

**DESTRUCCIÓN Y MODERNIDAD.
Sobre el concepto decimonónico de subjetividad
y sus antecedentes ontoteológicos**

GONZALO PORTALES*

RESUMEN

El presente artículo parte de la constatación de una tendencia del discurso filosófico que a partir de Nietzsche y Heidegger y hasta la filosofía contemporánea, adopta el estilo de un dramatismo apocalíptico o de una tragedia escatológica que se muestra claramente en expresiones tales como el abandono de la modernidad, la muerte del sujeto de procedencia cartesiano-hegeliana, y la superación de la metafísica. Estos clamores destructivos, si se atiende a algunos ejercicios destructivos concretos de Heidegger y de Nietzsche, apuntan certeramente contra el fundamento onto- teológico (y teleológico) que subyace y posibilita la subjetividad moderna, y que se explica por la intromisión de Dios en la filosofía como fundamento fundante.

* Universidad Austral de Chile, Chile.

**DESTRUCTION AND MODERNITY.
On 19th century`s concept of subjectivity and its
ontologic background**

GONZALO PORIALES*

ABSTRACT

The present departs from the fact that there is a tendency in philosophical discourse from Nietzsche and Heidegger to contemporary philosophy: it adopts an apocalyptic dramatic style or the tone of an eschatological tragedy that is clearly displayed in expressions such as the abandonment of modernity, the death of the cartesian-hegelian origin subject, and the overcoming of metaphysics. These destructive outcries, for example, some concrete destructive exercises of Heidegger and Nietzsche, aim directly against the onto- theological (and teleologic) foundation that underlie modern subjectivity and makes it possible, and that is explained by God`s interference in philosophy as foundation.

* Universidad Austral de Chile, Chile.

PROBABLEMENTE SEA UN GENUINO invento de la tradición del pensamiento alemán —desde los tiempos de Schleiermacher y Hegel—, el que la *historia de la filosofía* haya pasado a constituir, a pesar de las reticencias manifestadas por Kant, una parte esencial de la *filosofía teórica*, suscitando de este modo la necesidad de que el desarrollo de esta *episteme* haya tenido que acontecer siempre mediatizado por un autoanálisis y por una resuelta autocrítica; ambas expuestas bajo la forma de una discusión acerca de su historia¹.

Esta objetivación de sí misma ha ido en constante crecimiento, sistematizándose en un *género retórico* que bien podría ser denominado *filosofía de la filosofía*. Si se investiga esta tendencia hasta sus expresiones actuales, se podrá observar que ella parece haberse convertido en un discurso que se esfuerza por anunciar el fin de la filosofía (*das Ende der Philosophie*), constatándose su resuelta opción por tomar diversos modos la elocuencia de una propagación de su muerte inevitable. Ya se trate del abandono de la modernidad, de la superación de la metafísica o de la tan proclamada muerte del sujeto de procedencia cartesiano-hegeliana, el discurso filosófico adopta una y otra vez el estilo de un dramatismo apocalíptico o de una tragedia escatológica. Toda consigna de este tipo se presenta, empero, *en nombre de...*, siendo este *de* la propia filosofía en alguna de sus expresiones. Entre ellas, quizás una de las más insistentemente aludidas, sea la singular obra de Nietzsche. Su proyecto, inexorablemente inconcluso, la innegable diletancia estructural de su producción y las licencias estilísticas de su escritura fragmentaria han permitido que la estigmatización metafórica del *hábeas* nietzscheano se exprese en tropos como *profeta del fin*, *asesino de Dios*, *verdugo de aquella fémica llamada verdad*, *predicador del nihilismo*, sólo para nombrar los tópicos más populares; figuraciones que parecen derivarse efectivamente de los anuncios acerca del *último hombre*, *la muerte de Dios*, *la verdad devenida fábula* y *el nihilismo radical*.

1. Así lo sostiene Hans George Gadamer a propósito de la relación del pensamiento de Heidegger con la totalidad de la historia de la filosofía. Cfr. GADAMER, H. G., "Heidegger und die Geschichte der Philosophie", en *Gesammelte Werke* III, Tübingen 1987, p. 297. en cambio Kant señalaba, a partir de la diferenciación entre *cognitio ex datis* y *cognitio ex principiis*, que la historia, y con ella también la historia de la filosofía, no puede ser puesta epistemológicamente al mismo nivel de la racionalidad teórica. Cfr. KANT, E., *Kritik der reinen Vernunft*, A 836-837.

