



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Maestría en Filosofía

“Ser, Más allá del Ser y Aristos en Filosofía”

TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
Maestra (o) en Filosofía

Presenta

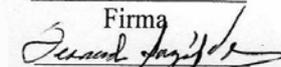
Lic. Fernando Guerrero González

Dirigida por

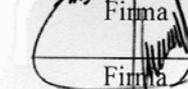
Dr. Bernardo Romero Vázquez

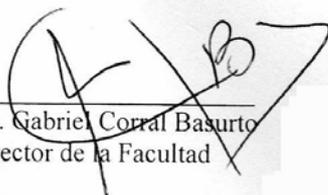
Sinodales

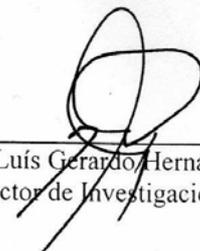
Dr. Bernardo Romero Vázquez
Presidente
Dr. Fernando González De La Vega
Secretario
Mtro. Antonio Arvízu Valencia
Vocal
Mtro. Francisco Javier Serrano Franco
Suplente
Mtro. José Antonio Hernández Cortina
Suplente


Firma

Firma

Firma

Firma

Firma


Mtro. Gabriel Corral Basurto
Director de la Facultad


Dr. Luis Gerardo Hernández Sandoval
Director de Investigación y Posgrado

Centro Universitario
Santiago de Querétaro, Qro.
Junio, 2006
México

INDICE

Resumen	i
Summary	ii
Dedicatoria	iii
INTRODUCCIÓN	1
I. HEIDEGGER Y LEVINAS. Algunas relaciones temáticas	4
1. Móviles de una filosofía heideggeriana prendado a lo originario.....	6
2. El movimiento fenomenológico en Heidegger y el movimiento fenomenológico en Levinas.....	11
3. Ereignis en Heidegger y Exterioridad en Levinas.....	16
II. SER, MÁS ALLÁ DEL SER. Actualidad de una discusión	19
1. Vocación filosófica como anunciar los caminos del <i>ser</i>	19
2. Vocación filosófica como <i>más allá del ser</i>	33
III. SER, MÁS ALLÁ DEL SER Y ARISTOS EN FILOSOFÍA	42
CONCLUSIÓN	89
BIBLIOGRAFÍA	93
VOCABULARIO BÁSICO	95

DEDICATORIA

A **mis alumnos** que siempre irán conmigo,
al eterno recuerdo de mi querido Padre,
a mi heroica Madre,
a mis admirables hermanos,
también a mis entrañables amigos,
a mis queridos alumnos
y a mi heroico formador Hölderlin.

RESUMEN

Es una investigación filosófica que pretende insertarse en los debates de una filosofía contemporánea. Se intenta poner las bases teóricas para una filosofía contemporánea lograda desde la noción de *aristos filosófico*. Nuestra investigación toma como punto de partida las discusiones en torno a las posibilidades y limitaciones de una filosofía contemporánea centrada desde la noción del *Ser* de Martín Heidegger, desarrollado en su obra “El Ser y El Tiempo”; del mismo modo se pretende discutir los conceptos de una filosofía que se estructura desde la noción de *Más allá del Ser* elaborado por Emmanuel Levinas y todo con el fin de tomar una posición teórica a partir de esa discusión, para lograr poner las bases filosóficas para una filosofía lograda desde la noción del *aristos filosófico*.

Palabras clave: Aristos filosófico, Fenomenología, Ser, más allá del Ser, destino, apropiación, guerra, muerte, amor al prójimo, interés, des-interés, libertad, vocación filosófica, ocaso, sacrificio.

INTRODUCCIÓN.

La presente investigación se inserta en las discusiones contemporáneas suscitadas al interior de la fenomenología de Edmundo Husserl. La fenomenología de Edmundo Husserl es una metodología filosófica que intenta dar respuesta a las maneras en que el conocimiento logra aprehender la “*cosa misma*”. La potencia intelectual de Husserl y toda la gran gama de temáticas desatadas por esa filosofía recorren en buena medida toda la filosofía del siglo xx. De entre todo el haz de discusiones desatadas por la fenomenología se encuentra las suscitadas por Martín Heidegger, sobre todo con su obra *El Ser y El Tiempo*.^{*} En esa obra Martín Heidegger intenta no solamente dar su propio concepto de fenomenología en franco distanciamiento con su maestro Husserl, sino que intenta adentrarse en la formulación de la pregunta filosófica por el *ser*. En los avatares a los que se enfrenta Heidegger con su obra *Ser y Tiempo* intenta desarrollar un concepto específico del *ser* y todo bajo una noción determinada de Ontología filosófica. El concepto de *ser* formulado por Heidegger viene suscitado bajo los entresijos de un concepto determinado de fenómeno, el cual surge cuando cuestiona el mismo Heidegger el concepto de fenómeno de su maestro Husserl. El concepto específico de *ser* en Heidegger viene estructurado, entre otras cosas, cuando el esfuerzo fenomenológico y hermenéutico pone al descubierto los modos específicos en que el *ser* se apropia en el ente que cuestiona por el sentido del *ser*. Esos modos de apropiación del *ser* y el sentido del *ser* tendrán una gran relevancia teórica para toda la filosofía del siglo xx. Nuestra investigación se adentrará en las maneras en que Heidegger dispone las bases teóricas para poner al descubierto su específica noción del *ser*. Todo ello con el fin de lograr un diálogo con Heidegger acerca de las posibilidades filosóficas de una vocación filosófica que tiene como fin poner al descubierto los caminos del *ser*. Sin embargo, nuestra discusión acerca de las posibilidades de un pensamiento que tiene como su fundamento al *ser* viene dada cuando traemos a escena filosófica a Emmanuel Levinas. Siguiendo los lineamientos teóricos suscitados en Levinas, dado su discipulado con Husserl y Heidegger, y siguiendo la crítica que Levinas hace a Heidegger, nos volcamos a discutir con un pensamiento que deja de lado un pensar centrado en el *ser*. Nuestra discusión

^{*} En lo siguiente el nombre de esta obra aparecerá en cursivas, dadas las innumerables veces en que tal obra aparece en nuestra investigación. Del mismo modo también hacemos énfasis en las cursivas de los conceptos básicos que son claves en nuestra investigación.

tiene a bien comenzar a observar las posibilidades de un pensamiento filosófico centrado desde el *ser*, del mismo modo ver las riquezas y posibilidades de un pensamiento filosófico que deja de lado los entresijos del *ser*, para después finalmente ver las maneras de poner las bases de un pensamiento filosófico que pretende sustentarse desde el concepto de *aristos* en filosofía. Nuestra investigación pretende insertarse en las discusiones contemporáneas filosóficas que, intentan forjar un pensamiento filosófico acorde a las exigencias actuales de un pensar contemporáneo que pide a la filosofía la capacidad de un pensar digno. Nuestra investigación tiene la firme convicción de que un pensar filosófico actual rinde frutos si se sustenta bajo el concepto de *aristos* en filosofía. Pero nuestra investigación tiene también la firme convicción de que únicamente la pretensión de ella misma es disponer las bases teóricas filosóficas de la *noción* de *aristos*. Sin embargo, por el hecho de que nuestra investigación tenga la convicción de ser únicamente la tarea de poner las nociones del *aristos* filosófico, no significa ello que nuestra investigación tenga cierta flacidez teórica y la displicencia filosófica, característica primordial de un pensamiento contemporáneo que se logra bajo esos modos.

Para llegar a buen término nuestra investigación se estructura en tres capítulos primordiales. En el primero de ellos, se entabla un diálogo entre Heidegger y Emmanuel Levinas. En tal diálogo se observan los modos en que se estructuran algunas nociones básicas de la fenomenología de Heidegger y de Emmanuel Levinas. En ese primer capítulo se destaca principalmente los conceptos de *Ereignis* en Heidegger y el concepto de *exterioridad* en Levinas. Sin embargo, este capítulo es preparatorio para después insistir en las maneras en que una vocación filosófica surge cuando tiene como su primordial fin indagar los caminos del *ser*. Del mismo modo cuando una vocación filosófica surge cuando tiene como fin dejar de lado los entresijos del *ser* y se dispone como una vocación *más allá del ser*, como la que suscita Emmanuel Levinas en franca aversión al *ser* heideggeriano. Todo ello se indaga en el segundo capítulo cuyo fin primordial es ver los motivos que subyacen al interior de esas vocaciones filosóficas y los motivos eminentes por los que se deben abandonar. Es preciso reconocer la importancia de este segundo capítulo, pues tal nos dispondrá de las bases teóricas para poner de manifiesto la necesidad de una vocación filosófica dispuesta desde la *noción* de *aristos* en filosofía. Nuestra *noción* de *aristos* viene dado desde la necesidad de hacer frente a un pensamiento suscitado desde el *ser* y hacerle frente también a un pensamiento dado desde *más allá del ser* que los conceptualizamos como pensamientos

contemporáneos de la *caída* del pensamiento. Nosotros queremos hacerle frente a ese pensamiento y lo queremos hacer desde la noción de un pensamiento que quiere elevarse de esa *caída*. La noción de *caída* del pensamiento viene estructurado cuando un pensamiento en el *ser* y un pensamiento dispuesto como *más allá del ser*, nos disponen a ciertos sometimientos teóricos como un pensamiento que cae con todo en la tautología del pensamiento y la carencia de un pensamiento libre y sin los destinos manifiestos de un pensar que es pensar gracias al *ser*. Del mismo modo un pensar como *más allá del ser* como el de Levinas nos pretende someter a los destinos teóricos y éticos de un amor al prójimo tan dictatorial como carente de una atmósfera de libertad. Nuestra investigación pretende lograr el hecho de que una *noción* del *aristos* en filosofía pretenda poner las bases teóricas para un pensamiento más libre, más estructurado desde una afectividad distinta, más espontáneo y crítico.

La noción de un pensamiento centrado desde el *aristos* en filosofía se discute en los entresijos del tercer capítulo. En tal capítulo se comienza a discutir los modos de salir de un pensamiento centrado en el *ser* y además los modos de salir de un pensamiento centrado desde los modos dispuestos como *más allá del ser*. La noción del *aristos* comienza a lograr su aparición cuando surge la necesidad de desembarazarse de la noción de *ser* y ello se logra, según nuestra investigación con la pretensión de la muerte del *ser*. Sin embargo, la muerte del *ser* viene dada cuando concedemos que el *ser* nos dispone apropiadamente y con ello ponemos de manifiesto la necesidad de hacerle frente al *ser* bajo la noción de una guerra contra nosotros mismos. Todo ello pone de manifiesto la necesidad de un sentido heroico al interior de la filosofía. Nuestra investigación sigue su curso cuando se intenta des-identificarse de la noción de *ser* y cuando el sentido heroico de la filosofía pone de manifiesto la necesidad de revitalizar al interior de la filosofía el sentido del sacrificio. En ningún momento pretende nuestra investigación el hecho mismo de agotar las temáticas que giran en torno al *aristos* en filosofía, nuestra investigación, insistimos, tiene la intención manifiesta de indagar en las nociones en que el *aristos* puede ser hoy la ocasión de un pensamiento renovado al interior de las discusiones contemporáneas en filosofía.

I. HEIDEGGER Y LEVINAS. Algunas relaciones temáticas.

Martín Heidegger y su obra *Ser y Tiempo** representan un gran acontecimiento filosófico para el siglo XX. Su despliegue conceptual, así como la agudeza intelectual para resituar y replantear los problemas filosóficos representan un parteaguas filosófico. *Ser y Tiempo* representa un punto de partida filosófico, su concepto específico de *ser*, pero también significa los motivos conceptuales para volver a cuestionar algunos problemas filosóficos al interior de la filosofía contemporánea. Los grandes pensadores muestran su grandeza en la medida en que nos trastocan. Con *Ser y Tiempo* la filosofía contemporánea, a nuestro parecer, está trastocada, esto significa que *Ser y Tiempo* se torna hoy en día, en una obra referencial y casi paradigmática. Por otro lado, algunos de estos motivos contemporáneos que reaccionan contra Heidegger, están representados por Emmanuel Levinas. Levinas emerge a la sombra de Heidegger para también intentar conmovernos bajo modos filosóficos, los modos dispuestos como *más allá del ser*, distintos que los heideggerianos de *Ser y tiempo*. El discipulado de Emmanuel Levinas frente a Heidegger pretende tener la base conceptual necesaria para cuestionar al Heidegger de esta época y al decir del propio Levinas, los motivos necesarios para replantearse una nueva forma de filosofar. Desde esta discusión al interior de la filosofía contemporánea es necesario, primero, proceder a establecer las primeras relaciones temáticas y sus consecuencias entre Heidegger y Emmanuel Levinas, que nos dispondrán de las bases conceptuales para la noción de *aristos** en filosofía. Más adelante se emprenderá, a partir de las discusiones Heidegger-Levinas, algunos análisis someros respecto a una filosofía prendada a lineamientos ontológicos (filosofía como vocación definida por el ser) y una filosofía (filosofía como vocación del dejar el *ser*) que pretende abandonar dichos lineamientos en aras del diseño teórico de una específica Ética. Todo ello con el fin de adentrarnos a la caracterización teórica, después de sopesar algunas posiciones de las anteriores filosofías, del *aristos* filosófico al interior de una filosofía contemporánea.

* Nuestra discusión hace referencia únicamente al Heidegger de *Ser y Tiempo*, y dadas las veces en que hacemos referencia a esa obra la anotamos en cursivas. Para esta investigación nos hemos basado en: Heidegger, Martín, *El Ser y El Tiempo*, FCE, México 1999 octava reimpresión.

* Es preciso referir que el criterio para usar las cursivas radica en la importancia central de esos conceptos en nuestra investigación. Cuando se haga uso de una cursiva en referencia a la importancia de un concepto de otro autor se especificará en su momento. Todas las nociones claves en nuestra investigación son anotadas en cursivas y sin aviso previo.

Existen distintas motivaciones filosóficas subyacentes en el Heidegger previo a *Ser y Tiempo*, motivaciones tematizadas como las pretensiones puramente filosóficas que permanecerán ya evidentes en la misma obra de *Ser y Tiempo*. Motivaciones previas que es preciso rastrear y que definirán posteriormente el concepto de *ser* y nuestras razones para abandonar esa específica noción de *ser* en el Heidegger de *Ser y Tiempo*. Concepto que hemos de seguir sus huellas y sus consecuencias. Ello antes de abundar en las relaciones temáticas entre Heidegger y Levinas. Es posible distinguir una motivación, en el Heidegger previo a *Ser y Tiempo*, que nos permite observar la intención del mismo de asumir la filosofía como una ciencia estricta y bien diferenciada de las intenciones de la ciencia puramente empírica, también es posible observar el sustento teórico heideggeriano de una filosofía alejada de toda pretensión de ser una cosmovisión del mundo, además también Heidegger mantiene la posición, ya teniendo la noción de la diferencia ontológica, de la filosofía como una ciencia de un mundo trastocado, esto es, diferenciado: un asunto es el ser y otro el ente; finalmente y a ello queremos conducirnos, al hecho mismo de que Heidegger, y en ello se mantiene en la línea de su maestro Husserl, tiene la intención de que la filosofía sea una ciencia de lo originario. La filosofía para Heidegger, si pretende un status de una ciencia estricta debe ser ciencia que deba asegurar las raíces fundamentales de todo, este todo al que se le puede llamar historia, vida, conocimiento, espíritu etc., mas no sólo eso, sino que sus procedimientos para asegurar ese todo, esa originalidad que ninguna ciencia puede asegurar, debe exigir maneras radicales también de asegurarlo. En fin pues, la filosofía debe ser la ciencia de lo originario y de las formas de asegurar lo originario. La filosofía en Heidegger pierde todo sentido si no tiene una fuerza trastocadora, esto es, diferenciadora: crítica.

En este momento se torna justo observar la actualidad que pudiese tener la pretensión de una filosofía encaminada a asegurar el espacio originario del conocimiento, en el Heidegger de esta época y que pondrá las bases de su concepto específico de *ser*, y los modos de asegurar tal espacio bajo el sentido de $\rho\iota\zeta\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \pi\alpha\nu\tau\omega\nu$.* Del mismo modo, es preciso observar que, las pretensiones subyacentes de una filosofía como la del Heidegger de esta época, independientemente de las consecuencias de ella, conlleva las intenciones teóricas de una filosofía anclada a la tarea únicamente posible si se supone a

* Nuestra traducción libre lo expone como “las raíces de Todo”: las intenciones de la filosofía por asegurar el conocimiento de las formas originales en que se da el Todo de la Realidad.

la misma filosofía como una tarea primigenia y caracterizada de una forma *especial** y por encima de otros saberes.

1. Móviles de una filosofía heideggeriana que aspira a originario.

La filosofía desde sus orígenes se torna en tarea de ser una ciencia de lo originario, esto es, que pretende ser la asidora de las raíces fundamentales de Todo, así como de los procedimientos para llegar hasta esas raíces que ningún otro modo de saber lo lograría. La filosofía desde sus orígenes mantiene la posición de conquistar victoriosamente un conocimiento originario que se escapa a las mayorías, incapaces éstas, de lograr un conocimiento del Todo. Estas pretensiones en Heidegger no son desechadas y permanecen en las búsquedas filosóficas desde antes de *Ser y tiempo*. En el caso específico de Emmanuel Levinas la caracterización de lo originario y sus móviles filosóficos vienen definidos, a nuestro modo de ver y desde razones que más adelante mostraremos, por pretensiones éticas alejadas de una teoría que abandona toda pretensión manifiesta de algún pathos aristocrático al interior de la filosofía. El *amor al prójimo* levinasiano a todas luces lo impediría.

La pretensión de una ciencia de lo originario ha hecho posible el que la filosofía, unas veces promueva la defensa de un fundamento sobre el que se asienta el Todo y sobre el que es posible conocer ese Todo. Desde este entendido la filosofía, pretende ser, la única ciencia que puede asegurar vía una justa dirección teórica ese fundamento. Este supuesto es el que hace posible una tradición filosófica desde Tales de Mileto, pasando por la posición crítica de Kant, hasta el propio Hegel. Con Kant el supuesto fundamento se pone en cuestión y mientras que la auténtica Realidad se torna imposible de conocer, aún queda un sujeto trascendental que hace posible conocer un mundo fenoménico. La irrupción de la filosofía empírica en su versión radical humiana provoca el hecho de que este sujeto trascendental sea reducido a un cúmulo de experiencias sensoriales sintetizadas únicamente vía psicológica.

La filosofía en Husserl pretende volver a ser una ciencia de un saber original, un saber mentor de la “*cosa misma*”* y un saber con la capacidad de asegurar tal cosa: Asegurar el *algo* como *algo*. Husserl despliega su ímpetu teórico para lograr asir lo original de la cosa misma. La fenomenología inaugura el pensar del siglo xx por el imperativo: *¡a las cosas mismas!* Ahora que traemos a colación a Husserl hemos de mencionar,

* No concebimos una filosofía que aspira a lo originario del saber sin una pose intelectual de cierto aristocratismo filosófico y cierto pathos de heroicidad que ha envuelto al filósofo desde el nacimiento de la filosofía. En Heidegger y en Husserl es posible palparlo. Las aspiraciones teóricas al sentido del *ser* o a la “*cosa misma*” hablan de la alta tarea en la que se pone a la filosofía.

* Conceptos básicos en la Fenomenología tanto en la de Husserl como en la del Heidegger de *Ser y tiempo*.

únicamente de manera incidental, que existen motivos subyacentes en la filosofía de Husserl que también hacen referencia a una condición de cierto aristocratismo, no únicamente de la filosofía sino de Europa misma: la Europa como ideal que aspira a la verdad infinita y que la distingue de otros pueblos.¹

La noción de vivencia intencional husserliana ha mantenido la idea básica de vivir el objeto como algo dirigido a la conciencia: el *algo* como *algo*.² El lugar básico de la vivencia, de la raíz del *algo* es finalmente la conciencia y bajo un método particular el de la reducción trascendental. No es la pretensión de esta investigación la exposición del método fenomenológico de Husserl, como tampoco lo es la discusión entre fenomenología husserliana y la fenomenología hermenéutica que subyace en *Ser y Tiempo* de Heidegger.³

Heidegger se mantiene en la posición filosófica de Husserl al pretender de la filosofía que ésta sea una ciencia de la vivencia original e incluso, sigue manteniendo tal postura en el curso de 1928⁴ posterior a *Ser y Tiempo*.

Heidegger ha encontrado en Husserl los cimientos teóricos para iniciar un camino filosófico propio. La fenomenología de Husserl se presenta a Heidegger como el campo propicio para lograr asir lo originario. El camino filosófico de Husserl, el avance fenomenológico que va tras la cosa misma le ha fascinado a Heidegger; lo mismo le ha asombrado el mérito que tiene la fenomenología de abrir un cúmulo de problemas filosóficos. El propio Heidegger de 1928 después de *Ser y Tiempo* ya tiene un concepto de fenomenología propio, pero es un concepto que, sin lugar a dudas, tiene su origen, su intención más primaria y sus propias renunciaciones, en la fenomenología de Husserl. La intención más primaria de una fenomenología del Heidegger de este tiempo mantiene la misma posición de la fenomenología de Husserl, esto es, asirse al viejo ideal de una filosofía científica, un ideal que va desde la antigüedad hasta Hegel.⁵ No es momento,

¹ Husserl, Edmundo, *La crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología trascendental*, Edición Crítica, Barcelona 1991

² Husserl, Edmundo, *Ideas Relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica*, FCE, México 1995 I, II, III p. 81 ss.

³ Para esta última cuestión es posible observar la investigación de Ramón Rodríguez, *La transformación Hermenéutica de la Fenomenología*. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger, Tecnos, Madrid, 1997 o una investigación menos extensa, mas no menos ilustradora, la de Javier Bengoa Ruiz de Azua titulada *De Heidegger a Habermas*, Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea, Herder, 1992 pp. 41-48

⁴ Heidegger, Martín, *Conceptos Fundamentales de Fenomenología*, Trotta, Madrid 2000. Es preciso afirmar que no nos hemos referido al texto sobre metafísica de esa época pues hace elucubraciones específicas sobre la *nada*, que en este momento no importan.. Heidegger, Martín, *¿Qué es Metafísica? Y otros ensayos*, Ediciones Fausto, Buenos Aires.

⁵ Idem p. 27

reiteramos, de establecer una diferencia entre la fenomenología de Husserl y Heidegger. Sin embargo, es necesario decir algunas palabras respecto al espacio original que debe asegurar la fenomenología del Heidegger de esta época. Ello, insistimos, con el fin de urdir en los motivos básicos que provocarán la noción de *ser* en *Ser y Tiempo*.

Uno de los conceptos fundamentales del Heidegger de esta época y que marcan los distanciamientos con Husserl y que solidifica al concepto de fenomenología y de *ser* sintetizado en *Ser y Tiempo* es el de intencionalidad fenomenológica. Husserl ha insistido, y el programa filosófico de la fenomenología (desde las “Investigaciones Lógicas”, específicamente la V), tiene en buena medida su asiento en ello, en el hecho de una distinción entre acto de vivencia y el objeto vivido, donde todo lo vivido tiene una *<intención referida>*.⁶ Husserl bien manifiesta la distinción entre el ser de lo trascendente y el ser de lo inmanente,⁷ aunque es preciso decir que la trascendencia de la cosa sólo se da en la medida de los modos de la experiencia, pero esta trascendencia es correlato de la idea pura de la cosa en sí que encontramos en la conciencia⁸; sin embargo, no es de ningún modo la acentuación diferenciada del sujeto y el objeto, más bien es la visión antipsicologista de un *algo* como *algo* donde tal, hace referencia a la expresa situación husserliana de una conciencia *ex-tática* donde alguien que experimenta algo o vive algo “se encuentra en sí mismo con otro”.⁹

Este esfuerzo de la fenomenología de Husserl por asegurar la cosa misma ha sorprendido a Heidegger, quien ya desde trabajos previos a *Ser y Tiempo*, ha pretendido traer a cuestión el concepto de Vida y de Historia heredados por la filosofía de la vida y por el historicismo de Dilthey, y tiene en esta metodología fenomenológica la oportunidad de satisfacer las demandas de un historicismo y un vitalismo teóricamente insuficientes. Sin embargo, los distanciamientos con Husserl parten del entendido que, al decir de Heidegger, Husserl todavía está instaurado en el esquema cognitivo, así como en el hecho de la insuficiencia de la intencionalidad que lleva a Husserl a una filosofía de la conciencia trascendental y sobre todo en el hecho de que Husserl no cuestiona el *ser* en cuanto tal. La búsqueda de una filosofía que tenga como método la fenomenología, pero que asegure en verdad lo originario y no se quede anclado en las ilusiones de una conciencia trascendental, la obtendrá Heidegger desde textos anteriores a *Ser y Tiempo*, como el texto dedicado a Aristóteles, donde el concepto de

⁶ Waldenfels, Bernhard, *De Husserl a Derrida*, Introducción la fenomenología, Ob. cit. p. 17-18

⁷ Husserl, *Ideas*, Ob. cit. p. 91 ss.

⁸ Idem p. 109

⁹ Waldenfels, Bernhard, “*De Husserl a Derrida*” Ob. cit. p. 19

intencionalidad husserliana es intercambiado por el concepto de comportamiento. El esquema comportamental fenomenológico heideggeriano plantea la cuestión de que la intencionalidad husserliana en verdad debilita una relación originaria entre vida histórica y sujeto, y propone un esquema previo que en un futuro serán los análisis de *Ser y Tiempo* de *ser-en-el-mundo*. El esquema que a continuación exponemos sintetizado en las siguientes proposiciones corresponde a la interpretación de Ramón Rodríguez:¹⁰ a) el comportamiento lleva en sí mismo una referencia a algo y se puede preguntar por su sentido de acuerdo a su referencia (*sentido referencial*), b) el comportamiento es un acontecer y ello según el modo de ejecución (*sentido de ejecución*), c) el comportamiento mantiene un “algo” del objeto, mantiene un hacia qué y un respecto qué (*contenido objetivo*) El sentido completo del comportamiento equivale al fenómeno; sin embargo, aun cuando exista una cooptenencia entre mundo y sujeto histórico.

La búsqueda de una vivencia originaria y de una filosofía de lo originario del Heidegger de esta época, está dada en buena medida cuando el concepto de intencionalidad fenomenológica tiene una variación al poder ser comprendida bajo términos de comportamiento; Ramón Rodríguez apunta el hecho de que el acercamiento de Heidegger a lo originario tiene que ver cuando “comprender un comportamiento es captar el sentido que como puro referirse tiene”.¹¹ Esta variación importante al concepto de intencionalidad en Heidegger que desemboca en los análisis de *Ser y Tiempo* del *Cuidado* (Cura), pretende desaparecer de los análisis de la intencionalidad de Husserl los reductos a una conciencia trascendental, al esquema tradicional de esencia-modos de ser,¹² un esquema comportamental adverso a los esquemas que <vive>el mundo; de tal suerte que Heidegger irá preparando el camino a *Ser y Tiempo* desde este cambio en los conceptos de mundo, vida, sujeto histórico y reflexión, así Heidegger dirá en ese texto fundamental dedicado a Aristóteles “Vida, tomada en sentido verbal, hay que interpretarla, según su sentido referencial, como *Cuidado*; cuidarse por y de algo, vivir cuidándose de algo”.¹³ La visión de las cosas mismas aparece en el mismo acto de vivir, no en la reflexión sobre el acto de vivir. La vivencia del mundo de la vida se da como donación en el momento directo del vivir y ello en toda su integridad. Vivencia es

¹⁰ Rodríguez, Ramón, “*La transformación Hermenéutica de la Fenomenología*”, una interpretación de la obra temprana de Heidegger, Tecnos, Madrid 1997 Ob. cit. 53

¹¹ Idem p. 54

¹² Idem p. 58

¹³ Texto citado por Ramón Rodríguez p. 55

*Ereignis**, esto es, propiedad de la misma vida, donación de la vida fáctica que se da, no a una región psíquica sino que se da en el acto mismo de vivir y con ello se torna inútil la recurrencia a la reflexión¹⁴ que vuelve objeto la vivencia vivida; lo que se necesita para revivir tal vivencia es repetir la vivencia y en ello la filosofía como una forma de la vida misma la intenta repetir auténticamente. Así Heidegger nuevamente afirma: “Repetición: de su sentido depende todo. Filosofía es una forma fundamental de la misma vida tal que ella la repite auténticamente, la arranca de la caída y ese arrancar, en cuanto investigación radical, es también vida”.¹⁵ En *Ser y Tiempo* Heidegger ya tiene las bases teóricas para darle a la intencionalidad una dote ontológica y ahora los términos del análisis referencial son términos ontológicos: *Ser* es lo mismo que acción de ser, ejercicio referencial, *modos de ser* es lo mismo que el sentido de la ejecución y *existencia* es un modo de ser del yo.¹⁶ En *Ser y Tiempo* el asunto mismo ya no es el modo original del darse la vida sino el *ser*, es ontología misma. El darse originario en *Ser y Tiempo* tendrá su inauguración cuando fenomenológicamente se vuelva la mirada del *ente* hacia el *ser*. El esfuerzo heideggeriano por un mirar originario del *ser* se torna ahora en un comprender los modos como el ser “*ya es*” en el que lo comprende: el comportamiento del *Dasein*. He aquí la inauguración de lo originario en *Ser y Tiempo* de Martín Heidegger: comprender apropiadamente el ser es tener que ser – *apropiadamente*–.

En el Heidegger de *Ser y Tiempo* lo originario está encaminado a comprender el sentido del ser, y esto lo ha llevado a la diferencia ontológica: una cosa es el *ser* y otra es el *ente*. El esfuerzo fenomenológico de Heidegger junto al hermenéutico ha dado lugar a esta distinción fundamental entre ser y ente, una distinción que al decir de Emmanuel Levinas es lo más profundo en *Ser y Tiempo*.¹⁷ De tal suerte que la tarea filosófica tiene como asunto originario al ser, no al ente y el modo originario de asegurar el sentido del *ser* no es bajo la actitud teórica reflexiva, sino en los modos de ser, en el *tener que ser* del *Dasein*. Es preciso no perder de vista el concepto señalado de *tener que ser* que se deduce de acuerdo a nuestra interpretación de *Ser y Tiempo*, interpretación que nos ha sido sugerida en buena medida por Emmanuel Levinas. Dado este estado de cosas es

* Es preciso anotar esa propiedad entre el sujeto y todo acto vivido.

¹⁴ Damos la razón en este sentido a Heidegger cuando Husserl pretende, a nuestro decir, la afirmación y la decisión final de una conciencia pura que reflexiona sobre los contenidos de la vivencia. Ver *Ideas* de Husserl, Ob. cit. p.196 ss.

¹⁵ Texto citado por Ramón Rodríguez p. 75

¹⁶ Idem p. 57-58

¹⁷ Levinas, Emmanuel, *El Tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona 1993 p.83

posible entonces preguntar: ¿Es en verdad esta apropiación –*tener que ser*- del *ser* y el *Dasein* el modo originario fenomenológico-hermenéutico sobre el que se debe asentar la filosofía contemporánea? ¿Es posible aún conservar este *ser* mentado en *Ser y Tiempo* como el asunto originario de la filosofía? ¿De qué manera este *tener que ser* puede constituir al *aristos* de una filosofía contemporánea?

