LA RESTAURACIÓN DE LA COMUNIDAD DESPUÉS DEL ACONTECIMIENTO DEL NIHILISMO. LA DENUNCIA DEL OBJETIVISMO Y DEL MATERIALISMO EN HUSSERL Y HEIDEGGER

LAURA LAISECA
Argentina

In the lecture Philosophy and the Crisis of European Man, Husserl thinks the possibility of an international European community, under the ideal of a universal science. He remarks that the European crisis has its roots in a mistaken rationalism which is ruled by an excessive objectivism. This process has deviated the reason from its true infinite telos, *turning it unilateral. On the other hand Heidegger separates from universal science's ideal and concentrates his critic on technology, denouncing the objectivism and materialism of the technological nihilism determined by the consumption object. On this horizon this paper sustains the possibility of the recovery of a community through Vattimo's and Heribert Boeder's thought.*

Finally the article proposes to recover the human sense by reconsidering the quadruple link with heaven, earth, the others and with ourselves.

Plantear la posibilidad de una comunidad, significa en primer lugar definir lo común, al menos como ideal a realizar en una comunidad humana, lo cual implicaría volver a repensar lo humano, la pregunta constitutiva en Kant en la cual se resumen las preguntas por el conocimiento, por el deber, y por la esperanza en una creencia que ya no es más la del Dios trinitario, sino la creencia en la razón, porque como paradójicamente afirmara el gran crítico de la razón: no puedo dar razón de mi creencia en la razón. Pero la definición instaurada por la filosofía escolar por siglos: "el ser humano es un animal que tiene *logos*", o bien en su versión popular de "animal racional" no basta como cree Heidegger. Para el filósofo alemán

Heribert Boeder, a lo largo de las tres grandes épocas de la filosofía, tenemos una sabiduría pre-dada que abre epocalmente un trío que antecede a la filosofía entendida literalmente como el "amor a la sabiduría". Tres tipos diferentes de humanidad superior abre cada periodo de nuestra historia: el ideal del sabio, el del santo y el del ciudadano del Estado democrático burgués[1].

La sabiduría homérica nos muestra al héroe épico en la figura de Aquiles, quien elige una vida corta pero inmortal en la fama que se extenderá por siglos. Al héroe lo caracteriza un *ethos* que se pone de manifiesto por la acción, en este caso, por la decisión que fundamenta la *praxis*. Al héroe épico más inmerso en la acción le seguirá otro, el héroe trágico donde en la figura del coro primeramente o en la emblemática figura de Edipo sobreviene la reflexión sobre el destino que se alza por sobre mortales e inmortales. Ciego para los eventos del mundo, Edipo ha de adquirir los ojos del transfigurado, los ojos de Tiresias, los del vidente sabio. Conócete a ti mismo, reza el mandato divino, reconócete en tu *hybris* frente a un mundo divino donde la naturaleza o las pasiones más poderosas son divinas. La *anagnórisis*, este reconocimiento no sólo se aplicará a los demás, sino también a sí mismo, donde la elección implicará siempre un dolor en la escisión de sí mismo. Los siete sabios fundadores del conocimiento y del derecho inauguran el advenimiento de la filosofía que nos traerá con Tales un nuevo tipo de sabio, ya más independiente de los dioses que son cuestionados cada vez más hasta arribar a la figura de Sócrates o Platón, si bien en el primero subsiste una figura misteriosa del don, el *daimon* socrático. El imperio romano consuma el ideal del sabio estoico, de la libertad de un pensamiento que debe liberarse de las pasiones lo cual vale tanto para el esclavo como para el que ocupa el trono. La teoría ha cedido su lugar al hacer, el estoicismo es práctico o no es nada, un hacer que prepararía otro hacer, "el hacer la verdad", el obrar la verdad (*Juan* 3, 21) en la praxis del *agápe* y de la *philía* cristiana. Ya no hablan las musas, sino Dios mismo hecho carne quien no

[1] Cfr. Boeder, Heribert, *Topologie der Metaphysik*, Ed. Karl Alber, Friburgo, 1980; *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, Ed. Karl Alber, Friburgo, 1988; *El límite de la modernidad y el legado de Heidegger*, tr. Martín Zubiría, Ed. Quadrata, Buenos Aires, 2003.

se dirige primeramente, ni a los poetas ni a los intelectuales, sino a la gente sencilla, a los pescadores que se transfigurarán en pescadores de hombres, donde el don de la fe en la palabra será lo constitutivo para la salvación del pecado no sólo del alma, sino también del cuerpo que ha de resucitar junto con el alma en el día de la *parousía tou theou.* En los primeros tiempos de la comunidad cristiana surgirá un nuevo modelo, primero el mártir, el que da testimonio con su propia vida de la verdad revelada, luego una vez consolidado el cuerpo espiritual de la iglesia surgirá el santo. La verdad revelada tomará cuerpo en un pensamiento que San Agustín definiera *cum assentio cogitare,* pensar con asentimiento de la verdad revelada, que con el correr de los siglos se volverá dudosa, ante el resurgimiento de la ciencia en el ideal renacentista.

