

Marx, Nietzsche, Heidegger. La unidad de una meditación *

Oo moi egoo, teoon ayte brotoon es gaian hikanoo: «Ay de mí, ¿a la tierra de cuáles hombres llego esta vez?» (*Od.*, VI, 119; XIII, 200). Así se pregunta Ulises, después de haber andado errante por el ponto, al llegar al país de los feacios. También nosotros nos hacemos la pregunta homérica, a la hora de enfrentarnos con el pensamiento de Marx, de Nietzsche, de Heidegger: ¿dónde estamos? Y nos hacemos esta pregunta porque dos rasgos característicos de este tiempo nuestro al que denominamos «posmodernidad», a saber, la repulsa de la tradición filosófica toda, a causa de su «logocentrismo», y la crítica a la antigua definición del hombre como «animal racional», proceden de aquella «modernidad» («Moderne») que los postmoder-

* Conferencia leída en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, el 9-12-1993. Para una adecuada fundamentación y aplicación de todo lo expuesto, remitimos a los siguientes escritos de Heriberto Boeder:

- *Topologie der Metaphysik*, Friburgo-Munich 1980.
- 'Reason in Present Thought', en *Research in Phenomenology*, vol. XI (1981), 159-175.
- 'An End With Distinction', en *Research in Phenomenology*, vol. XIII (1983), 149-158.
- *Das Vernunft-Gefüge der Moderne*, Friburgo-Munich 1988.
- 'Il confine del moderno e il «legato» di Heidegger', en *Paradigma*, VII, 22 (1990), 45-62.

nos creen haber dejado atrás. Ya Marx, Nietzsche y Heidegger se negaron a considerar la racionalidad como diferencia específica del hombre; ya Marx, Nietzsche y Heidegger cortaron definitivamente con la filosofía en cuanto saber sufragáneo de una razón que sólo por la presunción de los filósofos pudo ser convertida en un primer fundamento.

Es precisamente en virtud de semejante deuda que los postmodernos merecen el nombre de «submodernos». Se mantienen adheridos como comensales —en el sentido biológico del término— a la obra de los modernos, pero aunque viven de la crítica que éstos ejercieron no aceptan el TELOS al que esa crítica se subordinó. Los submodernos, en efecto, en extremo irritables frente a todo cuanto pueda parecerles una manifestación de autoridad o de poder —sea éste manifiesto o «larvado», para usar un término que les es grato—, han visto en el mandato subyacente a la meditación de los modernos: el de que EL HOMBRE DEBE DIFERENCIARSE RESPECTO DE SÍ MISMO, un resabio del totalitarismo propio del saber metafísico, propio de un saber que se concibió a sí mismo como THEORIA de los principios. De allí el apremio submoderno por desembarazarse no sólo de lo que fue la filo-SOFÍA, sino también de la meditación de Marx, de Nietzsche, de Heidegger, en cuanto ésta se mantiene firmemente orientada hacia el advenimiento de una nueva era que ponga fin al presente estado de inhumanidad padecido por el hombre. Esta espera anhelante de los modernos es un obstáculo, no menos que la filosofía anterior a ellos, en la lucha submoderna contra el poder, contra la violencia inherente al mismo, contra la autoridad, contra el privilegio de la presencia, contra la totalidad para que de ese modo se vuelva real el viejo sueño anarquista del pluralismo radical.

Y si ese pluralismo es el de la ceguera, bienvenida sea entonces la ceguera. Demasiado bien saben los submodernos que Nietzsche no se equivocaba al afirmar: «Todo lo mostrenco, lo débil, lo que renquea es hecho cisco, sin miramientos, por estos tiranos (i. e. los filósofos); ningún despotismo es mayor que el que existe en el reino del espíritu. Frente a ellos sólo hay una única salvación: la ceguera, el delirio del que se aferra a su singularidad (el "yo seco" tematizado

por la *Fenomenología del Espíritu*), pues en ese delirio no ve el abismo que se abre ante sus pies» (KGW, III, 3, 49).

Si los submodernos ven en la obra de Marx, de Nietzsche, de Heidegger toda suerte de estímulos para llevar adelante sus propósitos de agitación y desenmascaramiento, no sospechan sin embargo hasta qué punto esa obra responde a la unidad de una sola, grande y compleja meditación. Sólo a partir de la comprensión de tal unidad podremos responder a la pregunta inicial: ¿dónde estamos? Pues esa unidad nos mostrará si el «post» de la postmodernidad es un «después» tan decisivo como el «después» de la modernidad respecto de la llamada «filosofía clásica»; sólo esa unidad nos mostrará si no existe, entre la filosofía, la modernidad y la postmodernidad otro vínculo que el exterior de la sucesión de los tiempos en el «continuum» de un mismo devenir, cuyo principio parece ser tan incierto como su final.