La acentuación de dicha tendencia da la impresión de complacerse en su crecimiento geométrico. El texto de un breve ensayo de extenso título: *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía* de Jacques Derrida, describe, con humor y gravedad a la vez aquel *pathos* que parece querer congraciarse con el tan (des)esperado cambio de milenio, con el fin de..., con esa actualizada preeminencia del *eschanton* que hoy constituye un privilegio secular de Apocalipsis. Luego de evocar las ya *tradicionales* “escatologías hegeliano-marxistas y nietzscheanas” en la filosofía francesa contemporánea, Derrida describe, interrogando en un tono premeditadamente neotestamentario a lo que llama las “variedades más recientes”, formulando la pregunta:

¿Acaso los diferendos no han adoptado todos la forma de una emulación en elocuencia escatológica, y no ha sido cada recién llegado más lúcido que el anterior, más vigilante y más pródigo también en cargar las tintas: os lo digo en verdad, no es solamente el fin de esto sino también y en primer lugar de aquello, el fin de la historia, el fin de la lucha de clases, el fin de la filosofía, la muerte de Dios, el fin de las religiones, el fin del cristianismo y la moral (ésta fue la ingenuidad más grave), el fin del sujeto, el fin del hombre, el fin de Occidente, el fin de Edipo, el fin de la tierra, *Apocalypse now*; yo os lo digo, el fin en el cataclismo, el fuego, la sangre, el terremoto fundamental, el nalpam que desciende del cielo desde los helicópteros, como las prostitutas; y también el fin de la literatura, el fin de la pintura, el arte como cosa del pasado, el fin del psicoanálisis, el fin de la universidad, el fin del falocentrismo y del falogocentrismo, ¿y de cuántas cosas más? Y cualquier otro vendrá a refinar aún más, a anunciar lo mejor de lo mejor, o sea el fin del fin, el fin del final...².

Me parece que la expresión programática (*Stichwort*) heideggeriana que pone de relieve la necesidad de emprender la *tarea de una destrucción de la historia de la ontología*³,—cometido del que debiese hacerse cargo, según *Sein und Zeit*, todo pensamiento capaz de retroceder hasta los orígenes de la tradición metafísica desde el *hic et nunc* marcado por la primera guerra europea del siglo y el ocaso de ese

2. DERRIDA, Jacques, *D' un ton apocalyptique adopté naugguère en philosophie*, París, 1983, pp. 58-59.

3. “*Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie*”. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, 1927, p. 19.

logos otrora fundante de mundo—, puede ser considerada como el punto de partida (*Ausgangspunkt*) de dichos auspicios escatológico-apocalípticos, especialmente en lo referido a la recepción activa de esa *Stichwort* por parte de cierta filosofía francesa contemporánea. Sin embargo, los *modos de apropiación* difieren singularmente de lo contenido en ese programa, pues la puesta en obra de la tarea exigida por el Heidegger de *Sein und Zeit* supone —según lo manifiesta el itinerario de su propio pensamiento posterior a la así llamada *Kehre*—, que la destrucción sólo puede ser realizada cuando se recorre *nuevamente* el camino de la metafísica desde su procedencia (*Herkunft*) griega hasta su culminación (*Vollendung* sistemática en la primera mitad del siglo XIX, lo cual significa tener que pensar históricamente (*geschichtlich*) la metafísica en su esencia.⁴

No sólo discutible, sino además susceptible de ser interpretada con múltiples y diversos énfasis, permanecerá por mucho tiempo la explicación del modo preciso en que el *segundo* Heidegger habría ejecutado la destrucción (*desde adentro o desde su esencia*) de la historia de la ontología. Pero tal suspenso inevitable no impide intentar advertir, al menos, la intencionalidad *destrutivo-sistemática* de la conceptualidad puesta en juego en dicha tarea (*Aufgabe*). Junto a los nuevos términos programáticos (*Stichworte*) característicos para el período posterior a *Sein und Zeit* —me refiero ante todo a las expresiones “el fin de la filosofía” (*das Ende der Philosophie*) y “superación de la metafísica” (*Überwindung der Metaphysik*)⁵—, habría que prestar especial atención a algunos de los *ejercicios destructivos* concretos intentados por Heidegger desde la perspectiva de la *historia del ser* (*Geschichte des Seins*) a partir de 1929. Ellos manifiestan el claro propósito de examinar *destruktivamente* nociones cuyo significado había sido largamente presupuesto por la filosofía. Así, se vuelven a mostrar desde su procedencia términos como nada (*nihil, Nichts*), *fundamento* (*Grund*) o *ratio* (también

4. En 1927, cuando Heidegger piensa aún en la posibilidad de exponer dicha destrucción en la forma de una continuación de *Ser y Tiempo* (la anunciada segunda parte), el programa queda reducido a la revisión destructiva de la doctrina del esquematismo en Kant, del *cogito* cartesiano y de la concepción del tiempo en Aristóteles. Cfr. HEIDEGGER, Martín: *Sein und Zeit*, pp. 39 y 40.

5. Cfr. HEIDEGGER, M., “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, y “Überwindung der Metaphysik”, en *Vorträge und Aufsätze I.*, Pfullingen, 1967.

en el sentido de *última ratio* formulado en la expresión leibniziana *nihil est sine ratione*) *verdad* (*aletheia* y *Wahrheit* desde Platón a Hegel) e *identidad y diferencia*, noción a partir de la cual Heidegger propondrá primero el término radical de diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) y, posteriormente, el de diferencia en tanto diferencia (*Differenz als Differenz*)⁶.