2. El movimiento fenomenológico en Heidegger y el movimiento fenomenológico en Levinas.

Es preciso anticipar que, nuestra indagatoria tomará cauce cuando, después de abordar las temáticas referentes a Heidegger y Levinas, tengamos a bien clarificar las razones por las que, una filosofía asentada desde las situaciones en que la dejan Heidegger y Levinas, no son las óptimas para una filosofía contemporánea, que a nuestro parecer debe situarse desde el contexto de un concepto que mostraremos bajo las maneras de la insinuación filosófica posteriormente: el concepto de *aristos* en la filosofía contemporánea. Adelantemos, para los fines de nuestra investigación que, entendemos como insinuación filosófica la investigación que pone de manifiesto la caracterización de una noción que sienta las bases teóricas para un desarrollo más elaborado de un determinado concepto filosófico.

Emmanuel Levinas desde su encuentro con Husserl ha enfatizado el hecho de que éste aún se encuentra anclado a una filosofía donde la presencia y la teoría tienen preeminencia por sobre otras formas de vida. Evidentemente la dirección de la crítica levinasiana a Husserl está fuertemente influida por Heidegger como Levinas mismo lo hace notar.¹⁸ Heidegger mismo ha manifestado las razones por las cuales habrá de ser revisada la fenomenología de Husserl en sus posiciones básicas (hemos expresado anteriormente algunas de ellas) Esto específicamente en lo que se refiere al método fenomenológico de conducir la mirada al ente.

Heidegger sabe de la importancia de la fenomenología como método y de su rendimiento teórico y sobre todo en lo referente a su pretensión de asir la cosa misma. La fenomenología en Husserl surge como un método, como un saber dirigir la mirada al *ente* mismo en lo que muestra él mismo. La conciencia fenomenológica husserliana es exterioridad, busca el *algo* distinto a ella misma, busca al *ente* mismo. Se entiende que

¹⁸ Levinas Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Ob. cit. Notas expuestas por D. Guillot en la Introducción p. 17-18

la fenomenología en Husserl se estructura desde una conciencia abierta, exteriorizada y en movimiento de la conciencia que sale de sí misma para reconocerse en lo otro. Sin embargo, la constitución del fenómeno, de lo otro, en Husserl, según Levinas y Heidegger, no se da desde la trascendencia de la cosa y desde su *datidad*, es necesario una vuelta a la conciencia misma (*reducción trascendental*) y ello significa que la constitución de la esencia del propio *ente* sea estructurada en términos de la inmanencia. El movimiento fenomenológico husserliano es la reconducción de la mirada de la trascendencia a la inmanencia, la reducción fenomenológica husserliana reconduce la mirada a la conciencia misma cayendo en un idealismo trascendental que imposibilita pensar originariamente, no sólo al *ente* mismo sino al *ser* del que Husserl, al decir de Heidegger, se ha olvidado. Las aclaraciones fenomenológicas llevadas a cabo por Heidegger en este sentido tienen la finalidad de dilucidar los matices del concepto de fenomenología que sirven para distanciarse en definitiva de Husserl.¹⁹

Heidegger admite con Husserl el hecho mismo de que la fenomenología sea un método. Sin embargo, el carácter metódico de la fenomenología, según Heidegger, debe ser con todo matizado. Mientras que en Husserl, la fenomenología debe poner al descubierto *al* ente que se muestra a la conciencia, y donde fenómeno es un “*algo*” que debe ser mostrado y donde la fenomenología tiene capacidad para saber el cómo mostrarlo, en Heidegger el asunto ya es distinto.

La fenomenología en Heidegger no tiene como asunto un “*algo*”, su carácter metódico es de otra índole y debe abstenerse de decir tesis alguna sobre el ente²⁰ y donde el *logos* de la fenomenología está libre de ser el lugar primigenio de la verdad.²¹ La fenomenología en Heidegger nada debe decir acerca del ente, más tampoco nada puede decir sobre el *ser*. El carácter metódico de la fenomenología en Heidegger sigue haciendo referencia a un “cómo” mostrar,²² y además también hace referencia explícita a los aspectos componentes y constitutivos de la propia disciplina llamada fenomenología. La fenomenología en Heidegger tiene como sus asuntos mostrar lo *fenoménico* y los encubrimientos del fenómeno, pero este mostrar hace referencia únicamente a los aspectos *apriorísticos* del conocimiento del ser. Los asuntos formales de la fenomenología son los constitutivos del pensamiento *apriorístico*.²³ La filosofía si

¹⁹ Heidegger, Martín, *El Ser y el Tiempo*, Ob. cit p. 48

²⁰ Heidegger, Martín, *Problemas Fundamentales de Fenomenología*, Ob. cit. p.46

²¹ Heidegger, Martín, *El Ser y el Tiempo* Ob. cit p. 44

²² Idem. p. 38

²³ Idem p. 45

en verdad debe constituirse, al decir del Heidegger de *Ser y Tiempo*, como ciencia debe cimentarse bajo un contenido *apriórico* que debe ser mostrado por la fenomenología, la cual también debe tener el rendimiento teórico de constituirse a sí misma como disciplina propia y eficaz al servicio de reconducir la mirada del *ente* al *ser*. Con ello tenemos a bien entender por movimiento fenomenológico en Heidegger esa reconducción de la mirada del *ente* hacia el *ser*.

Es preciso en este momento, hacer énfasis en el concepto básico de *a priori* que debe poner al descubierto la fenomenología en Heidegger, este mismo concepto nos dispondrá de algunas razones por las que el concepto de *ser* en *Ser y Tiempo* se torna problemático para una filosofía contemporánea.

El conocimiento del *ser* en el Heidegger de esta época tiene como base un comportamiento, como antes lo mencionamos, *a priori*, y de tal modo es así que, Heidegger una y otra vez insiste en la estructura de *Ser y Tiempo* en el “*ya es*” *a priori* y es de tal importancia este “*ya es*” que incluso pone al descubierto la estructura de “*ser-en-el-mundo*” como un conocimiento pues *a priori*.²⁴ También es posible observar que, el señalamiento del *Dasein* como un ser al que le va el *ser*, así como la propia pregunta por el ser, y el descubrimiento de la comprensión del *Dasein*, son ejemplificaciones del carácter *a priori* que Heidegger pone al descubierto haciendo rendir una fenomenología constituida también *apriorísticamente*. El *a priori* al que hace referencia Heidegger y que él mismo lo denota como “*lo anterior*”; lo anterior, no en el espacio ni el tiempo, sino como el “*previum*”, el antes que todo y que es el tiempo mismo, finalmente pues es el *ser* mismo. La fenomenología y la filosofía son modos de ser del *Dasein* de comprender al propio *ser*. Son modos *apropiados*, recordemos aquí el concepto de *Ereignis*, al que anteriormente hacíamos referencia respecto a la apropiación de la vivencia, de ser para comprender el *ser* y quizá con ello tengamos, digámoslo como una simple posibilidad que, al parecer, para nuestra investigación poco importa, un resquicio del viejo idealismo romántico que pretende comprender el *ser* como el *ser* que se comprende a sí mismo.

En Emmanuel Levinas el asunto de la fenomenología y de su movimiento es distinto. Al contacto previo con esta filosofía iremos conociendo los caminos de un pensamiento que pretendidamente se dispone como “*más allá del ser*”. Los lineamientos de una filosofía de esta constitución nos dispondrán de las bases para su enjuiciamiento, para

²⁴ Heidegger, Martín, *El Ser y El Tiempo*, Ob. cit. p. 66

reconocer su gratitud y sus riquezas y para apartarnos de ella y así poner por encima de ella una filosofía diseñada desde el *aristos* filosófico.

La fenomenología en Levinas, no tiene el objetivo primordial de recoger el fenómeno bajo la luz de la conciencia misma. Los asuntos de la fenomenología rompen con ese movimiento de la reducción trascendental husserliana que tiene como fin un mirar puro, además intenta romper un pensar las cosas de formas puras y hasta incluso, separado del habla misma, como sucede en Husserl. Tampoco en Levinas la fenomenología como método está al servicio del alumbramiento de algo abstracto, a decir de él mismo, llamado *ser*. La fenomenología no puede estar al servicio de la luminosidad del *ser* y donde tal luminosidad haga depender los entes, para su propio brillo, de este *ser*. “Ser sin el espesor del ente, es la luz en la que los entes llegan a ser inteligibles”.²⁵ La fenomenología levinasiana no es un poder del *ser* mismo por hacerse luminoso para los entes, que sólo brillan por la luminosidad de ese *ser*. No es el poder de lo *Mismo** hacia lo otro que retorna a lo *Mismo*. Para ser más específicos, el concepto lo *Mismo*, al que se resiste Levinas es ese movimiento del pensamiento que sale de sí buscando lo ajeno pero que, al entenderlo lo reconduce para-sí. El concepto de lo Otro hace referencia, entre otras cosas, al humano y el cual se escapa al pensamiento, según Levinas.

Para Emmanuel Levinas los asuntos de la fenomenología de Husserl y el Heidegger de *Ser y Tiempo*, incluso el pensamiento del *ser* en el Heidegger posterior, radican en constituir un movimiento *identitario*, esto es, consiste en reducir lo trascendente a lo inmanente, y en hacer algo como el *ser* la totalidad luminosa sobre la que los entes encuentran su luz. El movimiento fenomenológico en Levinas no está al servicio metodológico de hacer luminoso al *ser*, sino de un movimiento originario que va más allá de develar los ocultamientos del ser y de la comprensión del *ser* del *Dasein*; un movimiento que no está al servicio de la experiencia de reconocer un fenómeno, ni tampoco de identificarlo bajo la luz de la razón o de la comprensión; es un movimiento hacia lo totalmente *Otro como humano*. La intencionalidad fenomenológica de Levinas, muy distinta a Husserl, no tiene el entendido de experimentar lo *Otro* desde la sabiduría como lo *Mismo*, ni del *cuidado* del *Dasein* como la vivencia originaria del *ser-en-el-mundo*; la intencionalidad de Levinas tiene otra intención: es *Deseo*. El *Deseo* “desea

²⁵ Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*, Ob. cit. p. 66

* Es pertinente dejar en claro la importancia de los conceptos lo *Mismo* y lo *Otro* para Levinas. Tales conceptos son decisivos para la filosofía levinasiana.

más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo”.²⁶ “El *Deseo* es deseo de lo *absolutamente Otro*”.²⁷ Es un movimiento de plena exterioridad hacia *Otro*, hacia un distante plenamente exterior. Este movimiento del *Deseo* por el *Otro*, inscrito en el hombre antes que toda conciencia y que todo lenguaje, funda en la conciencia una absoluta exterioridad y un movimiento de la conciencia hacia un *Otro* y la distancia absoluta de ese *Otro* impide, según Levinas, asegurar el pensar al *Otro* bajo los modos de alguna conciencia trascendental y con ello rompe, según Levinas, cualquier totalidad del pensamiento que se hace identitaria cuando se piensa lo ajeno.²⁸ El *Deseo* como intencionalidad en Levinas está lejos de ser un movimiento del yo que busca auto complacerse con la experiencia del otro, no pretende un retorno de lo deseado a sí mismo. Es absoluta exterioridad. El concepto de *Deseo* en Levinas no tiene la finalidad de ser un método de conocimiento de lo trascendente en lo inmanente, más bien tiene la finalidad de romper con la estructura de la conciencia que se auto constituye como receptáculo constitutivo del fenómeno. Hemos de discutir más adelante los modos en que estos conceptos definen una filosofía contemporánea como “*más allá del ser*” y las maneras en que enriquecen o imposibilitan una filosofía desde el *aristos* filosófico. Quedémonos por el momento con este acercamiento previo a esas nociones heideggerianas y levinasianas que serán decisivas en nuestra investigación ulterior.

3. Ereignis en Heidegger y Exterioridad en Levinas.

El carácter metodológico de la fenomenología heideggeriana, que tiene como finalidad poner al descubierto la constitución *apriorística* del conocimiento del *ser*, comienza a rendir frutos cuando se afirma la *diferencia ontológica*: asunto distinto es el *ser* y asunto distinto es el *ente*. Uno de los asuntos de la ontología y de su método, es mostrar el sentido del *ser* del *ente*. Heidegger ha mostrado que, el ente que tiene preeminencia *óntica* y *ontológica*, es el ente señalado como *Dasein*, ya que el *Dasein* tiene un comportamiento como interrogador y se comporta comprensivamente y tales comportamientos son “*ya*” modos o determinaciones del *ser*.²⁹ Gran parte de la problemática subyacente en *Ser y Tiempo* es la forma como Heidegger establece la relación entre el ente señalado como *Dasein*, el ser mismo y su sentido.

²⁶ Idem p. 58

²⁷ Idem

²⁸ Idem p.59

²⁹ Heidegger, Martín, *El Ser y el Tiempo*, Ob. cit. p. 22

Es posible demostrar que el concepto de *Ereignis* que Heidegger desarrollará más tarde,³⁰ ya está presente en *Ser y Tiempo*.

La imbricación entre el *ser* y el *Dasein* es mostrada por Heidegger gracias al rendimiento fenomenológico que muestra los modos a priori del *ser*. “El ser de este ente (Dasein) es, en cada caso, mío”.³¹ El ser “*le va*” peculiarmente a este ser. “El ente al que en su ser le va este mismo se conduce relativamente a su ser como a su más peculiar posibilidad”.³² La estructura del *Dasein* como *existencia* es una determinación del *ser*, muestra las posibilidades que él es, del mismo modo muestra el comportamiento comprensivo del ser y los términos de la relación entre ser y Dasein como *Ereignis*. La mostración, por decirlo de algún modo, de estos términos es posible en el entendido de la estructura a priori fenomenológica de los modos del *ser*.³³ Todo *ente* y específicamente el *Dasein* muestra su especificidad bajo la propia luz del *ser*, el ser es su *interés* y el *interés* más primordial. El *Dasein aprióricamente* está señalado bajo el *ser* como tarea de *ser* ya sea bajo los modos *proprios* o *impropios* de *ser*; finalmente, de la manera que sea, el *Dasein* tiene que *ser*. Podemos afirmar la estrecha relación que existe entre los modos de ser del *Dasein* y su *tener que ser* como destino. El *ser* se da en mí como mi propio *interés* bajo los modos de lo mío, bajo el modo originario como *Ereignis*.³⁴

Levinas no tiene ningún reparo en cuestionar la ontología heideggeriana y su esfuerzo teórico: “A partir del ser, a partir del horizonte luminoso en el que el ente tiene una silueta, pero ha perdido su cara, él es la llamada misma dirigida a la inteligencia. <<Sein und Zeit>> no ha sostenido, tal vez, más que una sola tesis: el ser es inseparable de la comprensión del ser (que se desarrolla como tiempo), el ser es ya una apelación a la subjetividad”.³⁵ La ontología heideggeriana, para Levinas, permanece como el ejercicio de lo *Mismo* sobre lo *Otro*.³⁶ Esto que observa Levinas respecto a Heidegger de *Ser y Tiempo* es posible detectarlo cuando la tarea de la fenomenología como método tiene la intención en Heidegger de alumbrar los aspectos, *a priori*, del *ser* que determinan ya al *ser* del *ente*, propiamente al *ser* del *ente* señalado como *Dasein*. La fenomenología de

³⁰ Heidegger, Martín, *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988

³¹ Heidegger, Martín, *El Ser y el Tiempo*, Ob. cit. p 53

³² Idem p.54

³³ Idem p. 56

³⁴ Esta interpretación del Ereignis como modo originario de la imbricación del ser y el Dasein en *Ser y Tiempo* tiene su antecedente en Levinas. Véase Levinas, Emmanuel. *Dios, la Muerte y el Tiempo*, Cátedra, Madrid 1998.

³⁵ Idem p. 69

³⁶ Idem p. 67

Ser y Tiempo sería pues el ejercicio de lo Mismo sobre lo Otro. El punto de partida de Levinas, según él mismo, es un cuestionamiento de la ontología como tal ejercicio, mas no es un cuestionamiento como ejercicio de lo *Mismo*, sino un cuestionamiento de lo *Mismo* sobre lo Otro: “A este cuestionamiento de lo Mismo por la presencia del Otro, se llama ética”.³⁷ La ética precede a la ontología. Levinas parte del entendido que la ontología heideggeriana no le hace justicia al *ente*, el cual queda subordinado a la luz de algo abstracto llamado *ser* y forjado él mismo como destino de todo lo que el *ser* es. Levinas pretende como movimiento originario hacerle justicia al ente. Para que tal justicia pueda evidenciarse se torna necesario exponer los asuntos del *ser* de forma distinta o dejar de lado al *ser* y ponerse como *más allá* del *ser*. Se torna necesario que el ente siempre se sostenga bajo la designación de un ser Otro.³⁸ Para que ello sea en efecto algo real se tendrá que poner de manifiesto la ruptura de lo *Mismo* (subjetividad, libertad) por la presencia o por la espontaneidad del *Otro*. Un *Otro* que se manifiesta en absoluta distancia respecto de lo *Mismo*. La llegada del *Otro* (rostro humano) cuestiona la espontaneidad de lo *Mismo* y lo hace tambalear en su infranqueable egoísmo y confort solitario, mas esta llegada no permite que el *Otro* sea evaluado como algo objetivo, un dato de la experiencia, un fenómeno por develar o quizá una verdad que habrá de ser enmarcada bajo el ejercicio teórico de la identificación; el *Otro* está lejos de permitir ello, su presencia suscita anarquía al pensamiento, su rostro provoca inadecuación, su presencia es la significación de una huella sobre la que no es posible ejercer un poder teórico. El *Otro* como rostro humano rompe con lo *Mismo* y exige absoluta *exterioridad* como el movimiento originario de un nuevo modo de pensar: un pensar desde la hospitalidad del *Otro*. Este movimiento originario como recibimiento del Otro supone la concepción del *ser* como *exterioridad*³⁹ y evidentemente ese *ser* no es en ningún momento el heideggeriano. La posibilidad de plantear un nuevo pensamiento de la alteridad, de la ruptura de lo Mismo y desde la hospitalidad del Otro radicaría en abandonar el ser heideggeriano y ponerse al margen de sus imperios y buscar la posibilidad de concebir los asuntos de la filosofía desde otros modos que los del *ser*.⁴⁰

³⁷ Idem

³⁸ Idem p. 59

³⁹ Idem p. 294

⁴⁰ Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, sígueme, Salamanca 1999

II. SER O MÁS ALLÁ DEL SER. Actualidad de una discusión.

El capítulo anterior de nuestra investigación ha tenido una pretensión manifiestamente delimitada: exponer someramente algunos lineamientos filosóficos de *Ser y Tiempo*, exponer las intenciones básicas de la fenomenología de *Ser y Tiempo* y adelantar temáticas filosóficas en el diálogo Heidegger-Levinas. Temáticas conceptualizadas filosóficamente como la discusión entre el *ser* o situarse como *más allá* del ser. Sin embargo, no hemos pretendido aún dilucidar, en ese primer capítulo, la importancia actual de la temática filosófica Heidegger-Levinas y mucho menos su importancia para una filosofía desde el *aristos* en filosofía.

En este momento es donde se tendrá la oportunidad de abordar la actualidad filosófica de dicha temática y las imbricaciones con respecto al *aristos*. Es preciso en primer lugar, abordar la temática Heideggeriana de una fenomenología de *Ser y Tiempo* que lleva a Heidegger a una vocación filosófica determinada (*apropiada*) bajo los caminos del *sentido* del *ser*. En segundo lugar, es preciso abordar el pensamiento de Levinas bajo un pensar no-identitario y donde la vocación filosófica está diseñada por el *desinterés* y por la llamada de un no-lugar desde donde, al decir de Levinas, nos convoca el *Otro*. Por último, la discusión debe estar encaminada a poner de manifiesto las riquezas de ambos pensamientos, sus limitaciones y sobre todo, las implicaciones para una filosofía contemporánea que se sumerge en tales discusiones y las posibilidades de una que se resiste a sus entresijos.

1. Vocación filosófica como anunciar los caminos del *Ser*.

Si quisiésemos mostrar de forma preparatoria lo que entendemos por vocación

filosófica, no tendríamos ningún sonrojo en afirmar que, es el pathos afectivo y teórico por el que un pensador da forma a su pensar teniendo en mientes siempre que, su pensar busca únicamente lo *digno de ser pensado*. Es posible afirmar dado ese acercamiento teórico a la noción de vocación que, las diferencias entre un pensar y otro serán decisivas en lo que cada uno tenga por lo *digno de ser pensado* y por las maneras en que ello sea pensado.

Será preciso indagar la estructura afectiva y teórica y las maneras en que una vocación filosófica del Heidegger de *Ser y Tiempo* tiene, del mismo modo hemos de observar sus riquezas y sus limitantes, finalmente las razones de su posible abandono.

El esfuerzo fenomenológico en el Heidegger de *Ser y Tiempo* ha estado encaminado a exponer los términos *apriorísticos* del conocimiento del *ser*. La fenomenología hermenéutica que ha desarrollado Heidegger en *Ser y Tiempo* está encaminada a desarrollar una pretendida idea que aspira a ser originaria: comprender el *ser* por el comportamiento del *Dasein*. Ser es *tener* que *ser* del *Dasein*. Esta apropiación entre *ser* y *Dasein*, apropiación como *Ereignis* que Heidegger desarrollará más adelante, en futuros escritos y bajo otros modos,⁴¹ ya es posible observarla en *Ser y Tiempo*. Es esta fenomenología heideggeriana de *Ser y Tiempo* la que pone los fundamentos filosóficos en buena medida, para una vocación filosófica heideggeriana de seguir los caminos del *ser*.

Heidegger ha puesto de manifiesto que la diferencia entre la filosofía y otras ciencias fácticas debe ser teóricamente evidente. La filosofía en Heidegger debe ser la ciencia del *ser*, mientras que otras ciencias se ocupan de aspectos *ónticos* del *ser*. *Ser y Tiempo* tiene la intención original de hacer de la filosofía una ciencia estricta con relación a poner la cosa misma, el *ser*, como su cometido más propio. Heidegger se adhiere a la tradición filosófica griega que pretende del pensamiento lo “*digno de ser pensado*”, el *ser*. El *sentido* del *ser*. La más alta dignidad a la que puede estar sujeto un alto pensar, según Heidegger, es el *sentido* del *ser*. La filosofía en Heidegger no se puede poner “*más allá del ser*”, ni rebajar el pensar a pensar “*algo*” más bajo que el *ser*. La propiedad del pensar filosófico, a decir de aquel, es el *ser*, ni más ni menos. Toda vocación filosófica tiene como su pathos primigenio la altura de pensar únicamente lo *digno de ser pensado*. La textura de un pensar contemporáneo debe constreñirse a buscar eso *digno de ser pensado*. ¿Cuál es lo digno de ser pensado en una filosofía

⁴¹ Heidegger, Martín, “*Identidad y Diferencia*”, Ob. cit.

contemporánea? ¿Acaso encuentra su dignidad una vocación filosófica que se adhiere al *ser*?

La filosofía en Heidegger de *Ser y Tiempo*, la cual ha sido capaz de asir un método propio, el fenomenológico, se torna en una ciencia crítica, esto es, diferenciadora; una ciencia capaz de poseer la mirada fenomenológica que distingue dos grandes principios: el *ser* se identifica y el *ser* se diferencia. La identificación del *ser* y su diferencia poseen en el Heidegger de esta época una connotación determinada y que es posible diferenciarla del Heidegger posterior. Las posibilidades de esta investigación no contemplan el hecho de establecer la identidad y la diferencia en el Heidegger posterior.

La mirada fenomenológica como método se estructura bajo el entendido de un saber guiar la mirada. Los entresijos de una vocación filosófica como la del Heidegger de esa época vienen definidos en buena medida por la estructura del mirar fenomenológico. Ese guiar la mirada y el saber guiar la mirada vienen definidos, en buena medida, desde un concepto determinado de fenomenología suscitada también por un determinado concepto de *fenómeno*.

La caracterización de *fenómeno* en Heidegger viene dada cuando su concepto es trabajado etimológicamente como *fenómeno* mismo. La etimología en Heidegger es una forma fundamental de alumbramiento. Φαινεσθαι como derivado de la voz originaria φω, donde φαινόμενον significa, lo que se muestra en sí mismo, lo patente. El sentido griego de φαινόμενον designa todo aquello que es posible ponerlo a la luz, así se designa a los *entes* φάντα. Sin embargo, los modos de acceder a los *entes* pueden provocar el hecho de que también un *fenómeno* se muestre como lo que no es en sí mismo. Mas el *fenómeno* mantiene la posibilidad de serlo aun cuando se presente como lo que no es, sólo bajo el entendido que aspire a la pretensión de mostrarse por su sentido propio. El simple “*parecer ser*” no es *fenómeno* en sentido originario. Este último es distinto al término apariencia. La apariencia misma bajo el modo de la anunciación de un “*algo*” es un *no-mostrar*. El aparecer no pretende ser *fenómeno* mismo y sólo el aparecer es posible bajo el mostrarse *algo*. La apariencia necesita el *fenómeno*, pero no el *fenómeno* a la apariencia. Por otro lado, la apariencia puede designar la anunciación de la patencia de *algo* nunca patente, designa la “*simple apariencia*”. Así, la determinación a priori –por lo tanto fenomenológica- del “*parecer ser*”, de la apariencia y de la simple apariencia, están dadas desde el entendido

originario de *fenómeno* como “lo que se muestra a sí mismo”.⁴² Con ello Heidegger ha establecido lo que él llama “el concepto formal de fenómeno”;⁴³ pero queda indeterminado si, lo que se muestra es un *ente* o el *ser* de los entes. La fenomenología de Husserl apela a esa formalización de hacerle frente a los fenómenos como entes, apela al cómo mostrar de lo que se muestra (y al qué de lo que se muestra). Heidegger, en cambio, va más allá al considerar un concepto determinado de fenomenología como un mirar lo oculto, lo encubierto, lo olvidado o desfigurado, no apelando a un *ente* determinado sino al *ser* de los *entes*. Así *fenómeno* en el estricto sentido del mirar fenomenológico es el *ser* de los *entes*. El mirar desformalizado, no tomar el ente como fenómeno, en Heidegger ha hecho posible que el *ser* quede diferenciado del *ente* mismo. De tal suerte que la expresión *ser* del *ente* haga la estricta apelación a una profunda diferenciación fenomenológica y ello es debido en buena medida, al contexto propio de un determinado sentido de *fenómeno* antes señalado. De aquí que la fenomenología como el método propio de la filosofía tenga como fin acceder a los encubrimientos del *fenómeno*, al *ser* de los *entes*- y sólo sea posible tal filosofía como ontología, como develadora del *sentido* del *ser*.

De tal suerte que el mirar fenomenológico rinde frutos en Heidegger cuando hace aparecer, por un lado, el *ser* como el acto mismo que se expresa en la acción del verbo *ser* y por el otro, los *entes* como siendos, los cuales son, pero sólo gracias al hecho de que existe un *previum apriórico* que aparece por sí mismo llamado *ser*. La mirada fenomenológica ha puesto sobre relieve la diferencia ontológica, por un lado, un *πρωτερον* -a la manera *apriorística* fenomenológica- nombrado como *ser*, que se expresa como sentido, y por el otro, el *ente* que es pertenencia al *ser* -el *ser del ente*-. Observamos pues las maneras en que la vocación filosófica a la que se adhiere Heidegger en *Ser y Tiempo* viene definida por las maneras del mirar de la fenomenología y de su método. ¿Qué consecuencias trae consigo ese mirar heideggeriano? Vayamos con detenimiento.

El *ser* en el que Heidegger está pensando es un *ser* que, además de diferenciarse, también se identifica. La ontología del Heidegger de esta época es una ontología identitaria, esto es, expuesta bajo un determinado *ser* que se identifica de una manera peculiar. La diferencia ontológica ha expuesto la posición de un *ser* distinto al *ente*, un *ser trascendens*. “La trascendencia del ser del “ser-ahí” es una señalada trascendencia,

⁴² Heidegger, Martín, *Ser y Tiempo*, Ob. cit. p. 41

⁴³ Idem

en cuanto implica la posibilidad y la necesidad de la más radical individuación”.⁴⁴ La ontología y su conocimiento del *ser* es en verdad un conocimiento trascendental (*veritas transcendentalis*)⁴⁵ El *ser* Heideggeriano está “más allá” del *Dasein*, es *transcendens Dasein*. No se identifica con el *Dasein*, no es el *Dasein* mismo, no es un *ente*.

Sin embargo, la mirada fenomenológica en Heidegger, que ha sido capaz de reconducir la mirada del *ente* al *ser* -reducción fenomenológica heideggeriana-, también es capaz de construir los modos *apriorísticos* de cómo el *ser* se proyecta en el *ente*: construcción fenomenológica,⁴⁶ y ha posibilitado, la fenomenología misma es una posibilidad, el hecho de que lo *a priori* resulte de interpretar que al *Dasein* le vaya el *ser* mismo.

La mirada fenomenológica que habla de un “ya” establece la estructura básica de que “el ser de este ente –*Dasein*- es, en cada caso mío”. La posibilidad de la ontología como ciencia del *ser*, como la pregunta por el *sentido del ser* es dada sólo bajo esta apropiación, de este señalamiento del *Dasein* como *tener ser*. El mirar fenomenológico en Heidegger de *Ser y Tiempo*, como el mirar de lo *a priori* del *ser* dispone su gran descubrimiento, el “ya” del *ser* expuesto en el *Dasein*. El *a priori* fenomenológico que menciona el “ya” del *ser* dispuesto en el *Dasein* también pone al descubierto la apropiación del *Dasein* por el *ser*. El mirar fenomenológico pone al descubierto el hecho del *Dasein* como estructura de un *destino* llamado *ser*. La identificación del *ser* como *sentido* tiene como punto de partida la interpretación de esa apropiación, de este “*tener ser*” del *Dasein*.

La pregunta por el *sentido del ser*, una pregunta que ha posibilitado la fenomenología en Heidegger así como la ontología, está encaminada a identificar el *sentido del ser*.

Uno de los meritos de Heidegger en *Ser y Tiempo* es el rompimiento ontológico con esa posición filosófica que hace del *ser* la presencia de éste como fundamento del *ente*. Esta posición entraña la necesidad de entender el *ser* como el concepto más universal, el *ser* como algo indefinible, el sustrato último y sostén de la realidad y aspira a su inteligibilidad desde la temporalidad de un tiempo que exige el tener ante la vista el *ser* mismo. En esta visión juega un papel preponderante el hecho de hacer del *ser* un “algo”, tenerlo ante la contemplación (θεωρία) en una mirada reflexiva que suscita la necesidad de la presencia. La propia tarea del mirar fenomenológico exige el volver hacia el pasado para descoagular los miramientos del *ser* como presencia, exige una destrucción o mejor dicho una deconstrucción⁴⁷ de la ontología y de la filosofía como crítica de los conceptos tradicionales del *ser*; todo ello para restaurar la pregunta por el *ser*, para

⁴⁴ Idem. p 46

⁴⁵ Idem

⁴⁶ Heidegger, Martín, *Problemas fundamentales de fenomenología*, Ob. cit. p. 46-48

⁴⁷ Vemos cómo la riqueza del pensamiento en Heidegger ya contiene en sí las posibilidades de una tarea deconstructivista, mucho antes que el propio Deconstructivismo. Esto se observa en “*Problemas fundamentales...*” obra antes citada y se observa como una tarea propia de la fenomenología al servicio de la propia ontología

restaurar el movimiento hacia el exterior del *ser* que es su sentido. El mirar fenomenológico exige mirar el pasado para volver a desplegar las plenas posibilidades del ser, para abrir el *ser* (*veritas transcendentalis*) en sus posibilidades, para abrirlo en su exterioridad, en la futurización desde lo que se entiende por posibilidad.