Pero antes de dar cuenta de nuestro tema, trataremos de despejar dos dificultades con las que puede haber tropezado más de un oyente. En primer lugar, el hecho de que la mencionada unidad sea de naturaleza triádica: Marx, Nietzsche y Heidegger. En vista del largo diálogo que Heidegger mantuvo con Nietzsche, no sería difícil conceder que pueda haber entre ambos una cierta unidad: la de un interés semejante, digamos, por determinados «temas». Pero, ¿qué tiene que ver Marx con ellos? ¿Cómo es posible querer ocuparse de Marx tras los últimos acontecimientos mundiales? Por qué, repetimos, tal unidad triádica, si es bien conocido que al mundo de los pensamientos de un Marx, de un Nietzsche, de un Heidegger también pertenecen Feuerbach y Kierkegaard, Schopenhauer y Hartmann, Scheler y Sartre. ¿Por qué sólo aquellos tres entonces? Aunque esto, según lo esperamos, será respondido mediante la presente exposición; permítasenos recordar ahora lo que enseña Kant al final de su «Introducción» a la *Crítica del Juicio*, acerca de la necesidad de las divisiones tricotómicas. Los objetos propios de la inteligencia son totalidades en vista de las cuales ésta procede de manera arquitectónica. Y ya Aristóteles declara en el *De caelo* (268 a 11) que «el todo y la totalidad se definen mediante el tres».

El propósito de inteligir la unidad sistemática que religa las posiciones de Marx, Nietzsche y Heidegger entre sí se mantiene expresamente al margen de la costumbre histórico-filosófica que consiste en querer esclarecer de qué modo un pensador *influye* sobre otro, o bien de qué modo contribuye, en una medida siempre relativa, a mantener el curso de una discusión interminable, donde muchos (POLLOI) quieren ser escuchados y echan arena en la cara de todo aquel que pregunte cuál de entre los muchos introduce una distinción decisiva o fundamental, quién de entre los muchos es verdaderamente indispensable para la intelección de lo que ha sido hecho en el campo del pensar.

La otra dificultad consiste en el hecho de que la obra de Marx, de Nietzsche y de Heidegger sea designada aquí, en su conjunto, como una «meditación». Éste es, sin embargo, el nombre que el propio Heidegger le dio a su pensamiento; un pensamiento tan radicalmente «moderno» que se negó a adoptar como propia la forma de la ciencia y que, por ende, no quiso ser confundido con la filosofía. Nada más esclarecedor al respecto que su conferencia titulada «Ciencia y meditación» («Wissenschaft und Besinnung», en *Vortraege und Aufsätze*). También Marx renunció a la filosofía. El hecho de que emplee palabras y giros del lenguaje filosófico, tales como «dialéctica» o «negación de la negación», no permiten ver en realidad dónde reside el verdadero punto de contacto con el pensamiento de Hegel. El reconocimiento de que Feuerbach «llega todo lo lejos a que puede llegar un teórico sin dejar de ser un teórico y un filósofo» (Marx/ Engels, *La ideología alemana*, trad. W. Roces, Montevideo 1958, p. 44; MEW, 3, 42), significa que Marx ha ido más lejos, que ha dejado atrás la filosofía —la cosmovisión de Feuerbach incluida—; significa que ha dejado de ser un filósofo. De allí que se le hace un flaco honor cuando, en ciertos círculos interesados, se insiste en considerarlo como tal: como un filósofo que también tiene algo que decir acerca de ciertas cuestiones que despiertan sobremanera la curiosidad de sus intérpretes, tales como las estéticas... Esos intérpretes, sumergidos en la atmósfera de la conciencia husserliana, tratan de alcanzar un cambio de mentalidad en

grupos e individuos y disimulan de ese modo el hecho de que a Marx no lo mueve la alienación de la conciencia, sino la expropiación de los productores. ¿Es necesario, por último, explicar de qué modo se resistió Nietzsche a prolongar la tradición filosófica, rechazada por él como la «historia de un error»?

Esta renuncia a la filosofía es tan manifiesta y tan tajante que con gusto se la pasa por alto: no se la toma en cuenta para hacer de Marx, Nietzsche y Heidegger otros tantos hitos en el «continuum» de la historia filosófica; ese irrevocable y pavoroso adiós a la filosofía es relativizado, empequeñecido y minimizado cuando se ve en él una manifestación más de la autocrítica propia del progreso filosófico. El hecho de que un pensamiento de semejante fuerza y poder de repercusión pueda hallarse *fuera* de la filosofía es algo que a nosotros, los profesores de filosofía, nos parece inconcebible; si bien, por otra parte, nos mantenemos frente a tales pensamientos en una bien conocida «distancia crítica».

