

Como la rosa, sin porqué¹

Rodolphe Gasché

Traducción de Héctor Hevia Valenzuela

La aguda observación del filósofo francés Alain, de que la filosofía es tan poco una política como es una agricultura, podría fácilmente incluir a la ética. Si la ética es comprendida como una doctrina de normas prescriptivas para el comportamiento humano, entonces ella no es necesariamente parte de la filosofía. No obstante, la ausencia de una ética (en el sentido recién descrito) en el trabajo de varios pensadores contemporáneos se ha vuelto un recurso para poner en cuestión sus filosofías. Es como si una filosofía pudiera legitimarse sólo si logra extenderse a un conjunto concreto de preceptos para los actos de obligación o deber. Tal malentendido ideológico, o más profundamente, tecnológico, sobre el asunto de la filosofía, inspiró al joven amigo de Heidegger (como luego también a tantos otros amigos y enemigos) a preguntarle poco después de aparecido *Ser y Tiempo*: “¿Cuándo escribirá usted una ética?”¹. Aun si consideramos el tópico mismo de *Ser y Tiempo* —el pensamiento del ser— tal pregunta o solicitud demuestra no solo confusión, sino como sostiene Reiner Schürmann en *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, “la confusión por excelencia”. De hecho,

esperar que el *Seinsdenken*, el pensamiento del ser, provea principios de acción como los aristotélicos lo pretendieron, al derivar los principios de la moral y la teoría institucional desde una filosofía primera, o como los filósofos en la temprana modernidad, al dividir la metafísica general en ramas de metafísicas especiales, ... da muestras de confundir lo óntico con lo ontológico (286-87).

Como Heidegger ha enfatizado insistentemente, la analítica del Dasein no es una antropología; su única finalidad es llegar a entender el significado del ser como lo implica el Dasein en tanto que Dasein. Como podría mostrarse, la perspectiva ontológica fundamental de la analítica del Dasein no está exenta de alguna dimensión ética (o bien, *proto-ética*): las elaboraciones de

¹ “Like the Rose - Without Why”. *Of Minimal Things: Studies on the Notion of Relation*. Stanford: Stanford University Press, 1999, págs. 154-172. (N. del T.).

Heidegger sobre el estar-en y estar-en-medio-de el mundo como *existenciales* constitutivos de la estructura fundamental del Dasein del estar-en-el-mundo muestra, desde el inicio, su compromiso con el significado (griego) originario de ética como “morar” y “estar acostumbrado”^m. No obstante, Schürmann limita la preocupación de Heidegger por las preguntas políticas y éticas —por la praxis— a sus escritos posteriores de la *Kebrre* (su giro filosófico). Con todo —y seamos claros sobre esto desde el comienzo—, no sólo la cuestión de la acción en el pensamiento posterior de Heidegger se introduce desde “un ángulo totalmente diferente” del habitual en las derivaciones de la tradición formal de los esquemas de la praxis desde los de la teoría (293), sino más, los modos de acción que Schürmann señala como preocupación de Heidegger tienen un estatuto completamente diferente de los que tienen las acciones en la filosofía práctica tradicional. Schürmann habla de ellos como constituyendo un a priori práctico —a priori en un sentido por ser elucidado en lo sucesivo. Por todas estas razones, la filosofía práctica que parece emanar el trabajo posterior de Heidegger no es aún la ética que su joven amigo había solicitado. Es algo mucho más simple que una ética, y más pobre, aunque al mismo tiempo más fundamental que un sistema de lineamientos para el comportamiento moral o para un mejor futuro.

No obstante, a pesar de que los escritos posteriores de Heidegger (a diferencia de *Ser y Tiempo*) proveen el contexto adecuado para elevar la cuestión de la acción, esto no significa que en ella pudiera encontrarse una filosofía práctica completamente elaborada. Por el contrario, Heidegger elide frecuentemente la consecuencia radical y política de su pensamiento posterior sobre la acción y se niega a presentarlos explícitamente. *Heidegger on Being and Acting* tiene el mérito indiscutido de haber seguido el paso, por vez primera, y de modo sistemático, a todas las claves de Heidegger en relación con la filosofía práctica, y de haber extraído las consecuencias de sus reflexiones para comprender la naturaleza del pensamiento de tal filosofía. Está demás decir que una empresa de esa clase no está exenta de cierta violencia, como Schürmann pronto lo reconoce. De hecho, como los desarrollos del autor sugieren en torno al concepto de desconstrucción (en el sentido heideggeriano de *Abbau*)ⁿ, tal violencia contra la obra de Heidegger (sus textos) en su forma empírica, óptica e histórica, está justificada si pone a la vista qué es lo público y político en ellos. Sin embargo, ¿qué es más público y político en los textos de Heidegger que precisamente la cuestión de la acción y la actividad? El intento de Schürmann de formular las consecuencias del pensamiento de Heidegger para una filosofía práctica, consecuencias que Heidegger en sus textos se niega a elaborar, requiere de un cierto giro interpretativo. Esta

violencia se encarna, primero y principalmente, en una lectura de Heidegger a contracorriente, *à rebours*—esto es, hacia atrás, desde y a través de sus escritos posteriores. Aunque leer lo que es anterior con la ayuda de lo posterior es sólo otro tipo de lectura finalista, la estrategia de lectura retrospectiva de Schürmann tiene, en primer lugar, el potencial de deshacer la estructura teleocrática de la lectura. Sin embargo, que tal pudiera ser el caso podría ser discutido únicamente desde una perspectiva familiarizada enteramente con la filosofía posterior de Heidegger.