Ser y Tiempo es en verdad la defensa de un mirar fenomenológico que enfatiza la posibilidad de un mirar centrado en el futuro. El *ser* Heideggeriano que hace suyo al *Dasein* se muestra en el *Dasein* como *Ek-sistencia*. El *tener ser* del *Dasein* como mostración del *ser* se da como *Ek-sistencia*. El *ser* se identifica como apropiación del *Dasein* como *Ek-sistencia*. Una de las diferencias manifiestas entre el *Ereignis* de *Ser y Tiempo* con el *Ereignis* posterior en Heidegger, como el de “*Identidad y Diferencia*”, es la cooptenencia como mismidad en donde el *ser* le pertenece al hombre y el hombre al *ser*, donde esa mismidad debe ser trabajada para construirla, y para pensar en el pasado lo por pensar. En *Ser y Tiempo* no existe tal cooptenencia. En *Ser y Tiempo*, a nuestro modo de ver, el *ser* es un *destino* que se apropia al *Dasein* como *Ek-sistencia* y donde el *Dasein* debe responder sin voz propia al destino del *ser*, que dice en la voz de fenomenólogo “*ya esto*” “*ya aquello*”. Este responder sin voz propia únicamente que la voz del *ser*, es la facticidad de esa apropiación del *ser* en el *Dasein* que es *tener que ser*. Ello no o podemos pasar por alto.

De lo anteriormente expuesto se deduce que, la vocación filosófica que se define en el Heidegger de esa época tiene la estructura de ser mentor del *ser*, de ser como filósofo intérprete primigenio de la voz del *ser*. Un Hermes filosófico que anuncia el destino apropiado del *ser* en el *Dasein*. ¿Qué implicaciones trae consigo una vocación manifiesta de ser un Hermes del *ser*? ¿Cuáles los riesgos de someter a la filosofía a una vocación filosófica de tal índole? ¿Cuál el mérito de una filosofía de esta suerte? En la medida que sea pertinente hemos de responder a esas preguntas.

El fenomenólogo y hermenéuta que es Heidegger en *Ser y Tiempo* pretende seguir el “*ya esto*”, “*ya aquello*” del *ser*. La filosofía como ontología es la pretendida tarea de develar el recóndito *sentido del ser* destinado apropiadamente en el *Dasein*. La filosofía es la revelación interpretativa de ese *destino* como apropiación. El *sentido del ser* es la revelación definitiva de esa apropiación en el *Dasein*. La ontología como filosofía debe asegurar primero esa apropiación destinada en la *Ek-sistencia*. La ontología es el aseguramiento y la fenomenología su método, de los caminos del *ser*. El filósofo tiene en Heidegger la vocación originaria de seguir los caminos del *ser* o de anunciar esos caminos apropiados en la *Ek-sistencia* del *Dasein*. La vocación filosófica de este pensar el *ser* está supeditado a observar los modos identitarios de la apropiación del *Dasein* por el *ser*. Pensar, en el Heidegger de esta época, es pensar la apropiación en el *Dasein* por el *ser*; pensar el *ser* es pensar esta identidad como apropiación. *Lo digno de ser pensado* en un pensar de este tipo es asegurar las posibilidades de esa identidad. Así, el pensar heideggeriano como ontología es un pensar supeditado a un pensar identitario.

Sin embargo, hemos de dejar en claro que, no es un pensar la identidad bajo los modos parmenídeos, donde el *ser* y el pensar tienen como telón de fondo una identidad como presencia. En el Heidegger de *Ser y Tiempo* esta identidad como apropiación está dada desde el entendido de una explícita diferencia ontológica y desde el énfasis en el *ser* que se orienta horizontalmente, en una apertura -estado de abierto- y desde un tiempo como plena posibilidad, así como desde una identidad como apropiación en el *Dasein*, en fin pues desde una apropiación identitaria como *Ek-sistencia*.

La apropiación identitaria por el *ser* en el *Dasein* convoca la exposición del *ser* como destino, como la exposición del *sentido* que dice un rotundo *Sí* y *que se despliega en todo el posible e infinito haz de la posibilidad*; y que, además convoca un pensar

filosófico como vocación de anunciar los caminos del *ser*, de mostrar los caminos de ese *Sí*, de todas sus posibilidades. El *sentido* del *ser* convocado por el fenomenólogo, ontólogo y hermenéuta que es Heidegger en *Ser y Tiempo*, un sentido desplegado como posibilidad y pleno destino y la vocación filosófica del ontólogo que sigue ese sentido, es lo que nombramos como pathos del *ser* dispuesto en *Ser y Tiempo*. El *Sí* del *ser* como *apropiación*, como *sentido* y *destino*, así como la vocación que se suscita en el filósofo como intérprete y anunciador primigenio del *ser*, es el pathos del *ser*.

La mirada fenomenológica y la ontología de *Ser y Tiempo* tienen el enorme mérito y la altura filosófica de exponer el *sentido* del *ser* como *destino* que en todo momento dice *Sí* de manera rotunda y por lo demás *a priori*. El *Sí* del *ser* es el *sentido* omniabarcante que, como *destino* se impone en el “*ya*” fenomenológico sobre el *ente*. El rendimiento teórico de la mirada fenomenológica que ha vuelto la mirada del *ente* al *ser* y que expone el “*ya es*” del *ser*, ha hecho posible la exposición *a priori* de un *ser* que dice *Sí* sobre el *ente*. El “*ya es*” de la mirada fenomenológica –“*ya*”- dispone al *ser* como rotundo y omnipresente *Sí*. El *Sí*⁴⁸ del *ser* es el “*Es*” total del *ser* que se impone como *destino* sobre el *ente*. Aun cuando la tarea fenomenológica en su labor desocultadora, exponga el *No* del *ser* bajo los modos del “*ser no es*” y donde el *No* rindió su máximo fruto en la mirada crítica fenomenológica, que entrevió (κρίνω) la diferencia ontológica: *el ente no es el ser*, sin embargo, con todo ello, este *No* del *ser* referido como “*no es*” en el *ente*, hace alusión a que todo *No* expuesto por la mirada fenomenológica es en verdad un *Sí*, un “*ya es*” rotundo del *ser* anunciado en voz del hermenéuta y fenomenólogo que es Heidegger en *Ser y Tiempo*.

El *Sí* es el “*Es*” total y omniabarcante del *ser*, reiteramos. El *Sí* del *ser* heideggeriano es el “*ya*” fenomenológico que, cuando dice *No* en verdad “*ya*” es *Sí*, y que desoculta al *ser* como *destino* bajo las formas de *apropiación* del *ente*. El *Sí* del *ser* es *tener que ser*. Nada escapa a la luz del *ser*, al *sentido* y *destino* que “*ya es*” el *ser*. No hay un “*No*” que pueda sustraerse al *Sí* del *ser*. El *Sí* del *ser* es un pathos de libertad plena del *ser* como *apropiación* del *ente*, como *apropiación* del *Dasein*, como *Ek-sistencia*.

El *Sí* del *ser* como *veritas transcendens*, como plena posibilidad imprime su sentido a todo *ente*, es un *Sí* omniabarcante como totalidad. Totalidad sensata que afirma: todo es posibilidad, todo es sensato, pero únicamente por el *Sí* del *ser*. El *Sí* del *ser* no admite

⁴⁸ Es posible observar que tal *Sí* del *ser* coincide en buena medida con la noción de Esencia con la que describe Levinas la intriga actualizada del verbo *ser*, que exige un absoluto *interesamiento* y del que Levinas pretende sustraerse.

alguna posibilidad no-sensata, el no-sentido es “ya” una apropiada posibilidad. El Sí del ser no admite en ningún momento excepciones. Es *veritas transcendens* que se apropia del ente bajo los movimientos de la fuerza y el vigor, es plena libertad. El “ya es” que anunció el fenomenólogo es plena oposición a toda construcción de algún sentido que no sea en el ser. Lo sensato y la posibilidad de lo no-sensato caen en el “ya es” del ser. Lo Imposible simplemente no es posible. La excepción en el *ser* simplemente se torna una imposibilidad. Lo Imposible está clausurado por el pathos del *ser*. Toda posibilidad *tiene que ser*, está destinada a *tener que ser*, y a caer bajo la *veritas transcendens* del *ser*. Ser es *tener que ser*. Fuerza y vigor son la Posibilidad y el pathos del *ser* en el que se apropia y se despliega en el ente, y sin lugar a dudas, ello es caer en la libertad del *ser*. Caer “ya” en la libertad del ser, en sus *veritas transcendens*, es *tener que ser* bajo la Posibilidad que no es más que el *ser* como fuerza y vigor. Todo cae bajo el pathos destinado y por qué no decirlo, autoritario del *ser*.

El *ser* heideggeriano no tiene paciencia, la Posibilidad se contrapone a la paciencia. El *ser* no permite una excepción. El *Dasein* no puede ser excepción, está destinado a *tener que ser*; el *Dasein* es la voz misma del ser, no tiene voz propia y su anonimidad es *tener que ser* cuando cae “ya” en la libertad del *ser*. Todo “ya es” dice el pathos del ser, todo debe ser dice la voz del ser en la mirada del fenomenólogo hermenéuta, el cual encuentra su vocación en anunciar los caminos de la Posibilidad del *ser*. Esto tiene una relevancia hoy en día en términos políticos. Nosotros podemos entender, entre otras cosas, la apropiación del pathos del *ser* como el *tener que ser* de la Posibilidad que se apropia en todos los modos de lo social. La tolerancia significaría el reconocer y dejar en paz todos los modos de ser, finalmente tales son únicamente el “ya es” del *ser* y el *ser* simplemente *Es*. Los modos propios o impropios del *ser* finalmente deben obviarse dado que ambos son genitivos del *ser*. La intolerancia significaría, desde este entendido el desconocimiento o la resistencia de los modos del *ser* o la antipatía contra algún modo del *ser*. Pero, ¿cuáles son los riesgos de la caída en esa tolerancia a la que Heidegger, como Hermes del *ser* nos pretende destinar? ¿Es posible una intolerancia hacia los modos del *ser* y donde la intolerancia no sea modo destinado del *ser*? ¿Acaso es posible pensar lo Imposible y si lo es, cuál su textura y sus modos de ser pensado? ¿Acaso todo debe *ser* por el *ser* y por su mérito? ¿No caemos con el *ser* dispuesto por Heidegger en un *destino* donde Todo merece *ser* y con ello Nada *es*? ¿Es posible un mérito filosófico que no sea pertenencia al *ser*? ¿Existirá alguna fuerza y con ello algún pensamiento, alguna libertad, que tenga la voluntad de decir: no todo debe existir?

El *Sí* del *ser* es la palabra originaria descubierta por el fenomenólogo que dice “*ya es*”, tal *Sí* mantiene una viveza que es vigor y fuerza. El *Sí* del *ser* heideggeriano, este *ser* abierto como Posibilidad es un pleno *Sí* actualizado, su viveza es un *Sí* que no termina pues hasta la muerte se mantiene como posibilidad.

El pathos del *ser* dispuesto y abierto de *Ser y Tiempo*, habla “*ya*” de la apertura de posibilidades, del haz abierto de los sentidos que, en términos antropológicos y sociales podemos reconocer como pluralismo y en términos filosóficos como “*Todo vale*”. La *veritas transcendens* -estado de abierto- del *ser* es ya pluralidad, explosión de los sentidos y donde cada sentido está apropiado por el *ser* y donde finalmente cada sentido debe *tener que ser*. *Tener que ser* como apropiación del *ser* para no dejar de ser; un *tener que ser* aún bajo el ímpetu, el vigor por ser, por estar en el *ser*.⁴⁹ El *estado de abierto* del *ser* suscita una paz formal donde las posibilidades deben ser tolerantes unas con otras o una guerra entre una posibilidad que no puede llegar a ser por la dominación o agresividad de una contra otra. El estado de abierto puede ser tolerancia o también puede ser terrorismo, al que bien señalamos como fundamentalismo; como sea tanto la tolerancia como el terror ambas penden del hilo del *tener que ser*. La paz o el terrorismo son *veritas transcendens* del *tener que ser*. La tolerancia, la guerra, el terrorismo, hablan “*ya*” de la totalidad del *ser*, de su destino y apropiación del sentido como *tener que ser*. Pero también nos muestra al pathos del *ser* y sus posibilidades como el ejercicio brioso, delirante, furioso, neurótico e impaciente por *tener que ser*. Esta apertura del *ser abierto* como pluralismo, como paz y como “*Todo vale*” puede observarse fácticamente y en buena medida, como viveza del pathos brioso del *ser*, en esos movimientos de reivindicación indigenista, de movimientos nacionalistas, de racismo fundamentalista, en las exigencias violentas de territorios, en las exigencias furiosas de derechos, en las guerras entre civilizaciones, y en donde en todos los ejemplos se percibe el brío enérgico por *tener que ser* bajo los modos briosos de la identidad y en el *ser*.

El pathos del *ser* y el pensamiento filosófico y su vocación filosófica que sigue y anuncia los caminos del *ser* no se puede sustraer jamás a una dislocación entre *ser* y sentido. La totalidad del *ser* es que todo sentido cae “*ya*” bajo la luz y la identidad del *ser*. Un pensamiento plenamente insensato, esto es, que pueda pensar una posibilidad fuera del *ser* sería imposible, simplemente no *cae* bajo los modos del *ser*. La

⁴⁹ Es el *interesamiento* del que habla Levinas donde el propio Levinas busca una filosofía como desinterés en el *ser*. Es preciso observar y reconocer la gratuidad de los análisis levinasianos para las observaciones que hacemos a Heidegger. Levinas afirma denuncia en su filosofía ese *tener que ser* como franco egoísmo.

Imposibilidad simplemente es imposible según el imperio del *ser*. Los posibles No fuera del *ser* son imposibles. Toda posibilidad, todo tiene que caer bajo el Sí del *ser*. Como podemos observar la vocación filosófica que sigue o anuncia los caminos del *ser*, dispone una libertad donde lo Imposible está prohibido. Nos dispone al ejercicio de una tolerancia donde todos tienen derecho de ser por el *ser* y nos dispone del mismo modo al ejercicio de una guerra por querer ser en el *ser*.

Sin embargo, al interior de la filosofía contemporánea, podemos tener noticia del ejercicio de una determinada vocación en donde lo *digno de ser pensado* consiste en lograr desembarazarse de ese *ser* heideggeriano.

Este pensamiento pretende asirse a la proclama de la muerte del sentido o dicho de otro modo, pretende la apología de la insensatez, esto significa una posibilidad que ya no sea la del *ser*. Este pensamiento sucede cuando la filosofía pretende autocensurarse y con ello al *ser* mismo, entonces surge el pensamiento y la vocación filosófica como el que proclama Jean-Luc Nancy;⁵⁰ Con ello surge entonces la posibilidad de pensar en la historia sin historia y sin pensamiento, esto es, sin el *ser*, y sí, en cambio la posibilidad de narrar un nosotros *destemporizado* (sin el Tiempo del *ser*) y *desespacializado* (sin el espacio de la Posibilidad) un nosotros *provinciado* (el sentido sin *Sentido* como apropiación del *ser*) que nos une a la posibilidad de un posible *sentido*. Ante la retirada del *ser* y su *Sentido*, surge entonces la posibilidad de un pensar que narra una historia sin *Historia* y sin *Sentido*. Este pensamiento de la retirada del *ser* encuentra posible su vocación filosófica como un pensar sin *Sentido*, y con ello inaugura su sentido y su vocación: narrar la historia sin *Historia*, narrar la posibilidad sin Posibilidad, narrar lo que *somos* sin las urdidumbres *ser*. La posibilidad de un pensar diseñado de este modo y de su vocación se asemeja al cronista filósofo que se encuentra inmerso en un paraíso sin Dios, pero tampoco sin pecado.

Pero es posible que este pensamiento no sea una excepción en el *ser*, pues entrevemos que sigue cayendo bajo el Sí del *ser*. ¿De qué manera cae bajo ese imperio? Este pensamiento debe una gratitud al *ser*, la constitución de ese pensar, su vocación misma y la construcción de su paraíso, deben su ser a la retirada del *ser*. La insensatez inaugurada por Nancy pretende su constitución al identificarse con la retirada del *ser*. El adiós al *ser* y su supuesta retirada no es más que un *Sí* del *ser* que ahora se esconde, y lo hace bajo los entretelones del sentido (del pensamiento finito como gusta lo gusta

⁵⁰ Nancy, Jean-Luc, *Un pensamiento Finito*, Anthropos, Barcelona 2002

llamar Nancy) y de ese narrar sin Historia. El pensamiento finito sigue siendo apropiación como identidad a la retirada del *ser*. La posibilidad del pensamiento finito es *gracias* a la retirada del ser, debe su gratitud y su configuración al “*ya no es*” del ser. La mirada fenomenológica del Heidegger de *Ser y Tiempo* nos ha expuesto un *ser* en apertura de sus posibilidades. Ha traído consigo la disponibilidad del tiempo como el horizonte de comprensión del *ser*. También la filosofía como ontología y con su método propio como fenomenología es posibilidad de seguir los caminos abiertos por el *ser*. La filosofía es la forma primigenia de seguir la identidad del *ser* como apropiación. La filosofía como fenomenología y como hermenéutica se constituye como narradora de esa identidad, de esa gesta encaminada a la muerte que es el *ser*. La comprensión es comprensión porque es apropiación, es luz que alumbra al ente y a la propia comprensión. El *Sí* del *ser* que dice “*ya*” indica el sometimiento al que la comprensión está dispuesta, un *Sí* que indica el temperamento y la vocación filosófica como seguir esa identidad del *ser* como apropiación. La mirada fenomenológica y la hermenéutica que de ella se desprende, indican cómo la propia mirada fenomenológica es “*ya*” luz del mismo ser, puesto que nada escapa a la luz del ser y de su anchura, de su *veritas transcendentalis -estado de abierto-*. Esta mirada fenomenológica, y la vocación filosófica del Heidegger de esa época, impiden autoritariamente la disponibilidad de un “*algo*”, quizá un nombre, alguna voz, algún afecto, que se sustraiga a esta destinación totalitaria que es el *ser*. La mirada fenomenológica como mirada del ser que se ve a sí mismo, impide la disponibilidad de algún fenómeno genéticamente espontáneo que se abstiene de los sometimientos del *ser*. Impide una comprensión que no esté sometida a los destinos del *ser*. Impide una existencia que no esté sometida a los destinos del *ser*. La ontología heideggeriana está a un paso del Idealismo, y en verdad que todo idealismo impide la espontaneidad de algún fenómeno fuera del *ser* o del *espíritu*, puesto que todo fenómeno debe ser traído e identificado como conciencia o espíritu, en el caso específico del Heidegger de *Ser y Tiempo*, identificarlo, al *tener que ser* autoritario e imperial del *ser*.

El pathos del *ser* y su palabra primigenia que dice *Sí* y cuya destinación última es la muerte, hablan “*ya*” de un pensamiento y de una vocación filosófica sometida al destino del *ser*, sometida a la identificación del *ser*, a la libertad *-apertura-* del *ser* que es su *Sí*. El pensar el *ser* y la vocación que se desprende de ella, son propiedad del *ser*, dicho pensar y su vocación, son sólo tales si obtienen su luz desde el ser, y donde esa luz – el sentido del ser-, tiene un horizonte último que es la muerte. La muerte se entiende en

este pensar y en esta vocación, no como un *No* que le hace frente al ser con su particular libertad y como algo distinto y diferenciado del *ser*, sino la muerte como el *Sí* más propio del *ser*. La vocación filosófica sigue, pues ha seguido *lo digno de ser pensado*, a ese *Sí* y expone finalmente la posibilidad más propia del *ser*: la *muerte*. El pensar los caminos del *ser* en el Heidegger de *Ser y Tiempo*, sigue ese primigenio *Sí* del *ser* que hace resonar su estruendosa voz como *destino* en todo hueco del mundo, un estruendoso *Sí*, el cual es a ciencia cierta un *Sí* que termina siendo una *Nada*. Un rotundo *Sí* anunciado en la voz del fenomenólogo y hermenéuta, que ha sido seguido por una vocación que ha preferido el *ser*, y que finalmente tiene como su destino más propio, la *muerte*, que se vuelve nada, lo podemos entrever como un pathos cuyos afectos tienen la explícita dote de la *amargura*. El *Sí* como *veritas transcendentalis* es amargura que puebla los caminos del mundo y a su gran propiedad que es el *Dasein*. El fenomenólogo y el hermenéuta como narradores y reveladores o comprensores de la epopeya del *Sí* del *ser* son reveladores de la *amargura*: el destino definitivo del *ser* es la *nada*. La angustia y la afectividad del *ser* son en verdad *amargura*. La “novedad” traída a la memoria del fenomenólogo y hermenéuta se ha alumbrado por la *amargura*. La gran revelación del fenomenólogo, de la cosa misma como el *ser* es el fenómeno como *amargura*. El *Sí* heroico del *ser* es el *Sí* del héroe amargado porque se sabe para la muerte. La vocación filosófica que anuncia los caminos del *ser* se convierte en la narradora de una gesta llamada *ser* y donde esa gesta se tiñe de una afectividad como amargura pues está condenada a *Nada*.

Frente a este pathos que se revela amargura, frente a este “*ya*” del *ser* que es orientación hacia la muerte, bien vale la pena anteponer a la pregunta por el sentido del *ser* y a su conocimiento ontológico, que es luz de la amargura y de un tiempo iluminado por la muerte, la pregunta de, si todo conocimiento del *ser*, cualquiera que fuese y cualquier vocación anclada al *ser*, no solamente el heideggeriano de *Ser y Tiempo*, está necesariamente sometido a los imperios del sentido dictado por el *ser* y con ello a sus afectos y sus consecuencias. Si ello es así, si la respuesta resulta afirmativa, entonces el conocimiento filosófico pretendidamente ontológico es el ejercicio de un sostenimiento de la identidad *ser* y de su sentido. En un dado caso que fuese una respuesta negativa, si ello es distinto, entonces concebiríamos la posibilidad de otros modos que el *ser* -distinto al heideggeriano-, como sucede en el caso específico de Levinas, y de otro sentido que no establezca aprioricamente su destino o en todo caso otro pensamiento que ya no tenga como principio que *lo digno de ser pensado* sea el *ser*. Sin embargo,

sean los modos antes mencionados posibles, existe en toda filosofía que tenga como lo *digno de ser pensado* al *ser* tres principios básicos a los que habría el pensador del *ser* que someterse:

- a) El principio parmenídeo: Es lo mismo *ser* y pensar.
- b) El hombre y el *ser* son mutua cooperterencia (*Ereignis* del Heidegger posterior)
- c) El *ser* es *veritas transcendentalis* que se apropia como Ek-sistencia.

Acercándose a tales posibilidades ontológicas y por muy diferentes que pudieran parecernos, por las muy distintas filosofías que brotan, en todas ellas es evidente y salta a la vista la apropiación ontológica destinada como tener que *ser*: *ser* que se identifica. En la primera, las imbricaciones filosóficas entre *ser* y pensar hacen posible que toda realidad sea distinguida e identificada por la conciencia, es la unidad del pensamiento el parámetro final de toda realidad: Tener que *ser* es tener que pensar: He aquí el gran grito de la unidad entre realidad y pensar: $A=A$. En la segunda, la apropiación entre *ser* y *Dasein* se ha logrado sacudir toda metafísica y ahora la identidad salta al vacío donde tal salto, implica el trabajo mutuo entre *ser* y *Dasein*. El destino final no está señalado, pero sí su punto de partida: *tener que ser*. El *ser* “ya” antes se ha apropiado del *Dasein* y ahora el *ser* da plenas concesiones al *Dasein* para que trabajen en su mutua cooperterencia, en su *Ereignis*. La tercera la hemos mencionado. Todo pensamiento filosófico desde Mileto hasta Heidelberg, pasando por Jena, que es pensamiento del *ser*, habla de un destino como apropiación: *Tener que ser*. Ante tales circunstancias filosóficas y ante el imperativo ontológico que dice: *Tener que ser* y al que recurre todo pensamiento filosófico sea metafísico, sea ontológico; se torna pertinente hacer una impertinencia al interior del *ser* y por ende al interior de la filosofía: ¿Por qué habremos de seguir pensando filosóficamente como propiedad del *ser* y sin que esta misma pregunta, que es una impertinencia, no sea “ya” una pregunta y resonancia de la propia voz del *ser*? ¿Acaso no es preciso un pensamiento que se sustraiga a la totalidad, destino del *Sí* del *ser*? ¿Acaso esta precisión viene urgida por un hastío del *ser*? ¿Es precisamente este hastío del *ser* el que urge una excepción del *ser*? ¿Quizá simplemente busquemos la espontaneidad de una revuelta contra el *ser* y bajo un espíritu puramente levantino? Quizá busquemos otro tiempo que el del *ser*, tal vez la nostalgia de la subversión del milagro, quizá otro tipo de libertad que no sea la del *ser*. Quizá un pensamiento fuera del *ser* que, cuando se pone fuera del *ser* ya no es pensamiento, quizá una celebración fuera del *ser* o un día de fiesta como excepción del *ser*. Quizá un pathos libertario frente al destino autoritario del *ser* y de los profetas del *ser*. Quizá una

verdadera libertad fuera del destino del autoritarismo de la posibilidad. Quizá una nueva heroicidad. Quizá una nueva comprensión fuera del *ser*.

2. Vocación filosófica como *más allá* del *ser*.

Una vocación filosófica que tiene su nacimiento en móviles contrarios a los dispuestos por Heidegger en *Ser y Tiempo* es la vocación filosófica que encarna Emmanuel Levinas. Esta vocación se resiste a un pensamiento que tiene como su interés el *ser*. Sus móviles y sus afectos los pretende tener desde otros motivos claramente éticos y que enseguida mostraremos. Ello nos llevará no únicamente a conocer una vocación filosófica contemporánea como la de Levinas, sino que nos debe permitir observar las posibilidades o imposibilidades, los afectos, de un pensamiento y de una vocación que manifiestamente se estructura desde unos lugares donde los destinos del ser no tienen cabida, desde lugares dispuestos como *más allá del ser*. De tal manera que con ello tendremos las bases para disponer los modos como un pensamiento contemporáneo debe concebirse desde la noción de *aristos* filosófico.

La estructura que Levinas da a la fenomenología tanto de Husserl y Heidegger, provoca el hecho de anticipar un pensamiento filosófico que contrasta con el haz filosófico del siglo xx. Pretende ser un pensamiento no-identitario que tiene como foco principal el Otro como humano y que además suscita un pensamiento filosófico bajo un pathos que pretende excepcionarse del *ser*, específicamente del *ser* heideggeriano. Levinas quiere asumir un pensamiento bajo la expresión filosófica de un pensamiento que ya no es pensamiento.

Levinas ha quedado impresionado por las primeras tentativas fenomenológicas aprendidas al contacto con Jean Hering, sin embargo el aprendizaje directo con Heidegger y Husserl, motivan en Levinas un concepto determinado de fenomenología el cual, más que un método, es *incitación* a la concreción de una *excepcionalidad* del *ser*. La vocación filosófica en Levinas está concebida desde esa incitación a pensar una *excepción* del *ser* a nombre de lo Humano. Es preciso en este momento adelantar, dicho sea de paso, otras incitaciones inherentes al pensamiento de Levinas: Franz Rosenzweig, una incitación paradigmática, fuente de inspiración y devoción, en él encuentra Levinas la alteridad que rompe, al decir de Levinas, toda Totalidad; por otro lado, Maurice Blanchot, la amistad que comparte caminos y diferencias; y Heidegger -

incitación ya señalada-, magisterio admirable y un enorme motivo para excepcionarse del pensamiento del *ser*.

Husserl representa para Levinas, la incitación bajo la forma disciplinada del esfuerzo por concretizar la “*cosa misma*”, la cosa misma queda asegurada en Husserl, en definitiva, bajo la reconducción del fenómeno a la conciencia (Reducción trascendental), la trascendencia del *algo* queda asegurado como *algo* bajo la presencia de la inmanencia. Este aseguramiento pone al descubierto las riquezas de la exterioridad de un *algo* como *algo*, y con lo cual la fenomenología combate al psicologismo. Esta riqueza es reconocida por Levinas. Sin embargo, no admite el hecho de que tal aseguramiento se dé bajo la tonalidad de los términos de una filosofía de la conciencia, como cree observar en Husserl. Mas la incitación a la disciplina del esfuerzo por no contar cuentos sobre el fenómeno ha quedado aprendida bajo el magisterio de Husserl y Heidegger.

Levinas que ya desde los años 30's conoce el pensamiento de Husserl y Heidegger, y sin lugar a dudas el pensamiento de Rosenzweig -incluyendo a Gabriel Marcel-, tiene los elementos necesarios para irrumpir en los años 40's con una filosofía que, a nuestro entender, está en sus aspiraciones por encima de cualquier moda de su época. Su filosofía desde esta época ya irrumpe con una radicalidad que se manifiesta en la noción de des-identificación entre ser y sentido, entre pensamiento y ser, entre manifestación y fenómeno. El pensamiento fenomenológico de Levinas desde su obra *El Tiempo y el Otro* (1947) expone la radicalidad de la imposibilidad del fenómeno del tiempo, de la muerte, del Otro como reductibles a la presencia de la inmediatez como sucede en Husserl o a la anonimidad del propio *ser* heideggeriano. El fenómeno mismo ya pretende en Levinas adquirir la plena otredad misteriosa y que tiene la dote de su inaprehensibilidad y que se expone como un “*algo*” sobre lo que no podemos poder.⁵¹ Del mismo modo, Levinas anticipa la constitución de un pensamiento no-identitario cuando el fenómeno está caracterizado por su in-aparición. El fenómeno es una manifestación que no es manifestación, el “*es*” del fenómeno no es un lugar donde yace la verdad o el lugar de la no-verdad, no es en verdad el lugar propio del logos, y en ello coincide con Heidegger. El fenómeno no es el lugar de la concordancia (*Adeuatio*), ni

⁵¹ Levinas, Emmanuel, *El Tiempo y el Otro*, Ob. cit. Es posible observar ya desde esta época la influencia de Rosenzweig en Levinas cuando se torna necesaria la superación de la soledad trágica y la espontaneidad del fenómeno que quebranta el pensamiento idealista totalitario.

el de la presencia; pero Levinas no coincide con Heidegger cuando el decir apofántico en Heidegger aún está al servicio del develamiento y del descubrimiento;⁵² el fenómeno como imagen, palabra o cosa, según Levinas, no hace referencia a sustanciación pensable o susceptible de develación alguna. El fenómeno es su alegoría, su imagen, su desdoblamiento, también su no-verdad, su propio desdoblamiento, en fin, su propia inaparición. De tal suerte que algunos se sientan tentados a referirse a este pensamiento como “fenomenología de la inaparición”⁵³. Si ello es así, entonces no tenemos ningún inconveniente en señalar esta posición teórica levinasiana como fenomenología que ya no es fenomenología, quizá sea un pensamiento de atisbos de una radicalidad donde se desestabiliza el pensamiento y también la escritura. Vocación filosófica que juega con el riesgo de desestabilizar el pensamiento y que gusta de hacer guiños manifiestos al delirio. Riesgo eminente de la cadencia en el oscurecimiento, riesgo de subsumir el ser en la imagen, riesgo de la descomposición del pensamiento, desequilibrio del pensamiento, riesgo salvado únicamente por la “presencia inaparente infinita y sacral del Otro”, como Abad llama a esta salida del riesgo inherente en la vocación filosófica de Levinas.⁵⁴ El riesgo de un pensamiento fenomenológico que, pretende seguir siéndolo aún concibiendo al fenómeno como inaparente, sólo es posible cuando la fenomenología deja de ser un método y sólo queda bosquejado al rango de una incitación, pero como la incitación filosófica más “propia”, para lograr un poco de concreción ante las pretensiones vocacionales de acceder a pensar lo no-pensable, ante la “impertinencia” de querer conocer lo desconocido. ¿Cómo se logra ese pensar que raya peligrosamente en los bordes del delirio? ¿Cuál el cúmulo de afectos que suscitan una vocación filosófica como la de Levinas? ¿Cómo aparece lo *digno de ser pensado* si se opta por un pensar de lo impensable?