Es el reconocimiento debido a la obra de Marx, de Nietzsche, de Heidegger lo que nos impide la ligereza de considerar a esa obra como «filosofía». El nombre adecuado para la misma es el de «meditación», habida cuenta de que el meditar es un discurrir, un pensar metódico (cf. Kant, 'Jäsche Logik', § 120), no gobernado por el acaso y la arbitrariedad. Que tal es el caso de la meditación a la que nos referimos, aun cuando ésta reniegue de la sistematicidad propia de la ciencia, lo deja entrever ya aquel aforismo de Nietzsche, sugestivamente titulado «Contra los miopes», que dice así: ¿Creéis que ha de ser imperfecta una obra que os es ofrecida a pedazos?» (*Humano, demasiado humano*, 'Opiniones y sentencias varias', § 128).

Que la meditación de los modernos está transida de racionalidad esto es algo que sólo se advierte cuando, en lugar de considerar sus posiciones aisladas, se reflexiona acerca de aquella *experiencia* en la que, de manera sorprendente, viene a coincidir: la de la consternación infinita que nace de ver al hombre, en cuanto *ser productivo*, despojado de su esencia, privado de lo propiamente humano, que no puede consistir ya para ellos en la simple racionalidad.

En efecto. Si la racionalidad fuese la diferencia específica del hombre, y por tanto su «esencia», ello permitiría mantener la ficción de que una igualdad esencial impera entre los hombres, para poder desplazar entonces al campo de lo accidental la desigualdad que los separa en cuanto a las relaciones de *poder*. Por eso Marx ve en el poder productivo, no en la racionalidad, la esencia humana. Y ello para dar lugar a la *necesaria* diferenciación del hombre respecto de sí mismo. Pues en cuanto éste deje de ser sólo «mano de obra», esto es, simple mercancía; en cuanto recupere el poder productivo que le es propio y del que ha sido expropiado por el modo de producción capitalista, habrá puesto fin a su actual estado de despojamiento en que ha venido a desembocar el proceso íntegro de la «historia mundi», y sólo entonces se habrá diferenciado respecto de sí mismo. Como resultado de tal diferenciación, el hombre será lo que esencialmente es: a saber, un PRODUCTOR; pero, y en esto coincide la meditación de Marx con la de Nietzsche y la de Heidegger, no sólo productor de las cosas, los actos y conocimientos acerca de su mundo, sino también, e incluso en primer término, productor de sí mismo. Para Marx, el hombre es quien produce, mediante una revolución, al hombre en cuanto amo y señor del proceso productivo. Este hombre ya no es, como lo sostuvo otrora la filo-SOFÍA, un individuo dotado de un alma inmortal, sino un elemento a partir del cual se forman las relaciones que integran un todo productivamente organizado: la sociedad comunista.

Si la racionalidad fuese la diferencia específica del hombre, y por tanto su «esencia», ello permitiría mantener la ficción de que una igualdad esencial impera entre los hombres, para poder desplazar entonces al campo de lo accidental la desigualdad que los separa en orden a la *voluntad*. Por eso Nietzsche ve en esta última, en la voluntad de poder en cuanto voluntad creadora, la esencia humana. Y ello para dar lugar a la diferenciación del hombre respecto de sí mismo, pensada ya no como *necesaria*, sino como *posible*. Pues cuando la voluntad creadora del hombre deje de estar esclavizada por la moral cristiana, cuya expresión última es la moral socialista; cuando, mediante una transmutación de todos los valores, algunos hombres

logren superar el estado de alienación de la voluntad llamado «nihilismo», en que ha venido a desembocar el proceso íntegro de la «historia mundi» —un proceso cuya fase decisiva no se sitúa ya en la edad moderna, con el afianzamiento de la economía política en las grandes naciones capitalistas—, tal como lo vio Marx, sino mucho más atrás, con la propagación inicial del Cristianismo; cuando el nihilismo, decíamos, haya sido superado, entonces el hombre se habrá diferenciado respecto de sí mismo. Como resultado de tal diferenciación, el hombre será lo que esencialmente es, a saber: un CREADOR, pues los nuevos valores que su voluntad sepa crear e imponer harán posible la creación de hombres que ya no sean negadores, sino afirmadores de la vida. Tales hombres no se sabrán vinculados entre sí por una ciencia —la del capital—, como en el caso de Marx, ni constituirán el todo de una sociedad; serán, por el contrario, unos pocos los «futuros amos de la tierra», y estarán unidos por un «credo»: el del eterno retorno de lo mismo.