En las consecuencias de la revisión destructiva de esta terminología se ha puesto en práctica la mayor crítica a la modernidad y a su cimiento teórico –la preeminencia de la *subjetividad autónoma*– realizada por la filosofía contemporánea. Sin pretender agotar en el contexto de este breve ensayo los alcances de lo que quisiera denominar la *herencia nietzscheana* en el pensamiento de Heidegger, creo, no obstante, poder señalar, que la mera enumeración de los conceptos implicados en la tarea destructiva permite reconocer un estrecho vínculo entre la exigencia heideggeriana a la filosofía contemporánea y los esfuerzos críticos intentados por Nietzsche, tanto en sus escritos publicados como en la obra inédita y fragmentaria. Asimismo, parece incuestionable el hecho de que cuando se evoca la delimitación conceptual devenida normativa con respecto a aquello que propiamente se entiende por *Occidente en su totalidad* (*Abendland als ein Ganzes*), esto es, la reducción unificante de la diversidad tautológicamente por la tradición desde Platón hasta Hegel, se está invocando un paradigma histórico-hermenéutico de origen nietzscheano, apropiado posteriormente de manera particular y fecunda por Heidegger. Además, si acaso es efectivo que la reiteradamente evocada cuestión del *fin de la modernidad* se resuelve en uno de sus puntos centrales como la crisis de la constitución de la subjetividad en el discurso filosófico –crisis que no apunta solamente al *ego cartesiano* que despojado hipotéticamente de cuerpo equivale a la autosuficiencia pensante que cumple cabalmente la condición de la evidencia fundante de toda *scientia o episteme*, sino también a la subjetividad *monádica*, a la trascendentalidad del sujeto kantiano y husserliano, al sujeto espiritual absoluto y a la *voluntad* constructora-representativa de mundo–, entonces la crítica

6. La configuración de este camino destructivo podría resumirse, atendiendo a un esquema puramente temático, en las siguientes etapas: *Was ist Metaphysik?* (1929), *Vom Wesen des Grundes* (1929), *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931-1932), *Der Satz vom Grund* (1957) e *Identität und Differenz* (1957).

heideggeriana a la subjetividad moderna bien podría encontrar en Nietzsche la formulación de un certero reconocimiento sintomatológico y un adecuado diagnóstico de la oscilación y de la posteriormente ineludible *retirada* del sujeto.

Diferenciar por lo menos tres ámbitos diversos y a la vez, *sistemáticamente* complementarios de la manera en que se *representa* la calidad de sujeto, parece ser para Nietzsche un procedimiento elemental. Los distintos lados de la *puesta en obra* corresponderían a las diferentes perspectivas de autoafirmación. Así, en cuanto “terminología de nuestra creencia en una unidad”, la pretensión de subjetividad se manifiesta en la antigua e insistente categoría del *hypokeimenon* o sustrato, átomo o *ultima ratio*, en la que descansan cualidades que no se sostienen a sí mismas. En este primer modo de ficción, el cual podría caracterizarse con el título de *iluso hypostatica*, el sujeto –observa Nietzsche– se exhibe a modo de “objeto de fe” (*Glaubensgegenstand*), en el que la creencia se dirige ya sea a la afirmación de la serie fundante: “causa de un efecto” (*Ursache einer Wirkung*), o la discriminación ontojerarquizante: “gradación del ser” (*Gradation des Seins*)⁷. Luego, atendiendo probablemente al doble sentido de la palabra griega *aitia* (causa y culpa), se advierte una segunda fantasía de subjetividad, aquella que habitualmente se denomina *sujeto moral*. Resultado sincrético de múltiples tradiciones, entre las que se habría producido un consenso fundamental en relación con la así llamada *libertad de la voluntad*, el sujeto moral sería aquella unidad reductora que sirve de soporte a la individualización de la causa como culpa, pues la vuelve reconocible en cuanto “responsabilidad” (*Verantwortung*). En la condición subjetiva de la *responsabilitas* aparece la identidad, no sólo bajo aquel *spectrum speculativum* o imagen reflectada que supone la explicación de todo acto desde la actividad propia (*eigene Tätigkeit*), sino también bajo la *species* de la palabra

7. Aunque el texto aludido no otorga ninguna explicación precisa de este concepto, me parece que en la medida en que la expresión *Gradation des Seins* dice relación con aquello que puede poseer “más o menos realidad” (*mehr oder weniger Wirklichkeit*), apunta tanto a la clásica división aristotélica entre *hypokeimenon* y *symbebekos*, como asimismo a la dicotomía entre *res cogitans* y *res extensa* del racionalismo cartesiano y a la división radical entre *Geist* y *Natur* en el sistema de Hegel. Cfr. NIETZSCHE, Friederich, *Kritische Studienausgabe* (=KSA). Hrg. V. Giorgio Colli u. Mazinno Montinari. Berlin-New York, 1988. Aquí, KSA 12, p. 465.

(*Wort*), la cual, tal como lo indica el resultado de los análisis genealógicos, se expresa moralmente como promesa (*Versprechen*). Prometer es la forma de autoafirmación temporal del sujeto, esto es: dominio del futuro mediante el lenguaje. La estructura del lenguaje (*Sprache*) es la que permite el apareamiento de la última simulación subjetiva involucrada en la filosofía moderna: el sujeto lógico-proposicional. Éste encuentra su injustificación en aquello que Nietzsche ha revelado como “nuestra fe en la gramática”⁸.

