

## LA GRAN GUERRA Y LA FILOSOFÍA PUESTAS EN CONTEXTO ONTOLÓGICO DECONSTRUCTIVO<sup>1</sup>

Richard AYALA ARDILA

### Resumen

Desde sus orígenes mismos en el seno de la escuela socrática, la filosofía se refugió dentro de las seguras paredes de la Academia, como si en su doble fracaso, moral (Sócrates) y político (Platón), la filosofía hubiera aprendido para siempre las lecciones dadas por la Ciudad y por la política. Por otra parte, Europa había recorrido a lo largo de dos milenios una historia extraña y paradójica, pues esta aparecía a los ojos de los intelectuales decimonónicos como atada inexorablemente al mundo de las Ideas de Platón (Marx y Nietzsche, por ejemplo). Como si en la realidad la filosofía hubiera terminado por realizarse en la historia, ganando así su disputa contra la Ciudad y contra la política. En este contexto, pensando en el *mito de la caverna* como texto fundacional (Heidegger y Arendt) y recordando la recomendación de Platón (dar a probar la sangre a los niños), el autor se sirve del debate en Davos (Heidegger-Cassirer) para considerar la Gran Guerra desde la filosofía.

**Palabras clave:** guerras mundiales, filosofía de la historia, ontología, Hanna Arendt, Martin Heidegger.

### Poetry is War by other means. The Great War and Philosophy in a deconstructive ontological context

### Abstract

From his origins themselves, in the Socratic school, philosophy took refuge within the safe walls of the Academy, as if in his double failure, moral (Socrates) and political (Plato), philosophy had learned lessons forever given by the City and by politics. More-

<sup>1</sup> La presente reflexión se inscribe dentro de la investigación «Nihilismo, Educación y Política», realizada por el autor durante su permanencia en la Maestría en Educación, y constituye un avance dentro de la misma, porque con el mismo nombre esta viene siendo desarrollada con miras a ser presentada en un eventual doctorado en filosofía o en educación.

over, Europe had crossed a strange and paradoxical history, along two millenniums, because to the eyes of the intellectual ones nineteenth-century, the history seemed inexorably tied to the theory of the World of Plato's Ideas (Marx, Nietzsche, for example). As if the philosophy, it had been realized in the history, gaining, thereby, the dispute against the city and against the politics. In this context and thinking about the myth of the cave as a foundational text (Heidegger and Arendt), recalling the recommendation of Plato (give to prove, to the children, the blood), the author uses the debate in Davos (Heidegger - Cassirer) to consider the Great War to from the philosophy.

**Keywords:** World Wars, Philosophy of History, Ontology, Hanna Arendt, Martin Heidegger

---

## 1. El judío, el paria y la guerra

En la mañana del martes 9 de abril de 1929, en el hotel Belvedere de Davos, dos filósofos discutieron. Uno era judío, alemán y creía en las personas como ejemplares de la especie *homo symbolicus*.<sup>2</sup> El otro era alemán, católico y creía en un pueblo entregado al poder de conservación más profundo de sus fuerzas de tierra y sangre.<sup>3</sup> Aquella memorable mañana, desde el auditorio alguien hizo una profunda observación: estos dos señores, Cassirer y Heidegger, hablan lenguajes completamente diferentes;<sup>4</sup> entre los términos de Cassirer imposibles de decir en el lenguaje de Heidegger están *lo funcional en el espíritu y la transformación del lugar original en otro*; por su parte, los términos de Heidegger *ser-abí, ser y óntico*, en el lenguaje de Cassirer, no se dejan decir.<sup>5</sup>

Interrogado de esta forma, Cassirer respondió: se nos pide un *centro común*, pero este ya existe como mundo objetivo común, en el cual los seres humanos se sirven del fenómeno primordial del lenguaje para establecer puentes entre individuos, cada uno de los cuales (los individuos) se encuentra inmerso en su propio lenguaje, sin que sea posible trasladar el lenguaje de uno al lenguaje del otro. En ese contexto, se dice siempre, Cassirer era filosóficamente liberal y políticamente republicano; era, se recuerda ineluctablemente, en primer lugar, un representante de la filosofía de la cultura, y en segundo lugar, un judío alemán que se encontraba muy a gusto con la República de

---

<sup>2</sup>E. CASSIRER, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1969, p. 27 [Allí leemos: «Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional*/lo definiremos como un *animal simbólico*»].

<sup>3</sup>Son las famosas palabras de su discurso de aceptación del rectorado.

<sup>4</sup>G. Hoyos, «Debate de Davos. Traducción». *Ideas y Valores* [Bogotá], 1977, pp. 87-103.

<sup>5</sup>Ibíd., p. 95.

Weimar, a la cual defendía enérgicamente.<sup>6</sup> Para él, la cuestión judía no estaba en relación con la diáspora, fenómeno en virtud del cual el pueblo de Israel *carece* de tierra y se sitúa con su divinidad justamente en esa *medida*, en la cual esa dignidad es la fuente de toda esperanza, en tanto a través de ella será cierta la tierra prometida. Para Cassirer, muy al contrario, la cuestión judía se encontraba resuelta en la figura de un judío asimilado, un intelectual alemán, trabajador de la cultura, ocupado –como la araña de la cual hablara una vez Popper–<sup>7</sup> en la interminable tarea de tejer los hilos con los cuales el espíritu objetivo secreta ese mundo real y autónomo en donde es posible el milagro del encuentro de un ser ahí con otro ser ahí, en el hecho del mutuo comprenderse.<sup>8</sup> [Apenas un lustro después de esta conversación filosófica con Heidegger, Cassirer se encontraba exiliado en Inglaterra, y al poco tiempo buscaba establecerse en los Estados Unidos. Para entonces, la cuestión judía era un hecho autobiográfico asociado más con la figura del *paria*].

Aunque, ciertamente, Cassirer terminó por reconocer un punto en el cual él y Heidegger se *separaban*. Para Cassirer, la famosa *revolución copernicana* de Kant reemplazó la *substancia*, el ser de la antigua metafísica, por *el ser que parte de una multiplicidad de determinaciones y significaciones funcionales*, como, por ejemplo, las morales y las estéticas y, desde luego, las cognitivas; de este modo, allí en donde la metafísica antigua reconocía una única estructura del ser, aquí hay por lo menos tres.<sup>9</sup>

Inquirido de la misma manera, Heidegger resaltó: «Creo que lo que yo designo con ser-ahí no puede ser traducido con un concepto de Cassirer. Él [Cassirer] no ha pensado suficientemente por qué es inherente a la filosofía y a su filosofía tener un *terminus a quo* problemático».<sup>10</sup> Y concluyó dirigiéndose explícitamente al auditorio: «En mi filosofía *el ser mismo está destrozado en una multiplicidad. Estamos en camino de tomar de nuevo en serio las preguntas centrales de la metafísica*. La raíz del trabajo filosófico es *diferenciar* las posiciones, para lo cual esta polémica particular entre Cassirer y Heidegger sirve como muestra en pequeño de algo mucho mayor».<sup>11</sup> [Terminado el debate, dicen, Heidegger se negó a estrechar la mano de Cassirer].<sup>12</sup> En este contexto, se dice siempre, Heidegger perteneció al Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán, un partido para el cual, a la *cuestión judía* era necesario encontrarle *una solución final*, pues, como se sabe, tal partido inscribía la política dentro de la óptica de la *distinción o dife-*

<sup>6</sup> E. CASSIRER, «La idea de la constitución republicana». *Isegoría* [Madrid], 40, 2009, pp. 155-168.

<sup>7</sup> K.R. POPPER, *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Madrid: Tecnos, 2001.

<sup>8</sup> G. HOYOS, *op. cit.*, pp. 100-101.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.98.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp.102-103.

<sup>12</sup> J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975, pp. 47-48.

