla libre de la angustia ante lo pensado? Una extraña observación, que sin embargo en modo alguno puede y quiere presumir que Heidegger haya experimentado temor ante lo pensado en la metafísica. ¿Qué habría que temer entonces? Que el temor pasase de largo ante la angustia.

## XV

¿No debería permitirse la pregunta por el fundamento de aquella nada de determinación, sobre el que Heidegger forja el mundo de la cosa? Esto sólo fue posible en el curso de la pregunta por la naturaleza de la técnica. Pregunta que, por su parte, se halla supeditada al hecho de que la forma de la técnica está proyectada sobre el mundo. ¿De dónde procede el impulso por proyectar sobre el mundo una de las formas mencionadas y, de ese modo, por hacer que la crítica se vuelva sobre el todo?

La razón metafísica se determinó desde el presente de la teoría. Ver un rostro: esto significaba para la razón, en cada una de sus épocas, retornar hasta el punto donde se volvía transparente para sí misma en el todo de su propia destinación. El “ver” de esta razón era especulativo. No así el ver que proyecta una forma sobre el mundo del hombre. Forma que quiebra, en cada caso, la unidad del presente, en la medida en que su rostro es visto con una determinación repulsiva. Precisamente por ello el pensamiento se ve reclamado por la exigencia de ser “práctico”.

Allí donde la forma misma aparece como una figura del saber, esto es, como técnica, el pensar la trasciende, por cierto, con la pregunta por la naturaleza de la técnica, pero sin alcanzar por ello el presente de la teoría ni, por ende, el ocuparse consigo mismo, propio de la razón que realiza esa teoría. Por el contrario: el mundo de la cosa excluye una vez más, y en este caso incluso en la esencia o “naturaleza”, el pensamiento especulativo; confirma – en una palabra – su estar-fuera-de-sí.

Esto agudiza la siguiente pregunta: ¿tiene la nada de determinación, que señorea todavía – aunque sólo en el sentido de un “temple de ánimo fundamental”, a saber, el de la angustia –, un fundamento?

¿Hacia dónde podría volverse esta pregunta sino hacia lo “lógico” en los mencionados caracteres o formas del mundo? Pero ello significa volverse hacia la metafísica. ¿Hacia cuál? Precisamente hacia aquella que, con lo lógico, también realizó acabadamente lo especulativo,

y que hasta ahora sólo se ha mostrado como la figura más escandalosa de la metafísica toda. Ante ella hay que preguntar una vez más: ¿el escándalo remite a una resistencia en el pensamiento especulativo mismo? Al menos, el bien conocido rechazo de la metafísica y la tesis acerca del final de la misma se revela como una crisis en el reconocimiento del principio moderno.

Habrá que buscarlo allí donde aparece en su determinación más plena, esto es, en el sistema de los sistemas, donde resulta manifiesto que la filosofía ha igualado a su idea y que, en tal sentido, ha cumplido con su destinación.

El sistema de los sistemas surge en el resultado de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* como el movimiento concluyente de la ciencia que despliega la idea en su existencia o como la cosa verdadera: el sistema de la razón silogística, cuyos miembros se determinan a partir del *medius terminus* que en cada caso los religa. En el tercer silogismo, ese término medio es “la razón autocognoscente”. Con la mirada retrospectiva sobre el todo del saber ya desarrollado, el concebir se determina a sí mismo como esta razón y su intuir.

Recordemos brevemente: en la esfera de la lógica misma, la idea absoluta es meramente “formal”, ninguna otra cosa más que el método. Para que este sea el de la verdad, el contenido del conocer ha de derivar de él. “El método mismo se expande mediante este momento hasta volverse un sistema” (GW 12, 249.9). El contenido requerido no es, por de pronto, sino el comienzo absoluto del método: “la relación simple consigo mismo, que es ser. Pero este es” – en el resultado de la lógica – “también ser pleno, el concepto que se concibe a sí mismo, el ser como la totalidad concreta y, a la vez, absolutamente intensiva” (252.31); absolutamente intensiva o real como aquella totalidad que la naturaleza [*Natur*] es. Así pues, lo que al comienzo sólo es “verdad pura se torna también, como resultado último, el comienzo de otra esfera y ciencia.” Pero esta, en cuanto determinada, se encuentra necesariamente diferenciada: la idea “se escinde en sí misma originariamente” (“*sich urteilen*”; GW 20, § 577) en la “naturaleza física y espiritual”; aquella es la totalidad como inmediatamente puesta, esta otra, la totalidad que retorna sobre sí misma.

La idea de la filosofía es la razón que se sabe a sí misma en su actividad esencialmente silogística, y más precisamente en aquél silogismo donde ella misma aparece como el término medio. Sólo allí se revela la actualidad íntegra del concepto, esto es, diferenciarse en sí mismo y determinarse, de ese modo, sólo mediante sí mismo.

El diferenciarse en sí mismo del concepto – allí donde este último no es sólo el concepto “adecuado” y, por tanto, idea, sino donde la idea ha desarrollado su existencia hasta volverla la de la filosofía –, es la idea que se escinde originariamente en sus manifestaciones. Estas son, de suyo, silogismos determinados también por su término medio. El primero es el de la naturaleza, o el lado de la inmediatez de la idea absoluta, mientras que el otro es el del espíritu o el movimiento regresivo del concebir mediatizante.

La razón autocognoscente se desdobra en espíritu y naturaleza y hace surgir por medio de ambos, como términos medio de un silogismo, un sistema específico en cada caso. La idea de la filosofía, en cambio, es el silogismo de esta razón, que se escinde originariamente en los otros dos silogismos y que origina así el sistema de los silogismos de la razón. Vistos en orden a la secuencia de su aparición, esos silogismos son el fenómeno de aquel término medio; vistos desde la figura de su realización plena, son la manifestación o revelación del mismo. Según el primer lado, la diferencia aparece en lo escindido: naturaleza y espíritu; según el otro, en cambio, la diferencia se revela ella misma como el movimiento del distinguir y, por tanto, también del determinar; más brevemente, como el del concebir, puesto que de la idea.

En aquel principio que es la relación fundamental del sistema de los sistemas, también se muestra ahora el sentido de la potestad y del “someter” propio del “sujeto” de la idea. El silogismo, que la idea de la filosofía es, no admite duda alguna: aquí no hay nada extraño que sea subsumido, puesto que naturaleza y espíritu son, en razón de su determinación plena, momentos derivados, y en ningún caso algo primero. La idea, concreta en cuanto filosofía, es a tal punto “sujeto”, que – tal como ya permite esperar la idea kantiana de la libertad –, sólo se somete a sí misma y sólo a sí misma está sometida.

Naturaleza y espíritu son totalidades diferenciadas, que no pueden imponerse como una única totalidad en cada caso – con la consecuente supresión de la otra –, por la única razón de que ambas, excluyéndose mutuamente, están vinculadas entre sí como momentos del concepto autodiferenciante. Pero en cuanto tales renuncian a la determinación que poseen por ser tales manifestaciones, en favor de la determinación de la idea que se revela por sí misma, diferenciándose. La idea no es un amo ajeno para con lo sometido por ella, puesto que, por el contrario, ha cancelado la indiferencia de esto último frente a ella o a la ausencia de relación de la objetividad como tal frente al pensar.

Contra la difamación, vuelta ya moneda corriente, del “sistema” como violación de lo individual por lo universal, contra esa difamación con la que el pensar testifica haberse vuelto

él mismo indiferenciado, hay que advertir lo siguiente: el método, expandido hasta volverse un sistema, procura precisamente salvar las diferencias de lo verdadero como diferencias de determinación [*Bestimmung*] conceptual, y ello de tal modo, que la filosofía, según su idea, no permite que nada llegue, que nada ingrese en ella misma, que no sea sabido como algo diferente en la secuencia rigurosa del concebir con claridad. Pero como lo diferente mismo tiene que desplegarse hasta alcanzar la verdad de lo contradictorio, la actividad de la razón se condensa en el silogismo disyuntivo.

Este ya no es, en rigor, silogismo alguno: “El término medio, puesto en él como la totalidad del concepto, contiene, en efecto, él mismo, ambos extremos en su determinación plena. Los extremos, a diferencia de tal término medio, son sólo como un ser-puesto, al que ya no puede adscribirse ninguna determinación propia independiente de aquél” (GW 12, 124.30). “La diferencia entre lo que media y lo mediado ha desaparecido. Lo mediado es, de suyo, un momento esencial de aquello por lo que se ve mediado, y cada momento aparece como la totalidad de lo que ejerce la función mediadora.” De lo cual se desprende que “la forma del silogismo, que consistía en la diferencia del término medio frente a sus extremos, acaba por asumirse a sí misma” (125).

En consonancia con lo cual, la idea de la filosofía permite reconocer que naturaleza y espíritu abandonan, en la conjunción efectuada por lo lógico como término medio, su propia determinación; pues poseen esta “sólo en cuanto no han retrocedido todavía hacia su unidad” (11.23). ¿Hacia cuál unidad? ¿Lo lógico? Allí donde ello no aparece ya como extremo del silogismo, sino como su término medio, tal denominación resulta inadecuada. Donde lo lógico recobra en sí mismo las dos totalidades de lo real como sus momentos, pasa a ser “el concepto sapiente” (*Enc.* § 477). Él es real “como el saber universal que permanece inmediatamente consigo mismo en su determinación” y es, al hacerlo así, “la razón autocognoscente”. Aquí la razón ya no es una figura de la conciencia, sino resultado de la ciencia y de su idea. Entonces, ¿debería tener la angustia su fundamento en esta razón especulativa? ¿Acaso ocurre algo, por parte del saber, en aquel su inmediato permanecer ocupado-consigo-mismo?

## XVI

Al término de su despliegue la filosofía capta su propio concepto, vale decir, se limita a contemplar retrospectivamente su saber (§ 573) y, al hacerlo, ve que, y cómo, lo lógico se ha convalidado a sí mismo en vistas de su contenido concreto (§ 574). La habitual objeción apresurada reza: no se ha convalidado. ¿Para quién no? Para el hombre, y la misma angustia hace pensar en tal respuesta, puesto que ella sólo puede ser, en efecto, la angustia del hombre. La pregunta por la “naturaleza” de la técnica revela, con todo, que esa naturaleza no es nada humano.

En este punto no es difícil que se presente la siguiente observación: tampoco aquella razón especulativa tiene nada de humano y desaparece junto con el tránsito, realizado por Feuerbach, de la “teología” a la “antropología”, por no decir nada ya acerca del hecho de que la especulación se haya tornado literalmente “in-creíble”. También ella supo lo que es el hombre, lo cual no le impidió distinguir muy bien entre las exteriorizaciones del hombre mismo y lo sabido por la conciencia, y le señaló además su “naturaleza” y su posición allí donde la conciencia natural ha logrado afianzarse, de intento, como contrincante del saber absoluto (Hegel, *GW* 9, 304s.).

Ello es que precisamente la secuencia de las formas proyectadas sobre el mundo humano hace que aquella “antropología” pueda valer sólo como un signo, pero no como explicación. La angustia que surge con la “naturaleza” de esas formas, su nada de toda determinación, remiten, por el contrario, a algo que ocurre a partir de la idea misma de la filosofía.

¿Qué podría ser ello? ¿Un tránsito? Tal es la ilusión de donde surge el rechazo de la onto-teología, por parte de Feuerbach, en favor de la “antropología”, que pretende ser considerada como el resultado necesario de aquella. Pero como ha sido ya señalado, la ilusión de un tránsito declina visiblemente en la secuencia de las formas del mundo. Si bien es cierto que cada una de ellas se representa a sí misma como resultado necesario de una historia, no puede desconocerse que el tránsito desde su respectivo presente hacia el otro futuro del hombre aparece como necesario sólo en la primera posición (Marx), para Nietzsche sólo como posible, para Heidegger como no imposible; y en cada caso como un “cambio radical”; cambio que finalmente acontece sin “tránsito” alguno, sino “probablemente de súbito”.

¿Qué dice al respecto la filosofía que ha captado su propio concepto, que se ha vuelto igual a su idea?

Hegel observa acerca del resultado de la *Ciencia de la Lógica*, y en particular acerca de esa inmediatez de la idea absoluta, que es la naturaleza: “Pero esta determinación no es algo devenido y un tránsito, como ocurre con el concepto subjetivo en su totalidad” – surgida con el silogismo disyuntivo – “que se torna objetividad, o con el fin subjetivo, que se transforma en vida” (GW 12, 253). Y hay más todavía: “La idea pura, donde la especificidad o realidad del concepto mismo se encuentra elevada a concepto, es antes bien liberación absoluta, para la cual ya no hay más determinación inmediata alguna, que no sea puesta, ni sea el concepto; de allí que en esta libertad no tenga lugar tránsito alguno; el ser simple, para ser el cual la idea se determina, permanece completamente transparente para ella, y es el concepto que, en su determinación, permanece consigo mismo.” Esto ha de valer tanto más tratándose de la idea de la filosofía, pues para ella resulta transparente incluso el permanecer consigo mismo del concepto en su manifestación diferenciadora. Allí la inmediatez del ser de la “naturaleza” [*Natur*] queda recobrada en aquella inmediatez con la que la filosofía mira retrospectivamente su propio saber y sólo el mismo. Hegel expuso luego el presente propio de esta mirada retrospectiva mediante otra, al concluir con una cita tomada de la teología aristotélica.

¿Cómo pudo hacer tal cosa? Él sabe vinculada su intelección con la de Aristóteles en virtud de un desarrollo único. De lo cual se desprende que la historia de la filosofía se encuentra, ya desde su manifestación “oriental”, bajo la destinación única de aquella idea con la que finalmente logró igualarse. No puede haber un tránsito de la especulación hacia otro estadio. Esto, por cierto, no lo prueba la historia de la filosofía, que no pasa de ser una representación exterior del movimiento de la ciencia, que, en su comienzo, ha recuperado el pensamiento oscuro y confuso del Oriente en la claridad y distinción del ser como lo “inmediato indeterminado” y, por ende, en el concepto. A él ha retornado incluso el todo de la “religión”, que comenzó como la de la luz natural, la cual no es algo dado, ninguna luz de luz, sino que surge, antes bien, de su noche. Un tránsito desde esa cosa – verdadera con certeza - que es la idea realizada de la filosofía, resulta impensable.

¿Qué ocurre entonces con el desarrollo – presentado en lo que antecede -, que anima la secuencia de las formas proyectadas sobre el mundo humano? ¿Son estas indiferentes, acaso, ante la idea de la filosofía? ¿Qué es lo que dicen? Como ciencia, la metafísica está muerta; en sus manifestaciones secularizadas posee una vitalidad agobiante. No; lo agobiante es, en rigor, lo muerto.

Bastará con recordar a Marx: el capital, que, sobre todo en cuanto máquina, se contrapone al trabajador, es “trabajo muerto, que domina y explota la mano de obra viva” (*MEW* 23, 446); muerto, porque es “trabajo pasado”. “Es sólo la dominación ejercida por el trabajo acumulado, pasado, objetivado sobre el trabajo viviente e inmediato, lo que convierte en capital el trabajo acumulado.”... “El capital no consiste en el hecho de que el trabajo acumulado sirva al trabajo viviente como medio para una nueva producción. Consiste en el hecho de que el trabajo viviente sirva al trabajo acumulado para que este mantenga y acreciente su valor de canje” (*MEW* 6, 409).

Los momentos de la idea, fin en sí misma e impulso, se han vuelto momentos de lo muerto, proyectado sobre el mundo del hombre como su forma históricamente resultante. La dominación de lo muerto se muestra del mismo modo tanto en el resultado de la moral – en el nihilismo, en la medida en que con la desaparición de toda meta paraliza el querer de los creadores –, como en el resultado de la técnica: la “erranza” [*Irrnis*], donde el pensar acaba por inmovilizarse en la falta de diferenciación.

“Sostener lo muerto es lo que requiere la mayor fuerza” (Hegel, *GW* 9, 27.26). Heidegger lo ha sostenido en la pregunta por la naturaleza de la técnica. Esta cuestión se vuelve desde la dominación de lo muerto hacia la muerte misma, en orden a diferenciar en ella lo amparante y lo que espanta a la razón. Pero incluso en este giro la pregunta persiste en ver la “naturaleza” como la de la técnica. Esto le impide ver lo que la muerte ampara y obtura incluso la pregunta por el qué. La muerte no pasa de ser el “escriño de la nada”.

El pensar indiferenciado – el privado de idea – puede considerar la dominación de lo muerto, tal como ha sido vista por Marx, Nietzsche y Heidegger, sólo como una exageración que, con la disolución de lo que para ese pensar es simple “metáfora”, ha de convalidarse como un hablar sin contenido. Pero tal pensar se refuta a sí mismo por su propia preocupación.

La muerte es la muerte del hombre, tal como también ocurre con la angustia. Pero tanto esta como aquella remiten, en la pregunta por la “naturaleza” de la técnica remite, tanto esta como aquella, a algo que no es humano. Ello es que tal pregunta sólo admite ser expuesta en cuanto pregunta por la “naturaleza” de la metafísica. ¿Cómo podría, esta “naturaleza”, ser diferente de la idea de la filosofía?

El decir que “la metafísica está muerta”, o bien sólo que “ha llegado a su fin” o, de un modo más débil todavía, que “es algo ya pasado”, debe ser considerado, en efecto, como una

expresión metafórica que encubre la ignorancia acerca de aquello de lo que habla. La metafísica está muerta; esto sólo puede significar: ha partido, se ha vuelto diferente [*verschieden*], no respecto de esto o de aquello, no, por ende, de manera relativa, sino absoluta, esto es, en el sentido del “partir hacia el más allá” [*Verscheiden*]. ¿Y qué querría decir esto en relación con la idea de la filosofía?

Aquí ha de enfatizarse expresamente lo siguiente: que lo que permite preguntar de este modo es la determinación progresiva – ya consumada, o que va consumándose al menos – del mundo humano configurado según las formas sobre él proyectadas. Este movimiento es un retorno del pensar diferente, un retorno de la no-filosofía [*Nicht-Philosophie*], que finalmente despierta, desde su ser-diferente [*Verschieden-sein*], al presente de la teoría, sin que por ello rechace su ser-diferente, ya que, por el contrario, hace que el mismo alcance la especificidad que le es propia. ¿Qué significa esto?