I

La noción de la *Kezbre*, del giro, es usualmente comprendida como la renuncia de Heidegger a la ontología fundamental en favor de una historia del ser. Pero, lo que es más importante, esta noción es además un concepto fenomenológico que tematiza una oportunidad o posibilidad que surge cuando las valoraciones de todas las posiciones esenciales en sus formas extremas, a lo largo de la historia de la metafísica, son concentradas y unificadas en la tecnología. Si la tecnología es entendida de esta manera, ésta llega a ser la posición terminal en la metafísica occidental; y debido a que reúne las posiciones extremas de ésta última, llega a ser la clausura de la metafísica. Aún si la tecnología permite una mirada a la historia del pensamiento occidental como un destino cerrado, el pensar mismo se ha aventurado más allá de la clausura metafísica (y por consiguiente, puede decirse también que la tecnología arruina los mismos principios que ella encarna). Con esta posibilidad de concebir la metafísica como un pensar cerrado, la tecnología aparece como una oportunidad—como la oportunidad de aproximar la metafísica a otro dominio donde el pensar ya no esté sujeto a principios. De hecho, como demuestra Schürmann en el seguimiento de Heidegger sobre el desarrollo de la historia del ser, la metafísica no es un campo del pensamiento homogéneo y unificado, sino la genealogía no lineal de sucesivos campos de inteligibilidad gobernados cada cual por diferentes principios. La oportunidad que la figura terminal de la metafísica ofrece para el pensamiento y, como luego se verá, para la praxis, es una liberación de los principios—la oportunidad de una an-arquía. Entonces, ¿cómo concibe Schürmann tal an-arquía en el pensar y el actuar? An-arquía, como él entiende el concepto, no tiene relación con el anarquismo histórico de Mikhail Bakunin (que, al igual que los movimientos nihilistas del siglo diecinueve, estaban basados en una doctrina profundamente humanista y racionalista). Schürmann tampoco desea promover el puro y simple desorden. Hacer tal, en nombre de una originaria an-arquía, llevaría meramente a una inversión, y, en consecuencia, a la instauración de una

jerarquía⁴. Aunque algunas veces se arriesga en formulaciones que podrían llevarse a tal interpretación,⁵ los desarrollos en relación con el pensamiento an-árquico y con la praxis en el estudio de Schürmann señalan claramente que tal pensamiento –esto es, *pensamiento* en primer lugar– comprende a ambos, el principio y lo que está más allá del principio, *arche* y *an-arche*. ¡Debemos recordar que el pensamiento an-árquico y la praxis no están exentos de cierto parmenidianismo!

Gran parte de *Heidegger on Being and Acting* está dedicado a establecer una fenomenología de los principios epocales –esto es, una arqueología o genealogía de estos principios. Obviamente, una empresa como ésta recuerda más a Foucault que a Heidegger, en particular al Heidegger de la historia y destino del ser. Pero, a pesar de que Schürmann ha “recurrido a una variedad de términos, no todos los cuales pueden ser encontrados en Heidegger” (21) –y algunos de los cuales claramente se originan con Foucault– su crítica aguda de la arqueología de este último, muestra que Schürmann está involucrado en una empresa muy diferente. Según Schürmann (e.g., 318, 345), la arqueología de Foucault es meramente regional porque está limitada a describir el fenómeno del surgimiento de las épocas en términos de conocimiento. Pero, en primer lugar, ¿qué es un principio epocal? Es tanto un *principium*, el fundamento que provee de razones, y por lo tanto asunto del conocimiento, como un *princeps*, la autoridad que dispensa justicia, y por lo tanto un asunto del actuar. Como tal, un principio es tanto el comienzo como lo que comanda o gobierna; en suma, lo que da a una época su cohesión (25). Un principio epocal es constitutivo de lo que se denomina “economía de la presencia”, en la cual palabras, cosas, y acciones están interconectadas en cada momento en modos específicos. Como ya se ha advertido, la arqueología de los principios epocales también se extiende al dominio del actuar. Ésta no está meramente limitada a los dominios de la cognición. Para comprender cómo los principios epocales han sido también constitutivos para el actuar, uno sólo tiene que clarificar cómo la tradición ha concebido la relación entre la teoría y la praxis. Tradicionalmente, la praxis siempre ha sido legitimada por la teoría. A la pregunta “¿Qué se ha de hacer?” los filósofos han respondido descansando “primero en alguna configuración normativa cuya función fundamental fue asegurada por una doctrina “general”, llámese ésta ontología u otra cosa” (1). Schürmann sostiene que la filosofía práctica siempre ha tomado su esquema principal de la filosofía primera, en especial “la referencia a una *arche*, articulado de acuerdo a la relación atributiva *pros hen* o a la relación participativa *aph'henos*. Generalmente, las teorías de acción no sólo

dependen de lo que prevalece en cada época como el último conocimiento, sino además estos reproducen el esquema participativo-atributivo como si fuera éste un modelo” (5). Este esquema nace del intento de la filosofía de obtener conocimiento en el dominio de lo sensible. Sin referir la multiplicidad sensible a algún Uno, ningún conocimiento o verificación de lo sensible es posible. Desde que los griegos concibieron lo político como la traducción de “un orden ahistórico, conocible en sí mismo, a una organización pública, para la cual tal orden servía como un modelo a priori y como un criterio para la legitimización a posteriori” (39), la filosofía especulativa ha permanecido como padre de la filosofía práctica. Sus categorías no han sido *sui generis*, sino derivadas de la doctrina filosófica de la substancia. La identidad formal entre las dos está constituida por “la principal referencia como tal, el *pros hen*, esto es, la relación con lo primero, lo uno, una relación que a la vez fundamenta y otorga un telos a todo actuar. De ahí que la historia de los principios epocales —lo que Schürmann también denomina “historia referencial” (43)— es, inevitablemente, una historia “donde los *principia* se erigen como *tele*, como las finalidades para el hombre, para su hacer y su especular” (42).