Si la racionalidad fuese la diferencia específica del hombre, y por tanto su «esencia», ello permitiría mantener la ficción de que una igualdad esencial impera entre los hombres, para poder desplazar entonces al campo de lo accidental la desigualdad que los separa en orden al saber o, más exactamente, en orden al pensar. Por eso Heidegger ve en el pensar, en un pensar cuyo sosiego permite descubrir lo digno de ser preguntado, la esencia humana. Y ello para dar lugar a una *no imposible* diferenciación del hombre respecto de sí mismo. Pues cuando el pensar reconozca a la muerte como lo digno de ser preguntado —no la muerte biológica, sino aquella que afecta exclusivamente al hombre; la que él puede concebir como la nada de los entes, esto es, como la realidad del Ser—; cuando el pensar deje de estar sometido por la «esencia de la técnica» («das Gestell») que lo reduce a los límites de la «ratio», que no lo deja ser sino capacidad abstracta de organización y control de información, ajena al preguntar por el ocultamiento que hace posible toda verdad; cuando, mediante un cambio o «vuelta» («Kehre») en la constelación de ser y pensar, el hombre ponga fin al presente olvido del Ser, y con ello a la alienación de su pensamiento, origen del angustioso desarraigo

en que ha venido a desembocar el proceso íntegro de la «historia mundi» —proceso cuya fase decisiva es la del origen griego de la historia de la metafísica—; cuando ese desarraigo, decíamos, haya sido superado, entonces el hombre habrá logrado diferenciarse respecto de sí mismo. Como resultado de tal diferenciación, posible sólo en una dimensión que ya no es la de la sociedad (Marx), ni la del grupo «aristocrático» (Nietzsche), sino la del individuo solitario, el hombre será, a partir de su relación singular con la muerte, no sólo un «mortal», sino lo que esencialmente es, a saber: un EDIFICADOR, pues al haber recuperado su esencia productiva podrá erigir las obras que le permiten producirse a sí mismo: la del pensar y la del poetizar. Pensar y poetizar, como modos supremos del edificar en el elemento del lenguaje, no se explican a partir de una ciencia (Marx), ni de un credo (Nietzsche), sino, precisamente, de una «meditación».

Que la diferenciación del hombre respecto de sí mismo no es imposible para la meditación heideggeriana, que una estrella brilla todavía en el cielo de esta noche en que el hombre se encuentra a sí mismo como «siervo de la esencia de la técnica», en espera del alba que lo restituya a su condición originaria: la de «pastor del Ser»; que esta espera no es un sinsentido, esto es algo que se advierte en la triple distinción realizada por el pensamiento heideggeriano respecto de la *historia*, del *mundo* y del *lenguaje*.

Así, frente a la *historia* como «olvido creciente del Ser», como el afianzamiento progresivo y «fatal» («geschikhaft») de un pensar metafísico que acaba por transformarse en pensar técnico, Heidegger descubre la historia de «otro» pensar, ni racional ni científico, sino «meditativo», tal como se lo encuentra en los fragmentos de Heráclito, en los textos del Maestro Eckhardt o en los himnos de Hölderlin.

Frente al *mundo* del yo, como un «sujeto» contrapuesto a «objetos» siempre disponibles y que él puede manipular a su arbitrio en vista de fines prácticos o simplemente utilitarios, el mundo de las cosas que manifiestan al mundo auténtico, el de la cuádruple relación de tierra y cielo, mortales y divinos. Porque sólo en un mundo

semejante («Gevier») cabe el arraigo del que los hombres se ven privados por doquier.

Frente al *lenguaje*, por último, como mero instrumento al servicio de esta adorada musa moderna que es la «comunicación», Heidegger avista un lenguaje que es «señor del hombre» (*Vortraege und Aufsätze*, Pfullingen ⁴1978, pp. 140 y 184); un lenguaje que, él mismo, habla, puesto que el hombre sólo habla, esencialmente, en la medida en que sabe co-rresponder a la «palabra de aliento» («Zuspruch»), que nace del lenguaje. Escuchar esa palabra, acogerla, ser capaz de corresponderle es lo que ha de permitirle al hombre, diferenciado ya respecto de sí mismo, habitar. Pues el habitar no se reduce a ocupar una vivienda, como ocupa el animal su nido o su madriguera. Habitar es comportarse con solicitud y cuidado ante el mundo como «cuadrilátero» para, de ese modo, «defender la tierra, acoger el cielo, aguardar a los divinos, acompañar a los mortales» (ibid., p. 153).