La modernidad ya no buscará simplemente la verdad, sino la certeza de la verdad que se hallará en el "pienso, luego soy" del *Discurso del Método* cartesiano, inaugurando la metafísica de la subjetividad. A la meditación kantiana en torno a la subjetividad transcendental y ética, le seguirá Fichte postulando un yo absoluto, unión de la dicotomía que separaba el yo como sujeto de conocimiento y el yo de la ética del imperativo categórico. El yo como sujeto de libertad coronará la meditación de Fichte y Schelling preparando el camino del yo al nosotros, donde Hegel unirá en su noción de espíritu la metafísica de la sustancia y la de la subjetividad. La humanidad del hombre pensada originariamente como el "sentimiento de la libertad", el sentimiento más originario constitutivo de lo humano en Rousseau, dará origen a pensar la libertad como autodeterminación moral (*Selbstbestimmung*) en Kant, libre en su espontaneidad del reinado de las leyes de la naturaleza. La modernidad restituirá el ideal de la polis griega, que se transformará en el Estado democrático moderno, donde reinará ya no el monarca, sino el pueblo soberano.

Ahora bien, la crisis de la noción de sujeto marca el fin de la modernidad operada desde fines del s. XIX por Nietzsche entre otros, con una crítica a la noción de conciencia y de representación que se prolonga hasta el siglo XX no sólo en el campo gnoseológico, sino también en el de la filosofía política, con el consecuente debilitamiento de las nociones Estado

democrático y de "pueblo soberano" que pasa a convertirse en "la gente" o la "multitud" de la reflexión de Negri.

En este contexto el contacto con la genealogía y la crítica histórica nietzscheana es fundamental. Nietzsche por primera vez se plantea por el sentido de la historia acontecida en Occidente desde Platón hasta el siglo XIX, siendo su diagnóstico negativo por interpretarla como la historia de la decadencia[2]. Contra la historia del nihilismo se alza la tragedia "anticristiana" del Zaratustra que significa el comienzo de la posibilidad de una historia opuesta a la habida hasta ahora, es decir a la de la decadencia dominante, desde la fase de preparación de la filosofía platónica, por sobre el platonismo para el pueblo del cristianismo, hasta llegar a la moral kantiana y el positivismo del siglo XIX que junto con el romanticismo, el socialismo y el pesimismo significarían la última fase de un gran proceso de más de dos mil años. Desde sus escritos juveniles[3], la tarea ha de ser la de desenmascarar la subjetividad moderna y mirarla desde la trastienda de sus instintos, impulsos, afecciones, valoraciones, sentimientos y creencias. La "pequeña razón de la conciencia" se revela dominada y determinada por la gran razón del cuerpo, por "el mismo" en la traducción literal del giro *das Selbst* que con toda intención no es "el sí mismo" de la traducción española, sino sólo "el mismo", giro extraño que en alemán expresa la voluntad de Nietzsche de separarse en su concepción de toda figura de la conciencia, de la autoconciencia y por lo tanto de la reflexión. Por otra parte, "el mismo" se expresa en los signos del cuerpo como lo *alogon*, "lo sin voz" (*es ohne Stimme*)[4]. Nietzsche se separa de la metafísica a la que considera igual que la moral y la religión: formas de la

[2] Cfr. Laiseca, Laura, "La pregunta por el sentido en Nietzsche y Heidegger", en *Escritos de Filosofía*, Ed. Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos, Buenos Aires, año XXIII, enero-dic., 2004, nº 44, pp. 113-130.

[3] Cfr. *Sobre el pathos de la verdad* o *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral* de 1872 y 1873 respectivamente. Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienaufgabe (KSA)*, ed. Giorgio Colli und Mazzimo Montinari, Ed. De Gruyter, Berlin-New York, 1988, T. 1, pp. 755-60; 873-90.

[4] Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, tr. Sánchez Pascual, Ed. Alianza, Madrid, 1985, pp. 213-215.

mentira[5]. Conscientemente Nietzsche rechaza las categorías metafísicas que son reducidas a ficciones o "metáforas" del intelecto, con las cuales se pretende conocer lo incognoscible, la vida en perpetuo devenir.

Desde una perspectiva más política, la genealogía tiene por fin el desenmascarar a la humanidad de la decadencia en sus distintos estadios. Tras la preparación de la filosofía platónica y de la dialéctica, la verdadera historia de la decadencia comienza con el "levantamiento de los esclavos" del cristianismo primitivo liderado por Pablo, seguido por el "levantamiento de los campesinos" de Lutero contra el poder de la iglesia renacentista, repitiéndose los mismos ideales de la decadencia en el "levantamiento de los burgueses" con la revolución francesa seguida finalmente del "levantamiento de los obreros", propugnado por el socialismo de Dühring[6]. La secuencia de los sucesivos "levantamientos" con los que Nietzsche interpreta la historia de occidente, viene a reafirmar que su propósito no está ciertamente en la salvación de la humanidad, sino en la de unos pocos, aquellos que han de preparar la humanidad del ultrahombre.

Desde la perspectiva de Nietzsche sólo es posible pensar en la tarea de unos pocos solitarios, aquellos que querrán su ocaso y se sabrán puente hacia el ultrahombre, quedando pendiente la pregunta sin respuesta, acerca de la posible concreción política que tendría una humanidad determinada por el anhelo de una ultrahumanidad. En este punto nos acercamos a un nivel muy discutido de la filosofía de Nietzsche, dado que si repasamos su obra tanto editada como sus póstumas veremos que los ejemplos políticos que Nietzsche pone como más saludables no son ciertamente los Estados democráticos. La sucesión de los mencionados "levantamientos" de la decadencia se han alzado contra aquellas instancias políticas que Nietzsche caracteriza como concreciones de "la gran salud" o del "instinto de la vi-

[5] "Lo que más me separa fundamentalmente de los metafísicos es lo siguiente: no les admito que el 'yo' es el que piensa, por el contrario tomo al yo mismo, como una construcción del pensamiento, del mismo rango que 'materia', 'cosa', sustancia', 'individuo', 'fin', 'número', es decir, sólo como una ficción regulativa, con cuya ayuda una especie de constancia, y por lo tanto de cognoscibilidad es puesta e imaginada en el mundo del devenir", Nietzsche, F., *KSA*, T. 11, p. 526, frag. 35 [35].