Los principios que son tanto fundacionales como teleocráticos organizan las economías específicas de la presencia que hacen la historia referencial. Consecuentemente, estos pueden ser entendidos como principios a priori. Aun así, estos principios aparecen y se desvanecen, y por lo tanto no son a prioris trascendentales, sino más bien son “a priori(s) fáctico(s), finito(s)” (57). El genealogista, como lo establece Schürmann, busca conceptualizar este nacimiento y ocaso, este venir a presencia y retirarse de los acuerdos económicos de la presencia (de las palabras, cosas y acciones) que están abarcando cada momento, pero que son también precarios dado que ellos desaparecen. No obstante, una fenomenología de los principios epocales no puede como tal contentarse con la mera descripción de estos a prioris ónticos y finitos que por un tiempo limitado fundan, gobiernan y vinculan entre sí palabras, cosas y acciones. Una fenomenología como tal debe indagar en el origen de los principios que son archi-presentes en sus respectivos órdenes epocales de la presencia. Debe seguir el rastro y concepción de la aparición, el acaecimiento, el nacimiento o el origen como tal de lo que es, en tanto que principio y telos, más presente que la presencia que ordena y organiza. En síntesis, una fenomenología de los principios epocales tiene que indagar en el “presenciar” de los principios temporales, esto es, en el venir a presencia de fundaciones que están ellas mismas todas presentes (o incluso archi-presentes, si éstas son interpretadas como generalmente lo son, como la *causa sui* de una época), y, por consiguiente, en esencia, no diferentes

(excepto en grados de presencia) de lo que ellas denuncian. La fenomenología en cuestión es necesariamente una fenomenología de la presencia que investiga el origen de la presencia. De hecho, el estudio de Schürmann está centrado en torno a esta capital distinción metodológica entre origen y cimiento o fundación. Escribe, “en el ‘presenciar’ el origen no es un cimiento, ni tampoco un fundamento” (90). A pesar de que no es siempre fácil, como nos recuerda el autor, distinguir claramente entre *arche*, principio y origen, el intento de concebir el surgimiento de los a priori factuales de las economías de la presencia debe iniciarse desde un análisis del concepto de origen en su forma Aristotélica como *arche*. Es aquí donde uno debe comenzar, puesto que el concepto aristotélico de *arche* se erige en el comienzo de la concepción occidental del origen.

En su análisis sobre este concepto, Schürmann sigue detenidamente la alusión de Heidegger en *Caminos de Bosque*, sobre que la física aristotélica es el libro fundacional (*Grundbuch*) oculto de la filosofía Occidental –por consiguiente, también la *Metafísica* de Aristóteles, donde la definición filosófica de *arche* como comienzo y regla toma forma. La noción aristotélica de *arche* es, de hecho, un paradigma cinético del origen. Su significado filosófico es derivado del análisis de Aristóteles del origen del movimiento (sensible), y es una función, como muestra la unión de “comienzo” y “regla”, de una metafísica de las causas previamente constituida (99). Más aún, como un análisis del antónimo de *arche* –*telos*– demuestra, la producción artesanal, en particular el arte de la arquitectura, es el verdadero dominio en el cual los fines serán realizados. En consecuencia, Schürmann puede concluir: “Entonces, la noción de *arche* prueba ser generalmente cinética y más específicamente técnica” (103). En la tercera parte, “The Origin Is Said in Many Ways”, enfocándose en Duns Scoto, continúa esta historia de cómo el origen es comprendido en la tradición, y, así, en lo que sucede cuando *arche* es traducido como *principium*. El origen se manifiesta durante la época de la filosofía latina mediante la razón, la ley de la mente; y más que regir el llegar a ser (movimiento), el origen ahora rige un orden jerárquico. Cuando el origen se vuelve *principium*, la idea griega del origen como comienzo es encubierta “por el bien de retener la dominación pura”. Pero el lugar donde el origen puede mostrarse a sí mismo también ha cambiado. La fabricación humana

ha perdido su rol paradigmático en la constitución del conocimiento. Ahora otro sitio funciona como el centro de las cosas conocibles y desplaza la fabricación y el saber-hacer a lo secundario, lo derivado. El dominio desde el cual los medievales comprenden el origen ya no

es modificable por el hombre, sino *gubernatio mundi*, el gobierno que la entidad suprema ejerce sobre las cosas (112).

Para Duns Scoto la entidad suprema es la Substancia Divina, la cual gobierna lo que se denomina “el orden esencial” (110). Esta nueva posición epocal del origen como *principium* –y esto es característico del Medievo Latino– refleja la observación de una herencia religiosa. Esto llega a su fin cuando la regla de una entidad soberana –Dios– es reemplazada por la regla de la verdad evidente. Como sostiene Schürmann, esta nueva inversión en el pensamiento sobre el origen fue inaugurado por Leibniz. En la *Monadología* de Leibniz, “el orden esencial dominado por un *princeps* es reemplazado por el orden lógico dominado por un *principium*” (112). Con esta inversión, “hablar de un principio ya no significa seguir el curso de una trayectoria cinética ni seguir la dirección de la transmisión religiosa. Más bien, significa confinarse uno mismo a la dimensión en la cual el conocimiento humano es el problema principal, principal” (112). Más precisamente, con esta nueva inversión, el asunto desde ahora es la representación mental de los hechos. Tal representación muestra estar enraizada en el principio de la razón suficiente, es decir, en un axioma, una ley lingüísticamente articulada. Por consiguiente, un principio “es el punto de partida, el origen, de un argumento” y por lo tanto uno puede concluir que con la inversión llevada a cabo por Leibniz, “el origen ha sido transferido desde el campo de las causas esenciales al campo de las causas que regulan la representación” (113).

Las tres épocas del pensamiento principal aquí descritos evidencian claramente que la historia de lo que se ha tomado por ser el origen, representa una serie de principios que son fundamentalmente “referencias ópticas últimas”. Las puntuaciones principales de lo que fue pensado como lo primero son la substancia sensible con Aristóteles, la substancia divina en la época Medieval, y el sujeto humano que propone principios de razón durante la Ilustración, esto es, la época Moderna. Pero origen como “presenciar”, como el mero venir a presencia de una época, nunca puede ser algo presente. Aquello por mor de lo cual toda una economía de la presencia surge abruptamente es más bien, como Heidegger lo pone, “nada”. Es por eso que, para pensar lo que abre un campo de presencia, una época, es necesario ir más allá de la concepción del origen como *arche* y principio. El bosquejo de la historia de las variadas formas en que el origen ha sido forjado desde Aristóteles hasta los modernos sugiere, de hecho, que en el curso de esta historia el origen ha sido constantemente encubierto por los últimos principios ópticos. Tres tareas se siguen de esto: primero, desconstruir las diferentes improntas del

origen en la historia del pensamiento Occidental; segundo, usar la noción heideggeriana de *Ur-sprung* como, precisamente, pensamiento del mero surgir de la presencia; y finalmente —la tarea mayor— desarrollar la “lógica” que gobierna el volverse *arche* o principio del origen.