Historia, mundo, lenguaje. Si la diferenciación del hombre respecto de sí mismo movió a Marx a ocuparse fundamentalmente de la *historia*, en cuanto historia del ser, esto es, en cuanto historia de las relaciones de producción; si aquella diferenciación fue lo que movió a Nietzsche a ocuparse fundamentalmente del *mundo*, en cuanto éste se justifica a sí mismo, al igual que un juego, y en cuanto es, como una totalidad cerrada en el gran mediodía de la afirmación, el escenario del eterno retorno de lo mismo; también fue la diferenciación del hombre respecto de sí mismo lo que movió a Heidegger a ocuparse fundamentalmente del *lenguaje*, en cuanto «sonido del silencio» ('Geläut der Stille', *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen ⁷1982, p. 30). Pero la meditación heideggeriana ha recorrido, para poder llegar a determinar al lenguaje de este modo, una primera etapa, de carácter histórico, y una segunda, de carácter mundanal. El propio Heidegger ha hecho ver, en efecto, que el hombre sólo realiza su existencia en tres instancias o planos fundamentales: el histórico, donde se ve reclamado a un diálogo con la totalidad de lo sido, esto es, con la totalidad de la «traditio»; el mundanal, que lo muestra situado en medio de la totalidad de los entes, y finalmente el del lenguaje, donde le es posible oír la palabra tanto del pensar meditativo, que

es siempre un poetizar, como de la gran poesía, que siempre se balancea sobre un pensamiento (cf. op. cit., pp. 173 y 267).

El hombre despojado de su esencia productiva. La experiencia de este despojamiento fue para Marx, Nietzsche y Heidegger el factor decisivo de la meditación que llevaron a cabo en común. El mundo en que hicieron esa experiencia es el que se constituye, para Marx, a partir del *poder* humano; para Nietzsche, a partir de la *voluntad* de poder; para Heidegger, por último, a partir del *saber* acerca de esa voluntad. En cuanto estos tres términos —saber, voluntad, poder— no designan facultades, sino acciones; la teología de la segunda época de la metafísica atribuyó esas acciones, en grado eminente, a la esencia divina. Tal como lo enseña Santo Tomás (cf. *S. Th.*, I, q. 2, intr.), «scientia, voluntas, potestas» son tres operaciones divinas. Y la consideración especulativa de la Creación, tal como se despliega en esa teología, muestra que en Dios no puede haber más que esas tres operaciones. Él crea, en efecto, no al acaso, sino a partir de ideas, esto es, con saber (ibid., q. 15) y, puesto que nada lo obliga, con voluntad; y, puesto que de la nada, con poder.

Si el resultado de tales operaciones es la Creación, concebida como «emanatio totius entis a causa universali, quae est Deus» (ibid., q. 45, a. 1), Marx, Nietzsche y Heidegger vieron constituirse el mundo histórico, el del progresivo y aniquilador despojamiento de la esencia humana, a partir del poder humano sojuzgado por el *Capital*, a partir de la voluntad de poder sojuzgada por la *Moral del rebaño*, a partir del pensar sojuzgado por la *Esencia de la Técnica*.

En cuanto resultado del devenir histórico, el mundo del presente, considerado a la extraña luz de la meditación de los modernos, aparece como un todo diferenciado en orden al poder, a la voluntad y al saber humanos. ¿Cómo escapar al asombro que significa advertir que, en la trama de esta meditación antiteológica se refleja, trastornada, la secuencia de las operaciones divinas? Pero esto es sólo el comienzo. ¿Que este comienzo no es más que una asociación erudita? Pues atendamos entonces a lo que sigue.

Marx, Nietzsche y Heidegger no se hallan vinculados por ningún saber filosófico, sino por la mencionada experiencia del despoja-

miento humano; no es el hombre mismo el responsable de ese despojamiento, sino el Capital, la Moral y la Esencia de la Técnica, respectivamente. Estos tres «principios» muestran en cada caso una peculiaridad semejante; se amenazan a sí mismos y por sí mismos con su propio aniquilamiento. «El capital se amenaza, en sus crisis cada vez mayores, con la paralización de su movimiento propio, que consiste en diferenciar, respecto de un valor ya alcanzado, un nuevo valor por alcanzar; la moral, por su intrínseca exigencia de veracidad, provoca inevitablemente el advenimiento del nihilismo y, con él, la transmutación de todos los valores; el saber técnico, por último, se acecha a sí mismo en tanto pone al descubierto, mediante la realización ilimitada de lo factible, su naturaleza desamparante (provocadora del desarraigo humano)» (H. Boeder, 'Was vollbringt die Erste Philosophie?', IV, en *Mitteilungen der TU Braunschweig*, 1973, 10).