## XVII

Por de pronto hay que insistir en algo que quedó pendiente: ¿por qué la pregunta por la “naturaleza” de la técnica sólo puede exponerse como pregunta por la “naturaleza” de la metafísica? La forma proyectada sobre el mundo humano es, en cada caso, un rostro repulsivo que exige, en cuanto tal, un cambio total del mundo y, por ello, del hombre. Esta exigencia condensa el presente en un punto crítico, en virtud del cual no ya el pasado, sino sólo el futuro se ve separado del presente; en rigor, el pasado ha dejado de ser tal, para ser sólo lo repulsivo, que, como resultado histórico, ha invadido el presente por completo. Lo que hay que saber, para el pensar signado por la preocupación, se reduce a ese resultado y su historia, pues sólo en relación con la misma el pensamiento se cerciora de que ve en el presente lo que, de manera universal y necesaria, es “como es”.

La historia del poder humano en las relaciones de producción, no menos que la historia de la voluntad o del querer de los productivos, muestra la historia de la metafísica ya no como una ideología marginal, sino, antes bien, como un movimiento que interviene de suyo en la vida, de manera corruptiva. La historia del saber de estos seres volitivos que descubren, que desamparan y que de ese modo intervienen con violencia en las relaciones existentes (cf. Heidegger, *Introducción a la metafísica*), remite a una “misión” [*Geschick*] de ocultamiento originario, una misión que puede ser delimitada como la totalidad del saber

dominante y, a partir del presente histórico, sólo como la metafísica, y que puede ser desplegada en una secuencia “misiva” de “acuñaciones del ser” (*Identität und Differenz*, 60).

El entendimiento choca contra el hecho de que esa secuencia no permita reconocer necesidad alguna; pero precisamente no debe permitirlo, porque se ha desplegado hasta un punto en que la conversión del presente hacia el futuro enteramente diferente no es vista ya como algo compulsivo, sino como no imposible. Esta progresión paradójica remite, en efecto, a algo no pensado, con lo cual se corresponde la pregunta por la “naturaleza” de la técnica y de lo cual se ocupa la pregunta por la “naturaleza” de la metafísica. El curso de cuya historia sólo ha de mostrar, hasta en el final nietzscheano de la misma, qué significa el comienzo en cuanto comienzo de un olvido que se retrae incluso de sí mismo.

¿Cuál comienzo? ¿El griego? Así parece. Y hay que haber tomado en serio tal parecer, hay que haberse dejado conducir por él hasta el comienzo que comporta, a ciencia cierta, una diferencia fundamental: la idea de la filosofía en su plenitud. ¿Pero cómo? Esto es algo que jamás puede lograrse de manera inmediata, sino sólo mediante el padecer que afecta por igual al pensamiento de Marx, de Nietzsche y de Heidegger, porque sólo él conduce hasta lo que debe verse como la diferencia capital: la muerte de la filosofía y, en rigor, el hecho de que la misma, en cuanto a su idea, haya “partido”.

El retorno desde la apariencia del primer comienzo entre los griegos ha enseñado, sin embargo, qué cosa es un principio epocalmente determinado, y ha permitido reconocer que aquél “haber partido” sólo es pensable, en cuanto implica una diferencia respecto de sí mismo, desde el principio que determina la época moderna.

El método, expandido hasta volverse un sistema perfecto, sólo puede conocerse a sí mismo como principio único en sentido histórico. Esto lo confirma no sólo la historia de la filosofía de Hegel, sino, antes que ella, la historia de la conciencia misma, y en particular el movimiento de su “religión”, que incluye, dentro del plan general, propiamente moderno, de la determinación progresiva de la luz de la razón natural, las formas del mundo antiguo, para hacer que por un lado precedan, y por otro se subordinen, a la ciencia concipiente. La historia del pensamiento substancial u objetivo se retrotrae a la del pensamiento subjetivo o libre.

Sólo cuando el comienzo histórico de la filosofía deja de ser captado en un Oriente difuso y cobra, en lugar de ello, la especificidad del primer comienzo entre los griegos, y ello a partir del *otro* comienzo, la historia de la metafísica pierde su exterioridad respecto del pensamiento de la cosa misma; pensamiento que se presenta bajo una apariencia que él mismo ha de

disipar. Y este disipar muestra que el regreso de Heidegger hacia el fundamento de la metafísica es el regreso hacia el fundamento del principio moderno, principio que había mantenido reprimida la pregunta por su “llegada” con la prueba de su procedencia, y tanto más cuanto que debió hacer valer el hecho de su desarrollo sólo en el sentido de la exterioridad de su historia. Tal principio no permitió duda alguna: nuestra única “tierra”, nuestro único suelo y fundamento es el espíritu de la época moderna.

En tanto la idea de la filosofía probó, en su realización plena, que incluso la naturaleza [*Natur*] es, en cuanto fenómeno, la manifestación del primero de los momentos del concepto, la razón ya no puede retornar como natural; ya no es una figura de la conciencia, allí donde, al mirar retrospectivamente su saber, se sabe a sí misma. En esta ciencia ha sabido borrar todo rastro del hecho de que su ser hubiese sido dado y de este modo la singularidad del principio moderno está completamente asegurada; hasta en la crisis, que ese mismo principio vuelve comprensible, pero para cuya razón resulta invisible.

La diferencia de este principio respecto de los anteriores, igualmente epocales, emerge sólo en virtud de su absoluto “haber partido”, tal como lo sostiene la no-filosofía con sus teorías acerca de la “base” o con la prueba de que la razón es algo dado, lo cual torna imposible su índole especulativa porque vuelve imposible el presente de la teoría, aun cuando también lo señala con los “rostros” del presente histórico.

En el movimiento de la no-filosofía, el principio moderno no se ve repelido, a pesar de todas las repulsas; y menos aún se ve privado de la fuerza de persuasión de lo primordialmente verdadero. El alboroto contra la “especulación”, o la melancolía de la impotencia frente a ella, no debería interferir en el movimiento realmente apremiante con que el principio moderno – “sirviéndose” de la naturaleza del hombre, puesto que separándose (“partiendo”) de sí mismo y, por ello, del ocuparse consigo mismo, propio de la razón especulativa –, cancela su singularidad.

## XVIII

El fundamento de la nada de especificidad, en relación con la cual nada la angustia aceptada como tal se comprende a sí misma y donde ha sido imaginado el mundo de lo lógico en cuanto otro, el de la reunión en cuanto otra, esto es, el de la cosa [*Ding*], el fundamento

de *esta* nada es el hecho de que la metafísica, su idea cabalmente realizada, “ha partido”. De este modo la muerte ha cobrado especificidad. ¿Y qué tesoro guarda el “escriño de la nada”?

La reunión de los principios de la filosofía.

¿Pero no son ellos, acaso, los de la metafísica? ¿Es que ha de volver, otra vez, lo mismo? ¿Los principios de la “naturaleza física y espiritual”? Las cosas no son tan sencillas en lo que concierne al “haber partido” del principio moderno, que apareció, fundadamente por cierto, como la idea única de la filosofía, la del sistema pleno de la ciencia.

La filosofía se ha separado (ha partido, diferenciándose) respecto de sí misma; respecto de sí misma en cuanto aquella teoría de los principios, que la metafísica era. Ella sigue siendo la teoría de los principios, pero ya no meta-física. Lo “lógico” – habiéndose liberado de la “física” – ha realizado una conversión. ¿Hacia dónde?

La filosofía diferente no repele la metafísica, sino que se vuelve hacia lo que ella ofrece como un don, y lo acepta. Se hace cargo de los principios epocales de la metafísica, pero no en cuanto determinados como la cosa primordialmente verdadera, sino en cuanto poseen aquella determinación que muestra la crisis de la verdad de los mismos. Sólo en tales crisis poseen igual dignidad. Por eso la cosa de la filosofía primera vuelta a la vida es: la crisis de los principios.

## XIX

Del pensamiento sereno esperaba Heidegger un “nuevo arraigo” [*neue Bodenständigkeit*]. ¿Cómo ha de determinarse? ¿Según el “antiguo” arraigo, el del “camino del campo”? ¿Era tal, ese arraigo, en cuanto esencialmente rural? ¿Lo era sólo al socaire del retraimiento que acompaña la partida del principio moderno y que llega incluso hasta el comienzo de la época moderna? También el suelo del camino del campo, en la vecindad de la iglesia y el palacio, sólo sustentaba gracias al beneficio aportado por el principio anterior.

El suelo es lo dado, aquello a cuyo encuentro viene el principio moderno desde su “haber partido”. El fundamento de tal principio es lo dado sólo en unidad con el principio anterior, diferenciado en sí mismo y por ende determinado. Hacia esa unidad se vuelve la “piedad” que atiende, en lo sobrevenido, a “lo que sobreviene” en el presente.

La pregunta por la naturaleza de la técnica hizo que Heidegger viese en el preguntar “la piedad del pensar”. La respuesta hacia la que se ve llevada la nada de especificidad de esa misma “naturaleza”, hace disipar el vaho del cuestionar “tecnológico”, el de un poner en cuestión carente por igual de lugar (τόπος) y de base.

Fuera ya de la angustia provocada por el “otro comienzo”, el ánimo requerido para esa respuesta procede de una visión digna de ser pensada: *Vidi impium superexaltatum, et elevatum sicut cedros Libani. Et TRANSIVI et ecce non erat; et quaesivi eum et non inventus est locus eius* (Salmo XXXVI).<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Véase ahora la exposición integral de la posición de Heidegger en H. Boeder, *VGM*.



## ¿HACIA DÓNDE CON LA MODERNIDAD?

Difícilmente habrá un filólogo o un historiador que por el sólo hecho de ocuparse en la poesía y el arte o la religión, se tenga a sí mismo por un poeta y un artista o por un hombre religioso. Por lo que atañe a la filosofía las cosas se ven de otro modo. Todo ocuparse en ella puede entenderse, sin más, como filosofar. Tanto más, cuanto que la filosofía reclama para sí, institucionalmente al menos, una semejanza con las ciencias; aun cuando asoma una cierta perplejidad, cada vez que alguien pretende conocer sus métodos universalmente válidos o el estado en que se hallan sus investigaciones.

Todas las figuras, dilucidadas ya, de las explicaciones de sentido de la Modernidad,<sup>19</sup> han acabado por quedar sumidas en la vasta corriente del trajinar con la filosofía; incluso las que de manera expresa se habían separado de esta última;<sup>20</sup> bien es verdad que también ellas ofrecen puntos de vista y estímulos que resultan fáciles de aprovechar. Ninguna fue mantenida en la fuerza tajante de su modernidad. Así ocurrió con Heidegger, por ejemplo, que acabó convertido en un propulsor de la Hermenéutica, que en consonancia con la costumbre del ‘continuum’ de las ocupaciones, también permite vincular a Dilthey en una tradición más antigua. Incluso los cortes de Marx y de Frege son tapados históricamente.

Al margen de cuán diferenciadamente pueda desenvolverse la discusión continua en materia filosófica, hay algo que la Modernidad le ha comunicado de manera general: la convicción de que la Filosofía es un pensar condicionado de manera múltiple: sea por el orden social o por la constitución psíquica de determinados individuos y grupos, o por la prefiguración de estructuras semánticas, en particular por las lingüísticas. Pero nada de esto permite reconocer todavía los temas peculiares de la discusión “posmoderna”. ¿Posmoderna? Digamos, mejor, submoderna, porque tales temas asoman a la superficie desde el fondo de

---

<sup>19</sup> Las que corresponden a cada una de las dimensiones del Mundo de la Modernidad: las de la razón hermenéutica (Husserl, Dilthey y Wittgenstein), las de la razón técnica (Frege, Schlick y Kuhn), las de la razón apocalíptica (Marx, Nietzsche y Heidegger), tal como ha sido expuesto en H. Boeder, *VGM*.

<sup>20</sup> Esto es, las de la razón apocalíptica.

la articulación de las explicaciones de sentido de la Modernidad, en lo “positivo” de los condicionamientos mencionados.

¿Dónde habría un pensamiento que, en orden a esa articulación, introduzca una diferencia decisiva? Si la Historia de la Filosofía y si también el Mundo de aquella meditación algo enseñan, entonces es ello lo siguiente: que desde siempre, sólo muy raras veces ha sido pensado algo que haga valer en el todo una diferencia decisiva; tanto más cuando ese todo es pensado con la determinación de una articulación inteligible de *rationes* que guardan una correspondencia mutua y se vinculan entre sí como los términos de un silogismo. Allí no hay temas excogitados trabajosamente según un “interés” particular, sino una tarea de la razón, cumplida siempre sólo mediante la elaboración en común de una figura integrada por tres *rationes*, como ocurre, por ejemplo, con las que corresponden a los nombres de Descartes, de Spinoza y de Leibniz.

Lo que resulta llamativo en la discusión submoderna<sup>21</sup> – por sólo mencionar aquí a Lévinas, Foucault, Derrida y Lyotard –, es, por de pronto, el significado preponderante de Husserl para la misma. Dentro de la articulación de la modernidad fue él quien difundió la apariencia más intensa de una prosecución de la antigua Filosofía Primera; al menos, con el programa de renovar el pensamiento cartesiano de una ciencia universal y de la fundamentación de la misma. La apariencia del *continuum* de la “filosofía moderna de la conciencia” más allá de Fichte y hasta Husserl se ha visto fortalecida incluso por el mismo Heidegger, aun cuando para ello haya debido ignorar, curiosamente, la “posición final” que le atribuyó a Nietzsche. Pero el pensamiento husserliano tiene la dignidad de ser no sólo una parte necesaria en el todo de la meditación que acabamos de dilucidar, sino también la defensa más vigorosa de la apariencia de filosofía contra la no-filosofía de la meditación nuclear. La filosofía, en efecto, se hace valer para Husserl – a diferencia de lo que ocurre con Schlick – como una ciencia del mundo, absolutamente propia y consolidada en sí misma – aun cuando no sea posible terminarla – bajo la idea de la responsabilidad absoluta en un progreso infinito de la investigación fenomenológica. Según este lado pone de manifiesto su fertilidad, incluso más allá de la fenomenología “transcendental”; y ello, incluso en el sentido vago de un método descriptivo.

La crítica intrafenomenológica a Husserl, ha tropezado, ante todo, con el fundamento determinante de su *ratio*, esto es, con el “yo transcendental”. En relación con él se ha llegado a hablar de una desviación de Husserl con respecto al curso propiamente dicho de la

---

<sup>21</sup> Cf. H. Boeder, *Install.*

fenomenología. Ello es que, si ese “yo” se ve apartado de su posición central dominante, la *ratio* husserliana se encoge para volverse una relación inmediata de “cosa” y “conocer”, de tal modo que este último acaba por realizarse en tomas de posición frente a determinadas actitudes vitales, “comprometido” en los problemas de la praxis vital.

Pero en la medida en que este compromiso se articula, por su parte, en una Filosofía Primera de cuño “ético” y al mismo tiempo no-metafísico (Lévinas), se intenta ocupar nuevamente el lugar del “yo”. Contra el supuesto “egocentrismo” de la tradición moderna, “el otro” es elevado al rango de lo determinante, hasta el extremo de ver en él el rostro de Dios. Esto, en particular, apoyándose en la religión veterotestamentaria, que, a diferencia de la cristiana, parece no estar “contaminada” con Metafísica.

Allí donde “el otro” se halla como hombre ante la vista, allí también está “lo otro”, esto es, la violencia ajena contra él. Esta vale, para la opinión pública submoderna, como lo que da, ante todo, de pensar. La filosofía parece ser invocada sobre todo allí donde se trata de aquellas violencias que proceden del saber mismo y que en la técnica se tornan objeto de la vivencia. ¿No debe intervenir la filosofía en la ponderación de las consecuencias de la técnica que afectan el ser, la vida y el conocer de la humanidad? Por sólo mencionar aquí la técnica del átomo, de los genes, de la información; ¿y qué cosa podría excitar con mayor fuerza la imaginación que la técnica bélica? En este punto, la ausencia de reflexión se instala de un modo prácticamente inexpugnable, con las declaraciones más fervorosas de la propia voluntad de paz. ¿Y qué preocupación podría resultar más exigente que la referida a la autoconservación de la humanidad? ¿Cabría preguntar allí: de cuál?

Sensibilizada frente a cualquier manifestación de violencia, la discusión submoderna se retrotrae hasta la prehistoria y avanza, al mismo tiempo, hasta la utopía poshistórica. Probablemente el sueño de la an-arquía ha existido desde que el hombre es hombre; pero jamás, por cierto, se ha hecho presente como hoy en el mundo, en cuanto sueño de la ausencia completa de poder; jamás se ha presentado como hoy en la discusión filosófica, como algo que según su propia imagen sería realizable, en la medida en que ella se comprende a sí misma como “racional” y urge, por vía de argumentación, para obtener consenso. Aquí la “racionalidad” de la “ilustración” de otrora – combatiendo toda suerte de supercherías y de prejuicios – podría alcanzar una vez más el honor de los altares. ¿O es que la razón, cuando se la toma de prestado, resulta más modesta?

Hasta aquí – para decirlo con Platón – lo que atañe a las “Musas más blandas”.<sup>22</sup> Las más “severas”, marchando en pos de los resultados de las explicaciones de sentido de la Modernidad, quebraron con la supeditación a este o a aquel paradigma de la “racionalidad” de otrora; toman posición ante ella sobre el terreno de una “no-filosofía”.

Teniendo muy claramente en cuenta a Marx, pero distanciándose a la vez de él, Foucault se da a la búsqueda de testimonios de violencia “sub-económica”. Si al hacerlo cae en la vecindad de Nietzsche, permanece inequívocamente apartado del propósito que mueve la razón de este último; esto ya por el hecho de que las observaciones de Foucault acerca del cambio del interés que el hombre ha experimentado acerca de sí mismo, si bien poseen una intención emancipatoria, en ningún caso están dirigidas por la necesidad de una distinción del hombre respecto de sí mismo. El futuro – que ni ha llegado ni llega – de sus proyectos modernos, empuja al pensar hacia una historia crítica de las mentalidades. Cuyo campo peculiar son, en última instancia, los órdenes violentos del lenguaje; este parece ser, sobre todo en cuanto al hacer saber y, por ende, en cuanto al discurso, un instrumento regulado con violencia y así también regulador. La violencia subliminal, por así decir, de su ordenamiento, atañe por un lado, históricamente, a las estructuras sociales; por otro, mundanalmente, a las de la psicología profunda; y por último, lingüísticamente, a las estructuras semánticas. Foucault describe, en términos generales, los modos de regulación del discurso y sus objetivaciones principalmente en el campo del peculiar interés moderno por el saber acerca del hombre, para presentarlo en la fase contemporánea de su crisis y de su desaparición.<sup>23</sup>

La no-filosofía actual empero, ateniéndose a la meditación heideggeriana acerca de la Metafísica, se vuelve una vez más hacia la filosofía en cuanto tal y, en particular, hacia la violencia que le es propia y que parece serlo incluso del pensamiento del propio Heidegger; la violencia de un pensar “árquico”, que afirma la dominación y la busca. Derrida derriba la crítica limitada al “egocentrismo” de la tradición moderna, para “de-construir”, en vista del “logocentrismo”, la tradición filosófica en pleno. La cual, como de costumbre, continúa siendo representada como un *continuum*; y es así como la atención se vuelve expresamente hacia su inicio platónico y hacia su final hegeliano, pero también hacia sus postreros resplandores husserlianos. Esto, con un método de lectura que, en la superficie de lo escrito, logicizada de manera aparentemente homogénea, y tal como se presenta de manera objetiva

---

<sup>22</sup> Cf. *Sofista* 242 E.