Schürmann, partiendo de Heidegger, realiza la primera tarea confrontando, en particular, a Aristóteles con la comprensión del origen de los pre-Socráticos, y exponiendo los rastros que de esta comprensión perduran en su *Física* y *Metafísica*. No obstante, la fuerza de esta desconstrucción reposa en la subyacente suposición de que un error categorial enorme tiene lugar en el comienzo de la búsqueda occidental por lo primero. De hecho, el descubrimiento de Aristóteles que el *pros hen* —un esquema que, como nota Schürmann, “justamente concierne sólo a la *Física*”— puede ser aplicado a todos los dominios y todas las ramas de la filosofía, es la razón de que toda la filosofía desde Aristóteles hable “con la voz de un físico”. Empero, “este cambio totalitario de la relación-con-lo-uno” que abre la historia de las épocas del pensamiento principal (42-43) —un cambio que afecta a todo acto y pensamiento argumentativo, transponiendo las ideas de causalidad y finalidad u objetivos (*goal-directedness*) desde el dominio del hacer artesanal a todos los otros dominios— es una *metabasis eis allo genos* (256). Con esta confusión de los niveles del pensamiento, que se inició con la extensión aristotélica de la *Física* a la *Metafísica* y por la que el pensar sobre lo Uno se obstruye, comienza el largo deambular de la rica historia del pensamiento occidental como uno de la aparición y el ocaso de épocas principales. Para toda la filosofía Europea, la ascendencia de la idea de substancialismo en la raíz del triunfo de la *Física* —el triunfo de un dominio de la realidad sensible— ha sido una invariante. Como consecuencia, lo Uno podría ser concebido sólo haciendo intervenir criterios substancialistas.

La discusión de la noción de Heidegger de *Ur-sprung* —la segunda tarea requerida por el intento de liberar el “origen” de su encubrimiento sistemático— sirve para conceptualizar la noción de origen que debe ser recuperada desde y a través de una desconstrucción de la historia del pensamiento. Este esfuerzo intenta concebir el origen no como un *principium* o fundación, sino como el (múltiple) presenciar simbolizado por el significado etimológico de la palabra *oriri*, “venir hacia adelante” (*coming forth*²). En este sentido, origen

² El adverbio *forth* puede ser traducido, aunque de manera precaria, por “adelante”. No obstante, cuando se ubica a modo de partícula en un compuesto —tal como en el caso de *coming forth*, y también en los sucesivos *showing-forth* y *surging-forth*— éste adquiere un carácter

significa originación. Coincide con lo que califica Heidegger como acontecer propio, o el acontecer apropiante (*Ereignis*). Este acontecer del presenciar es “nada” más que el puro llegar-a-la-manifestación (*showing forth*) fenomenal en toda su contingencia, fortuitud, e inestabilidad. Como enfatiza Schürmann, origen en este sentido de “lo ahistórico, siempre emergencia instantánea del presenciar”, o más simplemente en el sentido del *hay*, es la respuesta que Heidegger da al asombro filosófico tradicional (constitutivo del pensamiento filosófico) de que hay algo, más bien que nada (130). Como veremos, esta respuesta no es sólo una más en la historia de las respuestas para la pregunta inicial de la filosofía. Es una respuesta que abre un nuevo registro para el pensamiento.

Finalmente, un pensamiento que busque recuperar tal significado de origen necesita comprender por qué origen en el sentido de simple originación podría ser encubierto en un primer lugar. ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad bajo las cuales el origen como el mero mostrarse fenomenal podría transformarse en algo como un *arche* o *principium*, esto es, en “substitutos ónticos”, u objetivaciones de lo *originario* “bajo la apariencia de entidades archi-presentes?” (148). Schürmann escribe: “La transmutación a través de la cual el presenciar se institucionaliza en principios que rigen y justifican la acción, es el destino malhadado del origen. Como pura emergencia, lo originario es esencialmente frágil, finito, éste es convertido en un principio aun antes de ser reconocido” (147). Si la ubicación de la metafísica debe ser establecida, y si “la recaída desde un entendimiento del origen como *acontecer* en su comprensión *principal*” debe ser prevenido (147), es imperativo dar cuenta de las razones para este necesario y, como ha sostenido Heidegger, inevitable giro malhadado del origen. Con la clausura de la metafísica, ambos asuntos se convierten en posibilidades para el pensamiento. Schürmann, en lo que indudablemente representa su logro más impresionante, procede a analizar, en la cuarta parte (“Historical Deduction of the Categories of Presencing”), las condiciones bajo las cuales el presenciar se transforma en presencia, los *orígenes originarios* en *orígenes originales*. Esta deducción además

dinámico que indica un movimiento de apertura y una direccionalidad que afecta el sentido del verbo en cuestión. El sentido de *forth* es entonces el de un movimiento o dirección hacia afuera, hacia el frente o hacia adelante —en este último, similar a la expresión en inglés “*ahead-of*”. En síntesis, *forth* debería traducirse siempre como “hacia-adelante”; sin embargo, haber traducido siempre así hubiera transformado algunas veces a estos compuestos en galimatías. Por mor de una traducción menos críptica, se ha preferido en general parafrasear y usar la traducción más literal sólo cuando ha sido posible o indispensable (N. del T.).

provee las herramientas conceptuales para responder la pregunta correlativa de cómo el presenciar se vuelve historia.