El capital, la moral y la esencia de la técnica acaban por privar al hombre de su poder, de su voluntad y de su saber meditativo, como correlatos antropológicos de las mencionadas operaciones divinas. Una relación análoga también se advierte en orden a lo que Kant determinó como atributos fundamentales de Dios, esto es: santidad, bondad y justicia (cf. *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* [1791]). Así, Marx ve que toda comprensión del hombre como ser social, fundada en las llamadas cosmovisiones filosóficas, no es sino el engaño de una ideología, encubridora de lo que ante todo habría que comprender: la completa ausencia de *justicia* en todas las relaciones de producción habidas hasta el presente. Nietzsche, por su parte, ve que toda fundamentación científica de la comprensión del hombre, a partir de la voluntad por obtener «la verdad a cualquier precio», se niega a pagar el precio supremo: el que obliga a reconocer cuánto más vale el arte que la verdad; la verdad de la ciencia niega de plano la *bondad* de los creadores, de su voluntad, potenciadora de la vida, pues no ve en ello más que un simple «parecer». Heidegger, por último, ve que la urdimbre, cada vez más compleja, de las técnicas de comprensión, ensordece a los hombres; les impide oír el silencio del lenguaje y los priva, por ende, de toda comprensión nacida en lo que, por ser inviolable, es *santo*.

Cada una de esas experiencias corren parejas con la espera anhelante de un cambio que ha de transformar radicalmente la faz del presente histórico. Un cambio que, concebido con las categorías de *modalidad*, es NECESARIO para Marx, POSIBLE para Nietzsche, NO IMPOSIBLE para Heidegger. Esta progresiva modificación que sufre la espera no debe ser confundida con un debilitamiento de la misma. Responde, por el contrario, al movimiento de una meditación que, en la inquebrantable tenacidad de su espera y en el fragor de la crisis «moderna», busca el sosiego que, acaso, ha de permitirle a la razón mundanal su diferenciación respecto de sí misma.

Concebida con las categorías de *cantidad*, la espera atañe a un cambio de carácter UNIVERSAL o genérico, para Marx. La restricción de esa universalidad aparece con el cambio PARTICULAR esperado por Nietzsche. Y la restricción de esta particularidad aparece finalmente con el cambio SINGULAR esperado por Heidegger. Primero, un orden social de carácter planetario, donde no hay clases ni oposición de las mismas; luego, el imperio de aquellos hombres superiores que se han erguido sobre «las pequeñas virtudes, las pequeñas corduras, las consideraciones mezquinas, el hormiguero, el contento vil, la "felicidad del mayor número posible"» (*Así habló Zaratustra*, IV, 'Del hombre superior', § 3). Esos hombres creadores a los que Zaratustra ama porque no saben «vivir en el presente» (*ibid.*). Por último, aquel «mortal», para quien «el poetizar es la capacidad fundamental del habitar humano» (*V.u.A.*, ed. cit., p. 197); aquel mortal para quien la nobleza, la magnanimidad («Edelmut») es la esencia del pensar y, por ende, del agradecer (*Gelassenheit*, Pfullingen 1982, p. 64).

Pero avancemos un poco más.

Para que el hombre pueda recuperar su esencia productiva debe apelar a una ciencia —la del Capital—, para la cual la conciencia, absolutamente determinada por el proceso de producción, se halla con éste en una relación de SUBSTANCIALIDAD; pues lo que verdaderamente es, lo permanente o substancial, es el proceso de producción, frente al cual la conciencia se comporta como lo accidental.

Para que el hombre pueda recuperar su esencia productiva debe ser capaz de un credo —el del eterno retorno de lo mismo—, según

el cual la vida guarda con el espíritu una relación de CAUSALIDAD; pues el espíritu no es más que «la vida misma, que se desgarrá en la vida (de modo que): en el propio tormento se acrecienta el propio saber» (*Así habló Zaratustra*, II, 'De los famosos sabios').

Para que el hombre, finalmente, pueda recuperar su esencia productiva debe despertar a una meditación —la del sosiego ante lo digno de ser preguntado—, para la cual, el Ser y el hombre («Sein und Da-sein») se hallan en una relación de INTERDEPENDENCIA. Sólo así cabe aquella afirmación inaudita de la «Carta sobre el humanismo», de que «la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser» (*Wegmarken*, Frankfurt/M., 1978, p. 342).

Ello es que la secuencia de estas tres categorías de *relación*: inherencia y subsistencia primero, causalidad y dependencia después, acción recíproca por último, permite advertir que con la posición heideggeriana la meditación de los modernos ha alcanzado un verdadero límite al diferenciarse por entero en sí misma.