*renciación* entre amigos y enemigos; un partido liderado por un hombre alejado de la filosofía de la cultura, según la opinión expresada por Jaspers ante Heidegger, pero un hombre, como Heidegger le replicara a Jaspers, de *maravillosas manos*; finalmente, un partido para el cual estaba destinada la *misión histórica* de realizar el *auténtico mundo del espíritu*, porque solo este partido podía *conducir* a un pueblo de poetas y pensadores, pueblo-sujeto que es *la potencia de conservación más profunda de sus fuerzas de tierra y de sangre* (Lyotard). [También en este contexto suelen recordarse algunos ilustres nombres presentes aquella mañana en Belvedere: Rudolf Carnap, Eugene Fink, Emmanuel Lévinas, Joachim Ritter, Kurt Riezler, muy seguramente Leo Strauss, y podemos poner allí, pero en la distancia, a través de los diarios, digamos leyendo, a Hermann Herrigel en el *Frankfurter Zeitung*, a Karl Löwith y a Hannah Arendt. Entonces se relata esta anécdota, contada por Jacob Taubes:<sup>13</sup> terminado el debate, los jóvenes filósofos celebraron con una fiesta la victoria del *Rey secreto del pensamiento*; durante su curso, para imitar y ridiculizar a Cassirer, Lévinas tiñó de blanco su pelo con polvo de tiza y en su por entonces pobre alemán decía *Humboldt-kultur* y *soy un pacifista*; entonces, entre los jóvenes estalló un griterío, en el cual se reconocía ese aire tan propio del talante de Göring, al decir: *Cuando oigo la palabra cultura... ¡le quito el seguro a mi revólver!* (Un *browning*, conforme a la obra teatral ofrecida durante el cumpleaños del *Führer*)].

A dos décadas del debate, Hannah Arendt, judía, alemana y *paria*,<sup>14</sup> acuñó un término, *totalitarismo*, con el cual deseaba significar tres cosas:

*Primera.* La filosofía nada sabe de política, porque la filosofía es en su esencia la negación de la política; la filosofía consiste en pensar, y pensar es una actividad en la cual el hombre se retrotrae hasta el solipsismo o, dicho de otra manera, experimenta una realidad ilusiva, doblemente des-sensorial. De ahí, señala, la tradicional ceguera del pensador profesional frente a la realidad política de su tiempo. De ahí, ilustra amargamente, la posición de Heidegger ante el nacionalsocialismo como fenómeno político. Y la posición, podríamos decir, de los judíos asimilados frente al mismo fenómeno. La política, por el contrario, nos dice, surge del estar juntos; en consecuencia, la política es necesariamente una actividad en común, lo cual implica una pluralidad y un mundo, condiciones, justamente, anuladas por el pensamiento en su realización. Por eso, creemos, cuando Arendt reflexionó sobre *la cuestión judía* lo hizo asociando el problema a la propiedad de la tierra. Lo hizo en términos políticos. Para ella, la *Realpolitik*, en ese punto, era clara: el pueblo judío carecía de suelo, necesitaba de una tierra real, no prometida, para ser verdaderamente un pueblo, esto es, un sujeto político. Por no serlo, los

<sup>13</sup> G. LURI, *Erotismo y prudencia. Biografía intelectual de Leo Strauss*. Madrid: Encuentro, 2012, pp. 67-68.

<sup>14</sup> H. ARENDT, *Tiempos modernos*. Barcelona: Gedisa, 2002, pp. 9-22.

judíos habían protagonizado la tragicomedia de la asimilación, hasta cuando el fascismo puso fin a la bufonada a través del casi logrado experimento de la exterminación, lo cual ocurrió mientras el líder de los enemigos escuchaba la *Valquiria* de Wagner y los líderes del pueblo cooperaban con los verdugos o se entregaban al sueño de la filosofía como lo hicieran los discípulos de Cristo en el Huerto de los Olivos. Y cuando Arendt reflexionó sobre *el problema alemán* encontró desarraigada la *Realpolitik* por su tendencia a desconocer la necesidad de replantearlo todo: la unidad de Europa en oposición a los nacionalismos de la época, instancias de poder exteriores a las instancias estatales...<sup>15</sup> Por eso, creemos también, al final de la guerra encontró a los nazis culpables por no desear compartir la tierra con el pueblo judío ni con ciertos otros pueblos de diversa nación y, por lo mismo, condenables a morir, porque nadie puede compartir la tierra con sujetos que se creen destinados a elegir quién debe y quién no debe habitar el mundo.<sup>16</sup>

*Segunda.* El régimen nazi, en Alemania, y el régimen estalinista, en Rusia, son regímenes gemelos hermanados por el rasgo común de la *novedad histórica*; porque ellos son, a los ojos de la tradición, hechos o realidades inaprehensibles. El totalitarismo constituye un fenómeno *nuevo* dentro de la *historia* europea. En el curso de sus acontecimientos, nos dice, Europa siempre situó su presente con relación a su pasado griego; sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XIX tal recurso ya no fue posible, porque Europa experimentó una ruptura con su tradición; ello ocurrió porque la condición humana original, aquella en virtud de la cual el pensamiento articuló la experiencia, se alteró profundamente a lo largo de dos mil años, produciendo de este modo una realidad diferente; una realidad ante la cual el pensamiento se ve obligado a servirse de conceptos inadecuados, como queda ilustrado por la perplejidad de sus intelectuales, digamos Marx, Nietzsche y Kierkegaard. Por eso, sentencia, la *solución final* nos sitúa más allá de nociones como bien y mal, justo e injusto, crimen y castigo, por citar algunas palabras ejemplares. También por eso, afirma, el *pensamiento* alemán se silenció por un momento tras la derrota:<sup>17</sup> se situó ante el *punto cero* de su historia (Ernst Jünger). Se preguntó: ¿Estamos situados en el mismo crepúsculo de la transformación más monstruosa que nuestro planeta haya experimentado? ¿O contemplamos la caída de una noche que anuncia un alba nueva?... ¿Somos los rezagados... y al mismo tiempo los precursores del amanecer de una era totalmente diferente, la cual ya ha dejado atrás nuestras representaciones historiográficas contemporáneas de la historia? (Heidegger). Se vio viviendo: como si estuviésemos llamando a unas puertas que todavía están cerradas... Lo que hoy sucede fundará y establecerá quizá algún día un mundo (Jaspers).

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p.32

<sup>16</sup> H. ARENDT, *Eichman en Jerusalén*. Madrid: Penguin Random House, 2013.

<sup>17</sup> H. ARENDT, *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984, pp. 464-465.

*Tercera.* Las sociedades industrializadas, liberales y democráticas son sociedades de masas constituidas por animales laborantes, lo cual hace de las ciudades europeas algo muy semejante a unas colmenas humanas. Llama a ello *marchitamiento del mundo*, *automatismo* y *alteración radical de la condición humana*. Y tras las tres expresiones se *ocultan* sendas referencias metafísicas, centrales para los intereses del presente trabajo. Para ella, el *mundo* es la objetivación del espíritu; en consecuencia, su *marchitamiento* expresa la *ausencia* de la acción del espíritu en el mundo de la época. Con cada generación de nuevos seres humanos, el espíritu se ocupa de renovar al mundo; sin esta actividad el mundo, como cualquier cosa, cae bajo la acción entrópica del tiempo y perece. Para Arendt, con el advenimiento de la modernidad, la tradición occidental cayó dentro de la óptica subjetivista, con lo cual la experiencia sufrió un achatamiento esencial. Se perdió, expresa, la noción de *propiedad* atada a la tenencia de la tierra (la casa griega), se produjo una *reducción* de la realidad a los fenómenos de la conciencia, con lo cual la actividad *productiva* ganó preponderancia (la *praxis* griega desprovista de su carácter metafórico), y se entronizó a la vida como único valor (la *necesidad* se apoderó del centro de la plaza y la *libertad* se arrinconó en el escritorio de la individualidad dedicada a los asuntos del espíritu).