[6] Cfr. Laiseca, Laura, *El nihilismo europeo. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2000.

da". Siguiendo esta secuencia el Imperio Romano arruinado por el cristianismo sería la primera, seguido de los Principados renacentistas y del Papado contra quienes se opondrá Lutero, para arribar a la Revolución Francesa, criticada permanentemente por Nietzsche quien resueltamente se decide por Napoleón. Su condena de los ideales igualitarios se halla por toda su obra al igual que su desprecio por el padre de todas las revoluciones: Rousseau. Así encontramos a modo de ejemplo:

> Rousseau, debido a su preferencia por los pobres, por las mujeres y por el pueblo como soberano, está dentro totalmente del movimiento cristiano: todos los errores y las virtudes esclavizantes se pueden estudiar de él, inclusive la más increíble mendacidad (Verlogenheit)[7].

En la historia de Occidente Rousseau significa: "la continuación del cristianismo a través de la revolución francesa"[8], dado que a través de la idea de la igualdad de todos los seres humanos, Rousseau habría continuado con los presupuestos del cristianismo, para quien todos los hombres son igualmente dignos por ser "hermanos", hijos de un mismo padre.

Por fin en sus últimos años Nietzsche verá la esperanza de Europa no centrada ciertamente en el Imperio Prusiano como Hegel, demasiado cristiano para su gusto, sino curiosamente en el Zar de Rusia en quien ve una fuerza opuesta contra un nuevo enemigo que a su entender se yergue sobre Europa, el socialismo en la figura de Dühring. Según parece Nietzsche nunca llegó a conocer a su célebre contemporáneo, Karl Marx, aunque sin duda sus doctrinas lo habrían horrorizado. Tampoco es fácil el acercamiento al Nacionalsocialismo operado personalmente por obra de su hermana Elizabeth Nietzsche Förster, quien casada con un conocido antisemita, se propone llevar la filosofía de su hermano, ya perdido en la locura desde 1889 al cauce de las ideas de antisemitas y posteriormente nacionalsocialistas. La edición crítica de las *Obras Completas* y de los *Escritos Póstumos* de Colli y Montinari ya no han dejado dudas acerca de la adulteración operada por el Archivo Weimar que tiñó por muchos años

[7] *KSA* 11, 48, 25 [130].
[8] *KSA* 11, 61, 25 [178].

de sombra y de dudas la figura de Nietzsche, haciendo pasar esta adulteración por su verdadero pensamiento en obras como *La voluntad de poder*, proyecto que Nietzsche abandonara en vida y que su hermana concretaría eligiendo y adulterando sus papeles por doquier[9].

Nietzsche rechazó en vida dichas ideas, mofándose de su cuñado y de su hermana, descalificando a los "antisemitas" como una forma típica de la "estupidez alemana", al igual que el "nacionalismo" de su tiempo. En *Más allá del bien y del mal* en que habla sobre "pueblos y patrias", encontramos un juicio contundente:

> Es preciso resignarse al hecho de que sobre el espíritu de un pueblo que padece, que quiere padecer de la fiebre nerviosa nacional y de la ambición política -pasen múltiples nubes y perturbaciones o, dicho brevemente, pequeños ataques de estupidizamiento: por ejemplo, entre los alemanes de hoy, unas veces la estupidez antifrancesa, otras la antijudía, otras la antipolaca, otras la cristiano-romántica, otras la wagneriana, otras la teutónica, otras la prusiana... y como quieran llamarse todas esas pequeñas obnubilaciones del espíritu y la conciencia alemanes[10].

Más allá de Bismarck y su imperio "plebeyo" y demasiado "conservador" para su gusto, Nietzsche rechaza toda forma de socialismo, recomendando en estas páginas para Alemania la unión del capitalista judío alemán con el "oficial noble de la Marca", palabras que su hermana se encargó sistemáticamente de silenciar. Pero también más allá de esta polémica queda irresuelto el tema de una posible comunidad de ultrahombres, ¿qué serían en concreto, y más aún qué tendrían en común tal humanidad de artistas-filósofos? ¿No serían demasiado libres e individualistas como para instaurar algo en común, algún tipo de comunidad que no se limitase a un intercambio de ideas? Aquí Nietzsche parece silenciarse en torno a aquel "pueblo de creadores" tal como los llama en su *Zaratustra,* dejando

[9] Cfr. Todos los comentarios del tomo 154 de la citada *KSA*. Cfr. Montinari, M., "Nietzsche zwischen Alfred Baeumler und Georg Lukács", en *Nietzsche Lesen*, Berlin-New York, 1982, pp. 167-206.

[10] *Más allá del bien y del mal*, tr. Sánchez Pascual, Ed. Alianza, Madrid, 1985, p. 205.

abierta una puerta hacia el futuro en que la noche del nihilismo dará paso al mediodía del ultrahombre.