Esto se ve confirmado por el movimiento de una secuencia de posiciones con las que también es posible caracterizar las doctrinas acerca de la naturaleza del conocimiento en la fase de apertura de la segunda época de la metafísica, a saber: dogmatismo, escepticismo, gnosticismo. Esto permite iluminar, más de cerca todavía, el tránsito de Marx a Nietzsche, y de éste a Heidegger.

Si la ciencia de Marx es *dogmática*, porque descansa en la convicción de que «el ser determina a la conciencia» (MEW, 13, 9), al punto de que la ciencia se define como un cierto estado de conciencia, el credo de Nietzsche, por su parte, es *escéptico*, pues para él la voluntad de poder es un caso particular de la voluntad universal de engaño y apariencia. «La apariencia es para mí lo viviente y real mismo, que en su burla de sí propio llega al extremo de darme a entender que no hay más que apariencia y fuego fatuo y danza de fantasmas; ...» (*La gaya ciencia*, § 54). Tal escepticismo no es ya un estado de conciencia, sino una actitud del espíritu. La meditación de Heidegger, por último, presenta un carácter decididamente *gnóstico*, en la medida en que abandona la convicción, compartida por el dogmatismo y el escepticismo, de que el hombre, por sus solas fuer-

zas, puede alcanzar el verdadero conocimiento; porque ni siquiera el sosiego de la meditación depende de nosotros (*Gelassenheit*, p. 32), a quienes no nos está dado hacer otra cosa que esperar (ibid., p. 35). ¿Qué hay que esperar? Que acontezca el «retorno» («Kehre»), la llegada de la esencia del ser a la que el hombre sólo puede corresponder desde el lenguaje, en la medida en que escucha la palabra de aliento que le llega desde el lenguaje mismo. El hombre sólo puede alcanzar su diferenciación respecto de sí mismo —he aquí el rasgo propiamente gnóstico de la meditación heideggeriana— si aquella palabra sobrehumana que le habla es no sólo comprendida, sino oída con acatamiento, escuchada, obedecida («obaudita»). Por eso las dos formas supremas del hablar, el poetizar y el pensar, son ante todo un escuchar (*Unterwegs zur Sprache*, ed. cit., pp. 70, 175, 180).

Leibniz definió a la muerte como una «involutio», y el movimiento que la experiencia del presente histórico provoca en las tres posiciones consignadas adopta precisamente un sentido regresivo o retrógrado. ¿En qué sentido? La ciencia de Marx, primero, asesta su golpe contra aquella HISTORIA que Hegel había concebido como manifestación de la libertad de la Idea; el credo de Nietzsche, después, asesta su golpe contra aquel MUNDO que San Agustín había concebido como obra del amor divino; la meditación de Heidegger, por último, asesta su golpe contra aquel LENGUAJE concebido por Parménides como precepto, como el mandato en que se revela la asignación de lo debido, la DIKĀ MOIRAS.

La meditación de los modernos ha ido, en su juicio histórico, cada vez más atrás, y así ha extirpado de raíz a la alabanza, al punto que el agradecer de la meditación heideggeriana es un agradecer sin objeto alguno; es un agradecer en el vacío que sólo da gracias por el hecho de poder dar gracias (*Gelassenheit*, p. 65). Lo ya hecho, lo consumado, no puede mover a la gratitud porque la metafísica hegeliana, según el juicio de Marx, es una obra de la hipocresía; la doctrina agustiniana, según el juicio de Nietzsche, una obra de la mentira; la intelección parmenídea, según el juicio de Heidegger, una obra del encubrimiento.

Pero ese retroceso de orden histórico ha permitido deslindar *tres épocas* dentro de un todo integrado por un fin, un medio y un principio. Ese todo ya no es la historia del «pensar metafísico» (Heidegger), sino la historia de *la metafísica*; esto es, la historia de un *saber* que se realiza a partir del reconocimiento de principio epocales. Principios cuyas diferencias remiten a las figuras sapienciales que han dado lugar, en cada caso, a la aparición de una razón que las *conciba*. Una razón que, al diferenciarse respecto de sí misma, por amor a la *sofía*, deja de ser simplemente mundanal o natural para volverse conceptual o concipiente.

Si en lugar de abandonarnos a la idiosincrasia de tales o cuales preferencias en materia filosófica, aprendemos a descubrir, con quien ha sido capaz de verlo y de exponerlo, la unidad sistemática que vincula las posiciones de Marx, Nietzsche y Heidegger entre sí, descubriremos también que esa unidad constituye el centro de un mundo que se ha vuelto íntegro en sí mismo y que se ha desplegado a espaldas de una historia no menos íntegra y completa: la historia *consumada* de lo que ha sido la filo-SOFÍA.