## 2. Kant y el lugar de la batalla

El debate en Davos parte de la crítica de Heidegger al neokantismo de Cassirer.<sup>18</sup> Repartido el estudio de los entes entre las diversas ciencias, a la filosofía le quedaría el consuelo del estudio de la ciencia misma y, en ese caso, Kant es el autor a leer, porque él sería, en la perspectiva del neokantismo, el filósofo del conocimiento; sin embargo, para Heidegger, en la *Crítica de la razón pura* hay un interés esencialmente ontológico y es desde esa óptica que él acude a Kant y a su *Crítica* para mostrar cómo la apariencia pertenece necesariamente a la naturaleza misma del hombre, lo cual debe determinar esencialmente al *problema de la razón*.<sup>19</sup> [Así, en el debate se anticipa el tema de la Verdad en su relación con la apariencia o el tema del aparecer como fenómeno relacionado con la conciencia].

Si la preocupación es por *el hombre* y para ello se acude a Kant, Cassirer encuentra en la *infinitud* la piedra de toque; allí instalados, ella nos interroga: ¿Cómo es posible? ¿Cómo puede el hombre, una criatura finita, ir más allá de sí mismo y predicar sobre la *infinitud*? Meditar en compañía de Kant estos asuntos implica, ciertamente, recorrer la senda epistemológica no por ella misma sino en pos de *algo más*. La razón ocupada en los asuntos propios del conocimiento parece servirse de *la facultad productiva de la*

<sup>18</sup> G. Hoyos, *op. cit.*, pp. 87-88.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

*imaginación*. Y la imaginación, continúa Cassirer,<sup>20</sup> es la relación de todo pensar a la intuición o *síntesis*, a la cual debe el pensamiento toda la *fuerza fundamental del pensar puro*. Por otra parte, está la libertad como hecho inexplicable, incomprensible. *Solo comprendemos la incomprensibilidad de la libertad*. De este modo dibujado el panorama, en una orilla está la intuición y en la otra, la libertad, ambas como problemas. Porque en el campo de las matemáticas está la lógica como policía y en ese caso, con cada nuevo hallazgo, digamos conjuntos tras-finitos (Cantor) o geometrías no euclidianas (Gauss), la razón parece asaltada en su buena fe: ¿No hay verdades eternas? ¿Las verdades son relativas al ser-ahí, como afirma Heidegger? Por otra parte, en el campo de los fenómenos físicos la moral parece un campo de concentración para la espontaneidad humana o una jaula de hierro para contener los caprichos inherentes al ser humano, pero, ¿la libertad es necesariamente caótica, anárquica, alegal? ¿No existe una forma o estructura o norma dentro de la cual se pueda inscribir a la libertad sin arruinarla, o destruirla, o negarla? Ahora bien, una *ciencia matemática* parece tener un pie en cada orilla, y de este modo resulta lógico examinarla con la intención de tender el puente con el cual desaparecen las aporías.

Para Heidegger, lo realmente importante es justamente la *necesidad* de servirse de la ciencia matemática para resolver los problemas. Necesidad *casual*, afirma,<sup>21</sup> porque el ser-ahí es un ser-en-la-verdad y un ser-en-la-no-verdad, ambos como *núcleo* más interno de la estructura del ser-ahí, pues *la verdad solo puede darse en absoluto como verdad, y como tal solo puede tener absolutamente sentido si el ser-ahí existe*.<sup>22</sup> En consecuencia, servirse de la ciencia matemática es una necesidad presente o no. Presente en quien se mantiene en la apertura del ente o en el des-encubrimiento de lo que es. Y si, siendo casual, tal experiencia es necesaria, ello acontece de ese modo porque *en la esencia del tiempo se da una trascendentalidad interna, pues el tiempo mismo tiene en sí el carácter de horizonte*. Un *salto* en virtud del cual el presente no está inmerso en la línea temporal dirigida desde el pasado (recuerdo) hacia el futuro (proyecto), sino que constituye *algo así como la permanencia de la sustancia*.<sup>23</sup> Salto en el cual tal sustancia, humana, se puede experimentar en su nada, en su *ser nada*. Salto realizado en la filosofía como filosofar o liberarse de la libertad en el hombre.<sup>24</sup>

Comprensión del ser, trascendencia, comportamiento configurador con respecto al ente, la *posibilidad* del acontecer histórico en la historia humana, el nexo entre tal posibilidad y la comprensión del ser como fundamento y la convergencia de todo lo anterior

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 95.

en el *tiempo* se concentran en ese *salto* como lugar de la *distinción* entre una y otra filosofía.<sup>25</sup> Pero, ¿por qué la meditación sobre ese *salto* no puede hacerse desde una filosofía como la de Cassirer? La respuesta se encuentra en la antropología, implícita, y en la filosofía política, tácita, de cada uno. Cassirer afirma llegar a un punto en el cual cada uno, él y Heidegger, están absolutamente solos. Cada uno ha llegado al límite y se encuentra instalado en su propia filosofía. No es posible forzar al otro a tomar una posición diferente a la propia. *La filosofía que uno escoge depende de qué tipo de hombre se es*. Justamente, continúa, a partir de un punto así comienza el diálogo, el lenguaje como puente tendido entre dos soledades, el lenguaje *común* como posibilidad para la traducción de un término extraño, del Otro, a un término propio, de Uno. El lenguaje como parte del mundo del espíritu objetivo es un lugar potencial para el encuentro.<sup>26</sup> Y en ese orden de ideas, el conocimiento es meramente un caso privilegiado, un *lugar* en el cual las posibilidades de *comunicación* crecen, especialmente a partir de Kant y su giro copernicano, porque desde él la objetividad misma se encuentra asociada al lenguaje, habiéndose pasado de ese modo de una metafísica centrada en la sustancia a otra en la cual el ser se encuentra inmerso en una *multiplicidad de determinaciones y significaciones funcionales*.<sup>27</sup>

Heidegger camina en otra dirección, a saber, la soledad *radical* del pensador fundamental. Y *radical* significa aquí propio o relativo a la *raíz* (*Bodenständigkeit* o arraigamiento en el suelo). Por eso Heidegger se sirve de una distinción propia de Cassirer para mostrar la imposibilidad de traducir un término suyo a la filosofía del otro. Cassirer, dice Heidegger,<sup>28</sup> distingue entre *terminus ad quem* y *terminus a quo*, y al hacerlo, con el primero intenta dar cuenta del todo en una filosofía de la cultura, esto es, de la realidad en su conjunto como esta aparece ante la conciencia configuradora en un mundo desplegado en ámbitos, digamos cognitivo, ético y estético; el *terminus a quo* en Cassirer, prosigue Heidegger, resulta problemático, pues si el hombre, por así decir, se sirve del conocimiento para iluminar los diversos campos, termina perplejo ante la inconmensurabilidad de los fenómenos, digamos el espectro ético juzgado a la luz de los fenómenos propios de las ciencias matemáticas de la naturaleza, o ante el fenómeno de la libertad, considerado desde la misma óptica, o ante la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, en el terreno mismo de las ciencias matemáticas, por citar algunos ejemplos. Pero en Heidegger, dice Heidegger, el tema central es el *terminus a quo*, tratado desde una óptica en la cual el *terminus ad quem* se oscurece por completo o queda inmerso en la totalidad de una pregunta: τί τὸ ὄν. El hombre, en Heidegger, no está, *logos en mano*, frente a los problemas, es él mismo *el problema*; el hombre, en Heidegger,

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 94.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 100.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 101.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 97.