Contraria a la tarea de Nietzsche, Husserl se propone restaurar la metafísica postulando en *La filosofía como ciencia estricta*[11], su compromiso con la idea de una racionalidad que reavive el proyecto moderno para poder superar la decadencia de Europa. Desde el comienzo, Husserl apunta en su diagnóstico no a señalar la oposición entre racionalismo e irracionalismo, sino más bien a denunciar el extravío del racionalismo mismo, una racionalidad unilateral que puede convertirse en un mal. No se trata de criticar simplemente el irracionalismo tal como afirma Husserl en *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*. La crítica debe dirigirse a:

> La ingenuidad de ese racionalismo que si bien fue asumido como racionalidad filosófica sin más y pasó a tomarse a sí mismo como el racionalismo real y, en consecuencia, universal, sólo resulta característico del conjunto de la Edad Moderna, desde el Renacimiento[12].

Husserl se refiere a la ingenuidad del objetivismo que se manifiesta en los diferentes tipos de naturalismo, lo cual vale tanto para las ciencias de la naturaleza como para las ciencias del espíritu. Llegados al momento de explicar la pérdida de Europa como cuna de la filosofía y de la razón, y consecuentemente su caída en la barbarie, Husserl afirma: "Todos los dilectos discursos sobre el espíritu de la comunidad, sobre la voluntad popular, sobre los objetivos ideales y políticos de las naciones y similares, son romanticismo y mitología" que sólo pueden fundar un ser espiritual fragmentario, pero la fuente de tal carencia tiene su causa en "este objetivismo o esta concepción psicofísica del mundo" que no ha tenido en cuenta lo propiamente humano, olvidando el mundo circundante intuitivo y subjetivo que es dejado de lado por el científico mismo. El

[11] Cfr. Laiseca, Laura, "La cuestión de la nada. El nihilismo de Nietzsche en la interpretación de Heidegger, en *Logos. Revista de Filosofía*, Ed. Universidad La Salle, VOL. XXXII, nº 95, año XXXII, mayo-agosto, México, 2004, pp. 55-86.

[12] Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Ed. Crítica, Madrid, 1990, p. 347.

naturalismo objetivista trasplantado a la filosofía ha engendrado el positivismo que literalmente "decapita la filosofía".

> Pienso, con la mayor seriedad, que nunca ha existido, ni existirá jamás, una ciencia objetiva del espíritu, una doctrina objetiva del alma, objetiva en el sentido de atribuir a las almas, a las comunidades personales, existencia en las formas de espacio-temporalidad[13].

La caída de la psicología moderna plasmada en su interpretación psicofísica, convertida en el psicologismo también ha fracasado por su objetivismo que no puede acceder a la esencia propia del espíritu, ni plantearse el ser en comunidad de la intersubjetividad. Las ciencias de la naturaleza son productos del "espíritu que investiga la naturaleza y, en consecuencia, presupone la ciencia del espíritu". Al igual que Descartes en su época, Husserl denuncia la dispersión de las ciencias que se ven privadas de su racionalidad última, lo cual es "las fuente de esa falta de claridad, ya insoportable, del hombre sobre su propia existencia y sus tareas infinitas", sólo cuando el espíritu retorne a sí mismo desde lo exterior, permaneciendo puramente en sí mismo, podrá dar razón de sí mismo. La restauración del ideal de una filosofía universal que distinguió a Europa de otras culturas, supondrá restauración de la fundación originaria de la edad moderna, renovando la creencia en la razón, la humanidad que lucha por su autocomprensión en Europa debe ser reencauzada de su desvío. En este horizonte la ciencia debe redefinirse, dado que dicha autocomprensión universal sólo llegará a una "ciencia universal responsable" que Husserl identifica con la restauración de la metafísica como ontología general que abarque "todas las cuestiones imaginables", tanto las cuestiones del ser como las cuestiones de normas, propias de la ética y de la política. No obstante este destino parece haberse desviado con la llegada de la barbarie y de regímenes bárbaros como el nacionalsocialismo.

> Pero la raíz del fracaso de una cultura racional no radica -como ya quedó dicho- en la esencia del racionalismo como tal, sino sólo en su cosificación

[13] Ibid. p. 355.

alienada, en su degradante revestimiento con los ropajes del naturalismo y del objetivismo[14].

Finalmente Europa se halla frente a dos destinos o la caída en el odio y la barbarie, o bien el renacimiento de Europa desde el espíritu de la filosofía. No obstante y a pesar del tono general esperanzado, finalmente Husserl también nos advierte de un peligro en Europa, "el cansancio", con lo cual arribamos nuevamente a la confrontación con el nihilismo europeo, como Nietzsche lo llamaría.