Se deja advertir fácilmente, empero, que todas estas formas de manifestarse la calidad de sujeto no podrían haber sobrevivido tanto tiempo si no estuviesen fundadas, a su vez, en la más colosal de las construcciones modernas: la primacía subjetiva de la racionalidad teleológica. El tono apocalíptico de los discursos anteriormente mencionados podría originarse en la constatación de la crisis ejecutada en el relevo del *telos* otorgante de sentido pleno por el fin que marca el límite de la inconclusión, ese fin que los griegos denominaban con el término *peras*, el que, en su radical oposición a *telos*, interpreto aquí precisamente como la muerte. Fin de la modernidad no quiere decir sino muerte de la modernidad⁹. Pero la actitud ostentosa y presumiblemente enrostrada consigo misma de esta necrofilia apocalíptica, bien podría enmascarar a la vez una tonalidad de lamento y desconsuelo. El anuncio festivo de la muerte de esto y de aquello, se mostraría en conformidad con este relevo como encubrimiento de la nostalgia por el orden jerárquico-valórico-normativo de aquel *telos* capaz de obsequiar sentido incluso a lo por él mismo considerado como lo más ínfimo, pero aún invitado a participar en la constitución de la totalidad cumplida en sí misma, en el despliegue autoreferencial del *subiectum teleologicum* por antonomasia. Esto haría al menos parcialmente comprensible el hecho de que la consigna nietzscheana acerca de la *muerte de Dios*, insistentemente citada y reiterada hasta la saciedad en múltiples contextos, haya querido interpretar a la manera

8. Cfr. NIETZSCHE, F., KSA 5, pp. 54, 55, 278-281 y KSA 12, pp. 464 y ss.

9. A pesar de que la expresión *peras* alude primeramente al límite que demarca el espacio, la negatividad de no continuación extensiva (*quantitas*), su significado puede trasladarse también a la limitación espacio-temporal de lo viviente. De esta manera el límite de descomposición de lo extenso en el tiempo: muerte. Sea como fuese, es claro que *telos* no apunta nunca a la limitación, sino a la culminación inmanente de un proceso cualquiera.

de un presagio apocalíptico o certificado de defunción de la *ultima religio* de occidente, escenificada en la *trágica historia del crucificado*¹⁰. Sin embargo, con ello permanece oculta una extensión muchísimo más vasta de lo expresado en esta sentencia. No porque allí se hable del Dios, se justifica una reducción teológico-religiosa del grito (*Schrei*) del hombre frenético (*der tolle Mensch*), pronunciado en el tan renombrado parágrafo 125 de *La Gaya ciencia*, sino que el significado propio de este “ruido de sepultureros que entierran a Dios” (*Larm der Todtengräber, welche Gott begraben*) señalaría primeramente aquello que después de Pascal se denomina el *dios de los filósofos*¹¹. Así, la dirección de las influencias —observada sincrónicamente— parece ser más bien la contraria a la propuesta por el reduccionismo religioso de este enunciado. Dicho de otra manera, el Dios *Logos* del Evangelio de Juan tendría ya por la mera constatación de su formulación en griego común, una ascendencia helenística. Por esta razón, el acontecimiento que exige una pertenencia a “la historia más elevada que toda la historia

10. El doble carácter de *ultima religio* atribuido al cristianismo, empero, no sólo no encuentra su fundamento en Nietzsche, sino que tiene un origen hegeliano. Por una parte, la religión cristiana sería última porque ya no ofrece posibilidad alguna para una sucesión de sí misma. Es decir, no otorga las condiciones para que su contenido pudiese convertirse en una de las fuentes sincréticas de aquella violentación que le permitiría una continuidad como tradición componente de su propia alteridad, pues el cristianismo sería precisamente el *telos* de la religión en tanto tal. Por otra parte, ella es última, porque *después* del cristianismo ya no habría *más religión* para occidente. Aunque ambas tesis hegelianas responden a hermenéuticas opuestas, sus fundamentos siguen siendo teleológicos. En cambio Nietzsche pareciera desear un rompimiento con el *contenido determinado* del cristianismo, pero no con la *religio* en general. Así lo indica la célebre expresión el *Anticristo*, tomada posteriormente por Heidegger como epígrafe de su lección del año 1936: “Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott! Casi dos milenios, y ni un solo nuevo Dios!”]. Cfr. NIETZSCHE, F., KSA 6, p. 185 y HEIDEGGER, M., *Der Wille zur Macht als Kunst. Gesamtausgabe* T. 43, Frankfurt a. Main (1985), p. XIII.