no está *ante* una multiplicidad de determinaciones y significaciones funcionales, el hombre *es* esa multiplicidad de determinaciones y esa pluralidad de significaciones funcionales. El hombre no está ante la realidad iluminada y la realidad situada más allá de la luz, más allá de lo que la conciencia es capaz de reconocer o apropiarse; el hombre mismo es esa luz y esa oscuridad, esa realidad iluminada y esa realidad oscurecida o no apropiada. El hombre es un *abismo-fundamento* y, como tal, es el *fundamento abismal*.<sup>29</sup>

En resumen, en Heidegger, el *terminus a quo* no es la conciencia, ni es el hombre, ni es la libertad en tanto esta sea considerada proyecto, ni siquiera es el problema de la razón. En él el *terminus a quo* es *ser-ahí*, liberación de la trascendencia interna del ser ahí. *Unidad original y estructura inmanente de la racionalidad de un hombre*; unidad y estructura definidas a partir de la imagen del cuerpo como prisión y del vínculo del Ser con el ente en una atadura o ligazón. Pero, a diferencia del pensar tradicional, en el cual el *espíritu mira hacia el ente*, aquí el *ser-ahí arrojado en medio del ente, como libre, realiza un asalto en el ente, asalto que siempre es histórico y en último sentido fortuito*.<sup>30</sup>

### 3. La gran guerra y el fundamento

Durante el siglo XIX, en opinión de Carl Schmitt,<sup>31</sup> los ideales de *libertad, progreso y razón* se unieron con prácticas reales como *la economía, la industria y la tecnología* en un todo organizado en el Estado liberal, democrático, parlamentario. Frente a esa unidad, aparecía en el imaginario otra en la cual los ideales *feudales, reaccionarios y violentos* encontraban su realidad en el *Estado absoluto, la guerra y la política*, lo cual se expresaría convenientemente en un todo organizado como *dictadura*. En un escenario así dibujado, Inglaterra estaría inscrita plenamente en la realidad y Alemania claramente representaría el pasado ya superado. Así, Europa en su historia, se diría, pasó de lo teológico a lo metafísico, de lo metafísico a lo humanitario-moral, y de lo humanitario-moral a lo económico, ello dentro de un proceso de desarrollo cuyo fruto final fue la construcción de sociedades *civilizadas*. Pero, pregunta Schmitt, ¿cuál es el ser humano implícito en esta idea de ciudadanía? Y responde a su pregunta: un hombre de negocios, favorecido con el *statu quo* y que por eso se sirve de la ideología liberal como instrumento de guerra. Pero, ¿cuál es el fundamento para su ideología? ¿Hay alguna razón sobre la cual descansa el *statu quo*? De otra parte Schmitt, aguzando la mirada, advierte algo más: hay un pueblo vital, eslavo (Rusia), que se sirve de la herramienta ideológica para construir un Estado antirreligioso, racional y económico, lo cual lo convierte en un actor potencialmente mortal.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>31</sup> C. SCHMITT, *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 1998.

La reflexión *política* de Schmitt (Hay en el liberalismo una separación entre ética y economía, espiritualidad y negocios, educación y propiedad) nos recuerda demasiado a la reflexión *epistemológica* de Davos (Desde la filosofía de la cultura la realidad resulta separada en ámbitos inconmensurables). Schmitt, alemán y nazi, halla en la *distinción* amigo-enemigo el punto de encuentro entre la espiritualidad y los negocios. Cassirer, alemán y judío, halla en *el lenguaje* el instrumento de la *unificación*. Heidegger, alemán y nazi, halla en la raíz del trabajo filosófico la posibilidad de *diferenciar* las posiciones. Schmitt y Heidegger coinciden: es necesario distinguir, diferenciar, separar. Para ellos, la poesía alemana es como un canto de batalla, pues a través de ella se unen los hijos de la tierra, los hermanos de sangre. Frente a ellos, Cassirer se encuentra solo; desea hablar, dialogar: «A partir del ser-ahí se va tejiendo el hilo que a través del médium de ese espíritu objetivo nos une de nuevo con otro ser-ahí».<sup>32</sup> Para él, la poesía alemana es un *Himno de la alegría*. Para los primeros, el idealismo de Cassirer, *arrojad de vosotros la angustia de lo terrenal*, habría de sonar como un *buscad hermano más allá de las estrellas*.

Como para Heidegger el debate en Davos era óntico-ontológico y no epistemológico, como para Schmitt el reconocimiento del Otro como amigo o enemigo no es un acontecimiento dialógico, quisiéramos regresar a una reflexión epistemológica, pero evolucionista, animados por la intención de destacar esa anterioridad al lenguaje como rasgo distintivo de la filosofía de Heidegger, con lo cual deseamos llamar la atención sobre la relación entre la Gran Guerra y *la palabra*.

Popper, habitualmente un antiplatónico, escribió un ensayo en el cual se confiesa gustosamente creyente, *hasta cierto punto*.<sup>33</sup> Hay, nos dice, tres «mundos»: un mundo de objetos físicos o de estados físicos, otro de estados mentales o de conciencia, y por último, un mundo de contenidos de pensamiento objetivo, especialmente de pensamientos científicos, poéticos y artísticos;<sup>34</sup> un «mundo», nos dice Popper, de problemas, teorías y argumentos, un mundo siempre *presente* como estado de una discusión o estado de un argumento crítico. Tal «mundo» –nos referimos al mundo tres– es un *producto* natural del animal humano,<sup>35</sup> comparable a la tela de una araña, al nido de un pájaro, quizá, a la colmena y al termitero. Pero, en última instancia, sólo hay un único y verdadero mundo, el mundo natural, pues Popper es un realista.

En su ensayo, Popper elige un doble olvido: primero se olvida del arte, de la poesía y de la filosofía, para concentrarse en el pensamiento científico o, con mayor precisión, en la epistemología o teoría del conocimiento científico;<sup>36</sup> segundo, se olvida de la

<sup>32</sup> G. HOYOS, *op. cit.*, p.100.

<sup>33</sup> K. POPPER, *op. cit.*, p.104.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 108.

*producción* del conocimiento para concentrarse en el conocimiento objetivo en sí mismo;<sup>37</sup> al hacerlo intenta llevar a cabo una epistemología sin sujeto cognoscente, es decir, una epistemología centrada en los contenidos objetivos de la ciencia o en la realidad objetiva de la ciencia en un momento histórico concreto. Así como un nido abandonado sigue siendo un nido, afirma, del mismo modo el «mundo» tres existe, es objetivo y significativo aunque el hombre ya no esté para morar en él, y así como un nido abandonado puede o no ser nuevamente habitado, del mismo modo el «mundo» tres puede o no ser habitado por una especie inteligente, humana o no, terrestre o no.<sup>38</sup> [El mundo tres está ahí, presente, aun cuando para las conciencias del momento esté ausente].

En Popper, la ciencia es una estructura real y objetiva, cuya arquitectura es comparable a la de la telaraña o del nido, aunque, a diferencia de las anteriores, la estructura de la ciencia es dinámica y creciente, porque, a juicio de nuestro autor, la ciencia crece de manera análoga a como lo hacen las plantas y los animales. En efecto, el sujeto cognitivo (científico) se inserta en ella y al hacerlo padece una retroalimentación, cuyo principal efecto es el crecimiento de la estructura, pues esta, siendo producida por el hombre, es *autónoma* en gran medida,<sup>39</sup> pero, siendo autónoma, *depende* de su creador, pues sin su *punto de vista*, o más propiamente sin su estar en situación, no hay quien introduzca novedad en ella.<sup>40</sup> Se trata, precisa, de una dinámica esencialmente evolutiva, darwinista: a partir de una situación concreta, algo se experimenta como un problema, acto seguido se proponen soluciones eventuales o teorías tentativas, cuyo examen permite la eliminación de errores y la elección de la mejor respuesta, tras lo cual, con el tiempo, se advertirán nuevos problemas, dando de este modo comienzo al ciclo mediante el cual crece el conocimiento.<sup>41</sup> [El mundo tres es una ciudad o arquitectura o supraestructura. Es un pensamiento realizado u objetivado o materializado o reificado. Una ciudad deshabitada hasta cuando el hombre habita en ella. Los *nuevos* o *recién llegados* o nacidos (Arendt) son los venidos de afuera para habitarla, interrogarla, dinamizarla].