En Heidegger encontramos un diagnóstico diferente pero concurrente en cierto sentido. Cuentan los discípulos de Heidegger que al leer Husserl *Ser y tiempo*, en cierta ocasión cerró el libro bruscamente exclamando "esto no es fenomenología". Ciertamente había desaparecido en el *Da-sein*, el sujeto transcendental husserliano. Con disgusto Husserl comprobaba que Heidegger se apartaba de la fenomenología a pesar del proyecto enunciado de una ontología fundamental. La separación en el orden del pensamiento había acontecido mucho antes que la separación ideológica que sería definitiva. En *Zur Bestimmung der Philosophie,* Heidegger ya había planteado la necesidad de la fenomenología como ciencia pre-teórica originaria en la cual se basarían las demás ciencias teóricas y cuyo objeto serían las vivencias mismas. Nos referimos a las vivencias del mundo circundante (*Umwelt*), del mundo propio (*Selbstwelt*), y del mundo con los demás (*Mitwelt*). Surge en esta obra el problema de hasta qué punto estas vivencias pueden ser descritas o bien teorizadas, objetivadas por una fenomenología descriptiva sin ser alteradas, lo cual indirectamente tiene que ver con los límites del lenguaje a la hora de describir las vivencias. Al dirigir la mirada de modo reflexivo convertimos en vivencia mirada una vivencia antes no mirada sino vivida simplemente y sin reflexionar. "En la reflexión las vivencias dejan de ser vivencias vividas y se convierten en vivencias miradas, con lo cual se objetivizan"[15]. Aquí encontramos una crítica encubierta al método husserliano o bien una cuestión límite. No

[14] Ibid. p. 358.

[15] Berciano Villalibre, Modesto, *La revolución filosófica de Martín Heidegger*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 31

se puede escapar de la teorización, si se quiere hacer de las vivencias objeto de una ciencia, toda descripción es objetivadora y se hace mediante conceptos y expresiones generales que se apartarían de una comprensión inmediata de las vivencias. Por otra parte, toda objetivación se hace a través de la conciencia, mediante el sujeto. Si el principio de la fenomenología había sido que todo lo que se da en la intuición de modo originario hay que tomarlo sencillamente como lo que se da[16]. Dicho principio no sería teórico, sino más originario que cualquier postura teórica, sería "una postura originaria del tener vivencias (*Erleben*) y del vivir (*Leben*) como tales; la absoluta *Lebenssympathie*, idéntica al mismo tener vivencias"[17].

Mas el problema sigue siendo con qué lenguaje describir este ámbito, dado que todo lenguaje es objetivación, ante lo cual Heidegger propone la posibilidad de un lenguaje más originario para alcanzar a modo de ejemplo, ese "algo" premundano en el cual se enmarca todo lo vivenciable en general, ese algo premundano no sería teórico, sino un fenómeno fundamental que sólo puede ser vivido comprendiendo, punto en el cual Heidegger se dirige hacia una intuición hermenéutica, preparando el terreno para sus reflexiones en *Hermenéutica de la facticidad* y en *Ser y Tiempo*. Esta fenomenología hermenéutica ya no es reflexiva, sino la intuición que comprende, intuición hermenéutica porque "hace temática la vida en sus vivencias en el mundo circundante, no objetivándola reflexivamente, sino comprendiendo-explicando, dejándola en su carácter de acaecer"[18]. Si la fenomenología debe ser ciencia, el problema radica en cómo no objetivar el sujeto, cómo no convertir en objeto, el ámbito más originario del sujeto que se resiste a toda objetivación. Lo objetual es el problema en Heidegger desde su época fenomenológica, pasando por el objeto de la representación en sus cuestionamientos a Descartes de los años treinta, para finalizar en el

[16] Cfr. op. cit. p. 33.

[17] Cfr. Heidegger, Martin, *Zur Bestimmung der Philosophie, (Gesamtausgabe 15)*, Frankfurt, Klostermann, 1987, pp. 110ss.

[18] Berciano Villalibre cita a F. W. Von Hermann, "Von Sein und Zeit zum Ereignis" en *Von Heidegger her*, Frankfurt, 1991, p. 34. Cfr. *La revolución filosófica de Martín Heidegger*, p. 37.

objeto propio del nihilismo de la técnica, es decir, en la posición-imposición (*das Gestell).*

Entre 1936 y 1946 se configuran las principales tesis heideggerianas respecto a la consumación de la metafísica en Nietzsche, quien ha de invertir primero, los principios del inicio griego de la metafísica platónica, y en un segundo lugar, los principios de la metafísica de la subjetividad moderna iniciada con Descartes[19]. Así Heidegger ha de pensar a la "voluntad de poder" en relación con el pensamiento de la modernidad que reduce la totalidad del ente a su carácter de "presentación-representación" (*Vor-stellung*). El inicio de la modernidad lo marca la búsqueda de la certeza de la verdad en el sujeto, no ya en el objeto como en la época de los griegos. Mas el "representar" es al mismo tiempo un "anteponer" (*vor-stellen*) el objeto frente al sujeto, pero también un "tomar algo en posesión" *(etwas vom Besitz nehmen*), donde una voluntad encubierta de dominio hace su entrada. Este proceso comienza con Descartes, quien reduce la naturaleza a *res extensa*, desvalorizándola como mero objeto para un sujeto; no sólo como objeto de conocimiento; sino y más aún como objeto de "dominio" (*Macht*) para el sujeto, lo que le permitirá a los seres humanos convertirse en "amos y poseedores de la naturaleza" como se enuncia en el *Discurso del método.*

A lo largo de la modernidad el acento se irá desplazando del intelecto hacia la voluntad, hasta llegar a convertirse en voluntad de poder en Nietzsche. Si Descartes piensa al hombre como sujeto, como "yoidad" (*Ichheit*), cuya actividad propia es el representar en la forma del anteponer (*vorstellen*); Nietzsche piensa al sujeto como un "último factum" que es "voluntad de poder", es decir: "un conjunto de instintos, pulsiones y afectos" (lo que Nietzsche llama "cuerpo", "*Leib*"), que determina su manera de conocer el ente desde una definida perspectiva. La subjetividad pensada como "voluntad de poder" significa invertir la concepción cartesiana del sujeto e invalidar la supuesta "objetividad" del conocimiento, que encubrirá para Nietzsche siempre la acción de una voluntad de poder, de una determinada "perspectiva".