Heidegger no es, y no puede ser, un pensador sistemático —su pensamiento está situado en la frontera del pensamiento metafísico. El pensar sistemático pertenece intrínsecamente a la metafísica como una búsqueda por legitimar fundaciones. No obstante, la “lectura rigurosa” de Heidegger que propone Schürmann (no sin un giro polémico en la dirección de tranquilizar las lecturas poéticas y religiosas) enfatiza, por vez primera para mi conocimiento, una dimensión del pensamiento tardío de Heidegger, para el cual es difícil encontrar otra palabra que “sistemático”¹⁶¹. “Sistemático” aquí no significa simplemente que la empresa filosófica de Heidegger es coherente, sino que ésta está interrelacionada en todas partes, aun si no forma un todo en el sentido tradicional. (En qué nivel del pensamiento tal “sistematicidad” puede —y debe— ser lograda, incluso en la frontera del pensamiento de Heidegger, será indicado en lo sucesivo). Es precisamente en la parte central sobre la deducción de las categorías del presenciar que el libro de Schürmann nos confronta con este aspecto “sistemático” del pensamiento tardío de Heidegger.

Para *pensar* el presenciar originario no es suficiente repetir la palabra clave “llegar-a-la-manifestación”. La mágica encantación e invocación de palabras maestras no reemplaza el pensamiento diferencial y lo que solo él puede lograr. Al contrario, en la parte central de su libro, el proyecto de categorizar la presencia originaria —de establecer con respecto al presenciar una red de funciones categoriales—, consigue una articulación del pensamiento del fenómeno del puro “llegar-a” (*surging-forth*) presencia, o, como también lo denomina, de un origen an-árquico. Si este origen debe ser establecido en su propio derecho, y con respecto a lo que *por derecho* lo distingue, entonces el pensamiento de este origen es una legitimización. No obstante, “dado que lo originario aparece sólo al diferir de lo original; dado que el acontecer apropiante (*Ereignis*) puede ser tematizado sólo a través de las inversiones del destino histórico (*Geschehen*)” (157), esta legitimización debe, inevitablemente, tomar la forma de una deducción. Si Schürmann habla en este contexto de categorías antes que de esquemas, de trascendentales, o de *topoi*, es porque desea enfatizar el venir a presencia, la manifestación, o la auto-articulación histórica del ser como presencia, en otras palabras, el ángulo singular bajo el cual lo originario se forma diferentemente en cada momento. De hecho, en este sentido, “categoría” recobra su significado prefilosófico de “manifestar” (161). La categorización que Schürmann intenta en esta parte de su libro busca

liberar las continuidades formales, las invariantes “conforme a las cuales las muchas redes de presencia epocal se han diferenciado del presenciar”. Él encuentra estas categorías en lo que Heidegger ha denominado *Grundworte*, y los clasifica en tres clases, las cuales tienen cada una seis categorías. El espacio no me permite hacer justicia a esta articulación extremadamente poderosa y ejemplar mediante la cual Schürmann desea “arrancar el presenciar originario de los cambios originales en la presencia” (162). Unas pocas palabras deberán bastar.

Las tres clases de categorías que Schürmann muestra que son operativas en los trabajos tardíos de Heidegger son *prospectiva*, *retrospectiva* y *transicional*. Esta distinción es una función del movimiento de la mirada analítica en toda la historia del ser. Leyendo esta historia desde su concepción en el pensamiento pre-socrático, uno obtiene las categorías prospectivas, las cuales son modos de decir el venir a la luz de la presencia así como su retirada: *eon*, *physis*, *aletheia*, *logos*, *hen*, *nous*. Leyendo desde la conclusión de la historia, o clausura —desde el fin de la metafísica en la tecnología— uno obtiene acceso a las categorías retrospectivas. En una verdaderamente impactante, si no provocativa, interpretación de los escritos de Heidegger sobre Nietzsche, *Heidegger on Being and Acting* demuestra que a pesar de que estos escritos hablan formalmente sobre Nietzsche, materialmente ellos son sobre la tecnología. Más que tomar sus categorías retrospectivas directamente de lo que ha establecido como el fin de la metafísica, Schürmann sostiene que Heidegger substituye el discurso nietzscheano por la economía tecnológica en el fin de la metafísica. Por consiguiente, la voluntad de poder, el nihilismo, la justicia, el eterno retorno de lo mismo, la transmutación de todos los valores, el superhombre, se transmutan para hablar de la tecnología y para denotar las categorías de la economía de la clausura. Lo que estas categorías retrospectivas hacen evidente es que la esencia de la tecnología, el germen de la finalización y muerte de la metafísica, han siempre habitado, ya desde Platón, en el pensamiento Occidental. A fin de describir los cambios y crisis entre las eras, esto es, el fenómeno de inversión como tal, Heidegger propone las siguientes categorías transicionales: diferencia ontológica / mundo y cosa, hay / favor, desocultamiento / acontecer apropiante, época / claridad, cercanía / cuaternidad, y corresponder / pensar. Estas categorías parecen funcionar bifocalmente puesto que sirven “para indicar el paso desde lo actual a lo potencial, o la transición *al otro* arreglo que podría comenzar con el giro tecnológico” (206). De hecho, como Schürmann observa, “sólo estas categorías nos permiten mantener unido todo el sistema que organiza, por un lado, los conceptos de *arche* y *principium* así también como su “*verdad*” fenomenológica, lo original y

lo originario; y, por otro lado, las oposiciones que acompañan la distinción entre pensamiento metafísico y no-metafísico” (204). Aunque éstas no le permiten a uno simplemente escapar de la metafísica, permiten pensar para concebir al pensar, como también la praxis, y la relación entre los dos, en una nueva forma no-metafísica.

La deducción en cuestión —un proyecto que se torna realizable sólo bajo la condición de que la metafísica haya llegado a su clausura en la tecnología, y de este modo sea mirada como un todo—, una deducción a través de la cual el origen se manifiesta como presenciar o como el acontecer apropiante, requiere “un tipo de pensamiento diferente al que traza las inversiones de los principios históricos”. Aún más, requiere un “giro en la forma del pensar” mismo (29). Pero no solo del pensar; también de la praxis política. En el margen de la metafísica, cuando la *Ereignis* se vuelve una posibilidad para el pensamiento, emerge la posibilidad de un pensar y un actuar que ya no estarían sujeto a un *pro ben* unificado —un pensar y un actuar an-árquicos.