Ahora bien, el «mundo» tres está hecho de palabras. Y no se trata de ladrillos cualesquiera, porque el lenguaje de la ciencia no es el de la comunicación, pues su intención no es la de expresar estados de ánimo o manifestar necesidad biológica alguna, sino que el lenguaje de la ciencia es el lenguaje de la descripción aunado con el de la argumentación.<sup>42</sup> Hay, en consecuencia, una semejanza entre el «mundo» tres y la *dialéctica*.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 113-115.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 118.

Claro, Platón es dualista y Popper monista. Por supuesto, la teoría de Platón solo es posible gracias a la Verdad, y la teoría de Popper solo sabe de *crítica*. El *mito de la caverna* establece una escalera (διαλέγεσθαι) entre los asuntos humanos y la superficie de la comprensión y de la emancipación. Torre de Babel académica, hecha de palabras, descriptivas y argumentativas, a través de la cual el alumno progresa, asciende, se eleva. Pero, como hemos dicho, una es la filosofía en sí misma y otra la filosofía política, esta última más semejante a la ciencia de Popper. Por lo pronto, reparemos en este hallazgo antes de continuar con la exposición.

En Platón, se podría decir, la filosofía presta a la política un servicio cuando modela la realidad de los mundos dos y uno conforme al mundo tres, a través de una actividad denominada *legislativa*. Ahora bien, en la teoría de Arendt, crear o producir *la ley* constituye una actividad prepolítica y violenta, como toda actividad de fabricación con la cual se toma un pedazo de la naturaleza para transformarlo de conformidad con un modelo normativo o modélico. El legislador, nos dice, es como el urbanista y el arquitecto, y no como el político o el hombre de Estado. La ley produce el espacio de lo político y contiene, por lo tanto, lo que de violento y de violación tiene todo producir.<sup>43</sup> En este orden de ideas, la filosofía política de Platón consistiría simplemente en reemplazar la legislación original por la legislación filosófica, siendo posible de este modo afirmar, desde la misma teoría de Arendt, que la filosofía política de Platón era en realidad para los griegos una actividad prepolítica *fundacional*, con la cual el juego político o la política en sí misma quedaba inscrita dentro del espacio político determinado por la pedagogía. Con lo cual, una vez más, entre filosofía y política no hay conflicto, sino más bien, y desde lo aquí recientemente dicho, una *transformación* o la introducción, por así decir, de una nueva supraestructura o de un nuevo paradigma.<sup>44</sup>

La reflexión anterior nos permite consignar aquí otra, nacida esta última al considerar la relación de la filosofía con la ciudad en su origen griego: la filosofía, se nos dice, es hija de la ciudad.<sup>45</sup> La ciudad nació cuando de una sociedad organizada al modo asiático-oriental, en el cual Uno o unos pocos mandan y todos los demás obedecen, se pasó a un modelo en el cual había un espacio nuevo, público, una noción abstracta de la justicia y una sociedad en la cual todos gobernaban porque todos eran reyes (isonomía). La ciudad nació, en consecuencia, cuando se creó lo *común*, y literalmente se luchó con palabras para determinar lo mejor para cada uno y para todos, en una actividad para la cual el uso público de la razón era un asunto de vital importancia. Justamente, en esta actividad nació la filosofía.

<sup>43</sup> H. ARENDT, ¿Qué es la política? Barcelona: Península, 1997, p. 122.

<sup>44</sup> T. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

<sup>45</sup> B. CORREA, *La ciudad en la reflexión filosófica. Filosofía y Ciudad*. Bogotá: Unibiblos, 2002, pp. 64-70.

Si al considerar la filosofía política de Platón desde la perspectiva legislativa esta resultaba siendo *prepolítica*, ahora, al considerarla en su relación con la ciudad, la filosofía política de Platón resulta *postpolítica*, y más interesante aún, la política, se podría decir, es prefilosófica o esencialmente filosófica desde sus orígenes, porque la teoría política de Platón se inscribiría dentro del *desarrollo* político del pueblo griego. ¿La *posición política* de la escuela socrática es la del punto culminante dentro de una tradición o constituye una ruptura en la cual la verdad sustituyó a la libertad? Advuértase la semejanza entre la *ciudad* descrita por Correa y el *mundo tres* descrito por Popper. Debemos nuestra humanidad, dice este último, a la existencia de un lenguaje exosomático en el cual se desarrollaron las funciones superiores del lenguaje, a saber, la descripción y la argumentación;<sup>46</sup> la ciudad, dice el primero, es desde su origen el proyecto humano en virtud del cual fuimos destinados a realizar lo mejor de nosotros mismos, lo cual acontece cuando más allá de las diferencias particulares consideramos lo común y desde ahí nos servimos de la inteligencia, la razón y la argumentación, lo cual ocurre en un espacio público,<sup>47</sup> no espacial sino potencial (Arendt) o simbólico (Cassirer). [La *filosofía política* es ciencia revolucionaria en el seno de la tradición política o es la formulación de un *nuevo problema* en el tercer mundo o mundo de las ideas en evolución, producidas por el hombre].

Platón, continúa la exposición de Popper, no solo descubrió el tercer mundo; además, describió la interacción de los tres mundos: las ideas sirven para explicar el mundo uno.<sup>48</sup> Pero Platón, continúa allí mismo, adscribió al mundo tres un carácter divino y creyó encontrar en él explicaciones últimas. No obstante, sobre lo divino en Platón nada se nos dice en el texto de Popper y, sobre todo, las *certezas* de Platón aquí se nos presentan como creencias suyas. Así, cuando Popper afirma que entre el mundo de las Ideas, eterno e inmóvil, y el tercer mundo, humano, cambiante y falible, *hay una gran brecha*, se limita a resaltar aquellos pasajes en los cuales, por ejemplo, Sócrates le advierte a Glaucón de su imposibilidad para seguirlo, o Platón le advierte al lector de su Carta VII de la inexistencia de una sola palabra suya con relación a sus verdades. Ante todo, la *brecha* nos habla del *salto* necesario desde la dialéctica, lo cual significa a partir de ella pero no en ella. Con otras palabras, la argumentación de Popper, como toda *filosofía de la cultura*, en general, y como toda epistemología, en particular, se sitúa en la perspectiva de la filosofía política de Platón y jamás en el seno de la filosofía en sí misma.

El «mundo» tres, en nuestra interpretación, es el mundo inteligible *para* el hombre y no el mundo inteligible en sí mismo; el hombre articula los tres mundos a través del pensamiento-lenguaje, lo cual significa servirse de un instrumento poco idóneo, pues

<sup>46</sup> K. POPPER, *op. cit.*, p. 118.

<sup>47</sup> B. CORREA, *op. cit.*, p. 70.