<sup>23</sup> Cf., también en relación con lo que sigue, H. Boeder, *Install*.

y separada de la intención del autor (cf. Wittgenstein), descubre los saltos y las fisuras a través de los cuales es posible llegar a oír lo que ha sido subyugado o reprimido.

Ante lo inacabable y la dispersión general de tales indagaciones se vuelve tanto más urgente preguntar: ¿a partir de qué λόγος hay que representarse el logocentrismo? Ya que Derrida encuentra el acceso para su historia a través de Heidegger, resulta comprensible pensar en el λόγος inicial, esto es, en el heraclíteo; y Derrida lo tiene expresamente en cuenta, bien que en una forma abreviada: uno diferenciándose respecto de sí (B 51). En orden a esta diferenciación habla Heraclito<sup>24</sup> del λόγος “uno todo” (B 50), pensado por Heidegger de manera expresa y única bajo el título de “Logos”, haciendo hincapié en la “concentración”. ¿Cómo se afirma frente a ello la “dispersión”? Lo cierto es que las tendencias de la misma pueden verse cristalizadas en el λόγος heraclíteo, tal como ha sido desarrollado, de un modo que debió resultar inconcebible para el propio Derrida; modo que él no supo buscar porque tampoco lo deseó.

“Justicia” es la pasión general incluso para el apetito submoderno. Pero en la relación “uno todo” salta de inmediato una “injusticia” ante los ojos; la justicia en el antiguo sentido de “igualdad de partes” se ve ofendida; pues el uno, en la figura del todo, se hace valer también en lo que, en apariencia, en lo verdaderamente otro que él, lo mucho; tanto más, cuanto que no sólo aparece como lo primero en la relación con todo, sino incluso dentro del todo mismo, y ello en la figura del fuego, que se convierte en mar (B 31), y que hace surgir así una primera “oposición” – aquí: lo mojado y lo seco – de aquellas que Derrida tiene por características de una tradición logocéntrica, olvidada de la “differanz”.

En la totalidad de lo que aparece o se manifiesta, el uno es lo primero, en cuanto “está con” ella. Pero se comporta, al mismo tiempo, de manera “contradictoria”, pues no sólo se le acerca, sino que se aparta igualmente de ella (B 91) y está lejos de la misma. En esta posición se hace valer no sólo como origen de las “naturalezas” opuestas en la totalidad, sino también como fundamento de su κόσμος, de su orden; una palabra irritante para la submodernidad a causa de su índole “árquica”; como que reprime el juego del acaso en lo diverso de cuanto ocurre o acaece (les événements). En cuanto se trata de aquel fundamento, el uno es lo único: el σοφόν (B 108), perito del equilibrio en las relaciones de lo que aparece de manera diferenciada.

---

<sup>24</sup> En su forma castiza y a pesar de lo inveterado de la costumbre, este nombre griego es una palabra grave y no esdrújula. Cf. Justo Viciña y Luis Sanz de Almarza, *Diccionario de los nombres propios griegos debidamente acentuados en español*, Madrid, 1998.

Pero la justicia así pensada quiere ser defendida de intento, en la medida en que cada cosa, a causa de la condición transitoria de su aparecer, es, individualmente o por sí, desmesurada, puesto que carece de los límites de la identidad. Lo singular es algo determinado sólo según a su “naturaleza” y, por ende, sólo a partir del antagonismo de las “naturalezas” dentro de las relaciones ordenadas de la totalidad. Tan pronto como se niega el fundamento del orden, entonces las diferencias de lo que aparece – adviértase bien: “de lo que aparece” y no todavía de “lo que es” – no pueden ser ya pensadas en orden a la identidad única del fundamento para el orden, sino a partir del mero ámbito de una “Differanz” indeterminada en sí misma. Entonces la desmesura de lo singularizado queda desinhibida en una atmósfera de violencia sentida como ilimitada. En semejante mundo no impera “fuego” alguno, sino un vapor sensibilizante.

En vista de la desmesura no sólo de todo lo que se manifiesta, sino ya de sus “naturalezas” contrarias, aquel σοφόν único, puede ser fundamento del κόσμος sólo en la medida en que muestra, por sí mismo, el lado del poder. Según este otro aspecto adopta el nombre del padre de los dioses y de los hombres, vale decir, el del señor que gobierna con el poder del rayo (B 32). Si aquí – ante los ojos de Heidegger – se insinúa ya el rasgo fundamental “onto-teológico” del pensar metafísico y por ende la caída del “Ser en cuanto Ser” en el olvido, es necesario recordar, ello no obstante, el propósito al que se subordina la inteligencia de la cosmología temprana: el mandato del σοφόν no podría mantener, sin verse acompañado por el poder que lo defiende, ningún κόσμος de lo que se manifiesta.

¡Fuera la totalidad – “lucha contra la totalidad” (Lyotard); fuera, pues, el Uno en cuanto primero – “derrumbe de la autoridad” (Derrida)! ¡Fuera, ante todo, la relación inicial de ambos como algo necesario – el privilegio de lo lógico en nuestra tradición! ¡Fuera la identidad de lo Único, la diferencia determinada por ello; fuera, por fin, el fundamento! En lugar de ello, la “Differanz” como lo que da de pensar: no un fundamento, ni siquiera un origen, sino el ámbito de los que sólo son muchos, el del pluralismo de la mera “otredad”.

El logos heraclíteo no tolera en absoluto, por cierto, “lo mucho”; mediante su diferenciación respecto de sí mismo el Uno, en efecto, es siempre origen de la totalidad, sin permitir jamás que esta se vuelva mera pluralidad; pero sí conoce “los muchos”, y precisamente en la relación con él. Lo dicho se refiere a aquéllos cuyo pensar no coincide con el Uno común a la totalidad; y menos todavía con el σοφόν en el completo apartamiento del Uno; pues hasta allí no llega hombre alguno. Precisamente este coincidir con el logos, el corresponder con él, decide si uno tiene, o no, “inteligencia”. La rebelión de los muchos

submodernos, de los abandonados por un primer fundamento, contra lo que ha sido *filo-sophia*, corre por cuenta de los portavoces de la pluralidad de historias, de mundos, de lenguajes. Ellos se ven en la obligación de querer cancelar aquella inteligencia vinculada con el logos; incluso, y con mayor razón todavía, el recuerdo de la misma; pues es precisamente en la memoria donde se arraiga más profundamente lo violento y abusivo de su actividad.

En cuanto esta inteligencia [*Vernunft*] está determinada inicialmente como estar presente [*Anwesen*] cabe el logos, no puede menos que incitar a la lucha contra el “privilegio de la presencia” en la tradición filosófica. Esto, en el giro hacia el inconsciente como último refugio del señor de otrora. El preguntar apremia, por sobre el Ser entendido en el horizonte del tiempo, en dirección al fondo, hacia el ser como presencia y hacia un futuro entendido en relación con la misma; penetra en la temporalidad peculiar de las estructuras instintivas, principalmente vinculadas con la sexualidad y con la muerte; allí descubre el acceso a la “*differanz*” a partir del “aplazamiento”.

Por lo que toca al inicio heraclíteo, la presencia no se ve privilegiada sólo por la inteligencia, sino ya dentro del logos mismo; aquí, no tanto por el “ser-con” del uno con la totalidad, cuanto, antes bien, por la presencia del único, que gobierna todas las cosas con poder.

Pero el embate contra el privilegio de la presencia va más atrás todavía. Aquí se impone distinguir: en primer lugar, el estar presente de lo presente o de lo que se muestra, o de lo que se manifiesta o de lo que tan sólo consiste; para decirlo con Heidegger: el ser del ente. En segundo lugar, visto en orden al logos mencionado, el estar presente propio de lo presente, conviene a saber, el estar presente del σοφόν, en la medida en que, en la figura del κοσμήτωρ, esto es, en la del dios con poder y conocimiento, preserva el κόσμος. Pero, en tercer lugar, presencia no significa “la condición de lo presente” [*Anwesenheit*], sino el presente mismo [*Gegenwart*]. ¿Cuál?

Precisamente aquella figura del σοφόν hace pensar, retrospectivamente, en una σοφία anterior a la *filo-sophia*, que quienes vinieron después conocen como “poesía” y sólo en relación con la cual el pensamiento de Heidegger acerca de una “vecindad de poetizar y pensar” puede adquirir su concreción histórica. También los submodernos valoran esa vecindad. ¿Pero la de cuál poesía? Justamente la de aquella que les viene bien al orientarse hacia las mencionadas estructuras instintivas del inconsciente: Sade, Bataille *et id omne genus* de los “impertinentes”, los “rebeldes”, los “desconformes”. Allí aparece hasta Genet junto a Hegel (Derrida, *Glas*).

En consonancia con su origen, la Filosofía – por un lado con Jenófanes, por otro con Heraclito – tenía ante sus ojos una poesía de un género completamente diferente: el Saber de las Musas, tal como Homero, Hesíodo y Solón lo volcaron en el lenguaje. En él se advierte con claridad que el mencionado privilegio de la presencia se retrotrae a un privilegio del presente, que le es esencial a la primera y última destinación, esto es, a la μοῖρα, a la “porción” en la que cada cual se halla ya desde su nacimiento. Tal porción se torna siempre presente en un “mandato”, cada vez que alguien toca los límites de la misma. Cobra presencia en la inteligencia del “padre de los dioses y de los hombres” (Homero), pasa de allí a los reyes, administradores de justicia (Hesíodo) y finalmente al orden jurídico de la comunidad política (Solón).

El presente esencial a la destinación misma – en conversión y aversión -, ha de ser cuidadosamente diferenciado del estar presente como “estar ahí” de la inteligencia, de su atención, y no menos diferenciado del estar presente de lo presente (por de pronto en el sentido de aquello que está a la mano para ser usado). Sobre tal distinción descansa, última instancia, la de inteligencia conceptual, natural y mundanal. El privilegio del presente nace de la distinción entre “cómo debe ser” y “cómo no debe ser” como de algo ya decidido y que por lo tanto se ha de preservar en la memoria. El inicio parmenídeo del saber metafísico ha de ser visto en el hecho de que tal distinción queda inscrita en aquella otra de “cómo es” y “cómo no es”. El “cómo es” y, por tanto, la verdad del inteligir y del decir se torna, para el interrogar por el “cómo debe ser”, el camino determinante. A lo largo del mismo, el “cómo es” cobra la determinación del “ente” atado, hasta alcanzar la de lo “perfecto”, la de lo perfectamente equilibrado; hace suya, así, la antigua caracterización de la “justicia”. El camino que conduce a la intelección de este ente es el propio de la πειθώ, que se revela aquí como el poder que persuade, en favor de la verdad, al discurrir crítico; un poder emparentado con la razón, suave para ella. Sólo recientemente desacreditado como coacción lógica, en una confusión del mismo con las operaciones del pensar calculante, representables y realizables por medio de máquinas.

¿Qué poder es violento para la razón? El de lo que le resulta ininteligible, puesto que arbitrario. Tan pronto como desaparece, junto con aquel “ente” atado, lo vinculante del mismo para el pensar, tan pronto como desaparece incluso el mencionado fundamento del logos, entonces el poder se vuelve indiscernible y todo orden, el orden de la coacción. La explicación de sentido que constituye el núcleo de la Modernidad en sentido singular da a entender que tales coacciones determinan el poder, el querer y el saber del ser humano productivo; tal es lo que ocurre en el orden capitalista, en el de la moral del rebaño y

finalmente en el técnico. La llamada submoderna al des-orden ha escuchado – para decirlo con el refrán – el sonido de las campanas, pero no sabe dónde están colgadas. ¿Por qué no?

Derrida ha escuchado el “tañido fúnebre” del “saber absoluto”, del final hegeliano de la Metafísica. ¿Se ha preguntado acaso, en qué otro sentido que no fuese el del mero extinguirse y corromperse, puede estar muerto semejante saber? Bien se ve que no reparó en lo peculiar del transir [*Verscheiden*]. De otro modo, ¿cómo podría preguntar el subtítulo de *Glas* por lo que queda de aquel saber? ¿Cómo el autor – y con él la caterva que lo sigue – podría, por lo demás, seguir sintiéndose siempre acosado por el presente del pensar metafísico? En tal caso, ¿por qué no empezar por plantear de manera renovada la pregunta “¿Qué es Metafísica?” ¿Por qué no hacerse cargo del reclamo de Heidegger, el de dejar la Metafísica abandonada a sí misma, y mirar cuál es ese “mismo” al que ha de ser abandonada, tal como lo ha hecho la *Topología de la Metafísica*? ¿Por qué no dejar que sea ella misma quien señale el “regreso al fundamento de la Metafísica”? Su camino impide imitar el gesto de radicalidad del pensamiento heideggeriano; pues aquél enseña a diferenciar entre la razón “natural”, que integra, en efecto, un *continuum* con la razón “técnica”, y la razón metafísica, referida, en cuanto conceptual y concipiente, a las configuraciones epocales de la sabiduría. Entonces el tañido de su “muerte” no dice sino esto: ha sido consumado. Las tareas epocales están consumadas. El reconocimiento de lo consumado confiere al pensar una nueva posición frente a la Metafísica. Ello, con el mandato, no ya de seguir la corriente del des-orden, ni tampoco de restituir, contra la ausencia de orden, uno de otrora, sino con el de comenzar por diferenciar los órdenes, conviene a saber, los ya mencionados de nuestro Mundo y los otros órdenes de su Historia filo-sófica. La delimitación pertinente exige reconocer tanto la filosofía de esta, como la explicación de sentido de aquél, como figuras cerradas, en cada caso, sobre sí mismas.

¿Hacia dónde con la Modernidad? ¿Hacia un “después” [*post*] representado historiográficamente? ¿Hacia el intento ya mencionado de querer todavía sobrepujar la radicalidad cortante de su reflexión? Quien aquí haya prestado oídos a Nietzsche, habrá de comprender qué legítima es la denominación de “Submodernidad”.<sup>25</sup> ¿Qué sentido tendría aquel “después”? ¿Acaso el de una nueva Modernidad? ¿Dónde se habría cumplido entonces la condición de pensar unitariamente la Modernidad aquí expuesta junto con lo “antiguo”? El significado singular de esta Modernidad se opone a ello. Se advierte, por cierto, que está – de algún modo – cerrada, pero sólo puede vérselo en un “después” respecto de su relación

---

<sup>25</sup> Cf. H. Boeder, *Install*.

cortante con la historia. Se desarrolla un nuevo sentido por lo historiográfico y su continuidad.

¿O es que se configura allí un “después” diferente, no entendido ya en términos cronológicos? Una vez que, contra la costumbre histórico-filosófica, la Historia de la filosofía y el Mundo de la explicación de sentido son separados, cada uno por sí como un todo, reconociéndose así la oposición consumada por la Modernidad, ¿queda entonces por desplegar todavía el Lenguaje (de quién) como un todo propio? Bien podría suponerse así en vista del interés submoderno por los “discursos”. No menos en vista de la urgencia con que se buscan nuevos mitos. ¿Del logos al mito? Ya el cliché “del mito al logos” entenebreció el inicio de la filosofía. Por lo demás, la Submodernidad ha tenido ya su mito, conviene a saber, el de “la sangre y el suelo”; y uno sólo puede esperar que no dé con ningún otro.

Por lo que atañe a los “discursos” no es posible avistar ningún posible todo de Lenguaje. No obstante lo cual, la atención se vuelve con ellos hacia lo ya hablado e incluso hacia lo “escrito”, en cuanto independiente de la voluntad declarativa del autor. ¿Habría que tomar pues el camino hacia la Submodernidad? ¿O es que la orientación de la misma hacia lo escrito sofoca la distinción necesaria de la pregunta: “¿quién habla?” Por recordar aquí una vez más el comienzo de la tradición “logocéntrica” y más precisamente la distinción heraclíteica del escuchar su palabra referida al escuchar el logos (B 1).

¿Hacia dónde con la Modernidad? ¿Hacia cuál “después” señala ella misma? Hacia uno diferente del “y así sucesivamente” señala sólo su reflexión acerca del ser del hombre; ella señala hacia el futuro inminente respecto de toda historia habida hasta el presente y más precisamente hacia un futuro determinado por la distinción del hombre respecto de la índole que tuvo hasta ahora. Lo cierto es que, cuanto al “ser”, ese futuro permanece ausente. Ningún pensamiento empero puede ser más nulo para el pensar, que el de un “pensar venidero”. Al que ni siquiera salva apelación alguna a lo venidero del “Ser” con que debe corresponderse.

Ningún futuro absolutamente diferente. La decepción al respecto ha de surgir, ante todo, de la expectativa marxista; pues la “revolución” de las relaciones de producción debía sobrevenir tras una última crisis “necesaria” en aprovechamiento de sí mismo por parte del Capital. Pero más decepcionante todavía tuvo que resultar el desarrollo de aquella “sociedad comunista”, obtenida por la fuerza, sin una crisis semejante. La impertinencia continua de la violencia en su seno provocó, en un pensar que le era adicto, el descenso hacia las violencias “subeconómicas”.

A pesar de toda decepción y de todo cansancio ante los proyectos modernos de una distinción venidera del hombre respecto de sí mismo, hubo una pregunta que no fue formulada: qué ocurre, en verdad, con la convicción moderna acerca de la primacía del “ser” ante el pensar. Esta primacía se hizo valer de manera tanto más inobjetada cuanto que se le atribuyó a la Metafísica el punto de vista contrario, remitiéndose a sus ideas de un “incondicionado”. Incluso el “hay” [*Es gibt*] originario, señalado por Heidegger, no permitió que surgiese pensamiento alguno en el sentido de que ese “haber” [o, mejor, ese “dar”], como algo racional en sí mismo, pudiese volverse hacia una razón e incluso hacer surgir, para sí, una razón. Un pensamiento semejante, ¿qué podría ser sino una ocurrencia de una metafísica tomada de prestado? La racionalidad de la sabiduría, no obstante, es más antigua.