11. No obstante la evidencia del texto nietzscheano en relación con carácter de *constructo filosófico* inherente al Dios que encuentra su muerte en la Europa del siglo XIX, habría que aclarar, empero, que a diferencia de Pascal, para quien ese dios de la modernidad sería “*simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments*” y no el “*Deus absconditus*” de las *Escrituras* (Isaías 45, 15), el cual es siempre objeto del “corazón y no de la lógica” (Cfr. PASCAL, B., *Pensées*, Ed. De Jacques Chevalier, París, 1936, § 602; Nietzsche piensa que dicha distinción ya no puede seguir siendo sostenida. Por el contrario, el dios del cristianismo habría manifestado reiteradamente a lo largo de su historia su carácter de dios filosófico, llegando a apropiarse incluso de la tradición conceptual greco-pagana en la edificación de su ciencia propia.

habida hasta ahora” (*eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war*), esto es, el acontecimiento epocal marcado por la muerte de Dios, sería el mismo que apremia con respecto a la necesidad de renunciar a esa subjetividad teológica cuyo origen se retrotrae hasta la arqueología conceptual de la metafísica (¡griega, por cierto, e imposiblemente judía!). Es decir, hasta esa *onto-logía* que ha poseído el carácter de una auténtica refundación para la *religio* occidental¹².

La naturaleza histórico-filosófica de la expresión *muerte de Dios* y su reciprocidad con la de *muerte del sujeto* debe ser buscada, entonces, más allá (o si se quiere, más acá) del discurso religioso. Para este efecto, no sugiere ningún grado de dificultad el constatar que desde temprano ha sido el mismo dios *theos* el que se ha *entrometido* en la filosofía. Sin bien es cierto que la historia de dicha intromisión comienza ya en los orígenes del pensar filosófico, Platón describía justamente su ejercicio a través de la expresión *homoiosis theo*. Y Aristóteles concebía epistémicamente al dios como *principio y causa* (*arche kai aitia*), lo cual le permitía no sólo clasificar bajo el género de *theologike* a las así llamadas *philosophiai theoretike*, sino también identificar con la *filosofía primera* (*he prote philosophia*), provocando con ello la posterior sinonimia entre *teología* y *metaphysica*¹³, es indudable, no obstante todo ello, que la culminación de dicha historia pertenece al siglo XIX. La plena y absoluta homología entre la subjetividad teleológica y la

12. Con esto no se pretende afirmar que la metafísica de los pensadores griegos deba ser considerada junto al monoteísmo judío, la gnosis, etc. Como parte de la composición sincrética original del cristianismo, sino tan sólo que, probablemente, la tradición cristiana no hubiese alcanzado jamás el nivel de universalidad (occidental, por cierto) sin la incorporación explícita del lenguaje de la Filosofía helenística. Mediante una fórmula quizás un tanto desproporcionada, pero ejemplarmente exacta, se ha sostenido que: “[la] posibilidad de reconciliación del más allá (*Jenseits*) cristiano con el platónico fue lo que permitió la marcha triunfal del cristianismo en el occidente helenístico ilustrado, y es también el fundamento de que el cristianismo no haya terminado siendo lo que era en sus orígenes: una secta de pescadores palestinos”. Cfr. BROKER, W. *Platos Gespräche*, Frankfurt a Main, 1967, p. 162.

13. Cfr. PLATÓN, *Teeteto* 176 b y Aristóteles: *Metafísica* 984 a, y 1062 a. Si se retrocede aún más, hasta los *momentos fundantes de la filosofía*, se podrá advertir el preciso instante en que el dios todavía se muestra vacilante frente a la opción por inmiscuirse o no en filosofía. Me refiero a lo expresado en el fragmento 32 de Heráclito: *hen to sophon monon legesthai ouk ethelei kai ethelei Zenos onoma* [“lo uno, lo solamente sabio, no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus”]. Cfr. DILES-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* T. I, Zurich, 1951, p. 159.

divinidad ha podido producirse en términos *filosóficos* sólo y exclusivamente dentro de los marcos del *sistema* hegeliano. La equivalencia de estas nociones y sus contenidos, empero, no puede ser atribuida ligeramente a un presunto *panteísmo fundamental* y *congénito* al pensamiento de Hegel —él mismo ya se había cuidado de responder objeciones de esta índole a propósito de su exposición sobre la filosofía de Spinoza—, sino que tal paridad debe ser entendida como consecuencia necesaria de carácter *lógico*, esto es, resultado del proceso de movimiento en que el logos se constituye siempre nuevamente a sí mismo mediante el despliegue de la autoprovocada alteridad o negación de sí¹⁴. por este motivo, se puede aseverar al comienzo de la *Wissenschaft der Logik* la sorprendente tesis que sostiene que

la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad, tal como ella sin envoltura es en y para sí misma (...ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist)*. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la *representación de Dios (die Darstellung Gottes) tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*¹⁵.

Esta verdad no *encubierta*, literalmente la *aletheia* es, en conformidad con este pasaje en y *para sí*; concepto inmanente al sistema que *traduzco* con la siguiente descripción: Plenitud subjetiva del *autos* que *retorna a sí* mediante aquel arriesgado camino marcado por las huellas del abandono *de sí mismo* en pos de la incorporación *a sí* de su *heteros*. A partir de esto habría, pues, que declarar sin reserva alguna que la verdad es, en el *reino del pensamiento puro*, solamente en la medida en que obtiene el criterio o garantía de sí misma desde la totalidad del proceso en que la subjetividad vuelve a sí misma trayéndose consigo toda posible alteridad, *ergo*: Dios¹⁶. con esto se quedaría en condición

14. Recuerdo aquí brevemente que el derivado nominal abstracto de logos —la lógica— le parece a Hegel etimológicamente más adecuado para nombrar de manera rigurosa a la *prote philosophia* —de la que se siente heredero—, que el tradicionalmente consagrado concepto de física antecedido por el prefijo meta-. La *prima philosophia* no es sino *Wissenschaft der Logik*, en donde este concepto difiere absolutamente del significado instrumental que poseía en el antiguo *organon*.