II

El eterno retorno de lo mismo, visto como una categoría retrospectiva, describe como la metafísica tecnológica (y todas las disciplinas —científica y literaria— que dependen de ella) es un contramovimiento en oposición a toda la filosofía Occidental y al mismo tiempo su última figura. Lo que hace que la manera en que Schürmann analiza esto y las categorías retrospectivas sean tan interesantes para mí, es que ejemplifica claramente lo que le sucede al pensamiento cuando la clausura de la metafísica llega a ser efectuada en la tecnología. Interpretado como una categoría de la clausura, el eterno retorno de lo mismo es indicativo del colapso de todas las dualidades recibidas en el fin de la metafísica. Si las “distinciones reales” han sido “la columna vertebral de la metafísica”, estas distinciones se reducen “a la unidimensionalidad tecnológica” o la indiferencia en la era de la clausura (195). El eterno retorno indica el hacerse uno de todas las diferencias. No obstante, si tal colapso en uno de todas las diferencias, y todos los constructos de la otredad, es epocalmente posibilitado por la tecnología, y de ese modo debilita la metafísica en sus exigencias más fundamentales, es porque esta posibilidad de la imposibilidad de la diferencia ha sido preparada por un largo tiempo. De hecho, la doctrina de la diferencia constitutiva de la metafísica está en sí misma arraigada en “la inversión Platónica donde *eon* se transforma en la diferencia entre *to estin* y *to ti estin*” (194). En otras palabras, la anulación de la diferencia en el final de la metafísica confirma el comienzo de la metafísica

como la reducción de la diferencia premetafísica, diferencia verbal-nominal, o diferencia ontológica. El aplanamiento del pensamiento, su pérdida de profundidad y movilidad en el fin de la metafísica, es entonces una función de la pérdida de trascendencia en la trascendencia metafísica.

La transmutación de todos los valores, interpretada como una categoría retrospectiva, revela que el volverse ilusión de todos los valores supremos de la metafísica Occidental en la era de la tecnología y la valoración converso de lo que es empíricamente verificable –lo manipulable y lo manufacturable (esto es, lo sensible)– ocurre mediante una repromulgación de lo que es constitutivo del pensamiento metafísico: la distinción jerárquica. En palabras de Schürmann, “La transvaloración tecnológica, entendida primero por Nietzsche, *invierte* lo alto y lo bajo establecidos en el comienzo de la metafísica –y de ese modo le hace el más grande homenaje, permutando desde dentro, desde abajo a arriba, el juego valorativo” (197). Como diferencia e indiferencia, el comienzo y la muerte del pensamiento metafísico están íntimamente interconectados. Si todos los valores fundamentales de la filosofía Occidental se vuelven ilusiones en la era de la clausura metafísica, es porque “la estimación, la preferencia por una región de entidades sobre otras, la atribución de rango”, es un ingrediente constitutivo de la metafísica –y también su agente fatal (198). De hecho, la columna vertebral de la metafísica, a saber, la distinción entre un mundo del ser y un mundo del devenir, una distinción ella misma derivada de “el olvido del Uno diferencial” (198), es la diferencia patrón entre lo que es alto y lo que es bajo. La elevación de lo bajo al rango de la única verdadera realidad en la tecnología confirma, de esta manera, la metafísica en su papel como una aproximación estigmatizada hecha posible por el inicial olvido de la diferencia ontológica.

Frente a esta abolición de la diferencia y la valoración de lo bajo como una consecuencia de una indiferencia esencial para la diferencia ontológica en la metafísica, surge la cuestión sobre la naturaleza del pensamiento en el margen de la tradición. “El asunto mismo para el pensar es presenciar cómo éste difiere de los sistemas de presencia”, comenta Schürmann (258). Entonces su asunto es, como hemos visto, algo extremadamente contingente, frágil, e inestable. Pero en lo que concierne al olvido del operativo Uno diferencial, no sólo en la indiferencia a la diferencia en la última fase de la metafísica, sino también en la diferencia metafísica, ¿cómo logra el pensamiento hacer justicia a la diferencia en la clausura del pensamiento Occidental? Para esbozar una respuesta para esta pregunta, primero extraeré, siguiendo los desarrollos de Schürmann, algunas de las principales características de tal pensamiento:

1. El principal gesto del pensamiento es trascendental, y está por lo tanto orientado a exhibir a priori. Dice el autor que “Heidegger renueva la problemática trascendental” (206). De hecho, la principal tarea de la fenomenología de la presencia es, como fue discutido anteriormente, una deducción de las categorías y sus interrelaciones sistemáticas (en este nivel el pensamiento logra “sistematicidad”, y quizás sólo en este nivel). No obstante, tal deducción claramente tiene un aspecto trascendental. Sin embargo Heidegger, como también Schürmann, no sólo conserva el trascendentalismo y su búsqueda por a priori, sino también lo rehace completamente. Schürmann habla de un trascendentalismo posmoderno (74). Tal trascendentalismo estaría dissociado del subjetivismo. En contraste al método trascendental, el trascendentalismo postsubjetivista ya no otorga cualquier punto focal regulatorio o fundación (las condiciones de posibilidad del conocer o las esencias universales de una subjetividad que da sentido), como ha sido el caso con Kant, Husserl, e incluso el temprano Heidegger. El trascendentalismo del pensamiento en la frontera de la metafísica sitúa las condiciones y los a priori en otro lugar que en el hombre, particularmente en lo que viene a la luz del acontecer apropiante en el *Geschehen* epocal. Pero en sus elaboraciones sobre la categoría transicional de diferencia ontológica / mundo y cosa, Schürmann alude a una redefinición aún más radical del trascendentalismo en el pensamiento tardío de Heidegger. De hecho, si el tardío Heidegger substituye la relación de mundo y cosas al de ser y entes, descarta la diferencia ontológica, y con ello el asunto de la diferencia como trascendencia. Diferencia ontológica significa aquí “la oposición entre lo Uno y lo múltiple, ser y entidades, ser y pensamiento, todas las oposiciones heredadas de Parménides” (210). La destitución de estas oposiciones, que habían ayudado al pensar metafísico a concebir la esencia de lo que es, se vuelve necesario en la clausura del pensamiento Occidental, ya que la trascendencia (ser, substancia) y la reduplicación (ser en cuanto ser) ahora parece olvidar el simple presenciar. Lo que ha sido la condición misma para la apropiatividad de la presencia en el pensamiento Occidental —su gesto de trascender y de reduplicar lo que es *como tal*— se muestra a sí mismo estar basado en el olvido de la pregunta por la diferencia, la pregunta en cuya forma el presenciar vino primero a consideración. Aunque uno debe todavía llamar “trascendental” al pensar en la frontera de lo metafísico, a pesar del hecho de que lo “trascendental” ofusca la diferencia en que consiste el asunto del pensamiento —presenciar— (trascendiendo entidades e incorporando diferencia en la trascendencia), el pensamiento conserva el marco formal del trascendentalismo.