La explicación de sentido de la Modernidad está cerrada de tal modo, que no alumbraba camino alguno, desde sí, hacia fuera de sí misma. Pero ella se concentra en un lugar crítico. ¿En cuál? En el de la “esencia de la verdad”. Kuhn vino a concluir en una afirmación tan tajante como escandalosa: el progreso de la investigación no significa en modo alguno un acercamiento incesante a una verdad dada, como fuere, de antemano, en el sentido de un último y definitivo “cómo es”. Wittgenstein comprendió lo siguiente: el lenguaje de la vida, la diversidad y animación de lo dicho con sentido pleno excluye la costumbre filosófica de preguntar por la “esencia”; junto con la pregunta por la “esencia” de la proposición caduca el privilegio de las proposiciones que tienen un valor de verdad, el privilegio de la certeza científica, el privilegio de la lógica dentro de la gramática. Para Heidegger las cosas son de otro modo. Él atrae “esencia” y “verdad” a un preguntar donde ambos se transforman; reunidos en el giro “verdad de la esencia”. Y ello, en la culminación de la experiencia del despojamiento que anima la reflexión nuclear de la Modernidad. Experiencia que urge a retornar no sólo de la “corrección” hacia la “desocultación” – esto recuerda todavía la antigua distinción entre entendimiento y razón –, sino más allá, de la desocultación (del ente) hacia un ocultamiento, e incluso encubrimiento, más originario (del Ser mismo) en la “esencia” como un perdurar y conceder. Esta transformación se cumple como “movimiento de retorno hacia el fundamento de la metafísica”. El tomar en cuenta a esta última, que para la experiencia moderna del despojamiento acaba por volverse algo inevitable, conduce sin embargo a un contacto que adopta un significado crítico. ¿En qué medida?

Precisamente la concentración de Heidegger sobre el ocultar en la “verdad de la esencia” fue la ocasión para una distinción del ocultar mismo: al ocultar-se (*κρύπτεσθαι*) de la φύσις, privilegiado por Heidegger, vino a oponerse, a partir de la desocultación misma (*ἀλήθεια*) oído según el modo griego, un recatar (*λήθειν*), que – en sentido transitivo –, impide el estar

presente de alguien ante algo; impide pues el saber de ese alguien, su participación en tal saber (v. “Logos y Aletheia”, 1959). Al considerar entonces la razón alcanzada por ese recatar, la historia de la metafísica se presentó bajo una luz nueva, concentrada en lo ineludible para el reconocer: los principios. En ellos se mostró que son epocalmente diferentes, lo cual se debe a que la razón metafísica se vincula, de manera concipiente, con configuraciones sapienciales epocalmente diferenciadas.

La orfandad de la cosa en el mundo técnico señaló a la meditación heideggeriana acerca del ocultación inicial en el ser de la verdad, la dirección hacia el amparar propio de la misma.<sup>26</sup> Pues, por lo que atañe a aquella razón metafísica, también ella posee una naturaleza amparante; pues forja en cada época, en consonancia con la sabiduría concebida, una lógica que le confiere a la verdad respectiva el poder de la persuasión (*πειθώ*), de la credibilidad (*fides*), de la certeza (*Gewissheit*); y ello, para los hombres, en la medida en que son seres racionales. Pero tal amparar exige una diferenciación de la razón respecto de sí misma en cuanto natural; pues esta última excluye la sabiduría dada, en tanto elabora un saber de la totalidad a partir de la propia observación: distinguiendo, en tal sentido, las “naturalezas” en lo que se manifiesta, explicando a partir de ellas “cómo se comporta” (*ὅκως ἔχει*, Heraclito, B 1).

El reconocimiento de lo consumado por la razón metafísica o conceptual y, en consonancia con ello, la intelección de la integridad de su historia, hizo posible, en términos generales, el descubrimiento progresivo de la Modernidad como de un todo, cerrado a su vez, integrado por figuras de explicaciones de sentido. En él se vuelve necesario diferenciar una tercera forma de la razón: la mundanal. Es cierto que esta también aparece en las épocas de la filosofía – por sólo mencionar aquí a Hobbes<sup>27</sup> – pero sólo en la Modernidad alcanza su significado fundamental; y esto, precisamente allí donde la explicación de sentido que supo forjar se ha separado expresamente de la filosofía; en último término, allí donde, de intento, se hace cargo de esta última para alcanzar el otro comienzo del pensar en el vencimiento del primero (del metafísico).

---

<sup>26</sup> Esto se comprende sobre la base del vínculo semántico y morfológico existente, en alemán, entre los verbos “ocultar” (*verbergen*) y “amparar” (*bergen*).

<sup>27</sup> 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, donde el autor muestra como Hobbes integra junto con Locke y Shaftesbury una figura de la razón que no puede ser ignorada por representar un movimiento autónomo, paralelo al de Descartes, Spinoza y Leibniz.

Con Heidegger la razón mundanal se presenta en una relación excluyente ante la razón técnica, la razón natural de otrora. Esta oposición es irreductible, porque ni una ni otra, en cuanto razón, llegan a descubrirla. Lo cual es ciertamente imposible, dado que, con el retroceso desde la desocultación hacia la ocultación primigenia, quedó abandonada la presencia en cuanto dimensión peculiar de la razón. No como si la razón mundanal se cerrase aquí ante la técnica; se abre, por el contrario, a su “esencia”, lo cual significa, al mismo tiempo, abrirse al sino [*Geschick*] de su desocultar, extremo puesto que nada amparado hay que esté libre de su provocación. Pero por lo que atañe al pensar, se encuentra, con su experiencia del despojamiento en la “verdad de la esencia”, con la mudanza del olvido propio del pensar metafísico, un sino frente al otro, en una oposición inamovible para el pensar; pues aunque el “Ser”, o el “hay” originario, está supeditado al hombre, a su esencia, al “ahí” [*Da*], el pensar permanece a la merced del “sino del Ser” [*Seins-Geschick*]; tanto más decididamente, cuanto que la llegada del mundo, al que pertenece el *Da-sein*, en cuanto propio del “mortal”, no está sujeto a la potestad del pensar. Porque ese mundo, en efecto, no es tanto el del hombre, cuanto, antes bien, el de la cosa vista en cuanto tal. Para aquel pensar mundanal, el sino del mundo en la esencia de la técnica se mantiene como algo impenetrable puesto que anterior a todo pensar. “Vencer” esa esencia, es algo que le compete, en primer término, al Ser mismo; incluso en el caso, y precisamente entonces, en que el hombre está “unido” con él y se le ha vuelto “suyo”.

La meditación de Heidegger sobre la “esencia de la verdad” ha satisfecho todas las condiciones para la crisis de la Modernidad. Es a partir de la concentración en la ἀλήθεια, por la que hay que agradecer a aquél, que tal crisis se desata: primero, con la indicación de que el ocultar inherente a la ἀλήθεια remite a una razón afectada por él; y luego con la distinción precisamente de tal razón según el modo diferenciado en que se concentra sobre aquellos términos que aparecen en el giro heideggeriano “la destinación – de la cosa – del pensar” [*die Bestimmung – der Sache – des Denkens*].

A partir de la distinción de la razón se desprende que el pensar técnico no puede ser un sucesor del metafísico. En la meditación sobre las ciencias, aquél ha adoptado la determinación de una figura racional propia y se ha explicado en ella, por sí mismo, de manera completa. Esa figura presenta al mismo esquema que la de la razón natural, la que se constituyó por primera vez a partir de la repulsa de un saber garantizado por las Musas, para forjar uno fundado sobre una testificación humana. Y ello – a causa de la presencia cabe la totalidad – con la distinción entre esencia y fenómeno o, para ser más precisos, entre lo manifiesto [τὸ φανερόν] y las “naturalezas” [φύσεις] que se esconden en ello. La razón

técnica ya no conoce, por el contrario, nada que se oculte de manera semejante. Su desocultar – el “acechar” [*Stellen*] de Heidegger – se despliega en la invención de modelos explicativos eficientes. Cuando algunos submodernos, reaccionando contra ello, recomiendan un volver a meditar sobre la naturaleza entendida según el modo griego, ignoran, por un parte, no sólo que la razón de la Modernidad en sentido singular carece, necesariamente, de un todo y de un fundamento en el sentido de la naturaleza, sino también de qué modo es que ocurre semejante cosa; e ignoran por otro lado, que ni siquiera aquellas “naturalezas” pensadas inicialmente – de “la” naturaleza sólo se podrá hablar más tarde – poseen un carácter ocultante.

Si el pensar metafísico pudiese tener, en absoluto, un sucesor, entonces sólo cabría tener en cuenta al pensar de la razón meta-técnica;<sup>28</sup> conviene a saber, aquel que concibe la vida entendida de manera pre-científica, tal como ella se explica en *Historia, Mundo y Lenguaje*. Esta vida vivida carece originariamente de razón; sinrazón y razón son para ella igualmente posibles; para ella no está decidido de antemano, cómo debe ser y cómo no debe ser; ahí no hay verdad “principal” alguna, que pudiese ser amparada mediante su confirmación “lógica”.

No la razón técnica, tampoco la meta-técnica, sino sólo la razón mundanal de la Modernidad<sup>29</sup> le da al sentido de verdad aquel giro que Heidegger, retrocediendo desde la corrección por sobre la desocultación y el ocultar-se hacia el amparar – transitivo como el λήθειν – toma como “preservación” [*Wahrnis*]. Y ello, a partir de una experiencia con la ausencia de la cosa inicial de la razón mundanal filosófica; una cosa que no era tanto la “totalidad” y sus “naturalezas”, cuanto el orden atrayente de la misma: un κόσμος que si bien abarca a los hombres “de manera natural”, también, además de ello, les vuelve presente precisamente aquella destinación a partir de la cual deben ordenar sus propias circunstancias. Tal “potestad” [*Befugnis*] se ha retraído del desocultar determinado de modo técnico. Puesto que la razón mundanal de la Modernidad no puede atenerse a ningún κόσμος “natural” y, por ende, previamente dado, le falta a sus proyectos de una distinción del hombre respecto de sí mismo el presente “mundanal” de la destinación para ella decisiva; destinación que, por de pronto, todavía tiene que llegar a su mundo.

¿Hacia dónde con la Modernidad? Si para esta pregunta resulta orientador el mencionado viraje de la “esencia de la verdad”, el pensar se ve movido a tomar en cuenta el todo de lo

---

<sup>28</sup> Denominada más tarde “hermenéutica”; véase al respecto, H. Boeder, “El límite de la modernidad y el legado de Heidegger” en: *In officium Sapientiae*, vol. II.

<sup>29</sup> Denominada más tarde “apocalíptica”.

hablado [*das Ganze des Gesprochenen*] que atañe en común, aunque de manera diferenciada, a la Historia cerrada de la Filosofía y al Mundo cerrado de la explicación de sentido, a causa de la distinción del hombre respecto de sí mismo, que uno ha de realizar libremente en cada caso sin ser jamás forzado para ello. Eso de lo hablado por parte de las configuraciones epocales, “finitas” en cuanto tales, de la Sabiduría, se destacó desde siempre por haber despertado la pregunta de ¿quién habla?

El lenguaje que habla por sí mismo; esta palabra fue testimonio de la diferencia que hay que defender contra el lenguaje no diferenciado, instrumental, determinado de manera técnica; pero testimonio también de una “perplejidad” de la razón mundanal moderna frente a lo “lógico”, puesto que ignora qué cosa sea el atenerse a un κόσμος y al λόγος que le es propio y menos aún a una *sophia* dada.

Una vez más: ¿cuál es el sujeto que “da”<sup>30</sup>, y más precisamente, que da de pensar? Esta pregunta ha de ser aclarada a partir de lo hablado por la *sophia*. También ello, lo hablado, quiere ser edificado como un todo cerrado, para que surjan en él por entero las diferencias de la sabiduría. Diferencias no menos insalvables que las de la razón misma.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> ¿Cuál es el “Es” del “es gibt”?

<sup>31</sup> Cf. H. Boeder, “La memoria de la *sophia*” en: *In officium Sapientiae*, vol. II.



## LA DISTINCIÓN DE LA RAZÓN

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

Que los descendientes de la ciencia pura de la razón no pueden, o no quieren, ser sus herederos, en nada se advierte más claramente que en la susceptibilidad de los mismos frente a las palabras de Kant: “La razón pura, en efecto, no está ocupada con nada más que consigo misma y tampoco puede tener ocupación alguna diferente” (III 448, 22). Esa susceptibilidad tiene por reverso la receptividad frente a la presión de la opinión pública, real o supuesta, en demanda de justificación. Se conoce hasta la saciedad la disposición de que hace gala la filosofía, sea que se la solicite o no, para ofrecer a los problemas prácticos que acucian en cada caso a la opinión pública, a falta de soluciones racionales, al menos conjeturas racionales para la discusión [de los mismos] y, en última instancia, una discusión racionalmente conducida. En esta, por cierto, es donde la filosofía parece tener desde siempre su única e incontrovertible realidad; en tal discusión se eterniza, incluso en el caso de no poder hacer gala de progreso científico alguno. Pues bien, permítasenos salir al encuentro de la misma, programada como está para nunca acabar, con un platónico *χαίρειν ἕανν*, es decir, dejémosle el gusto, supuesto que lo sea.

Por lo que toca a la razón otrora concebida, la crítica de que es objeto goza hoy de la mayor vitalidad, principalmente en la llamada no-filosofía de la posmodernidad francesa. Se trata de una crítica que apunta, concretamente, a la antigua *differentia specifica* del hombre;

y ello, en relación con aquellas ciencias modernas [*neuzeitliche*] del hablar, del vivir y del trabajar humanos, donde el *animal rationale* se puso en claro acerca de sí mismo. Parece que al haberse vuelto moneda corriente sus modelos de comportamiento social, anímico y lingüístico, el tiempo de ese interés llega a su fin. En particular, merced a la exploración psicoanalítica y etnológica de las zonas fronterizas en la autocomprensión del ζῶον λόγον ἔχον. Parece haber llegado entonces el tiempo de superar, por logocéntrica, la filosofía heredada.

Esa convicción ha explotado en su provecho el intento de Heidegger por superar la Metafísica, pero ha hecho también lo propio con la crítica de Nietzsche a la fe cristiana y con la de Marx a la economía política. Pero ¿qué es lo que separa a los posmodernos de estos modernos,<sup>32</sup> sobre el suelo común de la no-filosofía? Aquellos han apagado la espera que tuvo en vilo a Marx, a Nietzsche y a Heidegger por igual, la de la distinción futura del hombre respecto de sí mismo, porque les pareció que tal espera había conservado la brasa ardiente de la antigua razón de cuño totalitario. Aquí está nuestro *Rhodus, hic saltus*. Aquí advertimos el signo para el salto, pues la distinción de la razón ha sido precedida cada vez, en la historia de la filosofía, por el pensamiento de la distinción del hombre respecto de sí mismo. Convendrá aclarar esto ahora brevemente, y ello, por lo que toca a lo último que acabamos de decir, tomando a los tres modernos mencionados como punto de partida.

---

<sup>32</sup> “Modernos”, así designa el autor a Marx, Nietzsche y Heidegger, y, de un modo más amplio, a los pensadores cuyas posiciones constituyen el mundo de la meditación de la modernidad (*die Welt der Besinnung der Moderne*). Modernidad, moderno, no significa en este caso lo que por tales términos suele entenderse habitualmente, a saber, la época y lo relativo a la época histórica que principia con el Renacimiento o, según se mire, con el pensamiento cartesiano; apelan, en lugar de ello, a la vasta y profunda reacción acaecida en Europa tras la muerte de Hegel, cuando, tras el deliberado rechazo de la filosofía en cuanto “sistema”, acaba por aparecer en su lugar un *pensar* – no ya un *saber* – que se da a sí mismo, en la posición de Heidegger, el nombre de “meditación” o, mejor, de “reflexión acerca del sentido” [*Besinnung*, inglés: *sense-explication*]. Nos vemos obligados a puntualizar estas cosas porque en español, a diferencia de lo que sucede con el alemán, sólo disponemos de un único sustantivo (“modernidad”) para nombrar dos períodos históricos que, en la concepción del autor, son absolutamente distintos. Uno de ellos, la modernidad “clásica”, por así decir (en alemán: *Neuzeit*), constituye la tercera y última época de la historia, ya concluida, de la Metafísica. El otro, la modernidad “poshegeliana” (en alemán *Moderne*), es un período histórico que se inicia al promediar el siglo XIX y hace eclosión en la poesía y en el arte hacia 1890 con el llamado “naturalismo” y que, en rigor, ya no forma parte de aquella *historia*, al punto de configurarse como un *mundo*, en el sentido de una totalidad igualmente concluida, cerrada, cuya relación *sui generis* con la mencionada historia puede entenderse, para no abundar aquí en precisiones, como una perversión de los principios epocales de la misma. Se ha de tener presente pues, que la palabra “modernidad” en nuestro texto corresponde a “*Moderne*” en el original.

La experiencia que en cada caso los determina es la de un despojamiento en la esencia productiva del hombre. La meditación correspondiente<sup>33</sup> pone de manifiesto una secuencia que recuerda las antiguas *operationes dei*, esto es, poder, querer, saber.<sup>34</sup> El mundo constituido por el *poder* humano, por la *voluntad* de ese poder, por el *saber* de tal voluntad, logra en el presente su distinción, en cuanto mundo histórico.

Mundo cuya historia es primeramente – vista con Marx – la del poder humano, tal como se realiza en la producción material. Movida por anomalías en la relación entre formas sociales retardatarias y modos progresistas de producción. Tales anomalías llegan a su colmo allí donde el modo de producción capitalista ha separado de la posesión de los medios de producción a la clase de los productores y ha reducido así su poder productivo a la mercancía denominada “mano de obra”. Este estado de cosas tiene que ser subvertido a fin de que los medios de los hombres socialmente productores lleguen a ser controlados y dirigidos por éstos. La representación de esa revolución, en el final de la historia toda habida hasta el presente, implica la espera de una transformación del todo de la humanidad, o del género [humano].

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

---

<sup>33</sup> Esto es, la que llevan a cabo esos pensadores en común.

<sup>34</sup> *Potestas, voluntas, scientia*; cf. *Sum. Theol.* I, qu. 2, prol.