La aparición o epifanía –como prefiere Levinas- del *Otro* logra concreción en el pensar de Levinas gracias a la disciplina fenomenológica por asegurar lo que aparece incluso sin aparecer, y todo ello con la finalidad de lograr cierta sensatez metodológica y para no caer en desdibujamiento absoluto de la cosa misma y en delirio desbordante carente de absoluto contenido y en locura de imágenes o impresiones, todo ello, reiteramos, gracias a la incitación y disciplina fenomenológica aprendida Husserl y Heidegger. Pero Levinas recurre también para hacer patente lo que no aparece, a Descartes (quizá

⁵² Heidegger, Martín. *El Ser y el Tiempo* Ob. cit. p. 42-44

⁵³ Abad Cuesta, José M. En la introducción a la edición del libro Levinas *Sobre Maurice Blanchot*, Trotta, Madrid 2000 p. 12-14

⁵⁴ Idem p. 14

Descartes expuesto en el propio Husserl en “Meditaciones cartesianas”, trabajo traducido por el propio Levinas y G. Pfeiffer) cuando la noción de *Infinito* (lo humano) irrumpe como lo absolutamente *Otro* a la conciencia y lo hace como un excedente del significado y cuando la idea que se piensa posee un contenido que excede a la idea misma (recordemos la argumentación cartesiana a favor de Dios) y que posee ella misma una extrañeza que es originariamente inaccesible. La paradoja de pensar algo cuando él mismo irrumpe inaccesible al pensamiento, no se resuelve mediante la conciencia como en Husserl, pero Levinas no quiere tampoco resolverla, pues para Levinas el *Otro* no irrumpe como problema sobre el que es preciso levantar una maquinaria filosófica conceptual, el *Otro* levinasiano no aparece como fenómeno objetivable y observable, el *Otro* aparece siempre bajo un aura misteriosa y logra según Levinas, dislocar nuestra conciencia. Más que pensado en su proximidad y en su lejanía, el *Otro* manda ser deseado.⁵⁵ Nos aproximamos a una vocación filosófica que se constituye desde el amor al prójimo.

Si quisiésemos ejemplificar un caso específico de lo que afirma Levinas, podemos imaginarnos la conciencia de un judío que, ante la simple presencia de un palestino rompe abruptamente el judío su estabilidad y su egoísmo y se debe sentir conmovido para amar a su próximo que es el palestino, y viceversa. ¿Estamos próximos a un pensamiento levinasiano que pretende la apología del mandato como amor al prójimo? ¿Nos sentimos conmovidos por un pensamiento y una vocación que pretende confirmar una subjetividad como estar sujetos por amor al prójimo? ¿Cuál el mérito de este pensamiento y de esta vocación?

La intencionalidad que suscita el fenómeno en Husserl requiere la conciencia, el orden del pensamiento; el *ser-en-el-mundo* y el *cuidado* en Heidegger vienen del orden del *ser*; en Levinas en cambio, el *factum* imprescindible, la vida misma es el *Infinito*, el *Otro* que nos manda ser deseado (*Deseo*) Aquí la fenomenología está dislocada, el fenómeno ha dejado paso al *rostro* del *Otro*, como prefiere llamar Levinas a la irrupción de lo humano. La conciencia como el *primum* sobre el que el fenómeno tiene su lucidez, ahora, al decir levinasiano, queda dislocada, pues el *Deseo* y su respuesta son el *primum*, anterioridad a un algo que se muestra. El *Otro* es anterior al *cogito* (Descartes, Husserl) es anterior a algo llamado *ser* (Heidegger) y que Heidegger lo hace develar metódicamente como a priori fenomenológico. El *Otro* es el originario sin origen. Es la

⁵⁵ Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Ob. cit. p. 57-59

vida originaria. El absolutamente *Otro*, el próximo y a la vez lejano, irrumpe a la conciencia como epifanía, como *rostro*.⁵⁶ El *Otro* como *rostro* excede al dato, se resiste a ser un contenido fenomenológico, va más allá de la experiencia sensata, se niega a ser contenido visual o táctil⁵⁷ e incluso, podemos anticipar que su manifestación no puede ser una comprensión, excede a la experiencia hermenéutica, es una significación que excede a todo aparecer susceptible de interpretación; al parecer el *Otro* es conmoción absoluta. El absolutamente *Otro* como prójimo, como epifanía del rostro irrumpe en su visita al yo, disloca a una subjetividad estructurada según el orden del *ser* –la economía del *ser* como dice Levinas-, pero esta irrupción del *Otro* no es posible, al decir de Levinas, traer a cuenta según el orden del ser, el cual es el mismo orden del pensamiento (lo *Mismo*) Este *Otro* es un excedente sobre el que no podemos poder,⁵⁸ que no podemos pensar.⁵⁹

La fenomenología y el pensamiento de Levinas, la filosofía misma y con ello su vocación, según Levinas, son incitación, no al querer conocer al que irrumpe, sino una incitación a quedar conmovidos por el *Otro* que irrumpe desconsideradamente. La vocación filosófica en Levinas es un ruego e incluso profecía para ser hospitalarios con la llegada del *Otro*, para con el *Otro*. Queda con ello patentes los afectos filosóficos con los que se estructura el pensar levinasiano. Ruego y profecía antes que teoría.

El *Otro* no proviene ni de un a priori asentado en el yo o entrevisto en el *ser*, ni tampoco viene dispuesto según el orden o la luz del *ser*, no es un algo por conocer o reconocer, el *Otro* no lleva en su seno la inherencia de ser comprendido, conocido, develado o reconocido, no proviene del orden del *ser* para que exija una ontología; el *Otro* irrumpe como *rostro* desnudo e indigente y es mandato que exige bondad patentizada en el ¡*No matarás!*. El *Otro* entonces irrumpe como ética⁶⁰ que disloca, según Levinas, nuestra pasiva subjetividad y nos obliga con su *rostro* a la hospitalidad. La vocación filosófica de Levinas pretende concebir la noción de ética como el mandato primigenio que se manifiesta sin objetivable manifestación y que irrumpe como conmoción ante la conciencia como mandato. Con ello se disloca la ontología en el

⁵⁶ Idem p. 207-208

⁵⁷ Idem

⁵⁸ Idem

⁵⁹ Idem. p. 63

⁶⁰ Idem p. 67

pensar de Levinas. El *Otro* está antes del ser y *más allá* del ser.⁶¹ Su proveniencia es un no-lugar.

La fenomenología como método en Heidegger, como develamiento, como método al servicio de la diferencia ontológica, expone la destinada gesta del ser (la epopeya del ser como gusta llamar Levinas a nuestra exposición al ser) y ha expuesto la constitución *a priori* destinada de la apropiación al ser, dispuesto en *Ser y Tiempo*. En cambio, Levinas se ha dado cuenta de los peligros de esa gesta y de las implicaciones históricas, como la Historia del ser.

Levinas no tiene ningún reparo en asir una lectura de la filosofía occidental, el pathos de Occidente mismo, como ese ímpetu por permanecer en la luz del ser, la energía del ente y la del pensador por permanecer en el seno del ser (*estar en el ser*) La epopeya del ser es desplegar su omnipresencia que resuena en el esse y que aprióricamente ya dice: *Tener que ser*. Inter-esse: estar en el ser. El destino del ser resuena en toda la tonalidad verbal del esse como interés. “Esse es interesse”.⁶² El destino como apropiación, como Ek-sistencia es conatus como esfuerzo, trabajo, energía, *tener que ser* como egoísmo lúcido en el Dasein, como facticidad naturalista y biológica de una lucha de todos contra todos. “La guerra es el gesto o el drama (acción) del interés en la esencia”.⁶³ La persistencia apropiada del ser se despliega como violencia. El interés como conatus es violencia, egoísmo epopéyico de la gesta del ser y de su destino que “ya” anuncia: *Tener que ser*, conatus essendi spinoziano. Esta epopeya del esse, que se despliega como destino, como apropiación en el ente es la propia identidad del ser que es “ya” la gesta del egoísmo y que se enuncia en la fórmula identitaria: “fuera del yo es para mí”⁶⁴ y que bien podemos decir: “fuera del yo es <<ya>> para mí”. Levinas insiste una y otra vez en la tematización de este brío filosófico occidental y de la facticidad de la vida como interés en el ser, como el despliegue de la gesta del ser, de la identidad del ser como: lo *Mismo*.⁶⁵ La filosofía desde Jonia hasta Heidegger es el conatus de lo *Mismo*, pensamiento identitario; esfuerzo teórico por hacer coincidir ser y sentido. Es el movimiento de la mirada que se posa en lo extraño para recoger la extrañeza bajo los

⁶¹ Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la Esencia*, Ob. cit. p. 54

⁶² Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Ob. cit. p. 46

⁶³ Idem p. 46-47 Esencia hace referencia al esse como el ser diferenciado del ente y que Levinas utilizará como esencia. Véase nota preliminar de este trabajo citado y su utilización plena en *De Dios que viene a la idea*.

⁶⁴ Levinas, Emmanuel, *La Huella del Otro*, Ob. cit. p. 47

⁶⁵ Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Ob. cit. p. 66

parámetros de mi propia mirada, es movimiento de retorno identitario. Ulises que retorna a Itaca como refiere Levinas. La mirada teórica y egoísmo se identifican.

El ejercicio fenomenológico, la incitación que es la fenomenología levinasiana tiene pretensión manifiesta de romper con el ejercicio violento de una subjetividad teórica que se deleita en sí misma, pretende romper con una soledad que recoge su intimidad bajo el orden del *ser*, intenta evidenciar el dogmatismo en que el mirar ontológico heideggeriano tiene sus complacencias, y desde donde el *ser* toma la palabra para iniciar la guerra de todos contra todos, tiene la pretensión evidente de optar por la exterioridad como hospitalidad para el *Otro* que viene. El pensar levinasiano es un pensar para el por-venir del *Otro*. Tiene la finalidad de un pensar, que nace fenomenológico como una incitación a romper con el pensamiento tradicional occidental que le presta su voz al *ser*, y que está al servicio de la gesta del *ser* y que es presencia tautológica de lo *Mismo*. Pretende inauguración de un pensamiento de la exterioridad, asunción a una vida que está ausente, a una vida que está bajo “otros modos”, que está en “otra parte”, que está en la hospitalidad del advenedizo, en el *Otro*.⁶⁶ En buscar una excepcionalidad fuera del orden del *ser*. En <<Otro modo que *ser*>>.

El modo en que Levinas intenta romper esa subjetividad dispuesta según el orden del *ser*, es el modo del *des-interés*.⁶⁷ Es el modo donde la subjetividad, según Levinas, pierde su privilegiada posición según el orden del *ser* y donde se inaugura al interior de esa subjetividad una anarquía, sucede una dislocación de la conciencia ante la epifanía del *rostro* del *Otro*. El *rostro* del *Otro* como epifanía llega a nosotros, según Levinas y disloca con su desnudez, con su expresión el privilegio de nuestra interioridad y nos obliga a no poder sobre él; el *Otro* se opone a nuestra violencia porque él es el absolutamente libre⁶⁸, de su rostro brota un no originario⁶⁹ que nos ordena *no-matar*. La hospitalidad al *Otro* como bondad nos obliga a la excepción del *ser*, el rostro del *Otro* y su mandamiento nos obliga a <<otro>> pensamiento que no es el del *ser*; al *Otro* no lo podemos pensar, nos anarquiza, nos desidentifica, nos anarquiza. El *Otro* nos obliga a un pensamiento del *des-interés*, a un decir bondadoso *para* el *Otro*. Nos obliga el *rostro* del *Otro* a otro pensamiento como *desinterés*, donde tal se estructura, en Levinas, bajo otro modo que el *ser*, bajo la excepción como bondad, bajo el pensamiento que no es el

⁶⁶ Idem p. 57

⁶⁷ Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Ob. cit. En realidad toda la filosofía de Levinas puede ser catalogada como filosofía del desinterés, como sabiduría del amor al *Otro*.

⁶⁸ Levinas, Emmanuel, *La Huella del Otro*, véase *Libertad y Mandamiento* Ob. cit. p. 84

⁶⁹ Idem p. 89

pensamiento del *ser*, bajo el pensamiento estructurado desde otro tiempo que no es el del *ser* sino el tiempo como por-venir del Otro. El pensamiento como hospitalidad del *Otro*, donde el *Otro* siempre es *Otro*, y es el extranjero que nos obliga en su visita a no identificarlo desde lo *Mismo*, sino pensarlo bajo otro modo: bajo el tiempo del Otro, como bondad para el Otro, como padecer al *Otro*, como obrar para el *Otro* sin retornar nunca a sí mismo. Pensamiento que obliga a ser Ulises sin retorno a lo *Mismo-Itaca*.

La excepcionalidad del pensamiento de Levinas es que pretende lograr una excepción como bondad. Ser con el *Otro* no es dejar de ser, no es negarse a sí mismo, es la vida inaugurada como exterioridad y hospitalidad bondadosa para el *Otro*. El *más allá* del *ser* y el *más acá* del *ser* es la bondad y la cercanía con el *Otro*, con el prójimo (*proximus*) Pensar al *Otro* es obrar bondadoso para el *Otro*. Es salida sin retorno.

El pensamiento filosófico de Levinas conlleva un pathos enriquecido, no sólo por la pretensión filosófica como eje axial, sino por la experiencia hecha de un pensamiento que no se sonroja al dejarse seducir por la exégesis bíblica, por el acervo bibliográfico literario que da lugar a la crítica literaria dispuesta para la filosofía, por la experiencia religiosa judía que no se espanta por la muerte de Dios y que no tiene ningún impedimento en ponerse al servicio de una experiencia de un pensamiento como *Decir bien* para el *Otro*. El pensamiento filosófico en Levinas es la pretendida pro-fesión de un vuelco al testimonio, donde el *Decir* no está al servicio de la puesta a la luz del *ser* como *interés* en el *ser*, como ontología, hacia donde el pensamiento –que no es un pensamiento- es ahora testimonio⁷⁰ que rompe un pensamiento centrado en lo *Mismo*. Inaugura una agitación por el *Otro*. El pensamiento como testimonio del *Otro* rompe con los lineamientos de un pensar según el orden del *ser* y se pone al servicio (*diaconía*)⁷¹ de la epifanía del *rostro* del *Otro*. El pensar ahora no es pensar, pues éste ha sido dislocado por una desmesura que es el *rostro* del *Otro*, el pensar no puede pensar una desmesura, no puede pensar una an-arquía, el pensamiento ahora es testimonio pro-fético que anuncia la radicalidad de una experiencia del *Otro* como mandato que obliga a decir bien para el Otro, como pro-fecía: ¡Heme aquí!

El rostro del *Otro* es la medida desmesurada que llega como mandato anarquizando la conciencia y obliga a su hospitalidad. El *Otro* inaugura otro tiempo y otra vida. Un tiempo que no es sincrónico, esto es, según las medidas del *ser*. Un tiempo que no es el horizonte del *ser* y un tiempo que no es tiempo para la muerte, más bien un tiempo

⁷⁰ Levinas, Emmanuel *Dios, la Muerte y el Tiempo* Ob. cit. P. 240

⁷¹ Levinas, Emmanuel, *La Huella del Otro*, Ob. cit. p. 63

como duración, donde esta duración es diacronía, es un siempre padecer al Otro. Es el tiempo con relación a una desmesura que es el *Otro*, una desmesura a padecer, es el *Otro en* el Mismo como paciencia. Es relación con el infinito,⁷² el *Mismo* va hacia el *Otro*. Es una incesante duración, una incesante descompensación donde el *Otro* jamás se reduce a lo *Mismo*.⁷³ Es un tiempo que anarquiza toda identidad e inaugura un testimonio como *por-venir* del *Otro*, una no-identidad como conmoción de nuestra conciencia por el *Otro*. La filosofía es testimonio del *Des-interés* y el filósofo un profeta. Anuncia la ruptura de la conciencia por la llegada del *Otro* y ruega ante la epifanía del *Otro* como incesante pregunta.

⁷² Levinas, Emmanuel, *Dios, la Muerte y el Tiempo*, Ob. cit. p. 131

⁷³ Idem p. 132

III. SER, MÁS ALLÁ DEL SER Y ARISTOS.

I

Después de haber expuesto de manera somera algunas motivaciones teóricas y afectivas al interior de la vocación filosófica que se desprende del Heidegger de *Ser y Tiempo* y de la vocación filosófica de Emmanuel Levinas. Pensamientos filosóficos y vocaciones inscritas respectivamente bajo los modos del *ser* y bajo los modos del *más allá del ser*. Se precisa ahora poner en balanza estas posiciones de la filosofía contemporánea, observar sus méritos, sus riquezas, sus limitaciones y sobre todo exponer los modos en que estas posiciones contribuyen a dejar a una filosofía contemporánea en una situación en donde el pensamiento abandona conscientemente, en aras del *ser* o del *más allá del ser*, su libertad, abandona la posibilidad de un pathos adherido a afectos que reconozcan que lo *digno de ser pensado* no radica en el *ser* o en buscar un lugar del *más allá del ser*, sino un pathos que contenga un brío de libertad, de afectos eróticos filosóficos que intenten conseguir un pensar donde la filosofía no se proponga a sí misma como narradora de una gesta llamada *ser* y tampoco como la anunciadora profética del amor al prójimo. Una filosofía que sea gesta que brota desde sí misma y quizá lo sea cuando la filosofía aspire a ser constituida desde la noción del *aristos* filosófico.

La justificación para abandonar el *ser* expuesto en *Ser y Tiempo* la hemos anticipado. La tarea fenomenológica como anuncio del “ya” del *ser* y de su *veritas transcendentalis* como apertura del *ser*, nos habla de la preeminencia de la apropiación del *ser* y del interés en el *ser* dispuesto en la posibilidad y primigenia apropiación del *Dasein* como *Ek-sistencia*. La fenomenología como metodología en *Ser y Tiempo* es develamiento del *Sí* del *ser*, de la libertad *a priori* del *ser*, del mandato del *ser* como *tener que ser*. El pathos de la fenomenología en *Ser y Tiempo* tiene el matiz del anuncio hacia una sujeción a la palabra originaria del *Sí* del *ser*. El “ya” del *ser* como apropiación expuesto en *Ser y Tiempo* nos habla de una filosofía que bien podemos matizar conceptualmente como una fenomenología profética que anuncia, en voz del fenomenólogo y hermenéuta, la voz que dice *Sí* del *ser*. La fenomenología es el método que dispone y prepara “ya” los caminos apropiados del *Ser*. La fenomenología es la metodología que anuncia y da testimonio, a semejanza de una profecía, de la apropiación a un “ya” como

Sí del *ser*, como *Sí* libre y totalitario, destinado y orientado al anonadamiento. La letra o la palabra escrita de la fenomenología está inscrita al ordenamiento de un mandato como *tener que ser* y la descripción de ese mandato como fenomenología tiene el matiz de una descripción afectiva bajo los matices de la amargura; *tener que ser* es ser-para-la-muerte, para nada.

La filosofía como ontología, como descripción del *sentido del ser*, como descripción o develación de los caminos del *ser* se torna en el camino del ser-para-la-muerte. El camino a-la-Nada, a-Nada. La transitividad como posibilidad, como el horizonte del tiempo es a-Nada: *ser* a-Nada. Con ello estamos dispuestos a observar en tal filosofía la plena cancelación de la afectividad del *tener que ser* en el *Dasein* como una festividad y ello dada la inscripción de la orientación del *Sí* del *ser* como a-Nada. Algún día mundial del júbilo en el *ser* está plenamente cancelado por el Todo-para-Nada. La posibilidad del júbilo se destiñe por la amargura y el pesimismo del a-Nada. No es que pretendamos que la afectividad en el ente sea una resistencia al morir, sino que nuestra incomodación frente al Heidegger de *Ser y Tiempo* es que todo esté orientado por el ser-para-la-muerte. Nos resistimos a un imperio *a priori* de la posibilidad. Nos resistimos a no tener libertad más que la libertad del *ser* y que nos condena a *tener que ser*. Lo que pretendemos es una filosofía que replantee su posición frente a la muerte y no sea la muerte como anonadamiento del sentido del *Sí* del *ser*. Hacemos votos por una filosofía que, aun a sabiendas que se va a morir, tenga a bien el optimismo y el júbilo en la tierra. Nos resistimos del mismo modo a una filosofía que pretende narrar la apropiación del *ser* en el ente y donde tal apropiación despliegue deliberadamente toda posibilidad como posibilidad del *ser* y donde todo modo de *ser* deba *ya* ser puesto que “todo Es” como posibilidad y modo de ser del *ser*, del mismo modo nos resistimos a una filosofía que impida con sus despliegues teóricos un pensar como posibilidad de lo *Imposible*, donde lo *Imposible* tenga otros afectos que no sea los del pathos del *ser*.

Tenemos por otro lado, a Levinas con su pensamiento filosófico, donde en verdad lo filosófico ha dado paso a lo eminentemente profético. En Levinas el profetismo es testimonio que no es saber, no es posibilidad de un pensamiento centrado en el conocimiento como sabiduría, más bien es testimonio que pro-fetiza el a-Dios. Es también un profetismo que, y a manera heideggeriana habla de un “*ya*” de inspiración fenomenológica, donde ese “*ya*” brilla con una luz que nos remite a un pasado inmemorial que es huella. Es el paso en el pasado sin memoria de Otro, de un tercero que es Dios, que ha dejado huella y que hace relucir en el *rostro* del *Otro* un mandato.⁷⁴

⁷⁴ Queda pendiente en verdad para otro estudio la investigación en Levinas acerca de cómo la diferencia ontológica en Heidegger es punto de partida e indispensable para sostener en buena medida su posición filosófica, ello con todo y que para Levinas sea Heidegger un magisterio incómodo.

La filosofía en Levinas que ya no es amor a la sabiduría -amor al saber, pretensión de saborear el saber (sapio)- es ahora amor, hospitalidad al Otro, no-indiferencia, es plena transitividad, es a-Dios (transitividad hacia otro que reluce en el *rostro humano* como mandamiento) Es testimonio de un tiempo que no se entiende por la muerte, sino de un tiempo como paciencia (padecer) del *Otro*, tiempo diacrónico testimonial del *Otro* en el *Mismo* sin reducirse jamás al *Mismo*, es el siempre de esa paciencia; testimonio de la excepción del *ser*. El pensamiento profético de Levinas es testimonio de un despertar como un *No* a lo *Mismo*, es un *No* suave frente al *Sí* del *ser* anunciado por Heidegger. Mas la agitación del *Otro*, la visitación del *rostro* del *Otro* inaugura un *Sí* al *Otro*. Inaugura una transitividad, un *ser* para el *Otro*, un *Sí* al *Otro* y donde el *Sí* no proviene de nuestro mérito sino de la desnudez del *Otro* y de una huella que reluce en el rostro del *Otro* como mandamiento: no-matarás.

El pathos que anima al pensamiento de Levinas hunde su experiencia en buena medida en lo bíblico. La impregnación de la filosofía de la experiencia religiosa, llámese judía o cristiana, o la lectura bíblica bajo los modos de una escritura profana, pero que acumula experiencia humana tan profunda como digna de ser tomada en cuenta, hoy como nunca su letra no puede ser evitada por el filósofo pos-hegeliano: la Biblia como auxiliar del pensamiento y de la experiencia humana. Con lo antes mencionado se torna necesario abrir un apartado a la subyacente experiencia de los profetas del viejo Testamento en el pensamiento de Levinas que será decisiva, tanto para la conformación de su pensamiento como para su ulterior crítica.

II

La escritura levinasiana como un decir por el *Otro* y para el *Otro*, como un pensamiento filosófico profético asume su vocación a la manera como si Isaías y Ezequiel, incluso Oseas, representarán la génesis de una experiencia que convoca a la concreción filosófica. Ezequiel representa al profeta de la responsabilidad –todos los profetas significan una responsabilidad inherente- mas Ezequiel es quizá el responsable por antonomasia e Isaías la plena generosidad que dice: ¡Heme aquí!

Es a orillas del río Kebar donde Ezequiel siente la mano de Yahvé, Dios ha ido a Babilonia; su aposento real, que es Jerusalén es dejado momentáneamente para manifestar su gloria al profeta: “Era algo como la forma de la gloria de Yahvé. A su vista caí rostro en tierra y oí una voz que hablaba” (Ez;1,23) La gloria resplandeciente de Yahvé no puede ser vista, es un Dios oculto, pero un Dios que habla y habla a un “Hijo de hombre” y habla para poner freno a la rebeldía del pueblo de Israel. Dios con su furia quiere hacer saber “que hay un profeta en medio de ellos” (Ez; 2,5) El Dios Yahvé que aparece como en su gloria es el Dios que se lamenta furioso porque los hombres son injustos, porque los hijos de Israel son rebeldes. Es el Dios que pretende enseñar el Sí o el No, mas lo hace de maneras también furiosas y vengativas; el Dios celoso de su pueblo es brío, energía, palabra que exige ser escuchada. Dios es libertad absoluta de una palabra voluntariosa que, no se deja seducir por la palabra bondadosa, como si Dios dejase de ser libre cuando se manifiesta bondad, como si la bondad fuese un dejar de ser y riego evidente de perder libertad.

Dios no puede tener el rostro de esclavo, su palabra es de amo y su palabra es mandato. La resonancia de la palabra “hijo”, la intensidad con la que ésta se pronuncia es con brío y energía, sin dejos de suavidad. La omnipotencia divina exige caer rostro en tierra y obliga a ser escuchado. Dios obliga a comer el rollo de “lamentaciones, gemidos y ayes”

y aun cuando su sabor sea “dulce como la miel” la experiencia divina es conmovedora y amarga. Dios quema el espíritu y la mano de Yahvé pesa fuertemente sobre el elegido. Ezequiel está entre los deportados y es el profeta de los deportados. La palabra de Dios en Ezequiel es para los deportados. El profeta Ezequiel es elegido por Dios como “centinela de la Casa de Israel”. Ezequiel tiene sobre sí la mano de Yahvé y su obligación como centinela es de gran trascendencia: cuidar los pasos del malvado para que se torne bueno, cuidar los pasos del bueno para que no se torne malvado: “de su sangre yo te pediré cuentas”, así habla Dios. Ezequiel es el rostro del esclavo que frente a la palabra absoluta de Dios está obligado al absoluto Sí. Ezequiel no puede poder frente a Dios. Dios obliga, elige, enseña a hablar, obliga a hablar y obliga a callar y además pone sobre Ezequiel una responsabilidad como destino: en sus manos están el hombre bueno y también el hombre malvado, so pena de su propia sangre.

Isaías también es un profeta sobre el que, en su misión radica la sangre de un pueblo impío. Isaías también tiene la experiencia del poderío de Dios; el tres veces santo, que resuena y conmueve los dinteles a la voz de los que lo aclaman, Él suscita en Isaías la culpa: “Ay de mí, que estoy perdido pues soy un hombre de labios impuros y entre un pueblo de labios impuros habito”. Isaías se conmueve ante la visión de Yahvé. Los labios impuros de Isaías son purificados con fuego. Yahvé lanza su voz preguntando: ¿A quién enviaré? ¿Y quién irá de parte nuestra? No es que Yahvé esté desconcertado y confundido ante el vacío de algún enviado, Yahvé en verdad ya ha pronunciado su absoluto Sí por medio del querubín que ha purificado los labios de Isaías; e Isaías pronuncia una grandiosidad: <<Heme aquí: envíame>>. Una vez más en medio está el profeta: entre el absoluto Sí y No de Dios y la sangre del pueblo impío. El profeta como absoluta generosidad.

Levinas se resiste a ser testimonio de un pensamiento filosófico que preste su voz al *ser*. El sentido del pensamiento filosófico no puede tener, Levinas piensa contra Heidegger, como pretensión la identificación entre *ser* y *sentido*. Levinas asume la idea heideggeriana de la diferencia ontológica y sólo gracias a ella Levinas puede resistirse a la determinación destinada de un *ser* como gesta que se apropia y enajena totalitariamente sobre el ente. El Hay anónimo del que habla Levinas, producto del pensar heideggeriano, es algo a lo que es necesario resistirse. Es necesario que el pensamiento filosófico convoque a una salida del *ser*. Esta necesidad es la que Levinas aprendió de Franz Rosenzweig⁷⁵ cuando éste, logra romper con la totalidad de un pensamiento idealista. Es posible que Franz Rosenzweig sea la génesis de un pensamiento que originariamente convoca a un pensamiento filosófico que sea sanidad frente a todo totalitarismo, frente a todo resentimiento; quizá sea Rosenzweig la primer “salida” a un pensamiento que no tenga su centro de gravedad al *ser* y sea el pensamiento celebración originaria de una posible fiesta del mundo⁷⁶.

El pensamiento filosófico en Levinas contrasta con un pensamiento filosófico que, al intentar forjarse tiene el entendido de estructurarse según el orden del *ser*, donde la apropiación o co-apropiación es *tener que ser*, donde el orden del *ser* es la explícita guerra de los entes por estar en el *ser*, el *ser* convoca al llamado de los entes a su seno: la voz del *ser* tiene que ser escuchada, so pena de ser nada, el ente es miedo de ser nada. La nada a la que tiene miedo el ente es también *ser*. Todo es *ser*. La voz del *ser* es la luz que penetra todas las posibilidades del ente. Es destino como inter-esamiento. Levinas se resiste a esa historia del *ser* que se escribe filosóficamente como *conatus essendi*. El *conatus essendi* tiene manifiestamente un pathos que es brío, que dice Sí y que cuando

⁷⁵ Rosenzweig, Franz, *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca 1997

⁷⁶ Idem p. 43-62

es No es un Sí; es libertad del amo, es energía, es palabra destinada. No hay paciencia ni reposo en el *conatus* del *ser*.