[19] Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Erster und Zweiter Band, Pfullingen, Neske, 1961. En traducción de Juan Luis Vermal, *Nietzsche I y II*, Ed. Destino, Barcelona, 2000.

Si aceptamos las tesis heideggerianas de que tanto la metafísica como la modernidad se han consumado en Nietzsche, surgiría ahora en el período final la "necesidad" (*Not*) de "torsión" (*Verwindung*) del olvido del ser que ha acontecido a lo largo de la metafísica. Heidegger redefine la *Überwindung*, no ya en el sentido de "superación", sino al modo de una "sobre-torsión", por sobre la historia de la metafísica que es la historia del "olvido del ser", el pensamiento se dirige a ese otro inicio en los presocráticos, todo en vistas a la "torsión del olvido del ser" (*Verwindung der Seinsvergessenheit*), donde Heidegger toma el significado verbal de "winden", es decir: "torcer". Así el pensamiento rememorante (*Andenken*) debe dirigirse hacia el otro inicio en los presocráticos o bien buscar la vecindad con la poesía de los poetas originarios como Hölderlin, a quien Heidegger ya considera un advenidero.

Tal tarea es urgente dado que el nihilismo de la metafísica tiene su continuidad en el nihilismo de la técnica con sus amenazantes configuraciones que están provocando la "devastación de la tierra". La época del objeto de la técnica, de la "posición-imposición" (*Gestell*) es a su vez la última fase del "ente" de la metafísica moderna cuya caracterización es el poner (*Stellen*) y el ser puesto, desde Descartes hasta el idealismo alemán incluido. Pero dicha consumación en Nietzsche y su perduración en un largo periodo epigonal puede durar más de lo que se piensa: "La finalización (*Ver-endung*) dura más tiempo que lo que ha durado hasta ahora la historia acontecida de la Metafísica"[20]. "El ocaso de la verdad del ente acontece de un modo necesario y lo hace como consumación de la Metafísica"[21]. Este destino (*Geschick*) es inevitable, pues si la consumación de la subjetividad moderna culmina con el hombre pensado como voluntad de poder, por esta causa, precisamente es esta voluntad la que tiene que quebrarse. En estos años encontramos un pensamiento muy importante que a veces ha sido pasado por alto. Heidegger aferrado aún a la definición del *animal racional* como determinante para la filosofía, cree que mientras la raciona-

[20] Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, p. 72. En la versión castellana, "Superación de la metafísica", en *Conferencias y artículos*, tr. Eustaquio Barjau, Ed. Odós, Barcelona, 1994, p. 63.

[21] Ibid. p. 64. No seguimos la traducción española de *Vollendung* como "acabamiento".

lidad se ha consumado en Hegel en el último gran sistema de la modernidad como espíritu absoluto, ahora debe consumarse la animalidad desde Nietzsche en adelante[22]. Si en Descartes obraba una voluntad de dominio encubierta, el Leibniz la mónada no es sólo intelecto sino también apetito. Surge el impulso (*Trieb*) como concepto clave del idealismo alemán que se configura como el anhelo (*Sehnsucht*) en Schelling que impulsa al infundamento (*Ungrund*) a la mismidad y a la voluntad de amor en la creación, para terminar con Hegel donde lo absoluto es descrito como "fin en sí mismo e impulso". Ahora bien, la animalidad se consumaría precisamente con el arribo del nihilismo de la técnica, que en los tiempos de *Superación de la metafísica,* Heidegger sitúa tanto en el americanismo y su capitalismo, como en el comunismo, dado que ambos tienen en común el materialismo, son de hecho dos formas distintas del materialismo. En esta obra vaticina que antes del ser pueda acaecer en su verdad inicial, tiene que producirse necesariamente la quiebra del ser como voluntad, la cual tendrá como consecuencia hechos históricos terribles como el derrumbamiento del mundo y la "devastación de la tierra". Vaticinando Heidegger una nueva época de guerras acompañadas de una catástrofe ecológica, tal como aparece en las distopías de nuestra ciencia ficción imperantes desde hace decenios en el cine y la literatura. El hombre determinado por el olvido del ser propio de la metafísica le está negada la verdad todavía oculta del ser, por eso: "El animal trabajador está abandonado al vértigo de sus artefactos, para que de este modo se desgarre a sí mismo y se aniquile en la nulidad de la nada"[23]. El imperio de lo que Heidegger llama "técnica" no se refiere al pensamiento científico y tecnológico, ni siquiera sólo a lo que podríamos denominar un pensamiento utilitario, pragmático o una razón estratégica. La técnica es para Heidegger "metafísica consumada", debe pensarse directamente con la historia determinante en occidente que nuevamente para Heidegger no es ni la historia de las relaciones de producción como en Marx, ni la historia de la moral como en Nietzsche.