Finalmente, la distinción moderna del hombre respecto de sí mismo va más allá, en el pensamiento heideggeriano, de su determinación [precedente], tanto genérica como específica, para volverse singular. Lo que singulariza, o no, al hombre, es su relación con *la muerte*. ¿Cuál muerte es la que se convierte acá en fundamento diferenciante?<sup>35</sup> No aquella que arrebatada de la vida lo mismo al hombre que al animal, sino la muerte que pertenece al ser del “ahí” o de la apertura en que [ese “ser”] existe mundanal, histórica y lingüísticamente. Esta otra muerte, nunca necesaria, sino posible, remite a la nada de todos los entes, al ocultamiento originario en cada descubrir “cómo es”. El recuerdo de esa dimensión originaria de la verdad, en el sentido de “desocultación”, se desvaneció ya para el pensamiento metafísico; y al pensamiento técnico se le ha vuelto absolutamente inaccesible. Ya la Metafísica, en cuanto teoría del ente considerado en orden a su universalidad, por un lado, y a su determinación suprema, por otro, había relegado aquella otra muerte. El pensamiento técnico llega incluso a borrar la huella trazada por la misma en el ser del ente.

La espera heideggeriana de una distinción no imposible del hombre respecto de sí mismo se funda sólo en el descubrimiento de aquel olvido en cuanto tal o bien, para decirlo en otros términos, en el descubrimiento de la detentación [*Vorenhalt*]<sup>36</sup> en la esencia, habida hasta ahora, de la verdad. Se trata de una espera que concreta en tres sentidos la distinción mencionada: primero, como distinción del mundo, esto es, entre el mundo de las cosas [*der Dingen*] y el del yo-sujeto; segundo, como distinción de la historia, esto es, entre la del pensamiento metafísico y técnico, y la de un pensar determinado como otro respecto de aquél; tercero, como distinción del lenguaje: el que le concede al hombre un habitar en él, por un lado, y el lenguaje de la información, por otro.

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

---

<sup>35</sup> Cf. H. Boeder, “Sterbliche welchen Todes?” [¿Mortales de qué muerte?] en: *Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung. Ein Kolloquium für Werner Marx*, ed. Helmut Girndt, Essen 1988, 38-48.

<sup>36</sup> El verbo *vorenthalten* significa “no dar a alguien algo que (por derecho) le corresponde” y está así emparentado, semánticamente, con el verbo español “detentar”. *Vorenhalt* puede traducirse al inglés mediante *withholding*; cf. *Sed.*, p. 322 (Glossaries).

ciencias, sea en la meditación sobre la vida interpretada (v. *Das Vernunftgefüge der Moderne*).<sup>37</sup>

En cada una de estas tres posiciones bosquejadas se abandona la filosofía. Por otra parte, cada una renueva el pensamiento de la distinción del hombre respecto de sí mismo y recuerda, precisamente por ello, las figuras sapienciales que han sido para la filosofía un legado [*Vorgabe*].<sup>38</sup> Cada una, además, concentra la atención en una época diferente de la historia de nuestro mundo; Marx, en la edad moderna [*Neuzeit*]; Nietzsche, en la época media; Heidegger en los tiempos del inicio griego. En este retroceso se torna visible una historia que, separada del mundo de la modernidad, se vuelve íntegra en sí misma. No admite ampliación alguna hacia el antiguo Oriente, a diferencia de la historia hegeliana del mundo y de la filosofía. El todo de tres épocas, cada una de las cuales posee su propia figura sapiencial y por ende su propia filosofía, ya no se funda en el solo desarrollo del concepto puro (v. *Topologie der Metaphysik*).<sup>39</sup>

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

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

Precisamente a consecuencia de ello, la distinción del hombre respecto de sí mismo es buscada en la disolución de la individualidad y, por ende, en la del impulso por preservar la

---

<sup>37</sup> Reseñas: *Philosophia* 1990, 213-233; *Diálogo filosófico* 19, 1991, 117-119; *Philosophisches Jahrbuch* 97, 414-418.

<sup>38</sup> I.e., un don recibido gratuitamente, puesto que sin mérito alguno que lo preceda.

<sup>39</sup> Reseña: *Philosophia* 45, 1984, 93-112.

propia existencia. La liberación correspondiente se refiere a la pasión, el odio y el engaño. El así llamado nirvana, o estado de suspensión, tiene su sentido sólo como la nada de esas tres afecciones y en modo alguno como la referida nada de los entes que conoce nuestra tradición. La distinción respecto de sí, en el desembarazarse de la pasión, del odio y del engaño individualizantes, se consuma en la disolución del individuo como tal. Las figuras sapienciales de nuestra historia, por el contrario, apelan al hombre como *animal rationale* individual que, precisamente en las crisis de su racionalidad, es histórico. Ellas harán surgir cada vez, en cuanto crisis de una *sophia*, la filo-*sophia* de una época, a cuya razón [*Vernunft*, *intellectus*] le conferirán una impronta característica. Son crisis de la fuerza de persuasión [ $\pi\epsilon\iota\theta\acute{\omega}$ ], de la credibilidad [*fides*] y de la certeza [*Gewissheit*] precisamente de aquella verdad que encierra una tal figura sapiencial, en cuanto es, en sí misma, racional.

La Primera Época de nuestra historia tiene su *sophia* en las obras de Homero, de Hesíodo y de Solón. Por lo que concierne a la distinción del hombre respecto de sí mismo, esta no le atañe como mero individuo, sino en cuanto integra un orden de relaciones de derecho. En él, cada uno se encuentra bajo los designios de su “parte” [ $\mu\omicron\iota\rho\alpha$ ]; ya se trate de la duración de la vida, de la [magnitud de la] fama, o de los bienes de que puede disponer. La parte implica límites firmemente establecidos; y se vuelven presentes de suyo allí donde son objeto de controversia. En tal caso, lo que a uno le corresponde se ve sometido a una decisión, y quien decide es la asamblea, o el rey juez, o la ley. Esas decisiones tienen el lado de la racionalidad en cuanto parecen fundadas e impuestas desde la intelección del padre de los dioses y de los hombres o, más precisamente, de su “mente sólida”. Hacia esta se vuelve la sabiduría, que está supeditada a un “hacer saber” [*Wissen-lassen*] por parte de las Musas.

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

Según el primer lado, el observar ( $\iota\sigma\tau\omicron\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ ), más precisamente, la contraposición que le es propia entre la verdad, o bien, la  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ , y la apariencia, determina por sí mismo la cosa que le es adecuada: todo lo que, en cuanto está en devenir, le está presente. Se trata de un pensar que finalmente advierte el carácter opinable de todo conocimiento para entregarse así a la tarea de una búsqueda interminable y siempre perfectible de lo más verosímil; tal es lo

que ocurre en la secuencia de posiciones que va de Tales a Jenófanes, pasando por Anaxímenes.

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

La distinción de la razón, sin embargo, se completa sólo mediante la propia distinción respecto de sí misma, esto es, respecto de ambas figuras: la de la razón natural (la mencionada “fisiología”) y la de la razón mundanal (la mencionada “cosmología”). La tercera figura de la razón no se despliega ni desde el pensar [*Denken*], ni desde la cosa [*Sache*], sino desde la destinación [*Bestimmung*], y en ello, precisamente, se encuentra con la estructura [*Bau*] de la figura sapiencial.<sup>40</sup> Más aún, concibe la destinación imperante en esta última; la ampara en una lógica que le es adecuada, poniendo a su disposición la fuerza de persuasión de esta última. Es justamente con ello que comienza la así llamada Metafísica.

En su autoexplicación, la razón conceptual está concentrada en la destinación. Partir de ella significó para Parménides tener que haber sido llevado a la casa de la noche, que los

---

<sup>40</sup> Según la concepción del autor, cada una de las posiciones que integran tanto la historia de la metafísica como las diferentes figuras de las sabidurías originarias y las del mundo de la meditación de la modernidad, pueden reducirse a una *ratio* de tres términos, abstractamente designados como “destinación” (A), “cosa” (B) y “pensar” (C). Esto da lugar a un esquematismo de cierta complejidad, pues, por un lado, las *rationes* forman siempre grupos triádicos y, por otro, la sucesión de los términos de cada *ratio* dentro de esos grupos o “figuras” triádicas depende, en cada caso, de la secuencia inicial, esto es, de la forma que presenta la primera de tales *rationes*. A diferencia de la razón *mundanal*, cuya primera *ratio* comienza por la “cosa” (B), y de la razón *natural*, cuya figura se abre con el término correspondiente al “pensar” (C), la razón *conceptual* o *filo-sófica* comienza por la “destinación” (A) y en esto coincide con la primera *ratio* de la figura propia de una sabiduría originaria. Tal coincidencia no supone, sin embargo, una identidad formal entre ambas, pues toda sabiduría originaria se abre con la secuencia: A B C; toda figura de la razón conceptual, en cambio, con la secuencia: A C B. Para la razón conceptual, la cosa (B) se halla inicialmente determinada por el pensar o, mejor, por el intelecto.

mortales sólo pueden entender como reino de la muerte. Allí el pensar se encuentra ante una encrucijada, ante un camino que se bifurca, semejante a aquél que se conocía por los relatos acerca del Hades, pues el tribunal allí instalado enviaba a quienes obraron “como tiene que ser” a los campos elíseos, y a los otros, que obraron “como no tiene que ser”, al abismo tenebroso del Tártaro.

El saber de las Musas admitió en sí mismo una distinción: cómo tiene que ser y cómo no tiene que ser; tal es la destinación presente en la “parte”, estrictamente delimitada, concedida a cada cual. Del vínculo inmediato de la destinación con el pensar<sup>41</sup> resulta la separación tajante de los caminos “cómo es” y “cómo no es”, más precisamente, la que media entre lo necesariamente verdadero y lo que es imposible que lo sea. Su destinación, tener que tomar sólo el primer camino, se le manifiesta al pensar como θέμις, como algo ya decidido; no así, en cambio, su cosa. El pensar mismo tiene que determinarla a lo largo del camino del “cómo es” y, por cierto, sólo con la fuerza de persuasión de la argumentación lógica. Según lo exige el camino, la cosa es “el ente”, y como el pensar le confiere a este último su [propia] destinación, esa cosa es “lo acabadamente pleno” o [lo] perfecto.

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

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

---

<sup>41</sup> Según se desprende de la nota anterior, la *ratio* parmenídea, en tanto abre una figura de la razón conceptual, presenta la secuencia: A C B, términos que en la *ratio* mencionada se “concretan” del siguiente modo: θέμις (A), δίζησις (C), εόν (B).

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

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

Pero, ¿cómo se llega aquí, además, a una distinción de la razón respecto de sí misma? La metafísica plotiniana supera la gnosis, tanto en su configuración hermenéutica [Numenio] como hermética [Poimandres]. Esto, al tiempo que la razón plotiniana se enfrenta con la destinación en el saber cristiano;<sup>42</sup> tal destinación no es simplemente “Dios”, sino su gloria, pues sólo en ella Él está presente; no de otro modo, para el saber de las Musas, la “parte” mencionada [está presente] en la orden [por la cual es asignada]. A cada destinación le es esencial un presente propio. Pero lo notable de la determinante plotiniana, a saber, la belleza del Uno / Bien absolutamente simple, es que transforma la unidad del Hijo de Dios con el Padre y los suyos en el amor, según fue pensada por Juan; la unidad plotiniana, en efecto, no puede pensarse con carácter relacional, no es una relación de substancias y por eso, en el sentido de la tradición categorial, se mantiene como algo inefable. Por otro lado, la concepción plotiniana es la negación más radical del saber cristiano, en tanto el Uno inefable excluye no sólo la posibilidad de la Palabra divina, sino, con mayor razón todavía, su encarnación como imposible.

---

<sup>42</sup> La plotiniana es la primera *ratio* metafísica dentro de la Época Media y presenta, por ende, al igual que la parmenídea, la forma A C B. En rigor, tal como lo advirtió el autor en una consideración posterior de esta fase histórica, esa *ratio* no entra en contacto con la primera, sino con la tercera de las *rationes* que integran el “saber cristiano” (Cf. *In officium Sapientiae*, vol. III) esto es, la que corresponde al Evangelio de San Juan. Si bien se mira, tal *ratio* es la contrafigura de la plotiniana: (San Juan) B C A / A C B (Plotino).

La distinción plotiniana de la razón respecto de sí misma no es completa; logra sólo su autorrenuncia en un Primero que ni es en sí mismo razón [intelecto, νοῦς], ni es accesible al inteligir de esta última. Sólo Agustín completa la mencionada distinción en tanto la unidad substancial de la Trinidad divina se le vuelve inteligible a partir de la *subjectio* de su Palabra; esto, en la concepción de la destinación paulinamente entendida, a saber, [en la concepción] de la gloria paradójal del Crucificado, esto es, del muerto en la ignominia. Pero el pensamiento agustiniano no parte inmediatamente de la destinación, sino de la cosa, que es la relación de alma y Dios, desplegada para especular la Trinidad divina en – para decirlo con Agustín – el “espíritu espiritual”. Sólo a partir de esa “cosa” se alumbra la destinación como Palabra hecha carne de lo, en sí mismo, indecible; perceptible no tanto en discursos cuanto, ante todo, en su obrar la verdad [*veritatem facere*]; por eso mismo hecha hombre, y no simplemente espíritu o alma, en la sumisión de sí a sí mismo. En ella, el Dios substancial se vuelve “sujeto”. A Él, a su vez, se somete el pensar con una fe que busca su transparencia, y por ende también su credibilidad, en la razón; en una razón diferenciada tanto de su naturalidad como de su mundanidad; y que tanto menos renuncia a sí misma, cuanto más aguarda su perfección en la *visio beatifica*, en la contemplación beatificante.

Uno se equivoca acerca del *amor Sapientiae* de la Época Media cuando lo entiende sólo como una continuación de la θεωρία filosófica de la Primera, pues así se pierde de vista la diferencia epocal de la figura sapiencial dominante; la diferencia que media entre “conocer la verdad” y “hacer la verdad”.<sup>43</sup> En tal caso, también pasa inadvertido lo peculiar del saber de la última época: que la verdad quiere ser una verdad producida. Desde su determinación más pobre hasta la más rica. Metódicamente.

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

La significación fundamental de esta última tríada se torna visible, primeramente, en el instrumento del método con el que una razón pensada de momento todavía como dada, logra

---

<sup>43</sup> En el sentido de “realizarla” o “ponerla en obra”, no de “producirla”. Cf. I Jn., 1, 6. En relación con la Época Media véase *TM:EM e In officium Sapientiae*, vol. III.

conferirse a sí misma la realidad de la conciencia; y esto, una vez más, en el despliegue de una doble figura de la razón, natural por un lado, mundanal por otro. Aquella se abre con Descartes, esta otra con Hobbes. La confrontación de ambas es un ejemplo de la cerrazón mutua de esas filosofías, provocada por la diferencia de las tareas respectivas, para cuya absolución se requería una u otra razón.

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

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

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

puro. Este es puro porque incluso aquella intuición que Fichte había designado como “intelectual” le es ajena.

Sólo en el progresivo determinarse del concepto puro, metódica y sistemáticamente, mediante su propia distinción en sí mismo; sólo en la autodeterminación absoluta así entendida, la destinación, esto es, la libertad, se convierte en sabida; la misma se pone de manifiesto en la realidad de las ciencias filosóficas y se da a conocer, finalmente, como la libertad de la filosofía. En cuanto teoría concipiente de la naturaleza física y espiritual, la filosofía ha alcanzado la igualdad con su idea; el absoluto fin de la misma está cumplido, su impulso, satisfecho. Tras haber consumado su tarea, la Metafísica de la última época experimenta su deceso. ¿Qué significa, ante ello,<sup>44</sup> el trasnochado aspaviento en torno a la superación de la Metafísica, o incluso el andar escarbando en pos de alguno de sus restos en la meditación de la modernidad?

En vista de esta última, ¿tiene acaso, la distinción de la razón, un presente todavía? De ese presente dan testimonio las distintas dimensiones de la meditación de la modernidad, que se despliegan hasta volverse íntegras en cada caso: en orden al lenguaje, al mundo y a la historia de las ciencias; en orden a la historia, al mundo y al lenguaje de la vida interpretada; en orden a esos tres, en cuanto propios del ser productivo del hombre (v. *VGM.*).

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

---

<sup>44</sup> A saber; frente al hecho de la muerte de la Metafísica; muerte concebida no como simple perecer, sino como verdadero *decedere*, como un apartarse o alejarse. “Deceso” no significa, en tal caso, el acto de fallecer o de sucumbir; es, antes bien, paso, trance, tránsito hacia un presente que ya no es el de la inmediatez, y ante cuya plenitud el devenir ha de identificarse, por fuerza, con “el baldío tiempo triste / extendiéndose antes y después” (T. S. Eliot, *Cuatro cuartetos*, “Burnt Norton” V).

pregunta tantas veces debatida: “¿quién habla?” hubiera podido volverse hacia lo racional en las figuras sapienciales que hicieron surgir, otrora, la razón conceptual de la Metafísica.

La distinción propia de tal razón permaneció supeditada al legado de la razón natural. Pero precisamente ese legado ha quedado cancelado en virtud de la transformación moderna de aquella [razón natural] en la razón técnica. Lo que ahora nos queda, en lugar de aquél, es un legado de la razón mundanal. Aclarar esto, sin embargo, pertenece a la dilucidación de la transformación experimentada por la esencia de la verdad dentro de la modernidad. De esto nos ocuparemos en otro lugar.<sup>45</sup> Para terminar a secas. -

---

<sup>45</sup> Cf. H. Boeder, “El límite de la modernidad y el legado de Heidegger” (ahora en: *In officium Sapientiae*, vol. II) y también “El legado de Heidegger. Acerca de la distinción de la Ἀλήθεια” [Heideggers Vermächtnis. Zur Unterscheidung der Ἀλήθεια], en: Ewald Richter (ed.), *Die Frage nach der Wahrheit. Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* 4 (1997), 105-120.



## ACTUAR Y / O HABITAR

De manera reiterada exigía Heidegger de sus alumnos que leyesen a Aristóteles por espacio de diez años. Diez años, esto es, un tiempo redondo; ya la guerra de Troya alcanzó en el décimo año la crisis que la condujo a su fin. Un espacio de tiempo así necesita también el actuar que Heidegger ve en el pensar capaz de consumir algo.<sup>46</sup> En diez años prepara este la crisis que le es esencial en cuanto histórico.