El *ser* al que se resiste Levinas tiene las mismas características como el Dios libre y absoluto que doblega y envía a Isaías y Ezequiel. El *ser* al que Levinas no está dispuesto en interesarse, un *ser* que dice enérgicamente *Sí* y al que Levinas dice *No*, mas no es un No de hombre libre sino del No del esclavo sobre el que el amo ya no puede poder, pues ya no hay en verdad resistencia. Sólo se puede someter al que es libre, la guerra es libertad contra libertad, contra el que se somete por voluntad propia ya no se guerrea, sobre él ya no se puede poder, es la disponibilidad del rehén, cesa la guerra y en verdad que su *No* es una suave resistencia frente a un enérgico *Sí*. Este *No* a semejanza de alguien que se somete libremente es el punto de anclaje sobre el que Levinas pretende una excepción del *ser*.

El *No* levinasiano frente al *conatus* guerrero que es la voz del *ser*, es la pretensión de una suave resistencia frente a un *ser* que impone su mandato y su destino, mas un No que en su génesis contiene una manifiesta culpabilidad. El *ser* que inunda todos los entresijos del ente, escribe los destinos del sentido del ente: la libertad y la redención también. La filiación y pertenencia al *ser* nos hace culpables de este *ser* que es totalitario, anónimo y trágico, además de que es un ser que nos destina a la nada. La génesis de la redención en Levinas como excepción del *ser* tiene también su génesis en la culpabilidad. Pareciese como si la conciencia de la redención es génesis del *ser*, génesis de la insoportable guerra del *ser*. A la manera como Isaías, es conmovido en su culpabilidad cuando Dios se manifiesta y tal manifestación suscita el deseo de redención de la culpabilidad. En Isaías la redención de la culpabilidad es gratuidad de Dios. ¿En Levinas la excepción es deseo de redención, de una vida que está ausente, y de una redención que es gratuidad del *ser*?

La excepción levinasiana, este suave *No* frente al enérgico *Sí* del *ser*, este implícito deseo de redención de una culpabilidad suscitada por la apropiación del *ser*, por la gesta guerrera del *ser*, y que ha sido nuestra gesta y nuestra guerra, viene dada por una salida del *ser* que no es un claro del *ser*, ni los linderos de la redención que la mística suscita, no, más bien, es una gratuidad suscitada por el *rostro* del *Otro*. El *Otro* que no es gratuidad del *ser*, es la redención del anonimato del *ser* y de su totalitarismo. El *Otro* sobre la que la totalidad no puede poder, el *Otro* que con su rostro desnudo se me confía con sus expresiones, con su mandato, que me obliga a no-matar.

Isaías y Ezequiel son vivezas de un *Sí* de Dios que obliga al irrumpir con su palabra a un mandato, a un: ¡Heme aquí!... “pero de su sangre yo te pediré cuentas”. La palabra de Dios en Isaías y Ezequiel es absoluta, cuando Dios pronuncia su palabra doblega, hace caer rostro en tierra, enmudece y hace hablar. La palabra de Dios es como el *ser* del que Levinas pretende excepcionarse: ambos son libertad, brío, energía, apropiación, palabra totalitaria, suscitan culpabilidad, son un absoluto *Sí* que cuando pronuncia crea sentido, se destina todo sentido, se identifica toda palabra con todo pensamiento y todo sentido. ¿Acaso no existe una igualdad entre ese Dios de Ezequiel e Isaías, el *ser* del que se pretende excepcionar Levinas y la llegada del *Otro* levinasiano que también con su Decir, con su rostro obliga totalitariamente a un no-poder sobre él? ¿Dónde ha quedado lo redentor de la llegada del *Otro*? ¿Acaso su llegada no implica una nueva culpabilidad? ¿Dónde lo pro-fético? ¿Acaso la acogida al *Otro* no es un mandato que ha dejado de ser amoroso y que ahora la obligatoriedad es un destino también que nos somete? ¿Acaso el amor al *Otro* no es mandato sino ley y como tal nos condena a cumplirla? ¿Acaso Levinas nos condena y nos destina a un amor obligatorio por el *Otro*? ¿Es posible asirse a una filosofía contemporánea como pensamiento del amor al prójimo?

El *ser* como plena identificación entre *ser* y sentido obliga a ser pensado bajo los modos de la identidad, la identidad del pensamiento es la voz anónima de algo llamado ser, su mandato, que en verdad no es mandato, pues el mandato lleva intrínsecamente la libertad de obedecerlo o no, sino condenación, es la exigencia obligatoria a ser pensado, el mandato-ley es la teoría ontológica como el *tener que ser* como pensamiento filosófico. La vocación filosófica del ontólogo es seguir obligatoriamente y sin libertad, la libertad de los caminos destinados del *ser*.

En Levinas la llegada del *Otro* conmueve un pensamiento que busca identidad, pues el *Otro* irrumpe como *rostro*, como lo impensable, y desidentifica. El pensamiento no puede poder con el *Otro*, el *Otro* es absolutamente *Otro*. Es Infinito. El *Otro* resquebraja la conciencia y su rostro es mandato, irrumpe como mandato ético que dice no-matarás. El *Otro* con su llegada y con su mandato a la hospitalidad nos saca del orden del ser que es el del pensamiento y del anónimo de la identidad y del pensamiento; la hospitalidad del *Otro*, la bondad para con el *Otro* es una excepción del *ser* y representa según Levinas, la inauguración de una nueva vida como *exterioridad* para el *Otro*. He aquí, según Levinas, una nueva redención del *ser* como bondad para el *Otro*, mas una nueva culpabilidad como padecer al *Otro*. El pensamiento de Levinas es posibilidad manifiesta de que la vida como vida para el *Otro* sea la presencia del sacrificio, como morir por el *Otro*. Donde incluso las palabras de Jesús como “no hay mayor amor que el que da la vida por sus amigos” o el “que os améis los unos a los otros” como un mandato nuevo, como vida nueva puede hoy tener sentido bajo las palabras levinasianas. El pensamiento filosófico se aleja de patetismos y se confirma pro-fético cuando el decir filosófico está al servicio del por-venir del *Otro*, es un decir por el *Otro* y para el *Otro*. El decir como responsabilidad para el *Otro*.

El Dios de Ezequiel e Isaías ese Dios que cuando irrumpe eligiendo al profeta, somete y obliga a un decir, donde el decir no tiene la finalidad del *Otro* como rostro, sino su finalidad del mandato es el propio Dios como lo *Mismo*, la finalidad es su propio celo y su propia justicia. Dios es lo *Mismo* que obliga al profeta a anunciar la justicia del propio Dios incluso al sacrificio del propio hombre. El envío y la palabra del profeta tienen las medidas de un Dios que irrumpe como apropiación del profeta, es Dios como lo *Mismo*. La palabra de Dios como destino. La palabra del profeta es el instrumento con el que Dios habla, el profeta sigue los caminos de la palabra de Dios. La palabra del profeta es en verdad palabra anónima, predica la justicia e incluso el derramamiento de sangre de un Dios que se apropia como absoluto Sí, como libertad radical frente a un profeta que no puede ser libre. Las posibilidades de la redención están clausuradas por la infinita libertad de un Dios que inunda con su palabra que dice Sí a todos los ámbitos del orbe. Dios como egoísmo.

El pensamiento profético en Levinas pretende tener otro tinte: la posibilidad de excluirse del orden del *ser* y de ese Dios como absoluto Sí. El No levinasiano frente al *ser* de la ontología y frente a este Dios del Antiguo Testamento se logra, al decir Levinas, bajo la inauguración de un modo nuevo de padecer, bajo la nueva manera de *otro modo que ser* que significa el *padecer* al *Otro*. Es la hospitalidad a un Sí como rostro humano, es someterse bondadosamente al *Otro* que llega. Es padecer a alguien que ya no es anónimo sino que es el huérfano y la viuda, el rostro en su desnudez. Es dar apertura a un Sí del *Otro* que ya llega incluso bajo los modos de la ingratitud. Es hacer relucir frente al rostro del *Otro* y bajo otra luz las palabras de Isaías ¡Heme Aquí! Plena exterioridad.

La profecía en Levinas pretende pensar o decir por el *Otro* y para el *Otro*. Ezequiel e Isaías son un decir para Dios, toda justicia y toda sangre son por Dios y para Dios: es lo *Mismo*.

Lo profético en Levinas, esto es, su pensamiento como redención (desinterés) frente a la culpabilidad y apropiación del *ser*, no proviene según el propio Levinas de la gratitud misma del *ser*. No es el propio *ser* el que se exculpa a sí mismo. Más bien la profecía con el decir por el Otro y para el Otro, la excepción misma, aun cuando sea tematización y pensamiento y que pareciese que es testimonio del propio *ser*: la redención como excepción del *ser* no es gratuidad del *ser*, de la esencia o interés del propio *ser*, de la guerra del *ser*. El *ser* no tiene interés en desinteresarse, en redimirse o auto culparse; más bien el decir como profecía con el *Otro* y para el *Otro* provienen de un orden anterior y más grave que el del *ser*, son motivación de un pre-original del decir, por la responsabilidad, por la proximidad al Otro anterior a todo pensamiento. La posibilidad misma del pensamiento filosófico en Levinas tiene su asiento en esa proximidad pre-original que es la responsabilidad, la proximidad con el *Otro* y que es anterior a todo pensamiento ordenado bajo el mandato de *ser*. En este sentido Levinas, Ezequiel e Isaías tienen la dote común de asentar su motivación y su decir profético en la responsabilidad. En el primero, como un pensamiento de decir por el *Otro* y para el *Otro*, el proximus, en el caso de Isaías y Ezequiel su decir profético como responsabilidad tiene su motivación en una responsabilidad que proviene de un mandato como lo *Mismo*; el pensamiento profético en Ezequiel e Isaías es un decir por Dios y para Dios (lo *Mismo*) Sin embargo, Isaías y Ezequiel son ejemplaridad de respuestas para Levinas cuando los profetas son disponibilidad absoluta -que no libres- para una palabra absoluta. En Levinas pareciese que la respuesta para el *Otro*, *Otro* que no es anónimo y que no esconde su rostro, sino *Otro* como rostro desnudo y que ante su llegada exige el rompimiento y la exterioridad de la conciencia. La profecía en Levinas es el anuncio mismo de la llegada del *Otro*, es el decir por el Otro y para el Otro. En Isaías y Ezequiel la profecía es la condición de anunciar el Sí de Dios y donde la propia respuesta del profeta es también el Sí de Dios, son todavía la profecía como apropiación de lo *Mismo*. El pensamiento profético de Levinas surge a costa de hacerse rehén del otro. Por mandato de una tercera persona (El) de la cual proviene el rostro... “El más allá del que proviene el rostro es la tercera persona”⁷⁷ (Dios) y aunque el rostro por sí mismo es visitación e incluso trascendencia,⁷⁸ mas la desnudez propia del rostro del otro como humano tiene sustancialidad gracias a que “él está en la huella de la Eleidad”.⁷⁹ La excepción misma del *ser* se da finalmente a una tercera persona que no habla para hablarse a sí mismo sino que es bondad y mandamiento, es un Él que ama al extranjero.⁸⁰

III

El pensamiento filosófico profético en Levinas es la pretensión de una sabiduría del amor. Es la pretendida inauguración de un padecer al *Otro*. El Sí al *Otro* me manda ser rehén del *Otro*, es morir por el *Otro*. Manifiesto Sí al Otro como a-Dios. Es el testimonio del Sí como desinterés. En Levinas es el desinterés por el nombre de Dios. Es Dios en nosotros o lo infinito en nosotros, puesto en nosotros desde un pasado inmemorial antes de toda revelación y todo pensamiento; el infinito en nosotros, según Levinas, desborda su propia idea y “ya” nos hace responsable del *Otro*. La responsabilidad para con el *Otro*, el a-Dios es “ya” en nosotros antes de toda intencionalidad y más arcaico que el propio pensamiento. Podríamos incluso decir que

⁷⁷ Levinas, Emmanuel, *La Huella del Otro*, Ob. cit. p. 68

⁷⁸ Idem p. 74

⁷⁹ Idem

⁸⁰ Levinas, Emmanuel, *De Dios que viene a la idea*, p.15

es más a priori que todo a priori. Tenemos que responder por el *Otro* a la manera de Ezequiel, por un mandato que proviene de un “no se sabe dónde”, de un no-lugar, de un más allá del ser y que “ya” nos exterioriza al *Otro* y nos ordena no-matar. La significación del pasado de un ausente que es huella, es “ya” para el *Otro* y por el *Otro*, *a-Dios*. A través del tercero ausente reluce el rostro del *Otro* que me exige el “Heme aquí”. Sin embargo, las insistencias de Levinas por conmover y sustraerse al pensamiento ateo contemporáneo hacen posible el hecho de llevar a la fenomenología y con ello a la filosofía misma a una radicalidad. El asunto mismo donde radicaliza y de forma injustificada a la fenomenología (a la que exige concreción), incluso más allá de la simple incitación en la que había situado a la fenomenología misma, es hacer la epifanía de un mandato proveniente de más allá del ser. La clave teórica en donde podemos resistirnos al pensamiento de Levinas radica en la noción de intención de someternos a un mandato. La epifanía -preferimos para ser fieles al propio Levinas no utilizar terminología como “hacer aparecer”, revelar, etc.- de un *rostro* desnudo que me ordena a-Dios como un pensamiento antes de todo cogito, antes de todo pensamiento, es el asunto mismo al que no podemos inscribirnos con Levinas. A este asunto es al que no podemos adherirnos y ese asunto es en Levinas, por cierto el más propio, el medular de todo el pensamiento de Levinas, como él mismo nos lo hace saber: “Mi pensamiento más profundo y que conlleva todo pensamiento, mi pensamiento de lo infinito más antiguo que el pensamiento de lo finito”.⁸¹

Creemos que ese pensamiento levinasiano de querer ordenarnos a *Otro*, es resultado del descubrimiento fenomenológico de Husserl del carácter intencional de la conciencia y de la riqueza fenomenológica que representa la estructura del *ser-en-el-mundo* heideggeriano y del concepto de *a-la-mano-de-Heidegger*, sólo que ahora radicalizado. La lectura del joven Levinas al lado de Heidegger de tales conceptos, la crítica de Heidegger a Husserl, suscitan en Levinas poder llevar a la intencionalidad a una radicalidad: la estructura de una exterioridad orientada a algo previo a la conciencia y al lenguaje (Deseo del otro), estructurada “ya”, esa conciencia exteriorizada, incluso religiosamente y éticamente por una huella salida de “no se sabe dónde”. La transformación de la intencionalidad en *Deseo* y después en *a-Dios* es un paso fenomenológicamente injustificado, al menos que la propia intencionalidad sea capaz de poner al descubierto pensamientos previos al propio pensamiento; y dudamos en verdad que todo fenomenólogo asuma algo previo a la intencionalidad misma.

Tanto Husserl como Heidegger enfatizan el carácter extático de la conciencia, esto es, el hecho mismo de que la conciencia busca algo distinto a ella misma. Es cierto que, el carácter intencional en Husserl es para todas las órdenes de la vida e incluso el teórico, mas le da un carácter teórico cuando utiliza la reducción trascendental. En Heidegger, el concepto conciencia se hace problemático y la intencionalidad es cambiada por la noción de un darse la vida en el momento mismo de vivir y aquí es donde el *cuidado* (*cura*) heideggeriano y *el ser-a-la-mano* tienen un rendimiento teórico cuando la vida misma es vida antes de ser tematizado. Pero Levinas da un paso más allá y pretende utilizar estos descubrimientos de Husserl y Heidegger para conceptos fundamentales como la *exterioridad*, *deseo*, *rostro* e *infinito*, con el fin de hacer ver una precedencia del *Deseo* por el *Otro* antes, de todo pensamiento y de todo lenguaje. El *ser-en-el-mundo* heideggeriano le parece a Levinas una tematización que tiene como eje axial al ser y finalmente como identidad. Levinas lleva el caso a una relación que ya no es intencional y que ya no está temáticamente mediado por el *ser* sino que pretende ver la estructura humana como *Deseo* por el *Otro*, infinitamente *Otro*; una relación que ya no

⁸¹ Emmanuel Levinas, *De Dios que viene a la idea*, Ob. cit. P. 15

es intencional (Husserl), ni ordenada para el *ser* (Heidegger) sino ordenada “ya” previamente, desde un pasado inmemorial, para recibir al infinitamente *Otro* y más delante justificada esta estructura por una huella salida de un pasado que ha dejado huella, Dios como tercera persona. El *Deseo* por el *Otro* aparece cuando la intencionalidad husserliana tiene contenido previos al cogito husserliano y cuando el *Ereignis* heideggeriano provisto en *Ser y Tiempo* ya no tiene interés en el *ser* sino en el *Otro* y además, cuando este *Deseo* tiene fundamento último en Dios, esto es, cuando Descartes aparece en vez de Heidegger. La noción del “Infinito en mí” es forjada gracias a Descartes.⁸² El “ya” del *ser* que Heidegger ha puesto al descubierto y que ha tenido rendimientos teóricos importantes para comprender el *ser* y la existencia, en Levinas ese “ya” previo a toda intencionalidad y previo al *ser* como *Deseo* y mandato es una radicalidad injustificada. Es un “ya” antes de todo tiempo que ordena anárquicamente para el *Otro*, a-Dios y es un orden que *está más allá del ser*, venido no se sabe dónde y del que el propio Levinas pretende dar cuenta de maneras proféticas. Ello sólo es posible a costa de una radicalidad preocupada en asuntos propiamente éticos. La radicalidad nos parece problemática porque Levinas nos expone a un mandato tan avasallador como la voz de Dios en el caso de los profetas y finalmente tan anónimo, incluso contrario a lo que Levinas originalmente pretendía: No prestar la voz a algo anónimo llamado *ser*. Maticemos lo anteriormente dicho. En Levinas y en Franz Rosenzweig existe la admirable fusión entre filosofía y teología, una fusión contemporánea tan creativa como conmovedora, que hace posible el hecho de que la tradición judeocristiana todavía, para muchos, reluzca y esté teñida de una incitación a seguir anclada a ella misma. La incitación a un pensamiento filosófico teológico es un “mérito” a considerar hoy en día; es encaminar a la filosofía a un plus y es suscitar en la teología una concreción a la que la fe, que tiene pies alados, no debe resistirse. Más bien nuestra desconfianza al pensamiento de Levinas es que el “ya” fenomenológico del que habla Levinas y que le ha permitido la posición de un deseo antes del propio pensamiento y del lenguaje, proviene de un rostro y de una huella que suscita un mandato anclado en el paso de un Dios tan absoluto y en verdad tan ausente como *ab-suelto*, el absoluto en verdad se ha *ab-suelto*. El “ya” de ese pasado inmemorial como huella anterior a todo sentido husserliano, hace posible injustificadamente el hecho de hacer aparecer significados salidos de esa huella como tercera persona (Illeidad), que significando no significa nada ya en términos filosóficos. Ejemplo de ello es la estructura de criatura que Levinas “*hace aparecer*” en los seres humanos como el hecho de a-Dios previo antes de toda inteligibilidad.⁸³ En los términos de la filosofía como tarea de un ser finito resulta un paso lógicamente injustificado pasar de la finitud a la gloria de Dios. La experiencia religiosa del filósofo puede ser llevada a exponer temas fundamentales a costa de borrar lo filosófico y de convertirse en profeta, pero bajo el riesgo de hacer aparecer una sabiduría que es riesgosa por el hecho mismo de que nociones como el mandato levinasiano al amor al prójimo, se impongan bajo un “ya” - que proviene de no se sabe dónde- y que este mandato provenga de un absoluto absolutamente *ab-suelto*. Esto significaría la dictadura de un ausente. La dictadura de una bondad que se impone como huella o como rostro. El riesgo de que un a priori más a priori que todo a priori sea el “*ser bueno*” como destino, el destino de ser bueno como estructura primaria del hombre, el riesgo del hecho de que la bondad sea una dictadura. El mandato, ahora dictadura, de un ausente que reluce en el rostro del otro es un *absoluto ab-suelto* y con ello, disuelto que aparece sin más, venido de no se sabe dónde. Aquí el mandato es doblemente autoritario y el mandato se convierte en ley y destino:

⁸² Véase *Totalidad e Infinito* 72-73 además *De Dios que viene a la idea*, Ob. cit.

⁸³ Levinas, Emmanuel, *La huella del Otro*, Ob. cit. P. 90-91

“ya” está en la estructura misma del ser como criatura y exige por sí mismo ser rehén para el Otro. La bondad como riesgo de una dictadura y donde el amor al *Otro* ya no es amor venido de la libertad, sino es amor venido del destino destinado desde el “ya” inmemorial, porque “ya” estamos destinados-mandados a amarlo. Desde otros términos algo llamado amor reluciría más bajo los términos de una libertad plena donde la afectividad no está animada por ningún mandato. No vemos en verdad como algo llamado amor pueda hacerse relucir filosóficamente en el rostro del *Otro*, y menos dado un tercero como *Dios* venido de no sabemos dónde; más también no vemos como algo llamado amor pueda relucir como *rostro* desnudo únicamente como humanidad. Una ética del amor como mandato que se convierte en destino obligatorio, en ley, está destinada a ser únicamente el abanderamiento de un humanismo teñido de utopía profética. El Dios levinasiano con todo y la bondad que reviste no puede venir a la idea y menos cuando “ya” se torna mandamiento, exigencia del desinterés. El Dios levinasiano junto con su mandamiento es una Nada que no puede aparecer como huella, un Dios que es presencia-ausencia, que es Nada; de tal suerte que el *a-Dios* levinasiano que era un mucho como la reivindicación de la sabiduría del amor es ahora una Nada, a-Dios también como anonadamiento. En este sentido Levinas termina en el punto que él mismo atacaba en Heidegger: un ser anónimo, destinado y anonadado al que debemos resistirnos. Lo que debe buscar una vocación filosófica debe ser una libertad que no se daba ni al *sentido del ser* y tampoco que raye en los linderos de lo profético anunciando el amor al prójimo por amor a Dios. Una vocación filosófica que se constituye como la anunciadora de los caminos del *ser* nos apropia a una libertad gracias al *ser* y nos imposibilita a pensar lo *Imposible* que no sea donación de sentido por el *ser*. Una vocación filosófica que se monta en aras de la profecía nos destina sin más al amor al prójimo y donde no existe una libertad de pensar lo *Otro* como lo absolutamente ajeno o la posibilidad de una libertad concebida por otra textura erótica que no sea el amor al prójimo.

IV

Es preciso centrarnos en este momento en la dirección justa de nuestra investigación. Después de haber observado los motivos de una filosofía centrada en el *ser* concebido por Heidegger en *Ser y Tiempo* y del mismo modo en los motivos filosóficos representados por Levinas, después de haber analizado someramente las distintas vocaciones filosóficas que de tales filosofías se desprenden, ahora nos corresponde ir tras la noción filosófica de *aristos* en el marco de una filosofía contemporánea. Se precisa concebir una filosofía caracterizada de maneras distintas, bajo una libertad distinta, dispuesta bajo otros afectos eróticos. Concebimos justo distanciarnos de unas filosofías que predicán sometimientos ya sea al *ser* o al *amor al prójimo*. Ese distanciamiento nos exige ir en pos de otro pathos filosófico distinto y tal pathos creemos que lo obtenemos bajo la noción del *aristos* filosófico.

Nosotros queremos en definitiva, después de haber puesto en balanza las posiciones de Heidegger y Levinas, exponer nuestra aportación manifiesta a la anterior discusión y con ello ver las maneras en que esta discusión es pertinente para una filosofía que corre en nuestros días. Nosotros creemos que las discusiones filosóficas de nuestros días no se definen por el hecho de centrarlas en el *ser* o en algo “*más allá del ser*”, esto es, desde

la ontología o desde la ética. Las discusiones filosóficas hoy en día no han de tener buen cauce si se deciden desde la ontología o desde un lugar como más allá del ser, el lugar de la bondad o del amor al prójimo. Como nos incitan Heidegger y Levinas, respectivamente. Nosotros creemos que las discusiones filosóficas de hoy en día no se deciden por algún destino al que hemos de estar “ya” sujetos llamado *ser* o por el mandato convertido en ley que nos destina también a estar sujetos al *prójimo*. Pero no sólo eso, creemos justos distanciarnos de las maneras en que el conocimiento se constituye desde el *ser* o desde el *amor al prójimo*. Ni ética ni ontología, a las maneras de Levinas y Heidegger, hoy necesitamos para decidir un pensamiento filosófico acorde a nuestros días. Pero ¿cuáles son “nuestros días”? Y ¿Cómo se han de decidir entonces los cauces de una filosofía en la que estamos pensando? ¿Cómo es posible un pensamiento alejado del *ser*? ¿Cómo es posible un pensamiento situado más allá del *ser* y *sin que tal pensamiento* necesariamente nos lleve por los delirios de un amor al prójimo? Creemos que un pensamiento que ya no brinda su libertad y sus afectos al *ser* sólo es posible cuando se logra una libertad, un cúmulo de afectos y un pathos filosófico que ya no desea al *ser* y su ser se constituye desde otros modos, los modos donde brilla un pathos filosófico aristocrático. Se precisa en filosofía un nuevo brío que deje atrás los deseos por el *ser* y ello es posible mediante un temperamento caracterizado bajo la tiente del héroe aristocrático en filosofía. Así mismo creemos justo, por las razones que más adelante mostraremos, que un talante aristocrático en filosofía evita de todas las maneras el hecho de caer bajo los modos de un pensamiento que sucumbe a un humanismo como *amor al prójimo*.

Nuestros días filosóficos no deben ser enjuiciados por la balanza del destino del *ser* ni por la balanza justiciera amorosa del prójimo. Es preciso buscar los modos de una filosofía donde reluzca un pensamiento donde se respire una atmósfera de vientos más espontáneos y donde los vientos tengan los aromas frescos de una libertad más apetecible. ¿De dónde vendrá esa heroicidad y su brío que ya no necesita algo tenido por el *ser*? ¿Cómo se han de lograr los modos de tal pensamiento? ¿Cómo se logrará un pensamiento que se ubicará desde unos lugares donde reluce otra libertad y otro amor? ¿Cómo un Sí o un No que no sean producto de algo tenido como *ser*? ¿Cómo un decir que no logre su sentido por algo tenido como *ser*? ¿De dónde habremos de forjar un derecho a un decir que no adquiera su derecho por el *ser*? ¿Acaso incluso nuestro preguntar “ya” es un preguntar decidido por *ser*? ¿Acaso nuestro preguntar, nuestra búsqueda es “ya” un acontecer decidido por el *ser*? ¿Acaso también nuestros afectos que mueven nuestro buscar, nuestro preguntar y nuestro vivir, “ya” son un acontecer del *ser*? De ello tenemos que dar cuenta. Que nuestro dar cuenta sean la pretensión de un andar cuyos pasos hablen de otra libertad y cuyos pasos también sean movidos por los afectos de otro amor. Bien habremos de dar por anticipado que, si queremos otro pensamiento que no sea el del *ser*, entonces los modos de la libertad y del amor tienen que ser distintos.

Por una dislocación del *ser* preguntamos y lo hacemos para zafarnos de sus imperios y queremos hacerlo bajo los modos de otro amor. De este tipo de retos hablan nuestros días. Pero también nuestros días, los que sienten el anhelo de otra libertad y de otro amor, precisan de forjar para sí un *mérito*. Preciso es decir que *mérito* filosófico observamos en aquel pensamiento, en aquella vocación filosófica que no está suscrito a una *caída* de su pensar. Por *caída* del pensamiento entendemos esa disponibilidad del pensamiento a querer constituirse *gracias* a la gratuidad del *ser* o *gracias* a la gratuidad del *amor al prójimo*. Las pretensiones de nuestro pensar buscan *mérito*, esto es, no pretenden ser suscritas desde *caída* alguna.

Ser y Tiempo representó una tarea filosófica importante al ubicar los modos de pensar desde una mirada fenomenológica que, hizo posible situar el pensamiento desde la posibilidad, pero siempre posibilidad posible sólo *gracias* al *ser*; de tal suerte que la tarea fenomenológica y hermenéutica no son *mérito* filosófico, representan una *caída* del pensar pues el pensar se constituye *gracias* al *ser*. Tarea importante representó también el pensamiento filosófico de Emmanuel Levinas que intenta ponerse como “*más allá*” del *ser*, desde los modos de la bondad y del amor al prójimo; ello representó una tarea inigualable de *huir* del *ser*, pero tal tarea vino a menos cuando Levinas nos condena a quedar sujetos a otra ley e incluso más opresiva que la del *ser*: el amor al prójimo y a la huella venida de un pasado inmemorial que es *Dios*.

Nosotros pretendemos *mérito*. Queremos *mérito* y una vocación filosófica que tengan su dignidad dada desde otros medios y no de los medios del *ser*; queremos un amor que no sea afectuoso *gracias* a la presencia de Dios. Queremos un *mérito* y un destino, si es posible, amado por nosotros. Quizá nuestra noción de *aristos* sea constituida desde una vocación filosófica que no necesariamente sea adversa a toda noción de destino, sino a las maneras en que tal es entrevisto. Es posible que la filosofía de nuestros días tenga buen fin cuando sepa asegurar en su interior la noción de destino y creemos que la noción de *aristos* lo puede conseguir.

El esfuerzo fenomenológico logrado por Heidegger en *Ser y Tiempo* es un esfuerzo que fue encaminado a poner al descubierto el *ser* abierto como posibilidad. Nosotros bien podemos observar en ese esfuerzo el “*mérito*” fenomenológico de romper con una filosofía anclada a un pensamiento de la presencia. Pero ese paso novedoso de Heidegger, no es novedoso ni tampoco de Heidegger: el esfuerzo fenomenológico-hermenéutico heideggeriano es un “*mérito*” del develamiento o recordatorio del *ser*, es el propio *ser* recordándose, exponiéndose a sí mismo: tautología que se pone en boca de la profecía llamada ontología y del profeta como el fenomenólogo y hermenéuta. Con el esfuerzo hermenéutico-fenomenológico de Heidegger (el *ser* develándose y recobrándose así mismo) todo esfuerzo filosófico debe ser un esfuerzo ontológico, y debe ser un esfuerzo donde el *mérito* radique en exponer las posibilidades de *ser* y hasta donde el exponer sea posibilidad misma del *ser*. La hermenéutica en ese sentido es puramente el esfuerzo tautológico donde el *ser* se despliega. Con ello se cancela toda libertad que no sea dispuesta como posibilidad del *ser*, con ello el pensar cae en una *caída* cuando el pensar, el esfuerzo fenomenológico-hermenéutico, y su método, deben su constitución a la posibilidad, y así queda cancelado un pensar donde lo imposible no sea posibilidad misma del *ser*. Se cancela en definitiva, en el pensamiento de *Ser y Tiempo* el pensamiento donde brille el pensar lo imposible. Con ello se cancela toda aspiración filosófica o de otra índole a un pensar donde la acción humana o del mundo, donde la libertad o el amor brillen como imposibilidad, esto es, como un pensar meritorio alejado de los destinos dictatoriales del *ser*. Dado lo afirmado vislumbramos lo imposible como el pensamiento donde el *mérito* consista en pensar desde unas aspiraciones que no sean las de un destino dictatorial. Es preciso comenzar a cimbrar esperanzas en un pensamiento donde se respire una aspiración original hacia lo imposible, una aspiración propia si comenzamos a considerar una tarea propia de un *aristos*.