Esa historia sólo es un pasado para la conciencia inmediata, cuyo presente es siempre lo efímero del «hoy». Para Marx, en cambio, no menos que para Nietzsche y para Heidegger, el presente es el resultado, la fase final y decisiva en que se desemboza el principio in-humano de la historia; en el presente hace eclosión el proceso de esa historia, que por tal motivo es necesario pensar como un todo presente, y con el que hay que enfrentarse para poder preparar el advenimiento de un nuevo comienzo, el de un tiempo venidero que no llega, que permanece retenido, Y esto nos retrotrae a la pregunta del comienzo: ¿dónde estamos?, ¿cuál es nuestro presente?

La submodernidad no es para nosotros un presente, sino un hoy; lo pasajero de una circunstancia en que sólo resuena, con diversas modulaciones, el eco sordo y prolongado de aquella experiencia fundamental que llevó a MARX a abjurar de «la miseria de la filosofía», que le hizo exclamar a ZARATUSTRA: «¡Ay, no hay más que hielo en mi alrededor!» (II, 'La canción nocturna'), y ante la cual HEIDEGGER vio que «ha entrado la noche».

¿Tan ajeno se nos ha vuelto el pensamiento a nosotros, los que nos dedicamos profesionalmente a la filosofía, que preferimos determinar nuestro presente de cualquier modo, antes que como el puro presente de una diferencia?

El mundo que se despliega a partir de la meditación de Marx, Nietzsche y Heidegger nos muestra que el destino de tal meditación no se cumple, porque el cumplimiento ha sido puesto en un futuro que no adviene. El futuro que ha de traer consigo a la sociedad comunista, a los amos de la tierra, al mortal, continúa siendo irremisiblemente un futuro. Y así, el presente esencial de ese mundo es el de la *ausencia*.

La historia de la filo-SOFÍA, por su parte, nos muestra el presente de un destino cumplido, porque en cada una de sus épocas la razón ha absuelto su tarea: la concepción de una sabiduría originaria acerca del destino del hombre. Y por ello, el presente esencial de esa historia es el de la *presencia*.

El presente del destino cumplido, el presente del destino no cumplido, el presente de la diferenciación de ambos presentes. Éste es precisamente el nuestro, si es que el verdadero presente es siempre el de la inteligencia. Pero no podemos ingresar a tal presente si nos mantenemos aferrados a partir de una decisión meramente personal, a la esfera de lo que ha sido la filo-SOFÍA y adoptamos una posición excluyente o reactiva ante el mundo de esa meditación que no sólo *simuló* ser «filosófica» (Dilthey, Husserl, Wittgenstein), sino que también fue capaz de reconocer el abismo que la separaba de la filosofía (Marx, Nietzsche, Heidegger).

Pero así como la razón conceptual o metafísica no se ha vinculado jamás de manera *inmediata* con las figuras sapienciales de cada época, sino siempre a través del término medio de un saber que niega tales sabidurías —el concluir o silogizar a partir de un término medio es la actividad propia de la razón—, así nuestra relación con el todo históricamente dado de la filo-SOFÍA sólo puede ser, si es que ha de ser fructífera, una relación *mediada*. Mediada por el todo de un mundo tras cuya corteza se oculta la meditación central de Marx, Nietzsche y Heidegger.

* * *

Esto es cuanto pretendía comunicar. No como doctrina propia, sino como participación de una verdad que no sufre menoscabo alguno al no ser difundida, pero que puede ser causa de mucho bien para aquellos que busquen seriamente «orientarse en el pensar» (Kant). En tal sentido, debo confesar que me invade cierto asombro, más aún, cierto estupor, cuando advierto cómo algunos amigos y colegas me *reprochan* la pertinacia —¿debería decir: la fidelidad?— con que me mantengo en este pensamiento, del que prefieren distanciarse —«críticamente», supongo—, llamándolo «topológico». De ese modo se aquietan los hijos del pluralismo radical, al persuadirse de que tal pensamiento no es sino uno más entre *muchos*: el simplemente «lógico», el epistemológico, el fenomenológico, el ideológico..., el ¡topológico!

Pues bien, lo que esos amigos *no quieren oír*, acaso quieran oírlo hoy otros amigos, otros colegas, otros alumnos: que no es indigno de la misión de un profesor el hacer, tal como lo supo decir Juan Ramón Sepich, «que una gran verdad sea enseñada, creída, reverenciada y servida por el esfuerzo de una vida consagrada a ella» (*La actitud del filósofo*, Buenos Aires 1946, p. 115).

MARTÍN ZUBIRÍA