<sup>48</sup> K. POPPER, *op. cit.*, p. 120.

con él se introduce la opacidad en el mundo de lo luminoso (de la visión intelectual). Platón comprendió, en consecuencia, la gran brecha habida entre el mundo de las Ideas y el mundo cambiante, imperfecto, necesitado de corrección permanente. Una brecha más allá de la dialéctica, como supo el gran maestro del razonamiento dialéctico. Porque para Platón los problemas pendientes son una vía para acceder al mundo de las Ideas, pero esta vía no se da como un viaje o un tránsito de un lugar a otro, sino como un *salto* de un mundo a otro, lo cual solo acontece a los mejores y no a todos los iniciados en el arte epistemológico. Platón vio en la contemplación y su quietud la explicación última, lo cual, como sabemos, no es una explicación sino una comprensión o *brillo*, porque en ese momento la santísima trinidad del conocimiento, a saber, el sujeto, el objeto y el enunciado, son una sola cosa en esa realidad hipostasiada del ser enamorado. A ello Bachelard, el soñador de palabras, no el epistemólogo, llamó teorema de ensoñación, lo cual formuló de este modo: todo lo que brilla ve y no hay nada que brille más que una mirada. *Esa mirada.*

También la epistemología de Platón es una epistemología sin sujeto cognoscente biológico o natural. La educación es una poda, o reducción, o sustracción, del sujeto biológico. La epistemología de Popper es la epistemología política de Platón. Como en la ciencia no participan ángeles, sino seres humanos, resulta necesario crear el mundo de la Academia, para hacer de este taller el crisol en el cual los actores del conocimiento se destilan o esencian o se liberan de sus plúmbeas excrecencias. O dicho de otra manera, la epistemología de Platón es una epistemología con sujeto cognoscente, pero el sujeto o agente activo del conocimiento es el alma o el espíritu.

Para nosotros, el punto de partida de Platón, como el de Popper, es el realismo, el fenómeno de la naturaleza puesto ante nuestros ojos, y si no es también el evolucionismo, por lo menos sí lo es el cambio, lo cual lo pone en una situación muy próxima. Así las cosas, cuando el mundo inteligible es introducido en la caverna, bajo el aspecto del mundo tres, un aspecto del mundo eterno se ha objetivado, lo cual hace comprensible la mayor afinidad de Popper con el Espíritu Objetivo o el Espíritu Absoluto de Hegel.<sup>49</sup> Como ya citamos, para Popper, Platón no solo descubrió el tercer mundo, además describió la interacción de los tres mundos: las ideas sirven para explicar el mundo uno. Lo cual es una formulación parcial: lo correcto sería decir que las ideas sirven para *transformar* el mundo. Lo cual significa: como desde la perspectiva eterna todo es perfecto, el cambio es necesariamente para mal, para alterar el estado de perfección; pero, como la realidad es precisamente el cambio, las ideas podrían servir para corregir lo alterado en el cambio, de donde surge la filosofía práctica-política como recurso y como recuerdo. Es la teleología del regreso. La salvación puesta en manos de quien es instrumento del origen. De quien sabe captar el espíritu objetivo de la época e interpre-

---

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 123.

tarlo. De quien *obedece* al *logos* y por ello termina siendo como un autómatas en poder del creador. Como dijera Cassirer: *El hombre no puede participar en la infinitud sino a través del médium de la forma*. Para lo cual el hombre, en opinión de Cassirer, disponía de la imaginación. Popper, como Kuhn, en ese punto acude al creador, al hombre creativo, original. Heidegger, al poeta.

A esta altura de la exposición, Popper, como Cassirer en Davos, piensa en Kant, en el intuicionismo y en las matemáticas. Como es de suponer, el centro en torno al cual gira su reflexión es la relación entre Verdad e Intuición, la manera en la cual Kant *ata la intuición pura de espacio y tiempo a la certeza absoluta* o la forma de separar tajantemente al pensamiento intuitivo del pensamiento discursivo<sup>50</sup> y, específicamente, su filosofía intuicionista de las matemáticas. Para Popper, el carácter discursivo del pensamiento matemático niega el punto de vista de Kant. Para él [Popper], las matemáticas pertenecen al mundo tres, lo cual significa que las matemáticas, siendo creaciones humanas, no son construcciones mentales (mundo dos), pero tampoco pertenecen al inexistente mundo de las Ideas de Platón, aun cuando gozan de la autonomía propia del mundo tres; por eso, dice, es propio de los entes matemáticos existir *antes* de que se pueda hablar de ellos.<sup>51</sup>

En este trabajo identificamos a la intuición con ese *salto* en virtud del cual el *hombre* es capaz de ir *más allá*. ¿Dónde? ¿Y qué hombre? Al lugar, Arendt lo llama: vida del espíritu, Heidegger: Ser-ahí, y Platón: mundo de la Ideas. Para nosotros, en consecuencia, hay, como sostiene Kant, una separación tajante entre pensamiento discursivo o dialéctico y pensamiento intuitivo o revelador. La intuición es una luz en la caverna, un sol en el cuerpo. Ilumina y enciende. Ilumina como una tea en la mano del caminante del penoso ascenso, cuando este desea ir desde la oscuridad de la caverna hasta la superficie esplendorosa en donde es la vida propiamente. Ante todo, *enciende*, empuja, fuerza, obliga, dinamiza, porque en realidad pone la luz en la mirada misma, la tea en los ojos. Al hombre lo hemos estado llamando a lo largo de todas estas páginas: occidental, eurocéntrico o heredero del origen griego. Hay, en consecuencia, *hombres*. Pero, ¿dónde está lo común y en dónde la diferencia? ¿Así como las nociones de espacio y tiempo, consideradas universales, son en verdad diferentes entre los indios *hopi* y los occidentales, la misma idea de hombre puede ser diferente entre esos pueblos y los occidentales? ¿Habrá algún nexo entre *intuición* y la idea de derechos humanos, es decir, son los derechos humanos una noción inconmensurable entre la tradición occidental y otras tradiciones culturales? En síntesis, estamos totalmente de acuerdo con Popper y Benjamin Lee Whorf,<sup>52</sup> cuando relacionan esencialmente a cada etnia con una metafísica.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 127-128.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>52</sup> B.L. WHORF, «Un modelo indio-americano del universo». *International Journal American Linguistics* [Chicago], 1950, pp. 67-72.

Con otras palabras, las nociones de *espacio* y *tiempo* en Kant forman parte de la metafísica de Occidente; las nociones de *espacio* derivadas a partir de las geometrías no euclidianas y las nociones de *tiempo* nacidas desde la teoría de la relatividad de Einstein inauguran otra *metafísica*, lo cual es tanto como afirmar que con ellas se da origen a otro *pueblo* o *etnia* o *cultura*. A ello venimos llamando desde hace algunas décadas *post-industrialización*, *post-modernidad* y *post-humanidad*, o también *novedad histórica*.

Pero, creemos, si Popper acierta al servirse de Whorf para asociar la aprehensión intuitiva del tiempo propia de los occidentales con la herencia griega, en especial con *su énfasis en el pensamiento discursivo*,<sup>53</sup> no tiene ojos para ver lo evidente: así como él [Popper] no tiene una mejor palabra para su «mundo tres», Whorf llama *místico* al pensamiento *hopi*, por no encontrar otra palabra.<sup>54</sup> Es decir, Popper no lleva la reflexión hasta ese tiempo, modo y lugar ante el cual Arendt calla porque reconoce estar ante un *misterio*, Heidegger mira a su auditorio en Davos y lo advierte: *estamos en camino de tomar de nuevo en serio las preguntas centrales de la metafísica*,<sup>55</sup> y Platón le dijo a la humanidad, occidental o no, sobre *eso* en toda mi obra no he escrito nada, pero si he dejado signos, ello está allí como lo *no dicho*.