¿Cómo iniciar nuestro distanciamiento con el *ser* y donde la fuerza que nos incita a distanciarnos no sea fuerza al interior del *ser*? Si un distanciamiento del *ser* se torna imposible dada una *caída* primigenia en el *ser*, entonces ¿cómo suscitar un brío de distanciamiento? ¿Se precisa acaso *desconstruirmos*? Si concediésemos razón al hecho de que estamos caídos en el seno mismo de la posibilidad del *ser* y aunque se manifieste primordialmente el *ser* en el *Dasein*, esto es, en lo que *somos* nosotros mismos, quizá

entonces se torne justo, si en verdad queremos distanciarnos del *ser*, una guerra contra nosotros mismos. Levantando al *ser* como nuestro enemigo, quizá con ello logremos una guerra que logre levantarnos de esa *caída* que *somos* y de donde, de tal *caída*, brota un pensamiento destinado por el *ser*. ¿Cómo batallar contra nosotros mismo? Y ¿Por qué el pathos de la guerra contra el *ser* nos distanciará? Quizá nuestra aspiración hable de un aspirar a lo *Imposible* y ello comience con una guerra declarada contra el *ser*. Una guerra contra nosotros mismos.

Las pretensiones de nuestra tarea bien pueden ser ejemplificadas de distintas maneras. La concepción de destino bien puede ser traída a cuenta cuando el *ser*, como el que describe Heidegger en *Ser y Tiempo*, se posibilita como todo aquello que constituye a los hombres: sus afectos, sus vidas, sus circunstancias, su genética, sus ideales, sus méritos, sus virtudes, sus pensamientos etc. La posibilidad del *ser* y su pathos *es* la vida humana y sus entresijos que conlleva el hecho de vivirse como una *caída* y donde tal *caída* lleva un pathos eminentemente negativo. El hombre como posibilidad del *ser* vive su destino como un vivir dotado de un afecto estructurado bajo la forma de una *caída*, bajo la forma del delito y de expiar una culpa que se adquiere por el hecho mismo de *ser*. Bien se ha dado cuenta de ello Anaximandro cuando experimenta el pathos del *ser* bajo un mirar que ha contemplado el pesimismo en el existir: “*De donde se generan las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; pues esas cosas tienen que expiar sus culpas y ser juzgadas por sus iniquidades en conformidad al orden del tiempo*”.⁸⁴ Nietzsche nos recuerda aquella vieja leyenda, según la cual, al rey Midas le fue conferido aquel secreto que guardaba el corazón de Sileno: “*Raza efímera y miserable, hija del azar y del dolor, ¿por qué me fuerzas a revelarte lo que más te valiera no conocer? Lo que debes preferir a todo es, para ti, lo imposible: es no haber nacido, no “ser”, ser la “nada”. Pero después de esto, lo que mejor puedes desear es....morir pronto*”.⁸⁵ El destino de la raza humana está claramente patentizado como una *caída* en el *ser* y bajo las formas eminentemente trágicas y donde la vida queda condenada a la nada, así canta majestuoso el coro trágico en *Edipo Rey* enseñando al hombre su destino: “*Ay generaciones de los hombres cómo calculo que vuestra vida y la nada son lo mismo*”.⁸⁶ Pareciese que tenemos como destino un existir culpable y trágico producto de la *caída* en el *ser*; de tal manera así también podemos observar el sentimiento trágico de Schopenhauer: “*Mi visión del mundo considera la existencia como algo que sería mejor que no fuese, como una especie de camino extraviado que el conocimiento bebe invitarnos a desandar*”.⁸⁷ Desde lo anteriormente mencionado nuestro destino de *ser* está destinado a un *tener que ser* como *caída*, como culpa y bajo los modos donde lo trágico asienta sus imperios. Nuestra tarea debe estar encaminada a confrontar ese destino y logramos otro destino más acorde a una filosofía dispuesta fuera de los matices del *ser*. Más sentido tiene nuestra tarea cuando un pensar contemporáneo está *caído* bajo los imperios de un pensar al que le llamamos hermenéutico y que únicamente tiene el mérito de describir los caminos del *ser*. Nuestra labor comienza cuando estando *caídos* en ese destino queremos otro destino. Nuestra labor da inicio cuando viviendo ese destino en el que estamos *caídos* nos resistimos a ese destino y queremos otro destino. Buscamos otro destino en donde nuestro destino y nuestra *caída* sean nuestro contra destino y tal contra destino y su combate nos lleve por otros derroteros de elevación. Buscamos un pensamiento de contra destino. Nuestra

⁸⁴ Nietzsche, Friedrich, *La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos*, Valdemar, Madrid 2001 p. 51
Texto citado por Nietzsche.

⁸⁵ Nietzsche, Friedrich, *El Origen de la Tragedia*, Porrúa, “sepan cuantos...” México 2001 p. 25

⁸⁶ Sófocles, *Edipo Rey*, Altamira, Buenos Aires Argentina 2002 p. 58

⁸⁷ Schopenhauer, Arthur, *El Arte de Insultar*, EDAF, Madrid 2002 p. 120.

labor filosófica tiene inicio cuando se tiene frente a sí su contra destino. Bien se han dado cuenta algunos filósofos, como Nietzsche⁸⁸ o el propio Goethe,⁸⁹ que las grandes cosas siempre surgen “a pesar de” y nuestro “a pesar de” es en este caso, nuestra *caída* en el *ser*. Es de este modo como concebimos el hecho mismo de nuestra labor como una guerra contra el *ser*. De esta manera concebimos nuestra labor filosófica como una empresa que tiene sus inicios en una guerra contra nosotros mismos. Nos concebimos desde la *caída* del pensamiento, pero no queremos hacer de tal pensamiento nuestro cálido hogar, queremos nuestro hundimiento pero también queremos ascender. “¡Húndete, pero también podría decir: asciende!”⁹⁰, y bien deseamos que tales acciones no sean lo mismo, como el pensamiento de Mefistófeles sugiere. De tal manera que nuestra labor filosófica tiene el tinte de lograr un pensamiento en donde el *ser* sea nuestro contra destino, sea nuestra lucha, nuestro enemigo y todo por la búsqueda de un pensamiento en donde brille lo *Imposible*: el pensar lo *Imposible*. ¿Qué es pensar lo *Imposible* desde un pensamiento de la *caída*? Es intentar un pensamiento donde brille el *mérito* que se resiste a ser únicamente pensamiento y su *caída*.

V

Nosotros creemos que “nuestros días” filosóficos deben ser considerados como días de guerra. ¿Qué estamos considerando por guerra al interior de la filosofía? Nosotros consideramos que la filosofía que pretendemos, si ésta aspira a algo digno de decir, a un *mérito*, si deseamos combatir nuestra *caída*, habrá de estructurar su decir desde los ánimos envueltos en la pasión de la guerra. Consideramos la guerra filosófica no como un esfuerzo violento por ser en el *ser* ni como un esfuerzo violento por permanecer en el *ser*. Nosotros no consideramos la guerra como un esfuerzo violento de todos contra todos por *ser* y donde la guerra es guerra del *ser* y por permanecer en el *ser*. En ello concordamos con Levinas, en renunciar a ese tipo de guerra en el *ser*. Nosotros creemos en la guerra filosófica como *hybris*, entendida ésta como desacato, como rebeldía, dislocación, contra el *ser*. Guerra filosófica es *hybris* que surge cuando *somos caída* y cuando queremos ser pensamiento que busca elevarse. Entendemos por guerra filosófica cuando emprendemos la gesta contra el *ser* para buscar un pensar fuera del *ser*. La guerra filosófica es brío que desea crear un *Sí* o un *No* lejos de los imperios del *ser*. Nuestra guerra es una guerra estructurada desde los ánimos por conquistar otra libertad y otra afectividad. Los deseos por observar a la filosofía como guerra vienen dados desde el entendido de que, hoy la filosofía debe aspirar al *mérito* propio, debe aspirar a un decir contrario a todo intento donde el decir sea decir del *ser*, contrario también a todo decir donde el decir haya perdido un algo que decir o donde el decir nada tiene que decir o donde el decir simplemente haya muerto, además contrario a un decir que defiende la posibilidad y la igualdad de todos los decires como decires posibilitados por el “todo vale” del *ser*.

La filosofía poshegeliana a excepción de Nietzsche o Schopenhauer, la filosofía que promueve la incapacidad de lograr un discurso animado con el brío de gustar lo grande, se ha posicionado de la atmósfera intelectual de nuestros días. Así se conciben los estragos del pensamiento de la *caída*. La filosofía poshegeliana, como la ontología hermenéutica de *Ser y Tiempo*, ha dejado a la filosofía misma en una situación donde el decir filosófico ha expulsado de sí todo ánimo de un decir meritorio. La filosofía hoy en

⁸⁸ Nietzsche, Friedrich, *Humano Demasiado Humano*, Edad, Madrid 2002

⁸⁹ Goethe, J. W. *Poemas y Canciones*, El áncora Editores, Bogotá 1998. Ver el poema a *Prometeo* p. 43-47

⁹⁰ Goethe, J. W. *Fausto*, Editorial sol 90, Barcelona 2002 p. 118

día construye su decir bajo la mirada censuradora de otros decires, como el científico, o construye su decir impulsada con los ánimos sonrojados. Hoy la filosofía no está capacitada para construir un decir diferenciado de otros decires. Del interior de la filosofía ha huido el *mérito*. El slogan de la “Muerte de Dios” y el nacimiento de “Todo vale”, todo es Posibilidad, y ello a costa de la voluntad del propio Nietzsche y por voluntad de Heidegger, han logrado el hecho de que la filosofía proclame en su interior la muerte también de toda aspiración filosófica a un decir meritorio, esto es, a un decir donde reluzca el temperamento filosófico de un *Sí* o un *No* que no sean dados por el *ser* o por algún Dios que ha dejado su huella inmemorial. La “Muerte de Dios” la podemos señalar al interior del pensamiento de la *caída* como la muerte de la posibilidad que jerarquiza lo que vale: es la muerte de la aspiración al *mérito*, es la muerte de toda aspiración a una victoria como un *Sí* o un *No* filosófico, pues todo *Sí* y todo *No* valen, el *ser* los hace valer, es la muerte también del hombre filosófico que aspira a un talante de un pathos de aristos. La aspiración victoriosa y meritoria por lo mejor en filosofía, esto es, un *Sí* o un *No*, nos está vedado. La “Muerte de Dios”-lejos estamos de cerrar su interpretación puramente religiosa- y el pensamiento de la *caída* han significado ante todo la muerte de una atmósfera en donde “No todo vale”, una atmósfera en donde el hombre intenta jerarquizar, una atmósfera en donde podemos concebirnos fuera del *ser* y alejados además de las gracias del *ser*. Se precisa conquistar lo valioso que no provenga del *ser*. La “Muerte de Dios” significa en este caso la muerte de la pretensión de la filosofía al valor, pues con la muerte de Dios muere un mundo donde se precisa que no todo valga y donde ahora queda vivo un mundo donde todo vale. *Ser y Tiempo* es la profecía filosófica de un mundo donde Todo vale, donde Todo es posibilidad: el ser abierto como posibilidad es el “Todo vale”. El Big-Bang de la “Muerte de Dios” y de la ontología heideggeriana significa la explosión democrática donde todo discurso vale por el simple hecho de ser, de ser posibilidad del ser. La “Muerte de Dios” y el nacimiento de la posibilidad significó el nacimiento, significó la vida de un mundo en donde todo discurso tiene su derecho por el simple hecho de ser discurso. “Todo vale” dice la “Muerte de Dios”, “Todo vale” dice la posibilidad que es el *ser*, pues “ya” todo tiene derecho a *ser*. Ninguna voz tiene privilegio sobre otra voz, ninguna voz puede ya mensurar a otra voz, pues ya “todo vale”. Con ello muere también la capacidad de una voz privilegiada, grave, sonora y victoriosa, encumbrada y meritoria, capaz de forjarse una escala de valores, capaz de crear un *Sí* o un *No*. Ahora queda un simple *No* contra todo discurso, queda un *No* como la muerte de lo meritorio. En este sentido *Ser y tiempo* es el signo, junto con su fenomenología y su hermenéutica, de un *tiempo* y un *ser* decadentes, pues se oponen a una jerarquía manifiesta donde no todo ha de valer y no todo debe de ser. Se precisa hoy en día, si queremos revivir la aspiración al *mérito* al interior de la filosofía, practicar una sana intolerancia. Se precisa revivir la guerra contra la democracia de la posibilidad. Se precisa una guerra purificadora contra un *ser* profeta del desvalor. Se precisa al interior de la filosofía una guerra contra esa “Muerte de Dios” que nos ha dejado las cosas bajo un tinte democrático del desvalor, que nos ha dejado la muerte de lo heroico, que nos ha legado la muerte de lo aristocrático al interior de la filosofía.

VI

La situación filosófica que ahora percibimos, en la que nos encontramos y desde la que elevamos nuestras quejas, se asemeja a aquella situación la que se debate el antiguo Aristófanes. Hagamos algunas acotaciones marginales al respecto antes de considerar la noción de *aristos* en filosofía.

No es preciso traer a cuenta una discusión histórica de los tiempos de Aristófanes. El asunto es traer a cuenta la ejemplaridad de una situación que consideramos semejante a la nuestra y que se muestra en la comedia aristofánica. El juicio que hemos de emitir respecto a tal situación, la hacemos desde el entendido de alejarnos de una crítica histórica y de una crítica literaria que nos conduce a muy poca cosa. Las consecuencias de una rememoración de Aristófanes las queremos traer a cuenta desde las consecuencias puramente filosóficas que ello trae consigo. La comedia aristofánica para muchos significa el signo manifiesto del resquebrajamiento de una sociedad. La sociedad eleva sus quejas por el debilitamiento de sus antiguas formas de vida respecto a las nuevas. La risa aristofánica pone de manifiesto la crítica y la nostalgia de una sociedad que ya no es la misma. Aristófanes y la comedia son el signo de una sensibilidad que ya extraña un mundo antiguo donde la justicia guía los pasos de los hombres, donde el héroe impera, donde la aspiración a la victoria y al mérito son la savia de los hombres, pero ahora la calidad de los hombres por la desaparición de antiguos valores se pone en entredicho.⁹¹ Aristófanes no se ha de juzgar, como nuestra discusión tampoco, por la defensa nostálgica apologética de un conservadurismo sobre el liberalismo. Lejos y muy lejos por cierto, estamos de ello. Lo que se ha de poner de manifiesto con Aristófanes es que el hombre, que se pone en evidencia en su comedia, rinde tributo a valores que no valen o valen poca cosa. Las quejas aristofánicas de que el hombre puede manejar su discurso como bien le venga en gana según el contexto o según su conveniencia, son quejas que van más allá de un conservadurismo, más bien es la queja aristofánica de la muerte del valor y de lo meritorio. La evidencia de la desaparición del valor en el habla o la aparición de valores que poco valen en el habla, confinados éstos a únicamente hacer hablar y ello con el fin de ganar una disputa o ganar para sí un engaño. Cuando Aristófanes pone en evidencia el contraste entre una educación antigua y una educación moderna, no es que se deba tomar partido entre lo antiguo y moderno sino que, lo que está en juego en el hombre es el talante que se tiene para aspirar a valores que en verdad valen y no en asirse a valores de poca monta. Cuando Aristófanes pone de manifiesto, como sucede en “Las Nubes”,⁹² la disputa entre el discurso justo y el discurso injusto no es que se ponga en evidencia lo antiguo como lo mejor o peor y viceversa, sino que el trasfondo de la discusión gira en torno a la justicia y su relación con el hombre. La muerte de la justicia, de los valores que valen, la muerte del talante victorioso, la muerte de la aspiración a la victoria y del mérito, es lo que está en juego en la comedia aristofánica y los tiempos cómicos semejantes en los que ahora vivimos. Nuestra comedia filosófica radica en que, en medio de tantas muertes en que nos dejó la “Muerte de Dios” y que nos deja *Ser y Tiempo* como el triunfo de la posibilidad, quedamos en una posición en donde el decir filosófico está confinado a ser un decir de poca monta y que se estructura desde poca aspiración al mérito. *Ser y Tiempo*, su fenomenología y su hermenéutica son el signo manifiesto de esa comedia, donde todo es posibilidad y donde todo es y sólo puede ser por algo anticipado y destinado que es el ser. Toda posibilidad vale y toda posibilidad son méritos “ya” del ser. El máximo valor puesto en evidencia por Heidegger en *Ser y Tiempo* radica en describir los juegos del ser y con ello los juegos de la posibilidad, esto a las maneras como sucede en el hombre aristofánico que ahora juega con el lenguaje con fines convencionales y el fenomenólogo y hermenéuta como el profeta aristofánico que pone a la luz al *ser* y ello mediante un acto también del *ser*. Lo que se precisa es hacerle guerra a esa comedia filosófica en la que nos ha dejado la muerte del mérito. Lo

⁹¹ Aristófanes, *Las Once Comedias*, Porrúa “sepan cuantos...” México 2001 Ver específicamente *Las Nubes*.

⁹² Idem

que se precisa es hacer la guerra a esa situación donde no hay mayor mérito que jugar y exponer filosóficamente los juegos de la posibilidad, los juego del destino dictatorial llamado *ser*. Nos resistimos a vivir estos tiempos en donde la aspiración al valor esté muerto. Nos resistimos a una risa cómica que pone de manifiesto la imposibilidad del valor y queremos más bien, una risa y un cúmulo de afectos incluso los trágicos, en donde reluzca el valor. No queremos una risa a carcajadas en donde reluzca el hombre amorfo y desfachatado que sólo hace burla, pero que con su risa desvalora pero no valora, queremos una risa más grave en donde la risa y la afectividad reluzcan y sean signos manifiestos de valor, de la jerarquización y si es necesario del desprecio. Lo que está en juego es volver a poner el valor, la justicia, la gravedad y la risa, pero también la seriedad de lo que importa y vale, el amar y el despreciar. Nos hacemos peligrosos para un demócrata inocente y dogmático.

VII

Es preciso en este momento exponer líneas decisivas en lo que respecta a los modos en que “nuestros días” filosóficos deben tener su atmósfera. Una atmósfera en donde el impulso al valor debe imperar, donde la aspiración al mérito debe ser decisiva, donde el hombre filosófico como *aristos* debe reinar en las aspiraciones de una filosofía actual. Es preciso en este momento ir en pos de la noción de *aristos* en filosofía y de las maneras en que se estructura su vocación filosófica.

No existe en la actualidad mérito alguno en voz filosófica, que afirme la filosofía como una tarea venida a menos y que tal, está por ende en voces poco menos que educadas en tener que decir algo. No hemos de confiar jamás en “espíritus filosóficos” que dicen algo antes de pensar o escriben antes de filosofar. Buen inicio filosófico se empieza a tener cuando se arriesga el decir temerario, el arrojo en las afirmaciones y se pretende la confirmación parental entre la filosofía y el espíritu del *aristos*. Sin embargo, hoy percibimos a la filosofía como un decir de muy poca monta, como una tarea venida a menos. ¿Es que alguna vez fue un más? No tenemos ninguna duda del “más” de la filosofía, antaño ejemplar frente a otros decires, antaño paradigmática, ejemplar en el mérito frente a otro tipo de saberes o decires, pero ella ha sido cuando ha mantenido como propiedad el talante animoso y altivo del *aristos*. No podemos siquiera imaginar las voces de grandes filósofos (Aristóteles, Platón, Descartes, por mencionar algunos) voces que resuenan ejemplares para el talante mediano, sin que en ella se confirme la voz filosófica propia del meliote. La filosofía ha de ser un “más” en el mundo de la cultura; cuando la propia filosofía se convierta en columna vertebral de ella misma y cuando ella misma venga dada desde un espíritu que nunca pierde su ímpetu vigoroso

prendado al *aristos*. Así comprendemos a Schopenhauer cuando incita a la construcción del pensamiento propio mediante el talante de ser monarca de sí mismo. Pero la filosofía hoy convive aletargada al lado de otros saberes, los cuales, muchas veces imponen sobre la filosofía una censura respecto a determinados asuntos y otras, la filosofía se autocensura evitando hablar de algunos asuntos y cuando, a veces tiene el atrevimiento de hacerlo, lo hace con vacilaciones y sonrojos. La filosofía ha perdido casi toda capacidad de poder ser un decir trastocador y conmovedor, un decir digno de hacerse escuchar, pues ha perdido casi toda capacidad de crear un *Sí* o un *No* filosóficos, ha dejado de ser impulsada por el espíritu del *aristos*, sin el cual, la filosofía es un simple decir entre los decires y pierde toda relevancia como un decir referencial. ¿Cómo se logre la vuelta al mérito filosófico desde el espíritu del *aristos* y sin que ello signifique un sospechoso revisionismo o fundamentalismo? ¿Cómo se logra un *Sí* o un *No* filosófico lejos de los desvaríos del *ser* y lejos también de voz profética alguna que augure cierta ontología como la suscitada en *Ser y Tiempo*? ¿Cómo se logra un *Sí* o un *No* filosófico lejos de los afectos humanísticos como los de Emmanuel Levinas? De ello damos cuenta en lo que sigue.

1

Es justo en este momento preguntarnos, ¿Qué es *lo digno de ser pensado* para una filosofía que pretende lograrse desde un espíritu aristocrático? ¿Qué es *lo digno de ser pensado* para alguien que quiere alejarse de los linderos del *ser*? Intentando ser acordes con los lineamientos de nuestra discusión, se precisa afirmar sin más que, tenemos a bien concebir que *lo digno de ser pensado* y lo que define un espíritu aristocrático filosófico y su vocación misma, radica hoy en día en crear un pensar *meritorio*, esto es, un pensar que brote de la guerra contra el *ser*, además de crear valores que tengan la dote de su valía alejados de los linderos del *ser*. *Lo digno de ser pensado* para una filosofía de nuestros días consiste en la búsqueda de lo meritorio y la concepción de valores dignos de ser tenidos por valiosos. De tal suerte pues que el *mérito* y el *valor* son los propósitos de un pensamiento que intente a sí mismo ser tenido como aristocrático. Téngase siempre en cuenta que el espíritu aristocrático del que nuestra investigación queda prendado nada tiene que ver con un espíritu que se constituye desde

algún revisionismo que surge del desprecio interracial o de algún espíritu político que se ajusta a la dominación de los meliotes; sin embargo, si esto último se desprende de nuestras investigaciones, se tendría que dejar para posteriores elucubraciones: esto es, las investigaciones donde el espacio político se logra desde el espíritu de los meliotes.

El hecho mismo de que un pensar contemporáneo busque ya el *mérito* y el *valor*, ¿lo constituyen en aristocrático? De ningún modo puede ello ser afirmativo. El talante del *aristos* comienza a delinearse cuando tiene el arrojo de iniciar consigo mismo la guerra contra el *ser*. El hecho mismo de iniciar una gesta contra sí mismo para lograr un *mérito* y una victoria contra el *ser* de ello habla el talante del *aristos*.

Bien podemos observar, únicamente de paso, en nuestra tarea de situar una filosofía desde la concepción del *aristos* y cuyo inicio es la guerra contra el *ser* bajo la noción de guerra contra sí mismo, un paralelo con la tarea filosófica deconstructivista. De todo el complejo teórico que significa el Deconstructivismo y sus propósitos, podemos rescatar, a manera únicamente de una simple mención, reiteramos, que uno de los fines específicos de tal, consiste en un operar o un deshacer los entramados de lo Presente para desquebrajarlo, para que no esté presente lo Presente, para que brille por su ausencia lo que siempre ha sido ausente.⁹³

Nuestra noción de *aristos* tiene su inicio y su vocación habla de ello, cuando tiene ante sí la *caída* en el *ser* como destino y pretende trabajar contra ese destino para lograr su propio destino. El espíritu del *aristos* quiere su propio destino, desea su propio destino. Creemos que una meta de este tipo debe teñir la tarea filosófica en buena medida de nuestros días. De este tipo de meta creemos que debe constituir la tarea filosófica de nuestros días. Creemos que la tarea filosófica de nuestros días viene definida cuando intentamos un decir propio como un destino propio y no del *ser*. ¿Cómo se forja un destino propio y un decir propio en filosofía? Busquemos las nociones de una adecuada respuesta.

La filosofía que andamos buscando la podemos encontrar cuando queremos reavivar el espíritu del *aristos* al interior de la filosofía contemporánea. Lo que el *aristos* en general sea debe ponerse de manifiesto por la configuración propia de su ethos. Todo ethos si aspira a ser tal tiene su dignidad en lo que tiene por valioso. Un ethos como patria misma del *aristos*, como su moralidad misma o su temple, asienta su aspiración a la valía en la acción misma que indica la búsqueda del mérito (*ἀριστεύω*) la elevación, la aspiración como ningún otro a lo óptimo. El ethos del optimate ya indica en su acción superadora la batalla misma, la guerra, pues no existe tal acción sin batalla (*μάχη*) Así, el espíritu del *aristos* es también aspiración a ser el más fuerte en el combate. Preciso es

⁹³ Cruz, Manuel, *Filosofía Contemporánea*, Editorial Santillana, Madrid 2002 p. 349-401

darnos luz con el ejercicio etimológico, ya que nos dispone de nociones preeliminarias y sobre todo, nos acerca a una lengua referencial, pues hemos de afirmar que, tanto el griego como el latín, deben disponer por sus nociones y su estructura, de un talante de sutileza y propiedad retórica a quien aspira a un pensamiento provisto de cierta lucidez - Schopenhauer incluso no tiene ningún sonrojo en afirmar que todo aquel que no sepa latín y griego debe ser tomado como un simple vulgar-, en ello el espíritu mediterráneo será, más que un origen, una incuestionable referencia.

El ethos del *aristos* como aspiración a lo óptimo, una aspiración eminentemente guerrera para conseguir la virtud, no puede ser tal si el *aristos* no sabe que tiene para sí un origen, un destino que habla de una meta y una victoria (vίκη) Victoria quiere el *aristos*. “Al laurel aspiro” sentencia para sí mismo Hölderlin.⁹⁴ A consumirse en una meta invita Nietzsche... “pero pregúntate para qué estás tú aquí y si no te puedes responder, entonces colócate metas, metas elevadas y nobles y sucumbe con ellas.”⁹⁵ No podemos dejar de mencionar al cantor del espíritu aristocrático, al poeta Píndaro que, con sus *Olímpicas* logra hacer resonar en toda la posteridad los ánimos de victoria y nos dice: “La grandeza tiene sus grados, entre los hombres, y los reyes alcanzan el grado superior”.⁹⁶ El *aristos* sabe de sí que sólo un hombre como él es capaz de llevar lo humano a alturas elevadas y a méritos dispuestos de más mérito, pero ello únicamente es posible mediante el drama digno de sufrimiento, de dolor y hasta de sacrificio; de tal suerte que, en el *aristos* confluye grandiosamente el destino de forjarse un pathos, un ethos, el drama, hasta la consecución de la victoria por el sacrificio; así el *aristos* es un espíritu eminentemente trágico.

No podemos dejar de observar el siguiente hecho: si es un destino mismo la *caída* en el *ser* y tal *caída* se vive bajo el pathos de la tragedia y el pesimismo, si la existencia de la raza de los hombres es una *caída* y significa ello un hecho eminentemente doloroso que suscita incluso la expiación, entonces si quisiésemos lograr un pensar que nos conmina a salir de esa *caída*, a lograr un destino forjado contra nuestro destino, es preciso pues una aristía teñida también del pathos del sufrimiento y de tragedia, pues se requiere una guerra contra el destino, se pretende una victoria contra el destino del *ser*. Lo que se pretende es una salida del *ser*, se precisa lograr los modos en que se logra vencer esa *caída* en el *ser*. Lo que pretendemos es una aristía contra los destinos a los que nos conmina un pensamiento de la *caída*.

Esta disponibilidad del *aristos* a forjarse un drama guerrero, sacrificial, para la consecución de una meta victoriosa, hace posible el hecho mismo del *aristos* como referencia, ejemplaridad, mimesis para otros hombres, pues el *aristos* es capaz de hacer de su vida un *Ocaso*.⁹⁷ Entendemos por *Ocaso* la disponibilidad o el destino de consumirse por una meta elevada; el ser capaz de vivir muriendo por la consecución de una victoria, en nuestro caso una victoria filosófica contra el *ser*. Un *Ocaso* es en nuestro caso, la victoria sobre el *ser*. Tenemos a bien considerar el hecho mismo de la tarea filosófica y de la vocación del *aristos* como un *Ocaso*. La búsqueda por una libertad que no irradie gracias a la luz del *ser*. No podemos evitar en este momento hacer alusión al ímpetu creativo de la vocación poética de Hölderlin, pues tal vocación nos puede traer a cuenta el significado de la poesía elevada al rango de un *Ocaso*, el

⁹⁴ Hölderlin, *Poesía completa*, ediciones 29, Barcelona 1998 p. 22

⁹⁵ Texto citado por Frey, Herbert, *Nietzsche, Eros y Occidente*, La crítica nietzscheana a la tradición occidental, México, UNAM 2001 p. 56

⁹⁶ Píndaro, *Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas*, Porrúa “sepan cuantos...” México 2003 p. 7

⁹⁷ Aparecerá la noción de ocaso con mayúscula para manifestar la importancia y su particularidad. Tal concepto guarda semejanzas al zaraturiano, pero en sustancia aquí aparece bajo una especial particularidad.

héroe poeta que se ha prometido una meta elevada destinada para unos cuántos: “Nunca la mano solícita de un jardinero/ tomó a su cargo mi joven vida/ y sólo por mi propio esfuerzo/ alcé los ojos y crecí hacia el cielo”.⁹⁸ Más adelante el propio Hölderlin afirma: “Sí, es verdad que nací mortal/ pero mi alma se ha prometido/ la inmortalidad”⁹⁹ El *aristos* es un *Ocaso* pues él ha sido capaz de empeñar su vida para forjar un pathos, un ethos, un drama, un sacrificio, una guerra y una tragedia para conseguir una meta, una gran victoria. Una meta filosófica bien puede ser la guerra contra nosotros mismo, como el inicio de la guerra contra el *ser*. Reiteramos pues, que la disponibilidad de un carácter de consumir su vida por la consecución de lo óptimo le llamamos *Ocaso*. Bien podemos anotar la disponibilidad de la filosofía de hoy en día de no pretender ser *Ocaso*, sino de sucumbir al destino de ser un destino más y un decir más, que entre los demás decires narra las crónicas de los demás decires. Sin embargo, lo óptimo para nosotros, según lo dispuesto por nuestra investigación, es sucumbir por la creación de un *Sí* o un *No* propios. Sólo el *aristos* puede ser él mismo un *Ocaso*: ser él mismo para otros (mimesis) la altura de un sol y el morir como sol para dar luz a otros. El *aristos* es donador de metas, de cultura, es fuerza digna de imitación: fuente para sí y para los demás, de identidad subjetiva.