[22] "La metafísica de Nietzsche" (1940), *N II*, op. cit., p. 237ss. En versión alemana, II, pp. 293ss.
[23] "Superación de la metafísica", op. cit., p. 65

Precisamente por eso la técnica no puede ser entendida técnicamente, sino sólo en directa relación con la historia del olvido del ser que abraza: "todas las zonas del ente que están equipando siempre la totalidad del ente". Aquí Heidegger señala la naturaleza convertida en objeto de consumo, la cultura y la política que se practican actualmente con fines estratégicos y económicos. También designa los ideales como algo que se ha construido encima de dichos fines, con lo cual el diagnóstico de Heidegger roza sin querer el sentido de superestructura de Marx. Finalmente la palabra "técnica" no designa las zonas aisladas de la producción y del equipamiento por medio de máquinas, sino "la primacía de lo material como presuntamente elemental y objetual en primera línea"[24]. Repitamos qué es la técnica: materialismo y objetivismo, donde el diagnóstico de Heidegger se acerca mucho al de Husserl.

Anticipándose a los tiempos actuales, Heidegger denuncia una situación en la que la totalidad de lo ente deviene una mercancía apta para su comercialización, donde entran tanto la naturaleza, el arte o el ser humano mismo. La voluntad de voluntad es un estado de conciencia supremo e incondicionado del "auto-aseguramiento calculador del cálculo" que cree tener en sus manos lo real y lo verdadero, sin saber en qué consiste la verdad del ser. Pero dada su ausencia de metas, la voluntad de voluntad que se despliega en la técnica planetaria debe ser desconfiada para no revelar su esencia.

> De ahí que a ella pertenezca la investigación universal, constante, incondicionada de los medios, fundamentos y obstáculos; el cambio y el juego calculado de las metas, el engaño y la manipulación, lo inquisitorial; la voluntad de voluntad es, en consecuencia, desconfiada y alevosa consigo misma y no piensa en otra cosa que en asegurarse a sí misma como poder[25].

En la sociedad del "consumo del ente" el hombre es "la materia prima más importante" y la naturaleza por su parte, sólo un "recurso" tan intercambiable como cualquier otro. La producción en masa necesita cada vez

[24] Ibid. p. 72.
[25] Ibid. p. 79.

más de "espacios vitales para más masas" en la tierra que paulatinamente se convierte en un desierto. En la época del poder exclusivo del poder, es decir, del acoso incondicionado del ente para el consumo en la usura (*Not*), el mundo (*Welt*) se ha convertido en in-mundo (*Unwelt*), no en medioambiente (*Umwelt*).

Heidegger anunció en los años treinta que dado que el ser humano es la materia prima más importante se podría vaticinar que se construirían "fábricas de producción artificial de seres humanos", anticipando de este modo el peligro de las técnicas de clonación y de manipulación genética, las llamadas "fábricas de tejidos humanos", a partir de las células madres de clones, destinados a perpetuar la inmortalidad de sólo el 10 % de la humanidad, dueña de todos los recursos. La denuncia de la creciente desertización de la tierra ya está presente[26], así como el vaticinio del estado de guerra constante que domina al capitalismo en busca de los recursos energéticos o bien de los recursos naturales, si hoy es la guerra del petróleo, mañana podría ser la guerra por el oro azul, es decir, el agua.

Cierto es que en *Identidad y diferencia*, Heidegger hablará de un "destello" del acontecimiento propiador en lo *Gestell*, en la "posición-imposición" que es el objeto mismo de la técnica, si bien no se explaya en este sentido dándole a esta afirmación una significación concreta, como el mismo Vattimo reconoce. Vattimo cree que en lo *Gestell* "hombre y mundo pierden por primera vez los caracteres que les habían sido asignados por la metafísica, esto es, ante todo, la recíproca posición de sujeto y objeto"[27], evento que se daría en la tecnología informática de la comunicación, posibilidad que Heidegger no habría desarrollado lo suficiente. En los mass media se lograría así la superación de las categorías metafísicas.

Desde el punto de vista político el lugar de la gran decisión se sitúa también para Vattimo al igual que en Husserl en la comunidad europea, dado que Europa se halla frente a dos proyectos antagónicos, el neoliberal planetario, americano y dominante; o bien el socialista-cristiano en el con-

[26] Ibid. p. 85.
[27] Vattimo, G., *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 30.

texto de un cristianismo secularizado que ya ha pasado por la experiencia del nihilismo, Italia sería el epicentro de tal transformación, no ya Alemania.

El valor del proyecto europeo radica en su artificiocidad, dado que es la primera vez que se ha logrado una comunidad transnacional sin la guerra. Para Vattimo, Europa es decir, el socialismo son sinónimos, resituando la esperanza de un orden mundial más justo, de una verdadera comunidad mundial en la ONU y la OTAN, pero ciertamente no en su versión actual.

> Tanto la ONU como la OTAN se deberían repensar como organizaciones efectivamente representativas, y entonces reforma del Consejo de Seguridad, en manos de los dinosaurios vencedores de la Segunda Guerra Mundial; y la reforma del estatuto de la Unión Europea, con una efectiva transferencia de poderes... de los gobiernos nacionales al gobierno federal[28].

Si volvemos al punto de partida repensando la posibilidad de una comunidad vemos que comparativamente Husserl se propone repensar el sujeto, teniendo como horizonte la teleología y la monadología, en la cual cada yo nos remite necesariamente a una cadena infinita de otros yo en el mundo predado.