Lo exigido por Heidegger obedecía a su experiencia con Aristóteles. Este valía para él tanto como el todo de la Metafísica. De su relación con ella surge para Heidegger el pensamiento de la despedida, que le permite hacer pie en su propia posición. Pues de la Metafísica surge, en la medida en que ha sido puesta en tela de juicio, la meditación sobre la “esencia de la verdad”. En ella llega Heidegger a su experiencia histórica fundamental “de una vuelta [*Kehre*]<sup>47</sup> dentro de la historia del ser” [*des Seyns*] (EA 26). Ella obliga a la tarea impuesta por aquel propósito que el Heidegger de *Ser y Tiempo* tenía todavía en común con Husserl y con Dilthey, esto es, la fundamentación de una filosofía primera. La experiencia de la vuelta mentada obligó a descender a una dimensión de aquella meditación, que excluye todo propósito racional de cuño metafísico; pues en ella impera la experiencia de una enajenación del ser del hombre; para Heidegger, la del pensar y de los entes. El primero está olvidado del ser, porque estos otros están abandonados por él. La *vuelta* es el evento de apropiación [*Ereignis*] que se le descubre a un pensar atento a la retención de su cosa propia. Tal retención es la “época” de la Metafísica.

Precisamente en relación con ello cobra todo su sentido la pregunta: “¿Qué es Metafísica?”: ¿cómo ocurre la ocultación en la desocultación? ¿Cómo es que el hombre no ha alcanzado el “ser determinado” o el “ser existente” [*Dasein*] que en *Ser y Tiempo* todavía parecía accesible a un análisis fenomenológico? ¿Qué es lo que le impide acceder a su ser o

---

<sup>46</sup> Consumar o llevar a cabo de manera plena; un pensar, por ende, de otra naturaleza que el determinado por su función instrumental.

<sup>47</sup> Una inversión o cambio del sentido de marcha.

encontrarse con él? Respuesta: un modo determinado del desocultar, que procede de la Metafísica, conviene a saber, la esencia de la Técnica. Ella destina al hombre a un estar-lejos, le impide el modo de ser del “ser existente”, esto es, el habitar y el edificar correspondiente, porque priva al pensar, reteniéndosela, de su cosa propia y originaria. Ella atañe al pensar sólo como aquello que es materia de controversia [*das Strittige*]. La contienda del pensar metafísico apagada en el pensar técnico, en sus proyectos de consenso, vuelve a encenderse sólo al impugnar la cosa inicial de ese pensar y en la confrontación del otro comienzo con el comienzo primero.

Se impone, en tal caso, antes que nada, impugnar la comprensión aristotélica del ente como de lo verdadero, arrancarla de su sitio y empujarla hacia el principio que preserva el rastro de la ocultación en la desocultación: la φύσις como carácter fundamental de la ἀλήθεια, esto es, un despuntar o un salir, un mostrarse [*Aufgehen*], que tiende a ocultarse [*Sich-  
verbergen*].

Heidegger fue obedecido: una vez más, leer a Aristóteles por espacio de una década. Más aún: leer el todo de esa Historia que es la Metafísica. La recolección correspondiente se vuelve un edificar que, teniendo presente la meditación heideggeriana sobre la ἀλήθεια, hace salir a la luz una metafísica radicalmente diferente: la arquitectónica de las figuras de la razón, arquitectónica que reconoce el “hay” [*“es gibt”*] originario en el don de figuras sapienciales epocales. Ellas son epocales en el sentido preciso de que, en su sabiduría, la fuerza de persuasión de la misma se retrae. Esto provoca la intervención de una filo- *sophia*, que lleva la verdad de la sabiduría a una lógica; por última vez, en la certeza propia de la “Ciencia de la Lógica” de Hegel. Así pues, a partir de la lectura renovada de la Metafísica irrumpe la contienda con la cosa heideggeriana del pensar. Se ha de impugnar que el carácter desocultante de la esencia de la técnica sea un descendiente de aquel desocultar [*Entbergen*] de la actividad racional metafísica que pone en salvo [*birgt*]<sup>48</sup> la verdad de una figura sapiencial en la forma de una intelección, de un conocimiento, de una ciencia. La esencia de la Técnica no es un descendiente de la esencia de la Metafísica. La contienda sobre esta materia hará sombra sobre la exposición siguiente acerca del actuar y el habitar en el pensamiento heideggeriano. Lo “mismo” en esta contienda es precisamente aquel consumir [*Vollbringen*], pensado por Heidegger al comienzo de su “Carta sobre el Humanismo” como la esencia del actuar. Quien conozca la contienda del propio Heidegger con Aristóteles

---

<sup>48</sup> “Ampara”, “atesora”, “protege”.

reconocerá fácilmente que también en ella el consumir constituía “lo mismo” en ambos lados. En consonancia con ello, nuestra contienda con Heidegger otorga al final de la Metafísica un sentido completamente diferente, conviene a saber, aquel que ha de escucharse en la palabra del morir, del desaparecer, y a la que le asiste el derecho de decir: ha sido consumado.

“Desde hace largo tiempo que no pensamos la esencia del actuar de un modo suficientemente decidido”. En efecto. ¿En cuál efecto? El del pensar metafísico.

Dejémonos introducir por Aristóteles en su concepto del actuar: el orden del causar le hace diferenciar las ciencias en teóricas, prácticas y poiéticas. Esta distinción entraña una jerarquía que permite reconocer la transformación histórica siguiente:

En la Época Primera de la filo-*sophia*, la razón metafísica está llamada a concebir la *sophia* de Homero, de Hesíodo y de Solón, a decidirse por su principio destinante que, originariamente, es la Δίκη Μοῖρας, esto es, el mandato de la porción asignada a cada cual, el inherente a los límites de la misma. De una importancia capital para la filosofía correspondiente – esto, sobre todo, lo muestra Parménides – es la intelección teórica, la alcanzada por la reflexión pura a lo largo del camino “cómo es”, vale decir, por el camino del ente como lo perfecto. Esto traducido por Aristóteles significa: el ente que no sólo encierra el origen del movimiento en sí mismo, sino que es origen de todo movimiento, sin ser movido en sí mismo. Su realidad es θεωρία, no πρᾶξις, ya por la simple razón de que no conoce ninguna προαίρεσις. No prefiere una cosa a la otra, pues se encuentra siempre cabe sí como cabe lo óptimo. No aspira a nada para sí mismo y no es por ende práctico. Por lo demás, los griegos no se refieren al actuar de sus dioses como a un πράττειν, pues este tiene el sentido primario de querer alcanzar o lograr algo para sí. La θεωρία es vida sin ser por ello πρᾶξις. El gozo consigo misma de una razón que llega al alma humana por la contemplación del cielo y de su movimiento.

En la Época Primera de la filo-*sophia*, la ciencia primera, en cuanto teológica, está concentrada sólo en la θεωρία. En la Época Media, la πρᾶξις alcanza una dignidad comparable con la de aquella. ¿Por qué? La *sophia* concebida por la filo-*sophia* es en este caso la del Nuevo Testamento. El principio destinante es allí la Δόξα Θεοῦ, la gloria de Dios y, de manera decisiva, la gloria del Crucificado. Él obra, en cuanto tal, en el modo del padecer. El Dios hecho hombre permite que se lo mate. Este permitir ha sido concebido esencialmente por Agustín. La actividad en este permitir es una *subjectio* fundada en la

*substantia* divina. Aquí el sentido predominante de “ser” ya no es “estar presente”, sino “dar”; y este último entendido primero como ὑφίστασθαι, como un “someter a sí mismo” todo lo demás en el sentido de la creación a partir de la nada, y luego y ante todo como un “darse a sí mismo”. Para la razón correspondiente este dar significa: conocer por vía de iluminación. Tal como lo piensa Tomás de Aquino: el movimiento de la criatura racional hacia su fundamento ha de seguir aquel camino prefigurado, dado, que ha sido el obrar la verdad por parte de Cristo. En ello se ocupa la última parte de la *Summa Theologiae*.

En la Época Última de la filo-*sophia* se trata de la concepción de aquella *sophia* que está vinculada con los nombres de Rousseau, de Schiller, de Hölderlin. De manera más precisa todavía, la concepción la del principio destinante es la de la libertad constitutiva de la humanidad del hombre. Cuya realización no ha de pensarse sólo como una historia de la formación de aquella, sino que ha de ser concebida, con Hegel, como la autodeterminación absoluta del concepto puro, tal como este se anunció en el yo desobjetivado de Kant, esto es, en la unidad sintética y originaria de la apercepción. La Ciencia Primera no tiene que habérselas aquí sólo con una θεωρία y una πράξις, sino al mismo tiempo con una ποιήσις; pues en lugar del dar-se de otrora lo que ha de pensarse aquí es el poner-se en el sentido de la autodeterminación absoluta. En el sistema hegeliano de la ciencia, la filosofía práctica es la historia de la formación de la conciencia natural,<sup>49</sup> la filosofía poiética la lógica del concepto puro,<sup>50</sup> y la filosofía teórica el gozo de la razón consigo misma en el círculo de las naturalezas físicas y espirituales.<sup>51</sup>

Baste con esto por lo que toca al otro rostro de la Metafísica.<sup>52</sup> Apartada del pensar técnico, ella permite reconocer la articulación racional de la Modernidad, donde se ha explicado el Mundo de aquella Historia y donde también el pensamiento de Heidegger tiene su lugar.

¿Qué ocurre ahí con la filosofía práctica, dejando enteramente de lado el andar dándole vueltas y más vueltas a sus problemas en el negocio académico?

En la meditación de Frege sobre el lenguaje de las ciencias, en la de Schlick sobre el mundo por ellas conocido, y en la de Kuhn sobre la historia de tales ciencias, no hay lugar alguno para la filosofía práctica, tampoco como Ética. El significado periférico del escrito de

---

<sup>49</sup> V. *Fenomenología del Espíritu*.

<sup>50</sup> V. *Ciencia de la Lógica*.

<sup>51</sup> V. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

<sup>52</sup> Cf. *TM*.

Schlick titulado “Preguntas de la Ética” no hace sino subrayar esto mismo. La tan sobada Ética de las ciencias o de la técnica pertenece al negocio de los llamados posmodernos.

Tampoco la meditación sobre la vida interpretada forja ninguna filosofía práctica; ni Ética ni Política. La idea de Dilthey acerca de que las ciencias del espíritu, sus figuras relevantes en el plano ético y político, deben intervenir en la vida, posee a todas luces otra naturaleza; y lo mismo ocurre con la idea de Husserl acerca de la responsabilidad absoluta de lo racional y de la misión rectora de la filosofía en relación con el desarrollo de la humanidad. Por lo que atañe finalmente a Wittgenstein, este renuncia expresamente a una Ética, también y precisamente allí donde abandona la convicción de que el hablar con sentido esté restringido a las proposiciones enunciativas de las ciencias naturales para poder descubrir y abarcar, sólo entonces, el campo del actuar verbal. Sólo los submodernos permanecen atados a la necesidad académica de doctrinas éticas y a la necesidad pública de discusiones éticas, lo mismo da que estas se vean teñidas por una filosofía de la vida, por la fenomenología o por la analítica del lenguaje.

¿Y en la dimensión central de la Modernidad? Ni Marx, ni Nietzsche, ni Heidegger pueden forjar una filosofía práctica ya por la simple razón de que hubieron de separarse de la filosofía en cuanto tal.<sup>53</sup>

Pero detengámonos ahora en Heidegger y oigamos, por de pronto, su profecía ya cumplida en la “Carta sobre el Humanismo”: “El deseo de una Ética apremia tanto más afanosamente por ser satisfecho, cuanto más desmesuradamente crece el desconcierto manifiesto del hombre, no menos que el encubierto. A la atadura la Ética ha de orientarse toda preocupación, allí donde el hombre de la Técnica, entregado al régimen de las masas, apenas si puede ser llevado todavía a una estabilidad confiable mediante una recolección y un orden que, en consonancia con la Técnica, presida el todo de su planificar y de su actuar” (104). Vale decir: a una estabilidad que asegure un actuar calculable o previsible y en este sentido racional. Heidegger da a entender con toda claridad que una Ética, tal como la conoció la filosofía práctica, no sólo cae fuera del propósito de su pensar, sino que incluso se le opone, como una manipulación para hacer a un lado el desarraigo del hombre de nuestros días.

Si los trabajos previos a *Ser y Tiempo* atestiguan la lectura de Aristóteles y abordan con insistencia la *Ética Nicomáquea*, resulta elocuente que no lo haga en relación con el “bien

---

<sup>53</sup> Para una exposición más amplia de lo expuesto en estos tres últimos párrafos véase, del autor, *VGM*.

humano” en general, con las doctrinas correspondientes acerca de las virtudes y de las formas de vida, sino sólo en relación con los modos del ἀληθεύειν, del verificar, del hacer patente y del descubrir.

La condición de descubierto, propia del ser existente [*Dasein*], no conoce ningún τέλος como una figura del fundamento que tuviese su lugar en una arquitectónica de fundamentos. Por ello falta en *Ser y Tiempo* el análisis correspondiente al “por qué” del actuar. Y es por ello que de la προαίρεσις, del ponderar y el preferir lo mejor, que le es esencial, sólo queda el propósito determinado de manera temporal. En lugar de un fundamento último en el sentido de lo mejor, impera en el ser existente la muerte, tal como ella sobrepaja todo propósito y ello como la nada del futuro. El “a santo de qué” del ser existente no es un bien, ni uno que se halle presente por sí mismo, ni uno que se dé o entregue por sí mismo, ni uno que se ponga por sí mismo. Pero tampoco un valor vivenciado de manera consciente, sino ninguna otra cosa fuera del ser del ser existente, tal como este, en todo proyectar [*Entwerfen*] es ya desde siempre un proyectado o arrojado [*geworfenes*]. La nada del ser, esa nada soterrada que jamás cabría pensar como un fundamento primero ni como un fundamento sin más, en torno a la cual gira el ser existente, se vuelve patente en la angustia. Ella es el fondo donde se hunde el mundo de todo actuar, no mediante una *epoché* husserliana, sino en una disposición de ánimo [*Stimmung*] de la que no es posible disponer. Aquella muerte que es la mía en cada caso no es un principio que, como el Dios aristotélico, pudiese incorporar en un orden arquitectónico todas las metas del actuar, todo cuanto fuese de algún modo excelente. Y lo mismo vale también del ser, que tiene en esa nada su velo. El adelantarse hacia la muerte que se anticipa a todo propósito del actuar, conoce por cierto la distinción entre “inauténtico” y “auténtico”, pero no la que media entre “bueno” y “malo”. El pensar es el actuar auténtico, en la medida en que es el pensar precisamente de aquel ser y, antes que ello, de la nada. Un pensar semejante no permite en modo alguno el ser subsumido bajo el título tradicional de “filosofía práctica”.

En la disposición de ánimo fundamental de la angustia, tal como le sobreviene al pensar, cuando lo pensado es el ser del ser existente, se presenta la posibilidad, para decirlo con una secuencia heideggeriana, de la contienda, de la señal, del actuar e incluso del ser. La experiencia de su nada obliga a diferenciar la esencia de él; aquella “esencia” entendida de manera verbal,<sup>54</sup> que de manera decisiva conduce la meditación sobre la esencia de la verdad

---

<sup>54</sup> La palabra alemana *Wesen* que entendida como un sustantivo significa “esencia”, puede entenderse como el infinitivo de un verbo caído en desuso que significa “ser/estar presente”, “ser/estar activo u operante”.

hacia la verdad de la esencia, para reducir finalmente la esencia a lo verdadero y esto al apropiarse [*Ereignen*]. Precisamente aquí alcanza el pensamiento heideggeriano su lugar propio y característico, al margen de toda reflexión de una filosofía práctica.

En el horizonte del evento de apropiación de ser y pensar, la mentada angustia, se vuelve, como la nada del ser del ser existente, una experiencia histórica; pues la historia de la Metafísica mueve a pensar esto, que el ser “se da y, sobre todo, se niega” (Carta sobre el Humanismo, 82). En cuanto se niega, rehúsa al pensar el edificar del lenguaje, que es la “casa del ser”. Y si el hombre habita en ese lenguaje, entonces permanece privado de hogar, de patria.

Tanto más acuciante se vuelve por ende para el Heidegger maduro la pregunta por el lenguaje del “estar presente” o “estar activo” [*Wesen*]. Pero la pregunta correspondiente gira en el vacío si ella no es antes un escuchar. ¿Qué cosa? El callar del lenguaje, su silencio [*Stille*] originario. Este es el claro [*Lichtung*] en sentido verbal. A partir de él se descubre su sentido mundanal. Con el callar del lenguaje se corresponde la falta de la cercanía y esta remite al carácter originario, en el sentido del claro, de la lejanía [*Ferne*]. La cual se descubre por último en su sentido histórico. Con la falta de la cercanía se corresponde la carencia de misión y esta remite a la misión [*Geschick*] del claro, a su finitud, esto es, a su rasgo fundamental, consiste en ser “época” y en cuanto tal el evento de la desapropiación del ser del hombre [*das Ereignis der Enteignung des Menschenwesens*].

¿Qué determinación [*Bestimmtheit*] cobra, en orden a esta destinación [*Bestimmung*] el actuar en el sentido del pensar? El se halla, en primer lugar, sujeto a una misión [*geschichtlich*]<sup>55</sup> y es, en cuanto tal, un pensar vuelto hacia lo anterior, abierto al futuro de lo más inicial en el inicio del pensar metafísico. En segundo lugar posee una determinación verbal y en cuanto tal es un puro corresponder en el escuchar, puesto que está llamado a edificar en el lenguaje. Y posee por último una impronta mundanal, siendo en cuanto tal un agradecer, por mucho que este dar gracias carezca de objeto debido a que su mundo propio, patrio, permanece retenido, y con él la cosa propia del pensar.

¿Qué es finalmente esta cosa? Ella, en cuanto rehusada, se halla presente en el mundo determinado por la esencia de la Técnica. El ser existente y por lo mismo el ser-en-el-mundo y por lo mismo el habitar del hombre no sólo no ha sido alcanzado, sino que permanece

---

<sup>55</sup> Este término permite comprender que la primera determinación del actuar en cuanto pensar es la de orden “histórico” (*geschichtlich*).

rehusado. Para decirlo una vez más con la “Carta sobre el Humanismo”: el habitar en la verdad del ser “es la esencia del ser-en-el-mundo” (III). Adviértase bien: el habitar y no el actuar, puesto que este ha sido reducido a un pensar cuya cosa es el ser. Solo que el habitar no es objeto alguno de una filosofía práctica.