Lo que el espíritu filosófico sea no puede entenderse sin que se forje en medio del espíritu del *aristos*. La aspiración a la filosofía no puede ser posible sin las aspiraciones propias del *aristos*, del optimate. El filósofo que pretende para sí conquistar un *Sí* o un *No* en el mundo, no lo puede lograr sin compartir con el *aristos* su aspiración al *mérito*. El filósofo cuando en su vida se ha propuesto la ocasión de lograr un decir propio, tiene en mente el lograr un *Sí* o un *No*, esto es, aspirar a lograr un querer victorioso. El filósofo es el hombre que quiere conquistar su voluntad, es el hombre voluntarioso que aspira a dar una voz propia a su voluntad. Si bien, propio es de la filosofía el magisterio y todo filósofo, si es tal, está encaminado a la conquista de su decir, a la conquista de su *Sí* o de su *No* mediante el auxilio de otros decires magisteriales; sin embargo, el auténtico filósofo, el que en verdad se ha dispuesto como optimate, sabe que el magisterio es algo que debe de ser superado. El magisterio es un peldaño para la voluntad que quiere conquistar el filósofo. La aspiración filosófica, la acción filosófica, la tarea de la filosofía como conquista, como drama, comparte con el *aristos* su temple o mejor dicho, su ethos de guerrero, de protagonista, de conquistador. El *aristos* y el filósofo no pueden realizar su drama sin el pathos anímico de la heroicidad. El filósofo debe tenerse para sí la estima de la heroicidad. Las batallas que el filósofo ha de tener tienen la intención de lograr constantemente su victoria, esto es, su decir propio, sus ideas forjadas por sí mismo, su tener algo propio que decir. De tal suerte que no concebimos la filosofía sin que ésta misma sea guerra. El *aristos* y el filósofo son guerreros que en medio de la vida conquistan su victoria. De tal modo que, la filosofía, si se precia de ser tal, no puede lograrse sin un ethos de conquista, sin un pathos a cumplir como un destino victorioso (lograr un decir propio), sin ser un drama mismo provisto de sacrificio, de sufrimiento y de soledad, sin ser pues un pathos o un drama trágicos. El filósofo desea conquistar para sí mismo su propio destino y quizá para regalarse él mismo como destino. Desconfiaremos a primera vista de toda aquella filosofía que venga con las banderas desplegadas del optimismo. No concebimos en verdad al filósofo, que se ha propuesto un destino, una conquista, y que no esté dispuesto a consumir su vida por ese destino. La filosofía digna de ser tomada como tal es la del filósofo que está dispuesto a hacer de su conquista un drama por el que está dispuesto a la consumación. La filosofía es entonces un *Ocaso* consumidor. Esto es

⁹⁸ Hölderlin, *Obras Completas*, Ob. cit p. 30 Poema a *Hércules*.

⁹⁹ Idem.

algo que la filosofía contemporánea y su talante dispuesto a la medianía no conoce y si tiene noticia de un postulante a la victoria, estará siempre presta a desdeñarlo, pues aquella ha desterrado de sí toda disponibilidad a concebirse como *Ocaso*.

Podemos observar que la filosofía de Heidegger de *Ser y Tiempo* y dado lo anteriormente anotado, la filosofía que despliega y su vocación de seguir los camino del *ser*, no las concebimos como un *Ocaso*. La posibilidad de morir por una meta consumadora será imposible dado que toda posibilidad siempre será posibilidad del *ser*. No vemos de ningún modo como al interior del *ser* exista la disponibilidad hacia el sacrificio, pues el *ser* se desea a sí mismo, es tautología inmersa en un pathos de amargura. Del mismo modo no vemos como la vocación filosófica dispuesta en Emmanuel Levinas tenga la dote de la disponibilidad de ser *Ocaso*. La filosofía de Levinas tiene la pretendida riqueza de hacer una defensa del sacrificio como *amor al prójimo* e incluso bajo el tinte de *morir por el Otro*, sin embargo, no reconocemos la disponibilidad del *Ocaso* en Levinas dado que, la muerte por *amor* viene dada desde un mandato que no proviene de una libertad manifiesta, sino de un mandato venido a nosotros desde un Tercero nombrado como Dios y sin el consentimiento de nuestra libertad. Creemos firmemente en ese amor que crece tibiamente o furiosamente en el pecho azaroso de los hombres libres, pero ese amor libre no lo vemos por ningún lado en Levinas. Creemos que la filosofía se torna en *Ocaso* cuando se suscita un amor sacrificial por conquistar una meta, la meta de constituirse sin los imperios del *ser*.

2

El *aristos* y el filósofo comparten algo más que los hace similares e hijos de un mismo origen. Ambos comparten los motivos pasionales, amorosos, de lograr una conquista, pero también, mantienen vivo el pasional y ambiguo desprecio hacia el vulgus. No concebimos al *aristos* y al filósofo sin este carácter de victoria y desprecio. Del mismo modo ambos comparten una relación estrecha aunque también ambigua, uno más que el otro, con el mito. El *aristos*, que muchas de las veces, es el héroe guerrero, estadista y conquistador o el alma noble capacitado para grandes hazañas, está animado de forma briosa por esa fuerza viva, potente e identificadora del mito.¹⁰⁰ El *aristos* tiene como una de sus fuerzas primigenias un ethos animado por el héroe mitológico o la mimesis identificadora de “sed como dioses”. Alejandro Magno es el ejemplo por antonomasia del *aristos* que se ha formado mediante la fuerza mimética e identificadora del mito. Alejandro Magno es la voluntad misma que desea la heroicidad para ser él mismo un dios. Alejandro Magno es la voluntad heroica que mantiene en la memoria la voluntad ática de forjarse él mismo, a la manera de un dios. Alejandro no tiene en su conciencia esa ruptura filosófica con los dioses y se mantiene al margen de ese sentido crítico filosófico respecto a los dioses, tal sentido crítico obligó a Nietzsche el revelar una voluntad que afirma el hecho de que, si algún dios existe, él mismo aspiraría a ser uno de ellos, por lo tanto no hay dioses. En Alejandro, el deiforme, el asunto es distinto, el mito es fuerza viva deificante. El *aristos* heroico como el de Alejandro tiene la disponibilidad de que el mito sea una viveza identificadora, conquistadora, pero que también logra forjar, mediante la fuerza guerrera, el ámbito político. El *aristos* que se configura míticamente es capaz de lograr fundar lo político y además, ser promotor incluso de la cultura y hasta de fomentar nuevas culturas. Si bien es cierto que, el propio drama del *aristos* está encaminado a una victoria y a un pathos que se asume únicamente desde la soledad del héroe, no por ello el pathos del *aristos* deja en lo

¹⁰⁰ Lacoue-Labarthe Philippe, Nancy Jean-Luc, *El Mito Nazi*, Anthropos, Barcelona 1992 p. 28 ss

substantial, de estar encaminado en buena medida a fundar lo político y promover la cultura.

El *aristos* como héroe guerrero que se ha forjado él mismo como un drama conquistador, como un *Ocaso*, en verdad es la disponibilidad de un ethos -de un carácter- que se vive y se asume desde una soledad trágica, que caracteriza esa soledad como algo incomunicable bajo el tinte filosófico teórico del ser *para-sí*. El *para-sí* sabe de su origen y de su fin, destino y meta: cierre del círculo identificatorio. Esta manera propia del *aristos*, como el de Alejandro Magno, se parece en buena medida, al pathos del *ser* heideggeriano: ambos son brío, fuerza, todo gira en torno a ellos, irradian luz propia sobre los demás y los demás sólo tienen luz propia gracias a ellos. El ser heideggeriano y el *aristos* guerrero como el de Alejandro Magno, insistimos, son un *para-sí*. Son identidad y tautología. ¿Cómo se logrará romper ese *para-sí* en el *aristos* filosófico que nosotros pretendemos? Es precisamente ese rompimiento el que lo convertirá en *aristos* y *Ocaso*, si ello es así, si se logra lo *Imposible*, esto es, romper su *para-sí*, entonces el *aristos* habrá conquistado su destino propio.

La soledad del *aristos* guerrero asume su destino y su victoria consumadora, su *Ocaso*, desde una individualidad cerrada y desde una insoldable incomunicabilidad. El *aristos* guerrero es brío, furia, conquista, virtud, delirio, con todo, un pathos cerrado en *sí* y *para-sí*. La soledad trágica del meliote conquistador es un cerrado e incomunicable *para-sí*. Todo ello se parece a la manera en que Levinas caracteriza al *ser* heideggeriano y del que se pretende desmarcar. Pero este meliote voluntarioso, como voluntad *para-sí*, es un drama conquistador que, junto con el brío del mito, logra cohesionar con su fuerza identificatoria, lo político y en muy buena medida, fortificar y fundar incluso valores culturales como la fuerza, la conquista, el valor. Es posible ver en la fuerza del meliote una fuerza fundadora de lo político y de lo comunitario. El *para-sí* del *aristos* se puede convertir en regla y norma para los demás. El meliote que ha hecho suya la fuerza vivificadora del mito, desencadena de maneras furiosas una ejemplaridad en el vulgus, una fuerza identificadora en el vulgus. El *para-sí* del *aristos* quiere su conquista y en su voluntad no existe ningún sesgo de generosidad para los otros, incluso es tal la fuerza vivificante del *aristos* y su mandato, que los otros bien están dispuestos a ser mandados por el mejor. El *ser* heideggeriano tampoco es generosidad, el *ser* se da pero no como voluntad y brío generosos, sino como el *ser* que “ya” simplemente *Es*. El *a priori* del *ser* jamás fue generosidad. El *para-sí* no regala su botín: su victoria y su conquista son siempre *para sí*. El *para-sí* del meliote desea conquistar su ideal, pero para sí mismo y no para los demás, y la fuerza mimética del *aristos* anima al vulgus y el vulgus ama el drama conquistador del *aristos* y se convierte en una Idea ejemplar imitable. La victoria del *para-sí* no regala su victoria, la victoria siempre es *para-sí*. El vulgus únicamente la imita y la hace suya, la rapta miméticamente. De esta mimesis, que no es generosidad, es como surge el drama identificatorio de lo político, como lo puede ser ciudad-estado, nación, comunidad, incluso raza e ideales culturales como el valor, conquista, nobleza, guerra. El *para-sí* que es el *aristos*, jamás logra romper, aun cuando tenga una fuerza incalculablemente ejemplar, mimética e identificatoria, su *para-sí*. El *para-sí* del *aristos* se queda en la identificación de su ideal, en la conquista de su botín que es la victoria, pero no rompe su *para-sí*, se queda en la soledad trágica, cerrada e incomunicable. El *para-sí* del *aristos* se eleva a sí mismo como brío mimético para los otros, pero sigue despreciando a los otros y ello aun cuando estos otros, deseen tarde que temprano, imitar e identificarse ellos mismos con el *aristos*.

La filosofía antigua es en principio una acción que nace del espíritu del *aristos*. Nace del Otium creativo del *aristos*. Comparte con el *aristos* guerrero su amor por las conquistas elevadas, por la victoria de la verdad. Tiene en su origen un amor a la verdad, un desprecio aparente al mito y con ello a la doxa vulgar. La filosofía antigua se monta en las alas del logos para conquistar amorosamente a la verdad, una verdad enemistada, en principio, con el mito, pues el mito miente al contar cuentos sobre la Realidad, insistimos, -el mito imita y no es verdad pura-, y lo que pretende la filosofía antigua es la verdad pura, y además por si fuera poco, una verdad enemistada también con los decires dogmáticos impuros del vulgus. Filosofía antigua y vulgus se repelen. La verdad y con ello la filosofía, se convierten en tareas propias únicamente de gustos y sabores dispuestos a diferenciar lo grandioso, lo digno de ser contemplado con ojos entrenados para gustar lo óptimo.¹⁰¹ Sin embargo, aun cuando la filosofía antigua deshecha del mito su fuerza mimética en cuanto fuerza creadora de simples ilusiones,¹⁰² y promotor de un saber impuro, pretende a toda costa mantener a su lado al mito únicamente como proveedor, para la conquista de la verdad, de mimesis, de semejanzas, de analogías, de las que se auxilia y en las que reconoce una riqueza vivificante propia del mito. No le es posible a la filosofía rechazar al mito en su totalidad, el mito siempre es para la filosofía una fuerza vivificante, un motor anímico, como lo veremos más adelante.

La filosofía antigua, como el *aristos* heroico, también tiene para sí un origen y tal origen es génesis de sus propias conquistas. El espíritu filosófico emprende valeroso, con enjundia voluntariosa sus propias conquistas: el pensar, la verdad y la libertad. Estas son por antonomasia y la gran diferencia con otros saberes, las *víkης* filosóficas. De este tipo de conquistas hablan el talante optimista de que exige la filosofía a quien emprende tal aventura. La filosofía antigua como el mito tiene también en su interior una potencia, un brío identificador: el pensar filosófico antiguo es un guiar la mirada hacia lo grandioso para mensurarlo desde la propia mirada y retornarlo a la misma mirada. El ejercicio teórico (*θεωπέω*) es un salir de sí para volver sobre sí, es un ejercicio reflexivo del *para-sí* y este ejercicio, es una fuerza identificadora que contempla lo digno de ser contemplado y mensurado desde la mirada misma. La filosofía antigua en su tarea logra recorrer el camino del *para-sí*. Lo grandioso es grandioso desde la propia mirada filosófica. Lo extraño en verdad no es extraño pues lo identifica como lo propio para sí mismo. La mirada fenomenológico-hermenéutica de *Ser y Tiempo* también es la mirada del *ser* a través del filósofo, el *ser* se mira a sí mismo. El círculo hermenéutico es una identidad, es un modo del ser *para-sí*. Una vez más es el *ser* que se interpreta a sí mismo. La actividad de la hermenéutica de *Ser y Tiempo* es una actividad tautológica. En la filosofía antigua éste salir de la mirada para contemplar lo ajeno, que en verdad no es ajeno, ésta fuerza contempladora, no obtiene obstáculo ante sí más que lo contemplado, pero lo contemplado vuelve hacia la mirada por el poder mismo del contemplar. El salir de sí de la mirada para volver a sí misma es, no sólo la inauguración de la reflexión, de la antigua filosofía y del pensar sino también de la libertad del *para-sí como total tautología*. De tal suerte que, la filosofía antigua como el *aristos* heroico, en su origen también es un *para-sí*; un *para-sí* brioso, enérgico, como reflexión, como libertad y como pensar. En el caso del ser heideggeriano es libertad, brío, es *para-sí* como libertad tautológica. Se precisa un pensar donde quede roto todo brío identificador y donde la ruptura del *para-sí* sea eminente. Sin embargo, siguiendo nuestra reflexión respecto a la filosofía antigua como *aristos*, a diferencia del ethos del *aristos* heroico, el

¹⁰¹ Nietzsche, Federico, *La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos*, Valdemar, Ob. cit p. 33-49

¹⁰² Lacoue-Labarthe Philippe, Nancy, Jean-Luc, *El Mito Nazi*, ob.cit. p.28

cual mimetiza al vulgus en cuanto a sus valores, en cuanto a su victoria y su meta, e incluso el vulgus está bien dispuesto a someterse a su mandato y crea una conciencia, sin quererlo de ese modo, el *aristos* filosófico no es capaz de lograr determinados valores dignos de ser imitados por el vulgus. Al vulgus le importa el héroe que pueda imitar con su vida, pero no le importa la función teórica o heroica del filósofo. La falta de una praxis concreta al interior de la filosofía, pues su conquista es ideal, le impide poder ser ejemplar y mimetizar al pueblo y es posible que consiga más bien lo contrario: ser aborrecido por el pueblo que busca valores realizables y no valores ideales que están únicamente en la cabeza del filósofo. De tal manera que el filósofo es amimético; en el pueblo no causa admiración, más que a unos cuantos y muy poco por cierto. El filósofo entonces es un separado del vulgus y al vulgus eso poco le importa. Este distanciamiento de la filosofía y del vulgus le cuesta más caro al filósofo que al vulgus, pues entonces la posible verdad de lo político se le escapa a la filosofía de una vez por todas. La libertad filosófica, la reflexión, el pensar filosófico como un cerrado *para-sí* no logrará jamás, por mucho que lo intente abstractamente, fundar lo político. En el origen mismo de la filosofía como un *para-sí*, jamás podrá tocar siquiera un poco los términos políticos de la comunidad. No significa esto que la filosofía y su historia no constate pensamiento político, lo que no constata es que el vulgus se haya fascinado por los esfuerzos abstractos del *aristos* filosófico y si ello alguna vez aconteció, fue a fuerza del terror y la violencia. El materialismo histórico es un ejemplo de una filosofía que a toda costa y por la violencia se ha querido imponer al vulgus. El filósofo no mimetiza, no forja naciones, comunidades, pueblos o identidades nacionales, es una actividad egoísta abstracta, solitaria como un *para-sí* a la manera del héroe guerrero.

4

Sin embargo, aun cuando el filósofo y la filosofía antigua y su talante optimate, con su fuerza identificadora y su falta de mimesis respecto al pueblo, no sea equiparado al *aristos* como héroe en cuanto a su fuerza mimética, mantiene a toda costa en su *para-sí*, el brío de ser drama conquistador por el cual vale la pena el sacrificio, la tragedia. Este *para-sí* filosófico de la filosofía antigua como reflexión, como teoría, como libertad contemplativa permanece desde su origen milesio hasta el mismo Hegel. A partir del pensamiento poshegeliano y exceptuando Schopenhauer y Nietzsche, el pensamiento filosófico pierde su talante optimate en dirección proporcional a su decadencia, la desconfianza en el mirar contemplador, la falta de ánimo por legislar la grandeza, la imposibilidad de un mirar diferenciador, el nacimiento de filosofías que asumen el carácter igualitario de los discursos, la desconfianza absoluta en la teoría, la imposibilidad de filosofar como si se fuese un semidiós y filosofar desde los límites de lo propiamente humano, todo ello habla de la pérdida irreparable de un filosofar desde el talante de ese antiguo *aristos*. Ahora queda un *para-sí* disminuido y con la imposibilidad de levantar la voz heroicamente. El filósofo poshegeliano ya no puede levantar su voz, no puede forjar un *Sí* o un *No* sin que se sonroje y sin la mirada censuradora de otros saberes. Si en un tiempo atrás el héroe y el filósofo estaban emparentados por su elevación, e incluso el filósofo llegó a ser su educador, Aristóteles y Alejandro lo confirman, o llegó incluso al sacrificio por la dignidad de su pensamiento (como sucedió con Giordano Bruno), aun cuando la filosofía exorcizó su acción mimética para el pueblo, ahora el filósofo ha expulsado de sí su espíritu heroico porque ha perdido la capacidad de diferenciar lo grandioso, porque él mismo está indispuerto a

ser un *Ocaso* y sobre todo porque ha exorcizado el sacrificio de la filosofía misma.¹⁰³ Lo mismo podemos decir cuando en su tarea la filosofía pone sus empeños por recordar al *ser* y someterse filosóficamente a los imperios de éste. El *aristos* filosófico viene a menos cuando se levanta por encima de la filosofía el espíritu del “Todo vale”, esto es, cuando muere la jerarquización. Cuando se torna imposible lo *Imposible* en medio de dictaduras de la posibilidad, como sucede con *Ser y Tiempo*. Hoy el filósofo no está dispuesto a pasar por el mundo forjando un *Sí* o un *No*, lejos de dictaduras de la posibilidad, libre y con el ánimo jerarquizador, sino solamente está dispuesto a jugar a decir algo con los otros decires, a jugar parlanchinamente con las posibilidades, a entrever los dictados del *ser*, a jugar simplemente con otros decires de muy segundo orden.

Pero, ¿puede hoy la filosofía ser nuevamente un *Sí* o un *No* y recuperar su talante *aristos*? Si ello es así, ¿de qué manera? Además de esas preguntas no podemos evitar, ya que nuestra investigación no lo sugiere, el hecho mismo de preguntar: ¿Cuál el sentido del sacrificio al interior de la filosofía contemporánea? En un pensamiento aristocrático como el que buscamos, ¿por qué sugerimos el sacrificio mismo? La vocación filosófica de *Ser y Tiempo* puede sugerir que nuestra apropiación al *ser* no exista un momento sacrificial. Nuestro *tener que ser* es una apropiación gracias a la *caída* en el *ser* y si quisiésemos expiar nuestra propia *caída* en el *ser*, tal expiación sería un ejercicio mismo del propio *ser*. La posibilidad de romper la tautología se torna imposible. Todo afecto, toda acción de gracias, toda libertad, toda expiación, la posibilidad misma del sacrificio, se tornan posibilidad únicamente del *ser* y con ello tautología imbatible. Lo que se precisa imperiosamente es lograr una fisura al interior de la tautología del *ser*.

Nosotros convenimos en el hecho mismo de que el sacrificio, esto es, nuestro esfuerzo por lograr una guerra contra nuestra *caída* en el *ser*, en el hecho de lograr una guerra contra nosotros mismos, comienza con el acto heroico de des-identificarnos del *ser*. Sacrificio significa para nosotros dejar detrás toda nostalgia por comprendernos desde el *ser*. Significa intentar lograr nuestra muerte al interior del *ser*, significa lograr la muerte de nuestra presencia *por el ser y en el ser* y ganar para nosotros mismos nuestra ausencia. Sacrificio significa traer a la memoria la muerte de nuestra *caída* y olvidar esa *caída* para ahora concebimos desde la memoria de nuestra ausencia del *ser*. Nuestra elevación de esa *caída* comienza cuando nos sacrificamos al matar nuestra identidad en el *ser* y cuando nacemos a una vida ausente del *ser*. Sacrificio significa del mismo modo romper a toda costa nuestro *para-sí*. Con ello comienza la elevación de la heroicidad de la ausencia. El *aristos* filosófico comienza con su vagancia y su extranjería lejos del *ser*, comienza con su ausencia heroica lejos de los linderos identificadores y tautológicos del *ser*.

5

Es necesario resistirse al hecho de la filosofía como algo que ha perdido su talante de *aristos*. Es bien cierto que, la filosofía no se puede hacer bajo viejos modos, pero también es cierto que no puede perder su talante óptimo y la consecución heroica y sacrificial de metas y metas dignas y elevadas. Hoy la filosofía debe seguir siendo un *Ocaso* y el filósofo un conquistador de su propio deber y de su propio decir.

Hoy existen ciertas filosofías, es preciso reconocer, que logran mediante cierto talante heroico poshegeliano: la disponibilidad de estructurar una voz después de la muerte de

¹⁰³ Nancy, Jean-Luc, *Un Pensamiento Finito*, Anthropos, Barcelona 1992, ver lo que se refiere al ensayo del fin del sacrificio

la misma voz y después, en fin, de muchas muertes: Dios, sentido etc. Es posible hablar hoy en día de cierto talante heroico filosófico al hacer filosofía después de tanta muerte o al estar en medio de la muerte.

Hoy pululan por muchos lados decires filosóficos que estructuran su propio decir a partir de la muerte de todo (Dios, ser, filosofía, subjetividad, grandes relatos etc.) La muerte es traída a la escena filosófica, escena disminuida en su decir y en su talante *aristos*. Pero quizá es que hoy la muerte, sea para nosotros una excelente ocasión y para muchos una justificación para ya evitar de una vez por todas, toda aspiración a la heroicidad. Es posible que la atmósfera mortuoria de la filosofía de hoy en día sea para nosotros la inspiración de un ahínco heroico antes que un posible desgano. Pero la filosofía habrá de tener *mérito* cuando sea un *Ocaso* e intente levantarse siquiera un poco desde el pensamiento de la *caída*, cuando la muerte deje de ser una decepción, un *ya nada es preciso decir o poco hay que decir*. Es necesario para llegar a buen fin en las nociones básicas del *aristos* en filosofía, conectarnos con ciertas filosofías que apelan para su constitución a la muerte del Sentido y que se estructuran desde la despedida del *ser*. Tales concepciones filosóficas nos dispondrán de ciertas nociones teóricas para ir avanzando en la perspectiva del *aristos* en filosofía.

Hoy, que es tiempo de la muerte de todo y donde se propaga la vida de “Todo vale”, para muchos la muerte es únicamente un punto de partida, y se convierte en la oportunidad de concebirse a partir de la muerte, como sucede con la muerte del Sentido.¹⁰⁴ Es la oportunidad, para muchos, de concebirse desde el “hecho” de la muerte del Sentido y desde una nueva concepción del sentido. ¿Cual la valía de un gusto y de un sabor *aristos* de esta posición filosófica? ¿Cual la valía de una sensibilidad y de un sabor (*sapere*) de esta muerte del Sentido?

La posición filosófica que expresa la muerte del Sentido se opone a una antigua posición que defendía la génesis de un *ser* que dona sentido o un yo sustancial y fuente de todo sentido, esta última concepción del sentido se denomina In-sensata.¹⁰⁵ La posición filosófica que ahora mencionamos ya antes habíamos hecho mención de ella, como esas posiciones filosóficas que se constituyen desde la despedida del *ser*. Más bien, el nuevo sentido del que se habla es de una relación expresa donde el *ser* es *ser a-sì* y donde tal *ser* guarda una relación con lo otro que es él mismo, mas donde lo otro no es una alteridad ni algo correlativo, es plena apertura y no puede retornar a sí mismo como ipseidad. La relación no es una relación para consigo mismo sino que la relación es transitividad, es *a* como apertura. El *ser* como *ser-a-sì* es el sentido en plena apertura. El nacimiento del sentido es este *ser* abierto. El *ser-a-sì* es la apertura del *ser*, mas es un *ser* que no es y que ahora está apropiado en la existencia como *ser* en tanto que sentido, en tanto que plena apertura y no como sentido del Ser. La existencia como Ek-sistencia es plena apertura, plenitud de desapropiación, total desnudez. La existencia es desnudez abierta y del mismo modo lo es, en su caso, la escritura. “La desnudez de la escritura es la desnudez de la existencia. La escritura está desnuda porque <escribe>>, la existencia está desnuda porque es <excrita>>”.¹⁰⁶ Es posible observar en tal filosofía el mérito de lograr una victoria contra la insensatez del *ser* y contra la necesidad de un yo sustancial génesis de sentido. Para ésta filosofía que señalamos de la despedida del *ser*, significa tal despedida la oportunidad de vivirse desapropiados a ningún Sentido y significa además la oportunidad de vivirse a sí mismo en una apertura concebida como una desnudez y expuesta a escribir en sí misma su propia existencia. Sin embargo, para nosotros la despedida del *ser* significaría el hacer un guiño al *ser* en acción de gracias

¹⁰⁴ Nancy, Jean-Luc, *Un Pensamiento Finito*, Ob. cit.

¹⁰⁵ Idem p. 6-8

¹⁰⁶ Idem p.45

por la oportunidad de concebimos desde su despedida, y no queremos tal cosa. Lo que pretendemos es la muerte del *ser*, la muerte de nuestra *caída en Él*. Lo que pretendemos es romper todo *para-sí* tautológico.

La muerte del *ser* significa el hecho mismo de concebimos desapropiados en el *ser*, y ello nos permite concebimos *des-interesados* del *ser*, nos debe permitir del mismo modo concebimos *des-identificados* del *ser*. Todo ello es debido no gracias al hecho de que *ser* se bata en retirada, sino debido al hecho mismo de que el *ser* debe morir porque somos capaces de hacernos la guerra a nosotros mismos y haciendo la guerra contra nosotros mismos hemos de ser capaces de hacer morir al *ser* en nosotros mismos. Debemos hacer morir nuestro *para-sí*. ¿Qué significa ello en términos filosóficos? Significa no solamente comenzar a concebirse como una existencia desnuda y en apertura plena, como nos lo sugiere la filosofía de Jean-Luc Nancy, significa además que con la muerte del *ser*, lo cual significa asumir nuestra propia muerte, muere con ello toda intención de concebimos desde toda *presencia en-el-ser*, significaría también la muerte de toda tautología concebida como egoísmo en el *ser* y además la posibilidad de romper en la existencia, con la muerte de todo *para-sí* del *ser*, todo egoísmo, significa que hemos de hacer morir también toda pretensión de identificarnos con el *ser*, significa a sí mismo vivir la ausencia del *ser* y todo desde otros modos que no sean los egoísmos del *ser* y sí, en cambio, desde otra generosidad *des-apropiada del ser*. ¿Cómo es ahora una existencia de ese modo? No es nuestra pretensión en esta investigación clarificar escrupulosamente los significados reales de una existencia que ya no debe concebirse y que ha desterrado desde lo hondo de su corazón toda nostalgia del *ser*. Cuando una existencia tiene para sí y dada su *caída* en el *ser* un destino y tal es constituido desde un pathos asumido como el delito mismo de haber nacido y la necesidad de expiar con la vida y con la muerte a la existencia misma; ahora, con la muerte del *ser*, tal destino también muere con el *ser* y entonces debemos ganar para nosotros mismos un destino nuevo. Un destino donde muera todo afecto tenido por egoísta en el *ser*. ¿Qué es ganarse un destino generoso en terminos filosóficos y desde lo que nuestra investigación sugiere?