15. HEGEL, G.W.F., "Wissenschaft der Logik", en *Geasammelte Werke*, T. 21. Hrsg. V. Friederich Hogeman u. Walter Jaeschke. Hamburg, 1985, p. 34.

16. La plenitud subjetiva así descrita permite suponer una *apokatastasis* constituyente del sistema hegeliano. La cual, sin embargo, no podría ser identificada ni con la imagen del *retorno* contenida en los *Avesta* de Zaratustra (dualismo), ni tampoco con su continuación sincrética

de advertir que el Dios de la filosofía primera en cuanto *Logik* es, antes que nada, *fundamento fundante* de verdad. Pero esta descripción no es aún suficiente, pues Hegel no se detiene, como lo había hecho su antecesor Spinoza, en la identificación de este fundamento fundante e in-fundado o *causa sui* con la *substancia* –manteniéndose así en lo que antes he llamado *iluso hypostatica*–; sino que luego de establecer que “lo verdadero es el todo” (*das Wahre ist das Ganze*), agrega que la exposición misma del sistema depende de que “lo verdadero no se entienda y exprese como *substancia*, sino más bien como *sujeto*”¹⁷. El paso radical propuesto por Hegel no sólo reivindica la naturaleza esencialmente *autónoma* del sujeto, alcanzada ya en la filosofía crítica, sino que este *autos* que se confiere su propio *nomos* aparece ahora también *autárquico*, es decir, como el *autos* que se otorga su propia *arke*, prescindiendo así de cualquier forma de alteridad. Precisamente, como señala Hegel en un texto posterior, el sujeto se constituye en “el establecerse a sí mismo como otro” (*als eines Anderen*), de tal manera que él “es [su propio] contraste y al mismo tiempo la negación de esta pérdida [de mismidad]”. Dicho *more geométrico*: “La causa en que la causa es idéntica al efecto es la causa infinita (*die unendliche Ursache*). Si Spinoza hubiese desarrollado más lo implicado en esta *causa sui*, su *substancia* no hubiese llegado a ser algo fijo” (*das Starre*)¹⁸. Por último, si se traslada esta determinación de la subjetividad al plano del discurso filosófico acerca de la religión, se percibirá –escribe Hegel– que “la proposición” Dios es lo absolutamente verdadero, significa tanto como decir que Dios no es resultado, sino que esto verdadero es igualmente lo primero, en la medida en que es lo último. Pero es verdadero únicamente en cuanto es no solamente comienzo, sino también final,

en aquella mística gnóstico-cristiana de un Orígenes o de algunos de los autores de la *Escuela de Nicea*, en la que se señala una reconciliación del Dios con su propia creación (monismo mediatizado por el *nihil*), sino que aquí se trataría de una *apokatastasis* del Dios-Sujeto consigo mismo, en donde el *heteros* es sólo el *momento autoalienante* del *autos* que retorna *necesariamente* a sí, (esto es: monismo absoluto).

17. HEGEL, G.W.F., “Phänomenologie des Geistes”, en *Gesammelte Werke*, T. 9, Hrsg. Wolfgang Bonsiepen u. Reinhard Heede. Hamburg, 1980, pp. 17-19.

18. Cfr. HEGEL, G.W.F., “Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie”, en *Werke, Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*. Redaktion: Eva Moldenhauer u. Karl Markus Frankfurt a Main, 1971, T. 20, p. 168.

resultado, en cuanto que resulta de sí mismo" (*sofern es aus sich selbst resultiert*).¹⁹

La filosofía hegeliana expone, pues, con abundante nitidez, cómo aquello que denomino –no con mero ánimo provocativo– *intromisión de Dios en filosofía*, ha sido lo que posibilita en gran parte la moderna constitución de la subjetividad (y su correspondiente comprensión) a partir de un orden jerárquico teleológico. El mismo *logos* que se identifica con la divinidad es simultáneamente *arche*, constituyéndose así en conformidad a un único respecto *fin en cuanto principio* y *principio en cuanto fin*. Este movimiento tautológico no representa para Hegel, sin embargo, ningún tipo de corrupción argumentativa o *circulus vitiosus*, sino que expresa más bien literal y etimológicamente la dirección precisa de aquel *logos* que se refiere exclusivamente al *to autos*. La así comprendida plenitud *positivamente* tautológica es la que ha permitido que el *momento* hegeliano de la historia de la ontología haya podido ser caracterizado con la expresión *onto-teo-logía*. Esta acertada descripción proveniente de Heidegger apunta en general a toda la tradición filosófica logocéntrica, y en particular, a aquel *logos* que mediante su superación (*Aufhebung*) consumada en el sistema de Hegel es negado-conservado en la forma de la *ratio o fundamento* (*Grund*), “en el sentido” precisa Heidegger “del dejar (sub)-yacer unificador: el *hen panta*. Añadiendo luego de manera concluyente:

Estamos entendiendo la palabra <lógica> en el sentido esencial que también se encierra en la denominación empleada por Hegel, que es el único que la aclara al entenderla como el nombre para ese pensar que profundiza siempre en lo ente como tal y lo fundamenta dentro del todo a partir del ser en cuanto fundamento (*logos*). La característica esencial de la metafísica se llama onto-teo-lógica (*Onto-theo-Logik*). Con esto estamos capacitados para explicar cómo entra el Dios en filosofía²⁰.