2. El asunto al cual el pensamiento responde en la frontera de la meta-

física es el presenciar, lo originario, como opuesto a las economías de la presencia, lo original. Como fue discutido anteriormente, el llegar-a-la-presencia es el objeto más precario que el pensamiento puede tener. Sólo puede ser contemplado a través de sus variadas modalidades, pero tan pronto como una modalidad del presenciar ha ocurrido y pasado, ésta está perdida para siempre. Está entonces caracterizada por la “finitud extrema” (17), así como es pensamiento que responde al presenciar. Adicionalmente, el presenciar (mismo) no tiene historia, ni destino. Esta ausencia de finalidad en el presenciar lleva a una revocación del reino de los objetivos en el pensamiento (primero y principalmente, cesando de ser cognitivo). Pensar, leemos, “no tiene ningún otro contenido, propiamente hablando, que persistir (*pursue*)... Pensar carece de todo fin externo” (257). La multiplicidad es una función de la finitud esencial del presenciar. Una vez tematizado, “prueba ser irreduciblemente una multiplicidad... Muestra que anterior a la pugna binaria entre velar y develar, el presenciar de-centra el proceso de manifestación” (114). El pensamiento que corresponde a tal multiplicidad en el presenciar es, consecuentemente, irreduciblemente plural y disperso.

3. Aunque ~~en~~ finitud, pluralidad, y ausencia de fines no implica que el pensamiento, o el presenciar para este caso, carecería de toda identidad. Indudablemente, el simple llegar-a-la-presencia que el pensar alcanza en un movimiento trascendental no es *un* origen. Aún así, el despliegue originario tiene una unidad propia. Schürmann habla de esta unidad como una unidad parmenidiana, como la unidad parmenidiana del acontecer apropiante. Pero el acontecer único del llegar a presencia —“lo Uno como un acontecer económico” (76)— no admite henología alguna, ya que no es una fundación o centro con el cual lo que viene a presencia podría estar relacionado según el esquema del *pros hen* (144). La unidad de esta Unicidad originaria que el pensamiento en el giro debe responder “no es más que el simple acontecer de cualquier acaecimiento del fenómeno” (144). Es uno sólo formalmente, y como muestra el (no exhaustivo) sistema de las categorías está compuesto únicamente de rasgos direccionales. Pero lo que es verdadero del presenciar es también válido para el pensamiento que responde a ello: el pensamiento an-árquico piensa el presenciar sólo si éste sigue el salto originario a la presencia de manera tal que da cuenta de la constelación de verdad en la cual todas las cosas presentes son reunidas. Sin un cierto parmenidianismo, el pensamiento no puede responder.

Déjenme regresar a la pregunta por la diferencia. El pensamiento en el giro —donde toda diferencia se revela como intrínsecamente indiferente—,

pensamiento cuyo asunto es el presenciar mismo, responde al Uno diferencial encubierto no sólo por la diferencia metafísica sino también por la diferencia ontológica. Tal pensamiento es plural, ya que responde al siempre novedoso y contingente surgir de la presencia. Pero pensamiento es el pensar de este Uno diferencial sólo en la medida en que piensa este Uno en la unidad de su emergencia. Al concebir el acontecer apropiante como el simple acontecer del llegar-a-la-presencia de cualquier fenómeno, el pensamiento piensa que no ha sido capaz de pensar la filosofía: el mero “hay” en su singularidad y precariedad. Pero tal pensamiento del salto a la presencia es además, y necesariamente, el pensamiento más vacío, vacío de contenido. El pensamiento que se centra exclusivamente en lo originario es, como enfatiza Schürmann siguiendo a Heidegger, pobre si se compara con la metafísica tecnológica. Limitarse a seguir el emerger de la ausencia a la presencia es una tarea modesta. Aún así, la modestia de esta tarea no debería impedirnos ver el hecho de que es una respuesta no esperada a la pregunta filosófica tradicional del por qué hay algo, más bien que nada.

El tipo de pensamiento que se vuelve posible con la clausura de la metafísica es tal que, debido a que todos los orígenes originales (los principios) se han acabado, puede responder al surgir originario de la presencia misma. No obstante, el debilitamiento de los principios epocales que reveló en sí lo originario, provee al pensamiento en el giro la oportunidad de eludir toda *metabasis eis allo genos*. Más que pensar lo originario en términos de lo que lo encubre, el pensamiento podría, finalmente, ser capaz de pensar lo originario en su única propia singularidad y finitud. Tal pensar, libre de todo error de categoría y más allá de la confusión de los niveles del pensamiento, es una clase de pensamiento que en su misma singularidad y contingencia lograría lo que el pensar en la metafísica ha sido incapaz de hacer pero que ha sido siempre el sueño de la filosofía —ser un discurso sobre lo que es posible, y sostenerse como discurso en la misma dimensión de lo posible.