La cosa del pensar está determinada inicialmente de manera mundanal: la recusación del mundo bajo el imperio de la esencia de la Técnica. La cosa del pensar está determinada luego en sentido histórico, puesto que la Técnica, como un modo del desocultar procede de la historia de la Metafísica. Y la cosa del pensar se determina por último de manera verbal. Sólo en la vecindad del poetizar edifica el pensar el mundo del habitar “poético”. Sólo en el lenguaje llega ese mundo. No en el lenguaje de la información, pues para este hacen falta *data*; tampoco en el lenguaje más antiguo de la conciencia de un yo, pues él carece de la “base” de la vivencia, sino, antes bien, el lenguaje que hace justicia al mundo en cuanto mundo de las cosas [*der Dinge*]. Habitar con las cosas: esto es algo que se da sólo en un mundo que las cosas mismas reúnen en torno a sí: el mundo de la tierra y el cielo, los divinos y los mortales. Sólo en cuanto mortal habita el hombre. Pero él es un mortal en la medida en que se vincula con la muerte como posibilidad, en su sentido amparante – lo que sólo las cosas permiten –, en la medida en que la preserva como un misterio.

Sólo en el mundo de la cosa, defendido en cuanto tal, da su fruto el habitar y ello, como la esencia propia del mortal. Esta esencia no es un caso particular que se dé al margen de la esencia tradicional del hombre, la que consiste en ser un *animal rationale*. Puesto que el habitar no es una esencia en el sentido de la definición aristotélica, esto es, del λόγος ὁ τὸ τὶ ἦν εἶναι λέγων (*Met.* 1016 a 33): una explicación que explica lo que a uno le estaba destinado ser. Precisamente este sentido de la esencia de una cosa atrae en pos de sí la interpretación del ser-hombre mediante el actuar, que no puede prescindir de la deliberación, esto es, de preferir determinados fines en virtud de determinadas razones.

Ciertamente no es sólo ni primero para Heidegger, sino para la meditación de la Modernidad en su conjunto, que desaparece la comprensión del hombre por mismo como *animal rationale*. Lo que allí se corrompe es, ante todo, la esencia en el sentido de la *quidditas* en general, la esencia en el sentido de la reflexión. Tan pronto como la esencia del actuar se repliega hacia el pensar cuya “cosa” es el ser, se presenta de pronto la diferencia que el habitar mentado hace valer no ya ante el *animal rationale*, sino, en el presente histórico, ante el “animal de trabajo”. En cuyo trabajo ya no se realiza más la voluntad de un bien determinado

dentro del orden arquitectónico de lo mejor o el fundamento supremo, ni tampoco la voluntad de aquella libertad, que mueve al concepto puro al trabajo de la autodeterminación absoluta; ni siquiera la voluntad de poder se realiza en la empresa determinada de modo técnico, sino la voluntad por la voluntad. Esta intención asegura el engaño acerca de la nulidad de sí misma. A un asegurar de esta índole pertenecen también los esfuerzos actuales en pro de una Ética como filosofía primera. No por acaso caldean los afectos contra el llamado egoísmo de la filosofía moderna. Este sirve al autoengaño de una voluntad, que ya no puede querer la autodeterminación en el horizonte de la formación humana; una voluntad para la cual el yo puro resulta un recuerdo peligroso.

El nihilismo o la cancelación de los valores supremos para el actuar, en el espacio histórico de la filosofía, ha avanzado tanto, que se han disuelto en el sentimiento de agrado que provoca su desaparición. Los intentos actuales de revivificación de la filosofía práctica tampoco quieren restituir esos valores en el sentido de su antiguo orden arquitectónico. En consonancia con lo cual, en el mundo técnico no se obra, en rigor, sino que se trabaja; y ello, en orden a una pluralidad determinada de fines ajenos a toda relación de jerarquía. A diferencia del actuar, el trabajar abandonado a sí mismo nunca alcanza el sosiego de la meta realizada. Ignora lo que significa “cumplimiento”, “consumación”; sólo conoce éxitos o fracasos, que son estímulos para nuevos éxitos. Está pendiente del calcular, en el sentido del análisis de los efectos y las consecuencias. Esto en orden a un beneficio con respecto al capital invertido.

Ya con el “animal que trabaja” ha quedado abandonado el horizonte de una definición del hombre, puesto que el de su destinación interna. Es así como tampoco hay por sobre el animal y el mortal del mundo del cuadrante [*Geviert*] ningún fundamento común. Puesto que la muerte de los mortales ya ni siquiera se vincula con lo común de una vida cuyo fin resulta necesario. La muerte del mortal es “posibilidad” y, de manera más precisa, una muerte de la que se es “capaz”. Sólo en cuanto tal, no en cuanto simple dejar de vivir, resulta interior al habitar, en tanto que jamás puede ser interior al actuar como lograr o cumplir. Incluso la muerte libremente escogida, puesto que preferida como un bien, no es la del mortal, aquel que habita poéticamente sobre esta tierra aguardando, bajo el cielo, la llegada de lo divino.

¿Pero cómo se alcanza entonces la diferenciación correspondiente del hombre respecto de sí mismo? No por él mismo, sino en virtud de una diferenciación de su mundo. ¿Y cómo se diferencia este último? En una diferenciación entre la nada anuladora, acerca de cuya nulidad

se engaña la voluntad de poder, y la nada amparante, pensada por Heidegger como la muerte del mortal. Pensada previamente como el “velo del ser”. Sólo en la medida en que los hombres son capaces de la muerte, son ellos los mortales en el mundo de la “cosa”. Su habitar es, junto con su mundo, un habitar condicionado.<sup>56</sup> Y es en este punto donde resulta manifiesta la imposibilidad de disponer de este mundo, precisamente en cuanto condicionado. El pensar permanece frente a él privado de toda arbitrariedad; se ve remitido a su destinación, al claro [*Lichtung*], que es el de una sustracción [*Entzug*]. Y esta atañe en primer término al edificar en el lenguaje, en cuya casa y sólo en ella el hombre habita. El pensar correspondiente experimenta esto que sigue: “Pero el lenguaje priva al hombre del hablar simple y elevado (propio del lenguaje)” (VA 148). Esto está dicho, una vez más, contra la Metafísica, en particular contra la actividad simple y elevada de la razón, que “toca”, en el sentido del habitar, el ente simple y elevado (*Met.* IX, 10).

La razón del pensamiento heideggeriano no logra estar cabe sí misma. Ni siquiera logra permanecer cabe algo dado de su misma especie. Ella sólo es capaz de permanecer cabe la falta de lo dado, cabe su retención y sustracción. Y esto de un modo tan decidido, que ni siquiera puede sospechar que haya alguna forma de racionalidad en el don oculto y amparado. Incluso el λόγος, acertado al solo sentido de la recolección,<sup>57</sup> ya no puede ser el λόγος de la ἁρμονία del κόσμος de todas las cosas, sino tan solo el reunir o recolectar propio de la cosa [*Ding*]. De este modo, el ocultarse de la razón por sí misma alcanza un punto extremo. ¿Qué razón de ser podría hallar aquí una filosofía práctica? ¿Cómo es posible una πράξις, una προαίρεσις en medio de esta escatología de la razón? ¿Cómo incluso podría justificarse ya esta misma pregunta en el horizonte del pensar heideggeriano?

Atengámonos pues al habitar. ¿Cómo deberíamos saber qué es tal cosa y, más precisamente, cómo se lo realiza en sentido pleno o se lo consuma, si debemos admitir con Heidegger “que las cosas en general nunca, hasta el presente, fueron capaces de presentarse ante el pensar en cuanto cosas” (VA 169)? ¿Es que el ser de la cosa no apareció nunca todavía?

A esto no cabe responder con verificaciones de hechos concretos. Los hechos concretos creados por los posmodernos o, más precisamente, por los submodernos, parecen incluso

---

<sup>56</sup> El español no permite mostrar el juego de palabras del original entre la palabra “cosa” (*Ding*) y el participio “condicionado” (*be-dingt*).

<sup>57</sup> “Acortado” puesto que, en contra de su sentido primigenio, Heidegger pasó siempre por alto el otro momento constitutivo del λόγος, puesto que del λέγειν, el del “separar” o “discernir” (κρίσις). Cf. H. Boeder, “Der frühgriechische Wortgebrauch von *Logos* und *Aletheia*” (*vide infra*, Publicaciones de H. B.).

afirmar lo contrario. Pero no hay descripción alguna que alcance el juicio heideggeriano acerca de la cosa y, por ende, del habitar en el mundo que le es propio. Allí donde se vuelve necesario atravesar su horizonte y junto con él el de la Modernidad sin más, ello ha de hacerse desde el “legado” heideggeriano o, lo que es lo mismo, desde el “decir la ἀλήθεια”. La marcha correspondiente hacia la pregunta renovada de “¿Qué es Metafísica?”, hacia el descubrimiento de las configuraciones sapienciales epocales a que se remite el concebir de la Metafísica, y finalmente hacia la distinción de la razón según las tres posiciones posibles del pensamiento ante una *sophia*, es algo que ni cabe ni es necesario aclarar en este lugar. Pero recordemos en lugar de ello la contienda y el consumir. Lo cual promueve una distinción de la razón. La heideggeriana se caracteriza, junto con la marxiana y la nietzscheana, por la restricción del mundo del cosmos al mundo sin más.

Precisamente en nuestros días resulta manifiesto que la espera del otro futuro del mundo, la de uno radicalmente diferente, se ha agotado. Ya se trate del futuro del hombre que se produce a sí mismo, o del de aquel que quiere ir más allá de sí mismo, o del de aquel que espera a que comience la obra, tras el preludio de la esencia de la Técnica.

No, decimos. Ningún futuro, sino recogimiento contemporáneo en el presente del habitar. Este presente no es el de la eternidad, pero tampoco el del tiempo. El mundo de la Modernidad no deja de estar sujeto a una contienda, separado como está en las dimensiones que lo determinan. Visto más de cerca, ese mundo no es sino el de la razón técnica. Ella, siendo la única de nuestro habitar, no puede ser sobrepasada. Ni hacia el inicio más inicial de lo no pensado, ni hacia la mera prehistoria de nuestra historia única. Esta posee una naturaleza triádica. No es sólo la del pensar metafísico, sino también la del mundanal y la del natural. También ella es, en sí, una historia determinada por la contienda. Ella es el mundo situado por debajo del nuestro.<sup>58</sup> Y perdura así sólo como el reino de la razón conceptual que ha partido; pero que lo ha hecho en la certeza del: “ha sido consumado”. Si bien es cierto que lo único que podía consumarse eran las tareas que una figura sapiencial epocal hizo surgir para la razón concipiente. En tal caso vemos una historia sin futuro porque en ella el tiempo se ha vuelto inesencial.

Pero las figuras sapienciales, de las que se han hecho cargo las concepciones respectivas, no caen dentro de la Historia. Su reino es el del Lenguaje, esto es, el de que aquello que, habiendo sido dicho mediante la palabra, vuelve siempre a suscitar la pregunta de: ¿quién

---

<sup>58</sup> El *inferus*, la morada de los muertos.

habla? ¿Con qué autoridad se habla allí donde aquello de que se trata es la diferenciación del hombre respecto de sí mismo y no simplemente respecto del animal?

Al sobrepasar el pensamiento heideggeriano se muestra lo siguiente:

1) El Lenguaje que habla por sí mismo, el que no es expresión de alguna peculiaridad cualquiera del hablante, que no “comunica” ni brinda una información determinada, no es sólo el lenguaje de un poetizar de algún modo “auténtico”, sino el lenguaje de lo ya hablado por las figuras sapienciales epocales.

2) La Historia de la misión [*Die Geschichte des Geschicks*] es sólo la de la Metafísica en la medida en que la razón que le es propia es, en sentido literal, filo-sófica, puesto que concibe la verdad de una *sophia* epocal, amparándola en la forma de la intelección, del conocimiento, de la ciencia. Pero la razón conceptual ingresa en la condición de su pureza sólo al diferenciarse de la ya diferenciada razón natural y mundanal. La Historia de la Metafísica está destemporalizada, puesto que la secuencia cronológica apenas si resulta significativa para las concepciones ya consumadas.

3) El Mundo, que está rigurosamente separado de su Historia y que por lo mismo es la Modernidad en sentido singular, ha desplegado íntegramente en tres dimensiones su meditación acerca del sentido. Su razón técnica ya no rechaza, como la razón natural de otrora, una figura sapiencial, sino que se comporta con indiferencia ante ella, ya por la simple razón de que para la razón técnica no puede haber nada dado: una nada nula. La meditación central de este Mundo sabe, por el contrario, que la nada de sabiduría algo oculta, y que ampara el mundo del hombre venidero. La razón temporal que guarda así relación con esto preserva la huella de la Historia. Esto, sin embargo, sólo en lo repulsivo del imperio del Capital, de la Moral, de la Técnica, que rehúsan el auténtico mundo del hombre. Esto significa que la *memoria* de la mentada Historia no puede experimentar en ella ninguna *admonitio*. ¿Cuál? Para responder al juicio de Heidegger acerca de la no aparición de la cosa en cuanto cosa.

En las Épocas de la Metafísica apareció, por cierto, la cosa en cuanto cosa. Bien que no por sí misma, sino en virtud de un “dejar ser”, que supo apreciarla y configurarla como bella. El agrado que procuraba una cosa descansaba en aquello que la Lógica hegeliana llama “el juicio del concepto”. Precisamente en orden a este juicio las cosas se vieron probadas como cosas del habitar: hasta en la belleza de la mesa y la cama, de la casa y el jardín. El único

ejemplo del habitar que ofrece Heidegger es el de algo apartado del mundo: la finca campesina de la Selva Negra no fue diseñada en orden al agrado propio de lo bello.

El hombre que habita en una cabaña es el hombre prehistórico. El hombre de nuestra Historia ha edificado de manera agradable según sus posibilidades, y ha habitado con las cosas correspondientes. Y ha agraciado a los dioses y a los muertos, que no obran, pero que, ello no obstante, habitan, con habitaciones y cosas gratas de ver. Las cosas del mundo del habitar no son tales que falten todavía. Faltan en nuestro mundo determinado por la esencia de la Técnica. Mundo cuya Historia acredita una gran riqueza de cosas que, con el debido cuidado, fueron tenidas en cuenta como cosas. Su belleza les sirvió a menudo de amparo, incluso, contra la destrucción. Ciertamente, también la belleza de las cosas que son gratas sin haber sido hechas por el hombre, y la de ellas incluso en primer lugar, fue un juicio de la razón. Sobre todo a la vista del κόσμος de cuanto se manifiesta. El descubrimiento de la armonía y del λόγος de sus naturalezas hizo que el todo mismo, en la obra del habitar, fuese la casa del mundo. El mundo de la Modernidad reinterpretado como naturaleza no es una casa semejante, ni conoce un cielo de belleza que la abrigue. Atravesado por *quarks* y por “agujeros negros”, es una suerte de cielo delirante y un espacio vago de explosiones e implosiones. No un cielo cuya belleza pudiese despertar una razón, que pudiese acoger su propio principio o fundamento. Qué sentido podría tener aquí una filosofía práctica, que nos pusiese por delante la llamada “naturaleza”. El mundo trazado a partir del tiempo no es un mundo “cósmico”, sino uno secular, y este no admite ningún habitar.

En este punto hay que volver a reparar en lo que sigue: el pensar técnico no es un heredero del pensar metafísico; la razón técnica ocupa el lugar, antes bien, de la razón natural de otrora. Pero la razón metafísica permaneció, en cuanto conceptual, referida a la norma del habitar, que las figuras epocales de la sabiduría hicieron ver. De una de esas figuras procede la sentencia que todavía hoy puede verse en Nápoles, en una obra arquitectónica, una morada del dios: *Sapientia aedificavit sibi domum* (*Proverbia* 9. 1).

¿Consiste acaso nuestra respuesta en una restitución de la Metafísica? ¿Cómo podría la razón de la misma, habiendo ya partido, ser arrancada del Averno? No hay Orfeo capaz de semejante cosa. No, no en ello, pero sí en el reconocimiento de lo consumado por la Metafísica. Diez años, y tres veces diez años, apreciar en lo justo las concepciones de Parménides, de Agustín y de Hegel. Ellas dan de pensar aquello que reclama la diferencia entre actuar y habitar. De ellas vale, de manera eminente, lo que dice la “Carta sobre el

Humanismo”: “El pensar obra, en tanto piensa”. El obra hoy por hoy sólo cuando es un pensar que recuerda lo ya consumado por él mismo. Sólo en cuanto tal pone en libertad, al despedirse de la razón temporal, el Mundo moderno como uno del habitar.

## FUENTES

1. ¿Por qué motivo ‘ser del ente’? [“Weshalb ‘Sein des Seienden’?”] en: *Philosophisches Jahrbuch* 78 (1971), 111-133.
2. ¿Qué consuma la Filosofía Primera? [“Was vollbringt die Erste Philosophie?”] en: *Mitteilungen der Technischen Universität Carolo-Wilhelmina zu Braunschweig*, Jahrgang VIII, Heft III, 1973, 3-10.
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 versión inglesa de Marcus Brainard, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 17, 1994, 299-312, fue incorporada luego a *Seditions, Heidegger and the limit of Modernity*, New York 1997.
4. ¿Hacia dónde con la Modernidad? [“Wohin mit der Moderne?”], epílogo de su libro *Das Vernunftgefüge der Moderne* [La articulación racional de la modernidad en sentido singular], Friburgo, Alber, 1988, 361-375.
5. La distinción de la razón [“Die Unterscheidung der Vernunft”] en: *Osnabrücker Philosophische Schriften (OPS)*, April 1988, 10-20.
6. Actuar y/o habitar [“Handeln und/oder Wohnen”], inédito; versión inglesa de M. Brainard (“Action or/and Dwelling”) en *Seditions*.