Por eso estamos sorprendidos al reconocer en el *hopi* el lenguaje de la fenomenología:<sup>56</sup> hay dos grandes formas cósmicas, la objetiva, sin futuro, puesta ahí, en movimiento pero sin tiempo, accesible a los sentidos [el mundo uno de Popper, pero excluido el corazón del cosmos], y la subjetiva, el futuro, lo mental (corazón), la *intención*, un dinamismo o acontecer carente de movimiento, una manifestación que se resiste a manifestarse y que se demora en manifestarse, precisamente porque se resiste a manifestar lo que ineluctablemente se manifestará porque a manifestarse está destinada [el mundo dos de Popper incluido dentro de uno mayor, en primer lugar porque la mente del hombre es una parte del corazón del hombre, y en segundo lugar, porque el corazón del hombre es una parte del corazón del cosmos]. Y entre estos dos mundos o formas cósmicas está el VERBO de LA ESPERANZA (*tunátya*). Porque para los *hopi* la gramática esencial está hecha de verbos y no de nombres, a diferencia de la gramática occidental, tan afín a las cosas, a los nombres, a la sustancia. De ahí, sintetiza Whorf, esa metafísica para la cual *la existencia misma oscila entre lo objetivo y lo subjetivo*. [A falta de mundo tres, es decir, a falta de la Academia, de la ciencia y del trabajo de objetivación creciente, hay esperanza y todo, si distante, parece irreal, inexistente, y si en acto, pierde objetividad, tiende a caer por completo del lado de lo subjetivo, lo dominado por el corazón del cosmos].

<sup>53</sup> K. POPPER, *op. cit.*, 131.

<sup>54</sup> B. L. WHORF, *op. cit.*, pp. 68-69.

<sup>55</sup> G. HOYOS, *op. cit.*, p. 102.

<sup>56</sup> B. L. WHORF, *op. cit.*, pp. 70-72.

Llegado a este punto en su exposición, Popper nos recuerda una *dualidad* esencial a la física contemporánea de su tiempo: una es la física de partículas y otra la física del continuo, especialmente la óptica;<sup>57</sup> en la primera hay instantes inextensos, *punctum temporis*, tajantemente separados el uno del otro, pero perfectamente determinados cada uno en sí mismo; en la segunda, la realidad es bien diferente, pues en ella hay eventos, redes actuando en conjunto, de donde resulta imposible determinar el *estado del mundo en un instante temporal*, pero se hace realidad el presente psicológico, porque este ha dejado de ser una *apariencia* para volverse algo real, genuino, con un lugar ya en la física. Y lo hace con el doble propósito de eliminar a la intuición como fuente infalible de conocimiento y mostrar cómo lo relevante es la *objetividad* del conocimiento. Lo cual significa: lo invisible, el espíritu y su vida, se hace visible a través del lenguaje (Arendt), es decir, el misterio aquí simplemente se olvida y se concentra toda la atención en el espíritu objetivado o en el pensamiento de regreso a la caverna. Significa también: el *terminus a quo* ha resuelto lo problemático en sí mismo y ahora lo dispone en un *terminus ad quem* problemático, es decir, en una multiplicidad de campos cognitivos y prácticos minados de aporías y en una filosofía de la cultura necesitada del diálogo interdisciplinario o de la acción comunicativa para alcanzar consensos siempre transitorios (lo que Heidegger critica), esto es, la anterioridad *radical* o *fundacional* del pensamiento se olvida y se llama la atención, como lo hiciera Cassirer, hacia el lenguaje como recurso de encuentro, de salto de una soledad a otra, de un solipsismo a otro, de una cultura, incluso, a otra. Y también significa, por último, que cuando el hombre contempla la Verdad del mundo de las Ideas la introduce a la caverna como mundo tres, o sea en un estado de falta de pedagogía o *paideia*, en un estado de confusión o de error semejante al de las pupilas cuando pasan de una estancia luminosa a otra más oscura. [En la física contemporánea, el hombre occidental se parece al hombre *hopi*, para el cual la objetividad y la subjetividad se confunden].

Para concluir, permaneciendo junto a Popper,<sup>58</sup> digamos: plantas y animales son solucionadores de problemas; en ocasiones, las soluciones quedan incorporadas a la anatomía del sujeto cognoscente, como en las ventajas adaptativas, digamos mayor visión o visión estereoscópica, entre innumerables ejemplos en los cuales un órgano es perfeccionado e incluso hasta creado, en un acto de autotranscendencia biológica; en otras ocasiones, la solución no es endosomática sino exosomática, como cuando los animales solucionan su problema de alimentación con una telaraña o de vivienda con un nido, colmena o termitero; el hombre como producto de esta matriz compuesta por dos *formas cósmicas*, una material, estructural, sustancial, objetiva, cosa, y otra formal, funcional, esencial, subjetiva, nada, inventó el conocimiento objetivo o el pensamiento

---

<sup>57</sup> K. POPPER, *op. cit.*, pp. 131-132.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 140-144.

material como solución, produciendo de este modo una *emergencia* o *novedad*, la cual consiste, considerado desde una orilla o contemplado desde un *lado*, en *mostrar*, hacer *patente* o darle *apariencia* o *revelar* o *exponer* esa nada cósmica, subjetiva, esencial, funcional, formal, aquí llamada *espíritu*, a través del *mundo* o *ciudad* o cultura-hábitat como forma análoga a la naturaleza-nicho, y, considerado desde la otra orilla o contemplado desde el *otro lado*, en *encubrir*, *ocultar*, *guardar*, *develar* o *abrigar* esa cosa cósmica, objetiva, sustancial, estructural, material, aquí llamada *fundamento*, a través del *lenguaje* o *legislación* o política-hogar como forma metafórica al centro-núcleo.

Ahí están pues, *separadas*, la eternidad de esa nada esencial e inmóvil, llamada por Platón Bien en sí mismo o Belleza en sí misma, y esa entidad material siempre cambiante, llamada por Platón mundo sensible o caverna. Con el advenimiento del hombre, sin embargo, quedaron *comunicadas*. El hombre, el quien de cada quien, puede vivir sin advertirlo: cordero o lobo, oveja blanca o negra, alcaraván u organismo sésil... Pasa la vida a su modo. Pero puede, *casualmente*, ser aguijoneado por una intuición reveladora, puede ser despertado de su vida natural por el rayo esclarecedor de un pensamiento fulminante... Se sentirá atado a sus propios grilletes, se percibirá a sí mismo como abandonado a la ciénaga de la humana ignorancia... Sentirá entonces la necesidad de arrojar al aire la cuerda de la dialéctica para ascender por ella hasta los dominios de la Verdad, para lo cual cuenta con el recurso de la Babel o de la Academia, esto es, el lenguaje universal del logos, para lo cual las matemáticas están ahí como evidencia de la posibilidad de superar los límites impuestos por los lenguajes nacionales. Cuando ello ocurra, el espíritu de cada quién habrá echado raíces (Weil). Vivirá entonces, como lo hacían los obreros entregados a la construcción de catedrales. Su vida tendrá sentido. En medio del cambio conocerá los goces de la eternidad. Inmenso en la corriente del devenir histórico, sentirá en sus manos la responsabilidad de mantener, en la medida de lo posible, la forma original. Porque en la caverna hasta la síntesis de la proteína sirve al mismo propósito: impedir o eliminar aquellas síntesis en virtud de las cuales los seres humanos se alejan del mundo eterno, bello, bueno y verdadero.

En conclusión, la *posición original* del Filósofo (Platón) en relación con la *política* (Ciudad) fue la del hombre expuesto a una *revelación*. Moisés de regreso con la palabra hecha piedra. Imaginemos un orden musical e imaginemos una síntesis de contrarios. Así como en la naturaleza hay orden y dinamismo, la ciudad debe ser como un organismo. Pero la LEY en virtud de la cual la ciudad cobra vida debe ser como una partitura que debe ser interpretada o como un libreto que debe ser actuado o representado. Llamamos Verdad al acontecimiento en virtud del cual la ciudad cobra vida a través de la interpretación de la LEY. Pero la experiencia de *comunidad* entre el dominio luminoso, eterno, esencial, inmutable e inteligible, y el dominio oscuro, terrenal, sensible, mutable y dinámico, acontece en una anterioridad sin *logos* y en una realidad *inefable*; por tanto, se da siempre en la oscuridad, naturalidad, sensibilidad, mutabilidad y dinamismo de la vida aquí y ahora, por tanto como un mundo tres creado pero autónomo,

real pero imaginario, humano pero anterior. La filosofía política es una escalera de caracol al origen de la experiencia fundacional. Es un currículum desplegado para practicar la dialéctica del recuerdo. Es un puente tendido para el animal que tiene al lenguaje como *instrumento* (ζῷον λόγον ἔχον). Por supuesto, siempre se corre el riesgo de *usar* al lenguaje, lo cual significa olvidar la necesidad de oír al lenguaje, la conveniencia de volver a aquellos instantes anteriores al lenguaje en los cuales todo quedó en manos del pensamiento *creador*.