19. Cfr. HEGEL, G.W.F., “Vorlesungen über die Philosophie der Religion” en *Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Von Walter Jaeschke, Hamburg, 1983, Teil 1. pp. 266-267.

20. Cfr. HEIDEGGER, Martín, *Identität und Differenz*, Pfulingen, 1957. Especialmente la segunda parte, titulada “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” [La Constitución onto-teo-lógica de la Metafísica]. La posibilidad filosófica de tratar directamente del asunto de Dios desde una perspectiva opuesta a la tradición ontoteológica, ha sido desarrollada por Heidegger en su *Beiträge zur Philosophie*. Una buena aproximación a este tema se encuentra en THURNHER,

Pero la estructura onto-teo-lógica de la metafísica que designa al *logos* “como fundamento fundante” (*als der gründende Grund*), no reduce su potencia de determinación epistémica a lo que habitualmente se llama *saber teo-lógico*, ni tampoco se agota en la mera confrontación-superación inherente a la dialéctica de la conceptualidad lógica (*Dialektik der logischen Begrifflichkeit*) resaltada por Heidegger, sino que ella alcanza –también en la filosofía de Hegel–, a la constitución del espíritu (*Geist*), el que obteniendo la “certeza de ser toda realidad” (*GewiBheit alle Realität zu sein*) se pone como aquel sujeto cuya autorrealización conforma el contenido que da cumplimiento a la historia, esto es, le otorga su *telos*. Será justamente contra esta metafísica ontoteológica de la historia hacia donde Nietzsche dirigirá resueltamente las armas de la crítica. Si la *muerte de Dios* alude, como advertía anteriormente, a la *muerte de la subjetividad moderna*, con mayor razón aún señala al *fin de la historia*. Pero no a esa finalidad cumplida del proceso teleológico del acontecer histórico –el fin de la historia anunciado por Hegel–, sino más bien al ocaso de dicha concepción. Nietzsche pretende enfatizar la desarticulación de los acontecimientos históricos, dejando ver su esencial composición que vuelve superflua toda pretensión sistematizante que los disponga como partes integrales y organizadas de un proceso autoreferencial.

No me parece demasiado arriesgado afirmar que Nietzsche y Heidegger comparten, estratégicamente, el modo en que algunos intentos contemporáneos de la filosofía han emprendido la búsqueda de perspectivas que posibiliten el abandono de la moderna racionalidad teleológica en las diversas expresiones aquí indicadas: Subjetividad autónoma-autárquica otorgante de sentido pleno. Sin embargo, se debe precisar que a diferencia de lo pretendido por las tradiciones actuales que aún se mantienen fiel a los paradigmas de la dialéctica, Nietzsche y Heidegger renuncian explícitamente a participar de todo proyecto tendiente a la *recuperación humanista* de los mismos contenidos sometidos al ejercicio destructivo. Así, por ejemplo, se produce, sobre todo en la filosofía heideggeriana de la postguerra, un claro distanciamiento frente a los discursos de una u otra *filosofía existencial*

Rainer, “Got und Ereignis. Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie”, en *Heidegger-Studien* 8, 1992, pp. 81-102.

heredera de la *otra Muerte-de-Dios* del siglo XIX, aquella expresada en la apropiación por parte del hombre de las cualidades subjetivas atribuidas a la divinidad, apropiación esencialmente constituyente del *materialismo humanista* de Ludwig Feuerbach²¹. Dicho con otras palabras: cuando el pensar alcanza el límite del *Ab-grund*, desde donde la retirada del sujeto cuyo sentido encierra dentro de las coordenadas intercambiables de *arche* y *telos* se vuelve una exigencia, entonces desaparece también necesariamente el posible *reemplazo humanista* de la subjetividad perdida. La secularización del sujeto autónomo-autárquico no escapa estructuralmente a los marcos de la onto-teo-logía. Sino que más bien los prolonga mediante su pretendida actualización post-teológica.

De la misma manera como la afirmación del *retorno* (*Wiederkehr*) vacía de todo contenido al orden sustentado en el *telos*, así también la vuelta de la “mirada” en dirección a la *diferencia* significa una apertura hacia la alteridad que aniquila la primacía tradicionalmente concedida al *autos*. En lo que se refiere al pensamiento de Heidegger, este proceso parece haber provocado –no obstante su tono resignado– una reapropiación filosófica actual, mediante la continuidad (por cierto crítica y distanciada) del proyecto *deconstructivo* de un Jacques Derrida, quien se declara “heredero” del pensamiento que confronta la “diferencia ontológica” y la “diferencia como diferencia” a la así llamada *metafísica fundada en la preeminencia del presente o la presencia (ousía)*²².