## ÍNDICE DE NOMBRES

### A

AGUSTÍN, S., 53, 134, 141, 151  
ANAXIMANDRO, 18, 49, 82, 131  
ANAXÍMENES, 131  
ANSELMO, S., 31  
ARISTÓTELES, 19–35, 39, 40, 41, 51, 52, 91, 101, 139,  
140, 141, 143

### B

BACON, F., 64  
BUDA, 129

### C

CRISIPO, 133

### D

DERRIDA, J., 110, 112, 113, 114, 115, 117  
DESCARTES, R., 44, 54, 55, 56, 57, 62, 110, 135  
DILTHEY, W., 109, 136, 139, 143

### E

ECKHART, M., 39  
EMPÉDOCLES, 22  
EPICURO, 133

### F

FEUERBACH, L., 17, 65, 80, 90, 100  
FICHTE, J.G., 56, 58, 59, 60, 81, 110, 135, 136  
FOUCAULT, M., 110, 112  
FREGE, G., 109, 142

### G

GENET, J., 115  
GORGIAS, 24

### H

HEGEL, G.W.F., 17, 44, 58, 59, 60, 62, 78, 79, 80, 89, 92,  
100, 101, 102, 104, 112, 115, 117, 125, 129, 135, 140,  
142, 150, 151  
HEIDEGGER, M., 17, 18, 19, 33, 34, 42, 44, 47, 60, 62, 64,  
65, 67, 68, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 91, 94,  
96, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 112,  
113, 114, 115, 117, 119, 121, 122, 126, 128, 129, 136,  
139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 150  
HERACLITO, 49, 113, 114, 115, 116, 120, 131  
HERÁCLITO, 49  
HESÍODO, 82, 116, 130, 141  
HOBBS, T., 64, 120, 135  
HÖLDERLIN, F., 135, 142  
HOMERO, 116, 130, 141  
HUSSLER, E., 110, 112, 136, 139, 143, 144

### J

JENÓFANES, 116, 131

### K

KANT, I., 56, 57, 58, 59, 60, 98, 125, 135, 142  
KUHN, T., 119, 142

### L

LEIBNIZ, G., 56, 110, 135  
LÉVINAS, E., 110, 111  
LYOTARD, J.F., 110, 114

**M**

MARX, K., 47, 60, 62, 64, 65, 68, 90, 94, 100, 102, 104,  
109, 112, 118, 126, 127, 129, 136, 143, 149  
MARX, W., 67

**N**

NIETZSCHE, F., 47, 60, 62, 63, 64, 65, 68, 90, 94, 100,  
102, 104, 110, 112, 117, 126, 127, 129, 136, 143, 149  
NUMENIO, 133

**P**

PARMÉNIDES, 18, 22, 23, 24, 39, 49, 48–51, 57, 79, 82,  
86, 116, 131, 141, 151  
PITÁGORAS, 49, 131  
PLATÓN, 18, 24, 25, 27, 39, 50, 82, 112  
PLOTINO, 33, 35–44, 51–54, 133, 134, 135  
*POIMANDRES*, 133  
PROCLO, 36, 37  
PROTÁGORAS, 23

**R**

ROUSSEAU, J.J., 135, 142

**S**

SCHILLER, F., 135, 142  
SCHLICK, M., 110, 142  
SCOTO, D., 35  
SÉNECA, 43, 44  
SOLÓN, 116, 130, 141  
SPINOZA, B., 56, 110

**T**

TALES, 131  
TOMÁS, S., 27, 31, 33, 34, 35, 36, 53, 92, 142

**W**

WITTGENSTEIN, L., 113, 119, 136, 143

**Z**

ZENÓN, 24

## PUBLICACIONES DE H. BOEDER

1. “Origine et préhistoire de la question philosophique de l’*Aition*.” Trad. G. Leger. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 40 (1956), pp. 421-442.
2. “La question de l’*Aition* dans les premiers dialogues de Platon”. Trad. G. Leger. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 41 (1957), pp. 3-43.
3. “Der frühgriechische Wortgebrauch von *Logos* und *Aletheia*” [El uso griego temprano de las palabras *Logos* y *Aletheia*]. *Archiv für Begriffsgeschichte* 4 (1959), pp. 82-112 [= *BG*, pp. 1-30].
4. *Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie* [Fundamento y presente como meta del preguntar de la temprana filosofía griega]. La Haya, Nijhoff, 1962, 235 págs.
5. “Milesische Philosophie” [Filosofía milesia]. *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964), pp. 53-57 [= *BG*, pp. 31-35].
6. “Das Prinzip des Widerspruchs oder der Sachverhalt als Sachverhalt” [El principio de no contradicción o el estado de cosas en cuanto estado de cosas]. En Ludwig Landgrebe (ed.), *Beispiele. Festschrift für Eugen Fink zum 60. Geburtstag*, pp. 141-160. La Haya, Nijhoff, 1965 [= *BG*, pp. 239-256].
7. “Parmenides und der Verfall des kosmologischen Wissens” [Parménides y el derrumbe del saber cosmológico]. *Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft* 74 (1966), pp. 30-77 [= *BG*, pp. 117-169].
8. “Der Ursprung der ‘Dialektik’ in der Theorie des ‘Seienden’. Parmenides und Zenon” [El origen de la “dialéctica” en la teoría del “ente”. Parménides y Zenón]. *Studium Generale* 21 (1968), pp. 184-202 [= *BG*, pp. 95-115].
9. “Zu Platons eigener Sache” [Acerca de la cosa propia de Platón]. *Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft* 76 (1968), pp. 37-66 [= *BG*, pp. 189-222].

10. "Causa exemplaris". En Martin Gosebruch und Lorenz Dittmann (editores), *Argo. Festschrift für Kurt Badt zum 80. Geburtstag*, pp. 15-20. Colonia, Dumont, 1970.
11. "Die 'fünf Wege' und das Princip der thomasischen Theologie" [Las "cinco vías" y el principio de la teología tomásica]. *Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft* 77 (1970), pp. 66-80 [= *BG*, pp. 345-361].
12. "Fruitio Dei". En Walter Wimmel (ed.), *Forschungen zur römischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl Büchner*, pp. 14-20. Wiesbaden, Franz Steiner, 1970 [= *BG*, pp. 363-370].
13. "Weshalb 'Sein des Seienden'?" [¿Por qué motivo "ser del ente"?]. *Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft* 78 (1971), pp. 111-133 [= *BG*, pp. 279-303 & *S*, pp. 19-43].
14. "Was vollbringt die Erste Philosophie?" [¿Qué consuma la filosofía primera?]. *Mitteilungen der Technischen Universität Braunschweig* VII, n° 3 (1973), pp. 3-10.
15. "Leibniz und das Prinzip der neueren Philosophie" [Leibniz y el principio de la filosofía moderna]. *Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft* 81 (1974), pp. 1-29.
16. "Der 'Weg des Überzeugens' oder Platons Sorge" [El "camino de la persuasión" o la preocupación de Platón]. En Klaus Döring und Wolfgang Kullmann (eds.), *Studia Platonica. Festschrift für Hermann Gundert zum 65. Geburtstag*, pp. 125-138. Amsterdam, Grüner, 1974 [= *BG*, pp. 223-238].
17. "Das Verschiedene im 'anderen Anfang'." En Ute Guzzoni, Bernhard Rang und Ludwig Siep (eds.), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, pp. 3-35. Hamburg, Meiner, 1976. [= *S*, pp. 45-80].
18. "Das natürliche Bewußtsein" [La conciencia natural]. *Hegel-Studien* 12 (1977), pp. 157-178.
19. "Vernunft und Wissenschaft" [Ciencia y razón]. *Sitzungsberichte und Mitteilungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 1978, n° 2, pp. 4-44.
20. *Topologie der Metaphysik* [Topología de la Metafísica]. Friburgo/Munich, Alber, 1980, 714 págs.

21. "Reason in Present Thought". *Research in Phenomenology* 11 (1981), pp. 159-175. [= *S*, pp. 133-148].
22. "Was ist *Physis*?" [¿Qué es *Physis*?]. *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 32 (1981), pp. 129-151 [= *BG*, pp. 69-94].
23. "Vom Begriff in der aristotelischen *Poetik*" [Del concepto en la *Poética* aristotélica]. *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 34 (1982), pp. 47-65 [= *BG*, pp. 257-277].
24. "An End with Distinction". *Research in Phenomenology* 13 (1983), pp. 149-158. [= *S*, pp. 121-130].
25. "Von der Kunst in 'absoluter Bedeutung'." [Del arte en "sentido absoluto"]. En Frank Steigerwald (ed.), *Martin Gosebruch zu Ehren. Festschrift anlässlich seines 65. Geburtstag*, pp. 9-14. Munich, Hirmer, 1984.
26. "Dilthey 'und' Heidegger. Zur Geschichtlichkeit des Menschen." [Dilthey "y" Heidegger. Acerca de la historicidad del hombre]. *Phänomenologische Forschungen* 16 (1984), pp. 161-176. [= *S*, pp. 149-159].
27. "La considerazione filosofica del linguaggio", trad. Maria Failla. *Paradigmi* 3 (1985), pp. 35-50.
28. "Il Distacco di Heidegger da Dilthey nella sua Questione sull'Essenza della Verità", trad. Patricia Cipolletta. En: Franco Bianco (ed.), *Dilthey e il Pensiero del Novecento*, pp. 228-234. Milán, Franc Angel, 1985.
29. "Natur und Menschenwesen" [Naturaleza y ser del hombre]. *Acta Institutionis Philosophiae et Aestheticae* 3, (Tokyo 1985), pp. 27-39.
30. "Discussione sulla 'ratio' in Dilthey e Heidegger", trad. Francesco Donadio e Rosella Bonito Oliva. En: Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo (eds.), *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, pp. 419-429. Bologna, Società editrice il Mulino, 1985.
31. "Nichts Fremdes" [Nada ajeno]. En: Dieter Henrich (ed.), *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*, pp. 87-99. Stuttgart, Klett-Cotta, 1985.

32. "Das Vernunftinteresse an der Sprache" [El interés de la razón por el lenguaje; sinopsis del n° 33]. Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft, *Jahrbuch* 1985, pp. 71-72. [= *S*, pp. 213-225].
33. "Vom Vernunftinteresse an der Sprache". *Acta Institutionis Philosophiae et Aestheticae* 4, (Tokyo 1986), pp. 45-56.
34. "Dissensions". En: Kenneth Maly and Parvas Emad (eds.), *Heidegger on Heraclitus: A New Reading. Studies in the History of Philosophy* 5, pp. 167-177. New York, Edwin Mellen, 1986. [= *S*, pp. 91-99].
35. "Sterbliche welchen Todes?" [¿Mortales de qué muerte?]. En: Walter Brüstle und Ludwig Siep (eds.), *Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung. Ein Kolloquium für Werner Marx*, pp. 38-48. Essen, Die blaue Eule, 1988. [= *S*, pp. 161-168].
36. *Das Vernunft-Gefüge der Moderne* [La arquitectónica racional de la modernidad]. Friburgo/Munich, Alber, 1988, 380 págs.
37. "Einführung in die Vernünftigkeit des Neuen Testaments" [Introducción a la racionalidad del Nuevo Testamento]. Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft, *Jahrbuch* 1988, pp. 95-109 [= *BG*, pp. 305-321].
38. "Die Unterscheidung der Vernunft" [La distinción de la razón]. *Osnabrücker Philosophische Schriften* 1989, pp. 10-20. [= *S*, pp. 101-109].
39. "Vom Schein einer heraklitischen Dialektik" [De la apariencia de una dialéctica heraclítica]. En: Manfred Riedel (ed.), *Hegel und die antike Dialektik*, pp. 98-106. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1990.
40. "Il Confine del Moderno e il 'Legato' di Heidegger" [cf. n° 46], trad. Elisabetta Ruggerini. *Paradigmi* 7, n° 22 (Bari 1990), pp. 45-62.
41. "Rousseau oder der Aufbruch des Selbstbewußtseins" [Rousseau o la irrupción de la autoconciencia]. En: Hubertus Busche, George Heffernan und Dieter Lohmar (eds.), *Bewußtsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit*, pp. 1-21. Würzburgo, Königshausen & Neumann, 1990.
42. "Laudatio Karl Heinrich Olsen". Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft, *Jahrbuch* 1989, pp. 21-25.

43. "Rousseau oder der Aufbruch des Selbstbewußtseins" [sinopsis del n° 41], Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft, *Jahrbuch* 1989, pp. 167-170.
44. "Action or/and Dwelling". Trad. Marcus Brainard and Friederike-Andrea Dorner. En: Marcus Brainard et al. (eds.), *Heidegger and the Political. Graduate Faculty Philosophy Journal* 14 (New York 1991), pp. 47-59. [= *S*, pp. 169-181].
45. "Zwielicht der Moderne" [Crepúsculo de la modernidad]. *Philosophische Rundschau* 38 (1991), pp. 275-285. [= *S*, pp. 199-209].
46. "Die Grenze der Moderne und Heideggers 'Vermächtnis'." [El límite de la modernidad y el "legado" de Heidegger]. Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft, *Jahrbuch* 1990, pp. 75-88. [= *S*, pp. 183-198].
47. "Laudatio Raymond Klibansky". Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft, *Jahrbuch* 1990, pp. 161-165.
48. "Privilege of Presence?" *Graduate Faculty Philosophy Journal* 16 (New York 1992), pp. 77-86. [= *S*, pp. 81-90].
49. "Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik" [La razón concipiente en la Última Época de la Metafísica]. *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 43 (1992), pp. 345-360.
50. "Gedenkwort" [Palabras conmemorativas]. En: Sergiusz Michalski (ed.), *Martin Gosebruch (1919-1992)*, Gedenkband des Instituts für Kunstgeschichte der Technischen Universität Braunschweig, Brunschwig 1992, pp. 9-16.
51. "Is Totalizing Thinking Totalitarian?", trad. Marcus Brainard. En: Pierre Adler et al. (eds.), *In memoriam David Rapport Lachterman. Graduate Faculty Philosophy Journal* 17 (New York 1994), pp. 299-312. [= *S*, pp. 241-254].
52. *Das Bauzeug der Geschichte* [= *BG*]. *Aufsätze und Vorträge zur griechischen und mittelalterlichen Philosophie* [El armazón de la historia. Artículos y conferencias sobre filosofía griega y medieval], editado por Gerald Meier. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, 376 págs. [Contiene los artículos 3, 5-9, 11-13, 16, 22, 23, 38, 57-59].
53. "Das sogenannte 'Vergesen' im heraklitischen Gedanken" [El así llamado "olvido" en el pensamiento heraclíteo]. En: *BG*, 51-67.

54. "Platons Verwandlung der zenonischen Dialektik" [La transformación platónica de la dialéctica zenoniana]. En: *BG*, 171-187.
55. "Die philo-sophischen Conceptionen der Mittleren Epoche" [Las concepciones filosóficas de la Época Media]. En: *BG*, pp. 323-343.
56. "Die philo-sophischen Conceptionen der Mittleren Epoche" [Sinopsis del n° 54]. Braunschweigische Wissenschaftliche Gesellschaft, *Jahrbuch* 1993, pp. 123-127.
57. "Agire o/e Dimorare" [cf. n° 44], trad. Elisabetta Ruggerini. En: Piero Di Giovanni (ed.), *Heidegger e la Filosofia Pratica*, pp. 125-143. Palermo, S.F. Flaccovio Editore, 1994.
58. "La trasformazione platonica della dialettica zenoniana" [cf. n° 53], trad. Elisabetta Ruggerini. En: Piero Di Giovanni (ed.), *Platone e la Dialettica*, pp. 59-78. Bari, Biblioteca di Cultura Moderna Laterza, 1995.
59. "Die Dimension der Submoderne" [La dimensión de la submodernidad]. *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 46 (1995), pp. 139-150 [= *S*, pp. 227-239].
60. "Die Unterscheidung des ersten Anfangs der Philosophie" [La distinción del primer comienzo de la filosofía]. *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 47 (1997), pp. 1-13.
61. "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), pp. 105-120.
62. "Eine Bewegung der mundanen Vernunft" [Un movimiento de la razón mundanal]. *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, Bd. XLVIII (1997), pp. 221-250.
63. "Einheit und Schranke des Nietzscheschen Gedankens" [Unidad y barrera del pensamiento nietzscheano]. En: Giuseppe Cacciato et al. (eds.), *Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore*, vol. II, Omega 1997, pp. 35-44.
64. "Die Tektonik der christlichen sapientia" [La tectónica de la sapientia cristiana]. En: Remigius Bäumer et al. (ed.), *Im Ringen um die Wahrheit. Festschrift Alma von Stockhausen*. Gustav-Siewerth-Akademie, 1997, pp. 303-321.

65. *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity* [= *Sed*]. Translated, edited and with an introduction by Marcus Brainard, New York 1997, 360 págs. [Contiene los artículos 13, 17, 21, 24, 26, 32, 34, 35, 38, 46-48, 52, 63 y otros hasta entonces inéditos: “Judge Contemporary Art?”, “Europe and the Things of Dwelling”, “The Present of Christian *sapientia* in the Sphere of Speech”, “Access to the Wisdom of the First Epoch”].
66. “Logotektonisch Denken” [Pensar logotectómicamente], *Sapientia* (Buenos Aires, 1998), pp. 15-24.
67. “Die Tektonik des submodernen Denkens im Schein ihrer Kunst” [La tectónica del pensar submoderno en el fenómeno de su arte], *Sapientia* (Buenos Aires, 1999), pp. 173-185.
68. “Göttliche Paradoxa” [Paradojas divinas], *Sapientia* (Buenos Aires, 1999), pp. 499-512.
69. “Die submoderne Prägung der Linguistic Analysis” [La impronta submoderna del *Linguistic Analysis*]. *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, Bd. LI (2002), pp. 159-175.
70. “Der geschichtliche Ort Machiavellis – eine unzeitgemäße Würdigung” [El lugar histórico de Maquiavelo; una ponderación extemporánea] en: Reinhold Mokrosch u. Elk Franke, eds., *Wertethik und Werterziehung. Festschrift für Arnim Regenbogen*. Göttingen 2002, pp. 267-280.
71. “Derridas Endspiel” [El final de juego de Derrida] en: Madalina Diaconu, ed., *Kunst und Wahrheit. Festschrift für Walter Biemel zu seinem 85. Geburtstag*. Bucarest, 2003, pp. 63-82. Trad. inglesa de Marcus Brainard en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* III (2003), pp. 121-142.
72. *Die Installationen der Submoderne. Zur Tektonik der heutigen Philosophie*. Würzburg 2006 (Orbis Phaenomenologicus, Studien 15), 433 págs.
73. “Die Stiftung des philosophischen Selbst-Bewußtseins“ en: Markus Pfeifer / Smail Rapic (eds.): *Das Selbst und sein Anderes. Festschrift für Klaus Erich Kaehler*, Freiburg/München 2009, pp. 81-97.
74. “Das höchste Gebot. Eine Provokation”, edición privada, Londres 2010. Trad. castellana: Lelia Profili Vignoni y Gonzalo Rodríguez: “El mandamiento supremo: una provocación” [en línea]. *Sapientia* (2015) vol. 71, fasc. 237. Disponible en:

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/mandamiento-supremo-provocacion-boeder.pdf>

75. Martin Zubiria und Marcus Brainard (eds.), H. Boeder, *Die Letzte Epoche der Philosophie in ihrer Kern-Phase*, en la serie: Begriff und Konkretion, Beiträge zur Gegenwart der klassischen deutschen Philosophie, vol. 4, Berlin, Duncker & Humblot, 2016 (Publicación póstuma).