#### 4. Conclusión

En sus lecciones de 1941 en Friburgo, Heidegger enseñaba:

«Como el ser es de una manera tal la extrema proximidad, por eso el hombre siempre en fuga raramente es capaz de esta única cosa: tomar en su saber, conforme a verdad y de una manera sencilla, aquello que a su través da tono a su esencia: el ser, la disposición inicial. A esa esencia del ser, que impera como el estado de necesidad imperioso, corresponde la apelación de la sentencia que nos conduce: μελέτα τὸ πᾶν. Toma al cuidado al ente en total».<sup>59</sup>

Cuando Heidegger abandonó la filosofía para entrar en el filosofar dejó atrás ese punto a partir del cual la realidad se haya configurada en compartimentos separados e inconmensurables: ética, política, estética, teología, epistemología. Dejó de interesarse por el *homo symbolicus* y su eterna ocupación, *las formas simbólicas*. Se adentró en la senda del pensamiento en sí mismo y fue conducido hasta el momento genético en la *poesía*. Porque si Heidegger aconsejó oír al lenguaje, también sentenció: la poesía hace posible al lenguaje.

Cuando Arendt abandonó la filosofía para consagrarse a la teoría política dejó atrás tanto a Alemania como a la Academia. Tras los acontecimientos del 27 de febrero de 1933, ella fue una suerte de muchacha tracia horrorizada ante la estupidez de los intelectuales, quienes entre la telaraña de conceptos, propios del idealismo alemán, caminaban ciegos por la realidad política de su tiempo. Con los años pudo comprenderlos y perdonarlos. En algunos casos incluso supo remendar algunas viejas lealtades rotas: no eran asesinos, ni delatores; tan solo víctimas de sus propias ideas.<sup>60</sup>

En la República, en América, primero como paria y luego como ciudadana, Arendt hizo todo cuanto pudo por difundir el pensamiento de su amado maestro. Después de todo, para ella, una era la filosofía, en su soledad y en su pensamiento, y otra la política

<sup>59</sup> M. HEIDEGGER, *Conceptos fundamentales*. Madrid: Alianza, 1989, p. 147.

<sup>60</sup> Véase la entrevista concedida por Hannah Arendt a Günter Gaus en 1964: <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4> (Consultada el 25 de junio de 2015).

y la teoría política, preocupadas por los fenómenos producidos por el estar juntos en la objetividad de un mundo común, en el cual deseamos mejorarnos y al cual deseamos mejorar. De Alemania ella no añoraba nada, pues ya lo tenía todo: la lengua materna. En el curso de la famosa entrevista con Günter Gass, tras haber confesado el *shock* padecido ante el conocimiento de la *solución final*, recordó la indescriptible alegría sentida al oír a la gente en las calles hablando alemán.

Oímos a Arendt y pensamos. Pensamos en las calles alemanas reconstruidas...Entonces recordamos esa suerte de reconstrucción a la cual fue sometida París por el barón Haussmann: la ciudad *creada, planificada, completamente artificial, racional*. El hábitat tecnológico. La ciudad europea entre 1870 y 1914. El nuevo nicho para una humanidad en ciernes: la sociedad de masas y el consumidor laborante.

Nos representamos a la gente en la calle y no podemos dejar de pensar en Baudelaire:<sup>61</sup>

«tras un cristal al margen del Boulevard, se ve gente pasando; primero, antes del alba del atardecer, en formación, como un solo animal. ¡Fiera imagen de la alegría en la obediencia! Y ahora, en esa hora extraña y dudosa, en la cual se cierran las cortinas del cielo y se alumbran las ciudades y el gas hace mancha sobre la púrpura del ocaso, los hombres, honestos o deshonestos, razonables o locos, se dicen: ¡Por fin el día ha terminado! Los buenos y los malos tipos piensan en el placer, y todos corren al lugar de su elección a beber la copa del olvido».<sup>62</sup>

Casi vemos a la gente en las calles hablando alemán. Alemán real, vivo, cotidiano, vulgar; no académico, ni intelectual, ni conceptual. Imaginamos a las hormigas, la trofalaxis, las feromonas y otros misterios de la comunión en la comunicación. Entonces, pensamos en Heidegger pensando en Hölderlin:<sup>63</sup> son estos, tiempos aciagos, tiempos de indigencia. He ahí la necesidad de un poeta. Porque los poetas son llamados por Dios y Dios les habla en signos (símbolos), para que ellos transmitan a *su* pueblo el mensaje a través de sus metáforas. En síntesis, pensamos en Heidegger como pensador poético y comprendemos su enseñanza: la Gran Guerra fue la poesía por otros medios.

## Bibliografía

- ARENDT, H., *La vida del espíritu*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.  
ARENDT, H., *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 1997.  
ARENDT, H., *Tiempos presentes*. Barcelona: Gedisa, 2002.  
ARENDT, H., *Eichman en Jerusalén*. Madrid: Penguin Random House, 2013.  
AYALA, R., *Poética Política*. Madrid: Editorial Académica Española, 2014.

<sup>61</sup> CH. BAUDELAIRE, *La modernidad es lo transitorio, lo fugaz, lo contingente*. Madrid: Santillana, 2013.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 110.

<sup>63</sup> M. HEIDEGGER, *Arte y poesía*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 107-110.

- BAUDELAIRE, CH., *La modernidad es lo transitorio, lo fugaz, lo contingente*. Madrid: Santillana, 2013.
- CASSIRER, E., *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.
- CASSIRER, E., «La idea de la constitución republicana». *Isegoría*, 40, 2009, pp. 155-168.
- CORREA, B., «Entre ética y epistemología: Sartre y Bachelard, lectores de Descartes». *Revista de Filosofía Universidad de Zulia Venezuela*, 1996, pp. 173-189.
- CORREA, B., «La ciudad en la reflexión filosófica. Filosofía y Ciudad», en T. Y. VIVIESCAS, *La ciudad: hábitat de diversidad y complejidad*. Bogotá: Unibiblos, 2002, pp. 64-70.
- GADAMER, H.-G., *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002.
- HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975.
- HEIDEGGER, M., *Conceptos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- HEIDEGGER, M., «La doctrina de la verdad en Platón», en M. HEIDEGGER, *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000, pp. 173-198.
- HEIDEGGER, M., *La autoafirmación de la universidad alemana*. Madrid: Tecnos, 2009.
- HOYOS, G., «Debate de Davos. Traducción». *Ideas y Valores*, 1997, pp. 87-103.
- HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- KUHN, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- LURI, G., *Erotismo y prudencia: biografía intelectual de Leo Strauss*. Madrid: Encuentro, 2012.
- POPPER, K., *Conocimiento objetivo*. Madrid: Tecnos, 2001.
- WHORF, B. L., «Un modelo indio-americano del universo». *International Journal American Linguistics*, 1950, pp. 67-72.
- YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1993.

Richard AYALA ARDILA

Universidad Nacional de Colombia (Bogotá)

Grupo de Investigación «Pedagogía y Praxis»

rayala\_1966@yahoo.es

Article rebut: 31 d'octubre de 2014. Article acceptat: 16 de febrer de 2015