> En ellos mi inmanencia psíquica se transforma en trascendental y mi presente psíquico inmanente fluyente (se transforma) en mi (presente) absoluto trascendental... pero si hablo de presente, pasado, de modalidades temporales, entonces no estoy todavía en el trascendental último, que no debo señalar como presente viviente fluyente. Es la vida primigenia, la absolutamente fluyente del yo absoluto trascendental[29].

[28] Ibid. p. 135.

[29] Texto no. 33, Hua XV, pp. 580-88. "Una conversación nocturna. Reducción al yo absoluto de la corriente originaria, que contiene el ser del yo propio y el del otro. La infinitud de egos originarios. Monadología", tr. Julia Iribarne en *La Intersubjetividad en Husserl*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1988, p. 357.

Pero todo lo que yo de alguna manera establezco ¿no presupone el fluir? ¿No está el ego, con su vida absoluta antes de todo existente? Y cuando él es descrito, ¿no es él mismo, el ego primigenio presupuesto? Ciertamente pues mientras las mónadas son existentes en un tiempo monádico temporalizado, "el ego absoluto es intemporal, portador de todas las temporalizaciones y tiempos, de todas las unidades de ser, de todos los mundos, también trascendental en un segundo sentido"[30]. ¿No está también implícito que ellos, a partir de sí mismos mediante la reducción pueden llegar a su egoidad primigenia? Es decir, a la "unidad del todo". La creencia en la razón que postula Husserl en *Crisis,* significa precisamente eso, en un lenguaje que roza la tarea de Fichte y el problema de la no reductibilidad última del absoluto al saber absoluto. Más aún se ve este problema en la razón teórica que en Fichte debe revitalizar la fe moral.

En el horizonte de Heidegger, la donación (*Gabe*) es el Ser mismo que se da en la historia en el sentido del destino-envío (*Geschick*), con lo cual Heidegger se traslada de la facticidad a la historicidad, postulando su gran tesis de la retracción del ser (*Entzugscharakter des Seins*), una retracción temporal que provocará la gran época del olvido del ser, sólo torcionable a través de un salto al origen (*Ur-sprung*). Sólo la apertura del *Zuspiel,* del "pase" en el juego del tiempo auténtico tetradimensional propiciará la llegada del último Dios, donde "el origen es lo advenidero" (*die Ursprung ist die Zukunft*) y lo advenidero no es lo meramente futuro, sino lo predeterminado por "lo sido" (*das Gewesen*). En este horizonte se comprende la humanidad de los advenideros, un pueblo de creadores entendidos como "los vigías del silencio del pasaje del último Dios".

Finalmente el filósofo contemporáneo Heribert Boeder nos presenta tres épocas que se abren a partir de una donación originaria, las llamadas formas sapienciales en la sabiduría de las musas, de los evangelios y de los poetas que cantan la humanidad del hombre. Tres comunidades la polis griega, el cuerpo espiritual de la comunidad cristiana y el Estado democrático se presentan como modélicas. Y si la tarea presente no fuera la torsión del olvido del ser, sino la torsión del olvido de las formas sapien-

[30] Ibid. p. 360.

ciales, ¿no sería posible pensar en un tiempo con-temporáneo donde convivirían distintas donaciones, una vuelta a la sabiduría perdida, es decir repensar la filosofía?

¿Supone esto una utopía más para intelectuales en la era de los titanes, poco propicia para los poetas y filósofos como nos advierte Jünger el gran poeta y pensador, testigo del siglo XX y sus dos guerras? En la era de la desaparición del ideal de la ciencia pura, donde la ciencia se vuelve aplicada sin más, es decir sierva de los intereses económicos planetarios dominantes no es de esperar ningún cambio a través de ella. Ciertamente la subjetividad racional debe ser repensada, pero no desde la racionalidad tecnológica, sino desde una racionalidad teleológica unida a la creencia racional. El problema sigue siendo cómo emanciparnos del pensamiento técnico en todas sus proyecciones en la ciencia, el arte, la política, la cultura y la filosofía. La pregunta sigue siendo cómo emanciparnos de un pensamiento que todo lo objetiviza con fines de dominio, donde la razón estratégica lo domina todo en un mundo ya sin ideologías reducido a consumidores y consumidos donde ya no existen más espacios sagrados.

La reconstrucción de una comunidad humana real y no virtual, supone quizás la mirada en nuestra historia y en la sabiduría dada como don supremo al ser humano, la reconstitución del vínculo originario con la tierra, con el cielo, con lo divino y con lo humano[31]. El vínculo define lo humano, no sólo su racionalidad y menos aún su animalidad. Retomando las tres formas de la distinción de sí mismo (*Unterscheidung vom sich selbst*) que destacan nuestras formas sapienciales, podríamos abandonar al animal racional finalmente y postular nuevamente el ser sabios en la teoría, santos en la praxis del amor y por último ciudadanos de la libertad que se autodetermina como razón práctica, no sólo teórica.

[31] Cfr. Rebok, María Gabriela, "La propuesta de una antropología desde la vincularidad", en *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía*, U.B.A., Buenos Aires, 1982, T. II, pp. 47-58; "La transmutación de las categorías en el pensar contemporáneo" en *Discurso y realidad*, Tucumán, 1999, vol. 1, nro. 1-2, 2ª, pp. 51-65; "El núcleo trágico en el pensar contemporáneo. Esplendor de la tragicidad en la figura de Antígona" en *Pensamiento, poesía y celebración. Homenaje a H. D. Mandrioni*, Ed. Biblos, Bs. As., 2001.