Eso, para el pensamiento. ¿Qué hay con el actuar después del quiebre? ¿Qué “otro actuar” corresponde al “otro pensar”? La tesis provocadora de *Heidegger on Being and Acting* es que “el otro actuar” no es la contraparte simétrica del pensamiento, como tradicionalmente ha ocurrido en la filosofía práctica. Las pautas para el actuar después del giro no cumplen, como es usual, lo que ha sido establecido sobre el pensamiento an-árquico. Aunque tal actuar sólo puede ser en sí mismo an-árquico, puesto que todos los principios se han debilitado, este anarquismo no procede de una ascendencia de la teoría sobre la praxis. Al contrario, como Schürmann demuestra

convincientemente, para el tardío Heidegger un cierto actuar se vuelve “la condición trascendental del pensamiento” (233). Con esto, la relación tradicional entre pensar y actuar llega a invertirse. Él escribe: “El a priori práctico para entender completamente esa deterioración y sus virtualidades invierte la secuencia de condición y condicionado en el cual la tradición ha situado el pensar y el actuar” (244). Esta inversión es de hecho una subversión de la antigua distinción entre teoría y praxis: Si “Heidegger *hace de la acción privada de arche la condición del pensamiento que desconstruye el arche*”, entonces Heidegger se inscribe, como Schürmann observa, “en una tradición completamente diferente de la de Aristóteles” (7). Pero, ¿qué tipo de actuar compone tal a priori práctico? Tal actuar, así como el pensamiento en la era de la clausura, debe responder al acontecer apropiante y estar abierto al presenciar —en la terminología de Heidegger, el presenciar *resuelto*— en su volverse pasado. Los diferentes modos de actuar que analiza Schürmann —la *Gelassenheit* y la *Abgeschiedenheit*, por ejemplo— muestran a este actuar a priori estar libre de todos los fines. Por virtud de su naturaleza receptiva a las constelaciones aletheiológicas, este actuar es actuar responsable. Y, finalmente, por su desapego, tal actuar desafía la actual empresa, anticipando otra senda o destino, otra constelación más allá de la presente. Pero el actuar que constituye el a priori para el pensar del presenciar en el giro no es cualquier actuar. A pesar de que la *Gelassenheit*, la *Abgeschiedenheit*, y así sucesivamente, son modos concretos de comportamiento, sus estatutos son los de un a priori trascendental para un pensamiento que articula y promulga lo posible como posible. Sin objetivo, y desapegado, el actuar antes de todo pensar responde al acontecer del presenciar que mantiene suspendidas sus potencialidades. Es un actuar en el límite del actuar en donde éste afirma el juego sin consecuencias de lo meramente potencial, la “superabundancia pura sin propósito ni fin” del acontecer mismo (18).

Dado que un discurso sobre el a priori práctico no enlaza el actuar al eje conceptual de la relación con lo Uno, éste no es propiamente hablando una filosofía práctica. La filosofía práctica está, por definición, derivada de una filosofía primera. No obstante, el discurso en cuestión es uno sobre el actuar, pero *en anticipación* de todas las normas. Schürmann escribe: “Desde el ‘sujeto’ trascendental del Idealismo al Dasein de la Analítica Existencial, al ‘pensar’ de la Topología de ser, el discurso del hombre se priva progresivamente de la misma posibilidad de aprobar o condenar, y especialmente de condenar, el comportamiento concreto, sea individual o colectivo” (208).

La falta de interés de Heidegger en el inmediato y concreto futuro de

la humanidad es bien conocido, y, como Schürmann observa, “es bastante profunda” (208). Y, de hecho, todo lo que Heidegger parece haber imaginado para el quiebre destinado con la metafísica es una economía “cuya única estructura del tiempo es originaria”, confiando “que el acontecer pudiera volverse nuestra exclusiva condición temporal, una sin sobredeterminaciones principiales” (273). Incluso en tal economía de lo originario, todo —acción, pensamientos y cosas— “perdura” en su mero llegar-a-la-presencia como (múltiple) posibilidad. Está desprovisto de objetivos, y por tanto sin una dirección y sin porqué. Sucede como si la economía de lo originario representase la realización concreta del ámbito trascendental de las condiciones de posibilidad para lo fenoménico, pero de ese puro ámbito, sin los fenómenos que posibilita. Ahora bien, lo que hace inapropiada tal comparación es que en la economía imaginada ya no se obtiene la distinción en cuestión.

Desde el simple punto de vista de la presencia, todo en tal economía de lo originario es como la rosa de la cual escribe Heidegger, siguiendo a Angelus Silesius, que “florece porque florece” (259). En *La Proposición del Fundamento*, Heidegger habla de la “rosa sin porqué”. El símil sirve para señalar la más oculta esencia del hombre, aunque agrega inmediatamente: “No obstante, no podemos aquí seguir más lejos tras este pensamiento” (38). Que este pensamiento pueda ser pensado, que incluso pueda volverse el (quizás múltiple) elemento para el pensamiento como tal —en el cual pensamiento llega a su(s) esencia(s)— es la tesis en torno a la cual Schürmann desarrolla su argumento, y es lo que su libro, inequívocamente, logra probar.

NOTAS DEL AUTOR

- i. Martin Heidegger. “Letter on Humanism”. *Basic Writings*. Ed. D. F. Krell. New York: Harper and Row, 1977, pág. 231.
- ii. Reiner Schürmann. *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Trad. C. M. Gros. Bloomington: Indiana University Press, 1987. Todas las referencias de páginas en este texto de este capítulo son de este trabajo.
- iii. Martin Heidegger. *Being and Time*. Trad. J. Macquarrie y E. Robinson. New York: Harper and Row, 1962, págs. 79-80.
- iv. Schürmann hace una clara distinción entre “destrucción” y “desmantelamiento” (en un sentido marxiano y nietzscheano).
- v. Véase, por ejemplo, Jacques Derrida, “The Principle of Reason: The University in the Eyes of Its Pupils”. *Diacritics* 13 (otoño 1983): 18-19.
- vi. Por ejemplo, en pág. 6, donde Schürmann escribe, “Aún un principio, pero un principio de anarquía”.
- vii. Puse la palabra en comillas para distinguir el sentido aquí pretendido de la sistematicidad de los sistemas metafísicos.