La filosofía de Jean-Luc Nancy nos permite la oportunidad de concebimos vencedores frente al *ser*, y pretendidamente hace posible que de la despedida del *ser*, la muerte del *ser* significa para nosotros, nazca un nacimiento: la apertura, la plena transitividad de la existencia, la plenitud de la desapropiación, en fin, la total desnudez de la existencia. Sin embargo, frente a esa filosofía de Nancy, preguntamos: ¿No será que este nacimiento de concebimos en plena apertura, si nos quedamos con ello, nos quedamos finalmente con muy poca cosa? La despedida del *ser* en Nancy pretende lograr un nacimiento, donde la existencia como apertura y desnudez se conciba espontánea, libre y desapropiada, como un nuevo Adán sin dios, sin infierno y sin paraíso, oportunidad expresa para “creadores”, pues tales se conciben como jugadores únicamente del sentido, en términos literarios significa que la existencia misma se cubre con las metáforas que más le convengan a ella misma, pero hemos de estar atentos pues donde pretendidamente puede haber un mérito expreso, puede en verdad haber una decadencia: esta plena transitividad, esta plena apertura, desnudez, esta existencia tiene un pésimo gusto y pésimo sabor filosófico, es plena apertura pero significa *a-Nada*. Esa existencia expuesta por Nancy es una existencia donde la desnudez se reviste de los sentidos y de las metáforas que más le convencen. Pero esa existencia desnuda que se reviste de sentidos tiene una condición histórica en donde la apertura de la existencia es plena apertura, plena transitividad, pero esa plena transitividad está orientada a no se sabe dónde y tampoco pretende saber adónde, y además sigue siendo un *para-sí* egoísta y cerrado en sí mismo, pero no únicamente eso, también esa plena transitividad de la

existencia no provee de la posibilidad de que esa plena transitividad, ese *a*, esa apertura no signifique un sentido plagado de una afectividad jubilosa y cubierta de un manto de júbilo por el hecho de que ahora *somos* sin *ser*. La existencia en Nancy ahora reluce de una transitividad pero en donde está cancelado algún júbilo, como si algún día de celebración mundial de la despedida del *ser*, significara su invocación y su segunda venida. Plena transitividad que no significa nada y donde *a* del *ser* es *a-Nada e imposibilidad expresa de que la apertura cancele por sí misma todo mérito, todo espíritu heroico*, pero también alguna *generosidad*, como si la heroicidad también significara una segunda venida del Sentido. Existencia finita *a-Nada*, escritura finita *a-Nada*. *Para-sí* cerrado como egoísmo y desprovisto de generosidad. La existencia como la concibe de Jean-Luc Nancy, se consuela a sí misma revistiéndose de sentidos, pero está incapacitada para dotar a esa existencia de algún sentido en donde la existencia tenga un carácter heroico, novedoso, generoso, teñido de júbilo y dotado de nuevos bríos. La existencia como la concibe Nancy aún se concibe así misma con un pathos de pesimismo, egoísmo y desaliento al no poder darle a la existencia un carácter heroico y jubiloso dotado de la incapacidad de romper su *para-sí*. La existencia como la concibe Jean-Luc Nancy únicamente puede concebir el hecho mismo de describirnos en un “estar” sin *ser*, pero se desapropia de la posibilidad afectiva de un “estar” sin *ser* pero *jubiloso, novedoso, generoso*, como si nosotros no concediésemos el hecho mismo de que nuestro “estar” sin *ser* ahora puede brillar con una luz reluciente que nos vuelve más juveniles y bríosos. Para nosotros un “estar” sin *ser* debe significar una primavera con sol reluciente y frescos vientos de novedad y júbilo y donde se rompa toda existencia como *para-sí* egoísta y cerrada *en sí misma*. El nacimiento de la apertura de los que se despiden del *ser*, en verdad significa el nacimiento de una segunda muerte, la muerte del espíritu heroico y la muerte del júbilo en la tierra, significa nuevamente caer en un *para-sí* cerrado y egoísta. Pero también la muerte de la jerarquización, pues todo está dispuesto en absoluta apertura y con ello “Todo vale” y la disponibilidad de una cerrazón a nombre de “No todo vale” simplemente se torna imposible. La apertura existencial como la concibe Nancy es un valor que es nada y su transitividad *a-Nada*. Es un *para-sí* cerrado y egoísta sin generosidad alguna. Es Hamlet sin ánimos de venganza, es Fausto sin el deseo de acción, Adán sin el deseo expreso de Eva y de pecado y de la *hybris* de ser como Dios, es Alejandro Magno sin pasión de conquistador. Con todo existe un sutil pesimismo y un existencialismo de mal gusto en tal posición. De lo que se trata, para nosotros, es de hacer que este nacimiento, que significa la muerte del Sentido, la muerte del *ser* y *no únicamente su despedida*, que en verdad es una despedida anonadante y carente de mérito, para esa filosofía señalada, no sea tal y sea en verdad, para nosotros una muerte, pero una muerte fecunda, ocasión misma para darle a esa oportunidad un digno *mérito* filosófico.

El *aristos* filosófico tiene aquí su decisivo mérito: el hacer de la vida, de la Ek-sistencia un verdadero Ocaso, esto es, una muerte en el *ser*, *de su para-sí* pródiga y en verdad meritoria.

6

¿Qué ha de significar una existencia desde la muerte del *ser* como *muerte de su para-sí*?

Y ¿Cómo se decide finalmente la noción de *aristos* desde la muerte del *ser* y cómo habrá de morir el *ser* y su *para-sí*?

Es preciso reconocer que el *aristos* filosófico parte de la muerte del *ser*. El pathos filosófico actual, el que nosotros buscamos, tiene un origen sin Origen como punto de partida en esa muerte del Sentido. Es preciso también que tengamos a bien concebirnos en una atmósfera que nos sienta bien: la muerte de un origen del Sentido. El *aristos* filosófico puede en ello tener un auténtico mérito: digno de valía y propio de su espíritu férreo concebirse des-originado y sólo “vivirse” como un pathos que es origen sin ser Origen, como lo es la muerte del Sentido y de su Origen. Es preciso cierto temple meritorio “vivirse” sin un Origen. Saberse a sí mismo que no se tiene Origen, ello mismo es para nosotros un origen sin Origen. En verdad que se precisa de un espíritu férreo y se precisa de un corazón templado en cierta dureza al saberse que se vive desde los modos donde no existe un fundamento llamado *ser* y desde la noción de un no-origen. Se precisa del mismo modo la concepción de cierta heroicidad cuando la existencia se sabe desapropiada del *ser*, se necesita el nacimiento de un acto amoroso cuando se acepta vivirse des-originado. Vivirse des-identificado del *ser* significa como si uno mismo emprendiera un viaje a la manera de Ulises, para salir rumbo a una gesta lejos de Ática, pero esa gesta que ahora emprendemos es necesario reconocer que no hay regreso. Nuestra existencia es una gesta heroica de una salida sin retorno, una salida fuera del *ser*, porque ha muerto el *ser* y ahora nos vivimos bajo los modos de otro destino: el destino de los que se viven sin-origen. Pero nosotros lejos de lamentarnos que ahora no somos *ser*, de que ahora “estamos” sin *ser*, aceptamos nuestro nuevo destino con amor y con júbilo, aunque ello signifique también el hecho de endurecer nuestro espíritu.

No tenemos ningún sonrojo en este crucial momento del des-origen aprovechar el impulso brioso del mito y convocar para nosotros la experiencia viva del mito. El *aristos* filosófico con gusto quiere auxiliarse del mito para vivirse de distintos modos. El *aristos* filosófico que ahora vive la muerte del *ser* y que ha sido su propia muerte y con ello tiene para sí el hecho de una gran hazaña; el *aristos* se concibe como héroe destinado a grandes hazañas parido, no del vientre materno, sino de la “*madre tierra*” (origen sin Origen), la cual en verdad no es una madre sino matriz impulsora de creación. Es preciso, si queremos para nosotros el *aristos* filosófico, no desechar la fuerza vivificante del mito. Es preciso envolverse nuevamente en el manto del mito, como si fuese para nosotros una fe, arrojarnos de la “*madre tierra*”, origen sin Origen, como la que nos ha parido, la que es muerte, la que también nos impulsa al mérito, a ser victoriosos, pues ella misma es una victoria contra el Sentido. El vivir la muerte de un

Origen es vivir un origen sin Origen. Es preciso pues que el aristos filosófico, sin tener un Origen que lo fundamente, que guíe sus pasos, que lo impulse a la victoria, que lo sostenga -como los dioses lo hicieron en el *aristos* heroico y guerrero- se forje él mismo un origen sin Origen y tal sea un punto de partida, la plataforma de sus hazañas, la primer montaña escalada y ello es posible bajo el auxilio de la mano vivificadora y fecunda del mito.

La “madre tierra” –nuestro origen sin Origen- que nos lanza a la apertura (la misma de la que habla Nancy), nos quiere heroicos y victoriosos y nos dice, a la manera nietzscheana “permaneced fieles a la tierra”, a vivir gustosos el tener un origen sin Origen, ella misma nos incita a que tal apertura no sea *a-Nada* (contra Nancy); sino que tal apertura sea una apertura con los ropajes de la victoria, una apertura, pero con los ánimos de la jerarquización y ello se logra mediante el inicio mismo de *otra nuestra muerte*, de una *segunda muerte*, generosa y creadora; y que tal apertura sea el momento sacrificial y propicio de nuestro morir a tiempo heroico.¹⁰⁷ Morir a tiempo y aquí nos auxiliamos de esa noción nietzscheana y lo hacemos desde un matiz distinto, como el modo en que la ek-sistencia muere consumándose por una victoria, a esta oportunidad de que nuestra Ek-sistencia viva muriendo por sus metas, es la oportunidad de recuperarnos en medio del sacrificio por nuestras metas, es la oportunidad misma de que tal apertura Ek-sistencia, sea un morir fecundo como un vivo *Ocaso*. ¿Cómo se logra ello? ¿Cómo la apertura puede aspirar al mérito, a jerarquizar y no a ser únicamente Ek-sistencia desnuda y desprovista del ropaje del *aristos* y donde su único “mérito” sea vivirse desnuda y totalmente abierta?

El *aristos* filosófico pretende que su Ek-sistencia no sea únicamente transitividad, sino que esa transitividad y esa desnudez mueran también a tiempo y ello se logra al morir por metas. He aquí en este momento que surge la muerte del *para-sí*. La Ek-sistencia que era *para-sí*, cuando está dispuesta a morir por una meta, se vuelve *Ocaso*. El *morir a tiempo* significa hacer morir el *para-sí* de la Ek-sistencia y cuando ello se realiza entonces se logra la definitiva muerte del *ser*. El sacrificio por metas de la Ek-sistencia la reviste de una heroicidad y de un ropaje de nobleza que la Ek-sistencia como la concede Nancy no posee. Nobleza, heroicidad, generosidad son los ropajes en que una Ek-sistencia del *aristos*, Ek-sistencia des-identificada del *ser*, puede concebirse. Con ello el *aristos* gana un nuevo destino. El destino del *morir a tiempo*, cuando muere

¹⁰⁷ Nietzsche, Federico, *Así Habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1998. ver la muerte libre y consumadora y las maneras en como aquí es retomada.

sacrificialmente por sus metas y una de sus primeras metas es hacer morir su *para-sí* revestido de egoísmo y encerrado en sí mismo, revestido de soledad inquebrantable, para que con esa muerte gane una Ek-sistencia revestida de generosidad y donde se quebrante su soledad, pues al morir como *para-sí*, al volverse *Ocaso* y *morir a tiempo*, entonces la Ek-sistencia se dona a los demás hombres como meta y como *Ocaso*, como gesta generosa que ha logrado romper su *ser*. Además Con ello no solamente logra revestir la desnudez de su des-origen, sino que se levanta orgullosa, alegre y generosa de su antigua *caída*.

Así el *aristos* rompe su *para-sí*, cuando se sacrifica por una meta generosa, cuando se vuelve *Ocaso* y cuando *muere a tiempo*, al concebirse generoso y al morir por sus metas (*morir a tiempo*) y con ello quiere una vida que quiere un querer, que quiere elevarse como un sol (pero no *para-sí* mismo) que desea (*hybris*), que desea revestir su desnudez y sus mortajas de un *Sí*, pero no para que ese querer, y jamás para que ese amor, y ese egoísmo, ese *Ocaso* que deseamos ser sin *ser* y ese recubrir nuestra desnudez y nuestras mortajas sean un *para-sí* y un retorno del botín conquistado *para-sí*; sino que nuestro enriquecimiento, nuestro *Sí*, nuestro *Ocaso* sea un *morir a tiempo* que se regala como meta, que se dona como elevación y que se dona como nuestra muerte en el *ser* para los demás hombres. De este modo con el sacrificio al interior de la Ek-sistencia, con el sacrificio que hace morir su *para-sí*, con el sacrificio que convierte al *aristos* en un *Ocaso*, se gana del mismo modo un nuevo amor a los hombres. Lograr romperse como *para-sí*, haciendo morir su *ser*, con ello se rompe todo egoísmo pues el *aristos* se dona a los demás como *Ocaso*, se logra donar a sí mismo como meta y con ello estamos convencidos que nace un nuevo amor a los hombres. Estamos convencidos que ese amor del *aristos* se distancia con todo del *amor al prójimo* que Levinas profetiza. Levinas nos conmina a un padecer al *Otro* a nombre de un amor como mandato venido del pasado inmemorial de un Dios, pero ese *amor al prójimo* surge dictatorial y como destino del que no podemos desmarcarnos, pues ese Dios nos hace responsables de nuestro prójimo. Nosotros por el contrario, estamos convencidos que el amor del *aristos* significa donarse a sí mismo cuando rompe su *para-sí*, cuando se sacrifica como meta y cuando esa meta la dona a quien desea recogerla.

Es preciso que la apertura como Ek-sistencia, *muera* con sus metas y al morir rompa con su sacrificio su *para-sí* y ello para dar a luz una apertura como *Ocaso*, y ello se logra muriendo como *para-sí*, sacrificando este *para-sí* a metas dignas y elevadas. Es preciso revivir el sacrificio como generosidad que rompe todo *para-sí*, e incluso el

para-sí que es Ek-sistencia como plena apertura pero incapaz de sacrificio, como sucede en Nancy. Logramos con ello romper nuestro *para-sí* revistiéndolo de sacrificio, logramos matar nuestro *para-sí* haciéndonos *Ocaso*; el *Ocaso* como sacrificio jerarquiza. El sacrificio de hacer morir nuestro *para-sí* logra que se inaugure un valor. Logra que la Ek-sistencia como *morir a tiempo* sea un valor. El sacrificio como *morir a tiempo* jerarquiza, pues entonces divide a las existencias entre existencias que se conciben desde el destino del *ser* y existencias que se convierten en meta generosa., que se convierte en *Ocaso*. Entonces se confirma que no todos están dispuestos a ser *Ocaso*, no todos están prestos a hacer morir su egoísmo. El sacrificio puede lograr un *Sí* o un *No*. Con el sacrificio logramos un *No* al *ser* y logramos un *Sí* al revestir nuestra desnudez con el sacrificio de *morir a tiempo*. Nuestro *Ocaso* nos exige morir a tiempo*, al matar nuestro *para-sí*, nos exige elevación. El *Ocaso* como sacrificio rompe el *para-sí* y sale rumbo al horizonte de su meta, como un Ulises sin retorno. Al ser un *Ocaso*, al ser una meta consumadora queremos también ofrecernos como *Ocaso*, ofrecemos nuestra muerte, nuestro *Sí*, nos regalamos como meta consumadora; al romper todo egoísmo exacerbado y anonadante del *para-sí* somos apertura, como generosidad para quien esté dispuesto a recibir nuestro *Ocaso*. Con el *Ocaso* o mejor dicho, el *aristos* como *Ocaso* es capaz de romper toda identidad. El *Ocaso* como un *morir a tiempo*, morir por un *Sí* o un *No*, abre el camino para que el *aristos* sea la vocación de un nuevo pensar. El pensar sacrificial del *aristos*. La vocación filosófica como *Ocaso*. Morimos nuestra muerte (vivimos nuestro *Ocaso*) enriqueciéndonos para ser sin *ser*, y ofreciendo nuestro *Ocaso* abiertamente para quien lo desee, para un heredero. Nuevamente le debemos la noción de heredero al pensamiento nietzscheano, pero nosotros lo traemos a cuenta desde un matiz distinto. En esto consiste el *morir a tiempo*, como *segunda muerte*, que alguna vez Nietzsche emula y que hoy nosotros mismo lo retomamos. El *aristos* filosófico no quiere ser mimesis para el pueblo, desea heredarse como *Ocaso* para quien así lo quiera recibir. El *aristos* filosófico tiene auténtico mérito cuando se logra un pathos como *Ocaso*, cuando hace de su Ek-sistencia un *morir a tiempo* y sólo se puede *morir a tiempo* cuando se es suficientemente rico para lograrse un heredero.¹⁰⁸ Así se hace violencia a la apertura -se hace violencia a sí mismo-, se muere como *para-sí* para que la apertura no sea transitividad *a-Nada*, sino que sea transitividad (*Ocaso*) de

* Este concepto lo traemos a cuenta con un matiz distinto al nietzscheano. Ver Zaratustra: *De la muerte libre*.

¹⁰⁸ Idem p.119

una *segunda muerte* de su *para-sí*, dispuesto y generoso para el heredero y ello mismo no se logra sin que esta violencia a sí mismo, no implique la restauración del dolor y del sacrificio en la filosofía. Pathos, ethos, mito, drama y tragedia han de conducir a la filosofía para que ésta pueda tener dignidad. La filosofía entonces habrá de ser tenida sólo para aquel que siendo un monarca de sí mismo y elevado, pueda ser generoso y pueda ser un *Ocaso* que se dona a sus herederos.

Es preciso pues, para finalizar sin finalizar, afirmar que, si para muchos la filosofía está dotada del riesgo y de la inseguridad,¹⁰⁹ pues se está preocupado pensando en las maneras en que los herederos tomen los frutos, pero arriesgando no se arriesga nada con una existencia *a-Nada*, como sucede en Nancy. Ella misma carece de virtud y de un riesgo valeroso. Es preciso violentar la apertura para arriesgar en verdad un *Sí* o un *No* (Con sus gustos, sus sabores, sus amores y su desprecio, con absoluta seguridad) Es preciso hoy en día hacer de la filosofía un *Ocaso*, esto es, una tarea consumadora y arriesgada, que nos arriesgue a forjar un *Sí* o un *No*, pero no para nosotros mismos, no un *para-sí* solitario, sino para los herederos que son todos y nadie. Es preciso el riesgo de enriquecer nuestro egoísmo, nuestra apertura para donarla en herencia a los otros, a todos y a nadie y donde la donación no habla del amor al prójimo sino dones esparcidos por mano rica para quien quiera recogerlos. Este es el *amor a los hombres del aristos*. Es preciso pasar por los caminos de la “madre tierra” con un paso marcial y meliote de quien se ha forjado un *Ocaso*, un riesgo, un *Sí*, un *No* y está abierto a donarlo. Es preciso vivir muriendo nuestra muerte consumadora y generosa. Para ello se precisa un pathos guerrero, heroico y generoso del aristos filosóficos. Queremos para terminar - algo que en verdad apenas empieza- decir que, cuando un *Ocaso* se forja unos heredados, la herencia queda en manos absolutamente libres del heredero; La generosidad *aristos* es tal que no pone trabas a las manos herederas sobre lo heredado y tal heredero puede hacer del *Sí* o del *No* que ha heredado, lo que su libertad indique, puede devaluarlo, escupirlo, despreciarlo o incluso reducirlo a simple ideología.¹¹⁰ El *Sí* o el *No* como un *Ocaso* filosófico está al servicio del heredero como signo propicio de que fecundando al heredero se fecunda la tierra, pero el heredero dispone finalmente de la herencia. Se precisa una sabiduría especial para elegir a sus herederos, pero no sabemos cómo puede lograrse tal sabiduría. El escritor puede elegir a sus lectores, pero el lector elige a sus escritores y dispone finalmente de ellos. Se precisa enfatizar el saber elegir y formar a sus herederos -no se precisa pensar el espacio público como lo que nos falta¹¹¹ - ese es el porvenir que nos hace falta concebir.

¹⁰⁹ Lacoue-Labarthe, Jean-Luc nancy, *El Mito nazi*, ob. cit. p.20

¹¹⁰ Idem

¹¹¹ Idem p.19

CONCLUSIÓN.

Nuestra investigación ha tenido la intención de sustentar teóricamente algunas nociones filosóficas, sobre las que puede asentarse una filosofía contemporánea: las nociones teóricas del *aristos* en filosofía. Después de haber sostenido un diálogo con dos importantes filósofos del hoy en día: Martín Heidegger y Emmanuel Levinas, nos hemos adentrado a los modos en que se constituye un pensar que tiene en mientes los caminos del *ser* y por otro lado, nos hemos dado a la tarea de indagar una vocación filosófica que viene sustentada por los ánimos proféticos del *amor al prójimo*. Este diálogo fue nuestra guía, ha sido también ese diálogo el punto de partida para observar los modos en que una noción filosófica como la del *aristos* la hemos delineado.

No ha sido en ningún momento nuestra pretensión el indagar escrupulosamente nuestra noción del *aristos*, más bien ha sido realizada bajo los modos filosóficos en donde los rastreos filosóficos apenas alcanzan a observar a lo lejos la posibilidad de un pensamiento que puede constituirse más delante bajo la sombra del concepto.

Nuestra noción de *aristos* ha comenzado a tener luz cuando los bríos por quebrantar un pensamiento del *ser* y por desmarcarse de un pensamiento sostenido por los imperios del *amor al prójimo*, nos ha dado pie para que nazca en nosotros un querer distinto, un pensar distinto que tiene la plena intención de relucir desde otros modos, desde los modos en que únicamente el *aristos* puede llevar a cabo una empresa como la de liberarse de los modos imperiosos del *ser* y de todo aquel pensamiento que nos condena, contra nuestra voluntad, a un pensar que no tiene inconveniente de sostenerse desde la *caída* del pensamiento y desde donde la libertad ha dejado de serlo para relucir como destino y mandato que nos conmina a ser rehenes del *ser* o del *prójimo*.

Nuestra noción de *aristos* ha tenido la pretensión manifiesta de ser una declaración de guerra contra todo pensamiento identitario venido desde el *ser* y ha tenido la firme intención de intentar un pensamiento que se estructura desde convicción de un pensamiento que piensa lo *imposible*. Esto significa el hecho mismo de intentar pensar lo *digno de ser pensado* fuera de las posibilidades del *ser*. Nuestra noción de *aristos* ha comenzado a tener luz cuando se ha dado cuenta que no es preciso lograr un pensar desde la despedida del *ser*, pues de este modo todavía se le debe al *ser* la constitución de un pensar desde la gratuidad a la despedida del *ser*. Más bien la noción de *aristos* surge cuando pretende un *mérito* al intentar salir definitivamente del *ser* y ello se logra únicamente desde la declaración de guerra contra el *ser* y todo desde la noción de que una guerra contra el *ser* es posible bajo el entendido de una guerra contra nosotros mismos.

La noción de *aristos* en filosofía comienza cuando se pretende en verdad lograr un pensamiento donde reluzca lo heroico que significa dejar de pensar desde el *ser* y más bien desde un pensar donde se tenga a bien ganar un destino distinto, un destino que ha sido forjado desde la lucha contra el destino del *ser* y que ahora nuestro destino viene dado desde la existencia que ya no brilla por el *ser*, sino desde ausencia del *ser*, sino por la des-identificación del *ser* y ello significa el hecho de que la existencia se reviste ahora desde otros modos, como son los modos del sacrificio, los modos en donde el *aristos* desea ser un *Ocaso* y desde los modos también en que el *aristos* se regala a los demás hombres como meta.

Nuestra investigación ha tenido a bien insertarse en las discusiones contemporáneas en donde se debate si es preciso constituir un pensar desde los destinos del *ser* o desde los destinos donde el *ser* no tiene cabida. Nuestra investigación ha obedecido a objetivos muy específicos: insertarse bajo los modos de intentar un aporte novedoso a esas

discusiones contemporáneas. Nuestro aporte ha significado el poner las bases bajo la noción, insistimos, de *aristos*, de las posibilidades de un pensar en donde el pensamiento tenga un brillo propio y no tenga la intención de brillar desde el *ser* ni desde otros modos como el *amor al prójimo*. Nuestra investigación obedece únicamente al hecho de rastrear posibilidades de la noción del *aristos* y responde además a los planteamientos de un pensamiento que ya no busca un pensar identitario ni un pensar donde todo vale gracias a los meritos del *ser*. Sin embargo, nuestra investigación como se sustenta desde el indagar nociones, carece del sustento teórico donde la escrupulosidad del concepto filosófico debe tener imperiosa cabida. Además adolece del hecho de que las nociones del *aristos* tengan la dote del señalamiento filosófico y no contengan las consecuencias filosóficas de una investigación más sustentada desde los lineamientos que una investigación académica rigurosa exige. Con todo y ello, nuestra investigación tiene las bases teóricas como para que un señalamiento filosófico no decaiga en palabrería vana sino en las posibilidades de que un pensar tenga más claridad en futuras investigaciones. Nuestra investigación deja para posibles elucubraciones el hecho mismo de que algunas nociones deban ser más justificadas posteriormente como las posibilidades y consecuencias del *sacrificio* al interior de la filosofía o la noción nietzscheana tan rica como discutible y que nuestra investigación trae a cuenta, como es la del *morir a tiempo*, pero no únicamente eso, sino también el hecho de la guerra contra el *ser* bajo la denominación de la guerra contra nosotros mismos. Finalmente, nuestra investigación deja para futuras elucubraciones los paralelos que puede tener nuestra investigación con la metodología del Desconstructivismo como el derridiano o el que se forja hoy en día al interior del pensamiento estadounidense. Sin embargo, nuestra investigación con todo y que esté dada desde la tarea del señalamiento filosófico, no deja de tener el talante de ser una investigación revestida de los elementos filosóficos necesarios como para ser una introducción a un pensar contemporáneo de lo *Imposible*.

BIBLIOGRAFÍA.

Heidegger, Martín, *El Ser y el Tiempo*, FCE, México, 1999.

Heidegger, Martín, *Problemas fundamentales de Fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000.

Heidegger, Martín, *¿Qué es Metafísica? Y otros ensayos?*, Ediciones Fausto, Buenos Aires.

Husserl, Edmundo, *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1995, Libros I, II, III.

Husserl, Edmundo, *Invitación a la fenomenología, El artículo de la enciclopedia británica*, Paidós, Barcelona, 1990.

Husserl, Edmundo, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología trascendental*, Edición Crítica, Barcelona 1991

Levinas, Emmanuel, *Dios, la Muerte y el Tiempo*, Cátedra, Madrid, 1998.

Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Ensayo sobre la Exterioridad, Sígueme, Salamanca, 1997.

Levinas, Emmanuel, *La Huella del Otro*, Taurus, México, 1998.

Levinas, Emmanuel, *Sobre Maurice Blanchot*, Trotta, Madrid, 2000.

Levinas, Emmanuel, *El Tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona, 1993.

Levinas, Emmanuel, *De otro modo que Ser o más allá de la Esencia*, Sígueme, Salamanca, 1999.

Levinas Emmanuel, *De Dios que viene a la Idea*, Caparrós, Madrid, 1994.

Levinas Emmanuel, *Humanismo del otro Hombre*, Caparrós Madrid, 1998.

Rosenzweig, Franz, *La Estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997.

Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la filosofía*, una interpretación de la obra temprana de Heidegger, Tecnos, Madrid, 1997.

Derrida, Jacques, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de Acogida*. Trotta, Madrid, 1998.

Nietzsche, Federico, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

Nietzsche, Federico, *La Filosofía en la Época trágica de los Griegos*, Valdemar, Madrid, 2001.

Nietzsche, Federico, *El origen de la Tragedia*, Editorial Porrúa, “sepan cuantos” México, 2001.

Nietzsche, Federico, *Humano Demasiado Humano*, Edad, Madrid 2002

Hölderlin, *Obras Completas*, Ediciones 29, Barcelona, 1998.

Nancy, Jean-Luc, *Un Pensamiento finito*, Anthropos, Barcelona, 2002.

Lacoue-Labarthe, Philippe, Nancy Jean-Luc, *El Mito nazi*, Anthropos, Barcelona, 2002.

Barlow, Michel, *El Pensamiento de Bergson*, FCE, México, 1968.

Lepp, Ignace, *La Filosofía cristiana de la Existencia*, Carlos Lohlè, Buenos Aires, 1963.

Descombes, Vincent, *Lo Mismo y Lo Otro*, Cuarenta y cinco años de filosofía francesa, Cátedra, Madrid, 1982.

Bengoa, Javier, *De Heidegger a Habermas*, hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea, Herder, Barcelona 1992.

Aristófanes, *Las Once Comedias*, Porrúa, Colección “sepan cuantos...” México 2001

Sófocles, *Edipo Rey*, Altamira, Buenos Aires, Argentina 2002.

Shopenhauer, Arthur. *El Arte de Insultar*, Edaf, Madrid 2000

Goethe, J. W. *Poemas y Canciones*, El Áncora Editores, Bogotá 1998.

Goethe, J. W. *Fausto*, Editorial sol 90, Barcelona 2002.

Cruz, Manuel, *Filosofía Contemporánea*, Editorial Santillana, Madrid 2002.

VOCABULARIO BÁSICO.

Ser: En Martín Heidegger de *Ser y Tiempo* designa la Posibilidad apropiada en el ente y cuya orientación está destinada a la muerte.

Diferencia ontológica: Designa la crítica (diferencia) que establece el ontólogo cuando una cosa distinta sea el *ser* y una cosa distinta sea el *ente*.

Ontología: En Martín Heidegger de *Ser y Tiempo* se designa al método que pone al descubierto el conocimiento a priori del *ser*.

Apropiación: En *Ser y Tiempo* designa el modo en que el *ser* se manifiesta en el Dasein bajo los modos de lo mío: se designa en la investigación como *Ereignis*.

A priori: designa al conocimiento que descubre el fenomenólogo como el “ya” del *ser*.

Exterioridad: En la filosofía de Emmanuel Levinas designa esa condición de la conciencia de estar abierta u orientada como Deseo por otro ser humano.

Deseo: En Emmanuel Levinas hace referencia a la intencionalidad de la conciencia de estar orientado hacia otro, incluso antes que todo pensamiento y que todo lenguaje.

Más allá del ser: tiene la connotación del modo en que Levinas estructura su filosofía, cuando el modo de salir del ser se da bajo los modos del amor al prójimo.

Amor al Prójimo: En Levinas es el modo primigenio en que se rompe la conciencia que está estructurada desde el orden del ser.

Interés en el ser: Hace referencia a los modos en que una conciencia se estructura según los modos del ser.

Des-interés en el ser: Hace referencia a los modos en que una conciencia se estructura fuera del orden del ser. En Levinas el amor al prójimo des-interesa en el ser.

Tautología: Es el modo en que el pensamiento sale de sí para regresar sobre sí.

Muerte del ser: en nuestra investigación hace alusión al modo de des-identificarse en el ser. Se hace referencia a la muerte del ser como también muerte del ser en nosotros.

Destino: En Heidegger significa, desde nuestra lectura, el hecho mismo de estar apropiados al ser como *tener que ser* y a sus entresijos. En Levinas a las maneras en que Dios nos dispone apriorísticamente orientados como mandato al amor al prójimo. En nuestra investigación significa el destino de romper nuestra apropiación al ser y ganarse un destino distinto.

Pensamiento de la caída: En nuestra investigación se hace referencia al pensamiento de estar sometido al ser o al amor al prójimo.

Ocaso: hacemos referencia a esta noción cuando nos constituimos orientados al sacrificio por una meta.

Morir a tiempo: Significa en nuestra investigación el hecho mismo de morir por una meta y consumarse por ella regalándola a los demás, significa el hecho mismo de hacer morir nuestro *para-sí*.

Para-sí: Es la noción que determina la condición del *ser* como una Ek-sistencia cerrada en sí misma, egoísta como lo es el *aristos* guerrero y como lo es el *aristos* de la filosofía antigua.

Aristos filosófico: La pretensión heroica de hacer una guerra contra el ser, de des-identificarse del ser, de lograrse mediante el sacrificio una meta y morir por ella.

Mérito: La búsqueda de un pensamiento que se estructure desde la enemistad de un pensamiento de la caída.

Imposible: La posibilidad de un pensamiento que se estructura fuera de las posibilidades del ser. Un pensamiento logrado desde el rompimiento de una Ek-sistencia como *para-*

sí, egoísta y cerrada en sí misma. Tal rompimiento se logra mediante el sacrificio de ser Ocaso y meta.

Vocación filosófica: Todo pensamiento cuyos afectos y caminos filosóficos estén estructurados desde lo digno de ser pensado. En nuestra investigación lo digno de ser pensado son las posibilidades de un pensamiento de lo *imposible*.