21. La actitud “béligerante” adoptada por Nietzsche en relación con los discursos que exaltan la condición ontológicamente privilegiada del “ser humano” se manifiesta en muchísimos pasajes de su obra. En lo que se refiere a Heidegger, la renuncia a una posible recuperación humanista “restauradora” de los contenidos *destruidos*, fue tematizada directamente en su “Brief über den Humanismus”, añadida a la segunda edición de su escrito *Platons Lehre von der Wahrheit*, publicado en 1947.

22. Cfr., por ejemplo, el siguiente texto derridiano: “Nada de lo que intento habría sido posible sin la apertura de las cuestiones heideggerianas [...] sin la atención a lo que Heidegger llama la diferencia entre el ser y lo que es, la diferencia óntico-ontológica tal como ha permanecido de una cierta manera impensada por la filosofía. Pero, a pesar de esta deuda respecto del pensamiento heideggeriano, o más bien en razón de esta deuda [...], intento reconocer en él signos de pertenencia a la metafísica o a lo que él llama la onto-teología”. DERRIDA, J., *Positions*, Paris, 1972 [traducción al castellano, Valencia, 1977, p. 16]. La resignación de Heidegger en relación con la posibilidad de abandonar la tradición metafísica atraviesa prácticamente toda su obra, imposibilitando la segunda parte de *Ser y Tiempo*. En *Identität und Differenz*, Loc.Cit., esta

En cambio, la *salida* propuesta por Nietzsche para abandonar la racionalidad teleológica suscita múltiples dificultades para la interpretación. Si la noción de diferencia (*Differenz, différance*) –pese a la complejidad y a la indeterminación de su contenido– ha obtenido su carta de ciudadanía en la filosofía europea contemporánea, no puede decirse lo mismo del *concepto anti-teleológico* sugerido por Nietzsche, esto es, la *doctrina del eterno retorno* (*Lehre der ewigen Wiederkehr*). Sin considerar aquí las implicaciones físico-cosmológicas e históricas de esta expresión, se debería advertir, sin embargo, que una comprensión de la misma que tendiese a vincularla con la tradición mítico-historiográfica basada en las concepciones cosmológico-histórico-políticas del *retorno* o de los “ciclos epocales” (vinculación que estaría avalada, además, por algunos pasajes del propio Nietzsche), nos induciría, a mi juicio, a tomar un errado camino interpretativo. Por el contrario, si se renuncia a investigar la cuestión del *Wiederkehr* por la vía de su posible relación tanto con sus exposiciones orientales (discursos de Zaratustra) como también de las contenidas en el pensamiento occidental desde la *teoría de los ciclos* de Polibio, en la antigüedad, hasta la afirmación de la necesaria repetición de las estructuras pertenecientes al *pathos* humano, sostenida aún por Maquiavelo en los comienzos del renacimiento entonces la tesis nietzscheana el *eterno retorno de lo mismo* bien podría adquirir un significado que la refiera directamente al problema de la así llamada superación de la racionalidad moderna.

En efecto, si nos detenemos, en primer lugar, en la metáfora geométrica, observaremos que la imagen *circular* del retorno (*Wiederkehr*) se opone a la figura *lineal* del constante progreso (*Fortschritt*); por otra parte, la pura idea de retorno excluye no sólo el concepto de *totalidad*, sino también consecuentemente los extremos que lo delimitan, dejando afuera (afuera del adentro y el afuera) por lo tanto los polos de *arche* y *telos*. De esto se desprende, en tercer lugar,

resignación se expresa como una *claudicación* parcial frente al lenguaje, dice: “[...] La dificultad se encuentra en el lenguaje. Nuestras lenguas occidentales son, cada una a su modo, lenguas del pensar metafísico. Debe quedar abierta la pregunta acerca de si la esencia de las lenguas occidentales sólo lleva en sí misma una marca metafísica, y por lo tanto definitiva, por medio de la onto-teológica, o si estas lenguas ofrecen otras posibilidades del decir, lo que también significa del no-decir que habla”.

la no-necesidad de *dirección* en el devenir de lo que acontece (*das Geschehende*). El devenir es *constitutivamente sin-sentido*, pero no al modo de aquel sin-sentido que se expresa en la carencia, sino más bien como aquello a lo cual no le compete poseer sentido alguno. La afirmación de un “proceso *circular del universo*”, sostiene un fragmento de la obra inédita, nos libera de la necesidad de tener que creer en “el *Dios con arbitrio...*”, el cual, filosóficamente hablando, se identifica con el fundamento fundante de la onto-teo-logía aludida anteriormente. Por último, la doctrina del eterno retorno tendrá consecuencias que bien podríamos llamar “hermenéuticas”. La circularidad desprovista de dirección-sentido, de *telos*, o como Nietzsche también escribe, de *meta* (*Ziel*), no hace sino indicar “el carácter interpretativo de todo acontecer” (*der interpretative Charakter alles Geschehens*)²³, siendo además lo propio del ejercicio de la interpretación (*Auslegung*) “¡no buscar el sentido de las cosas, sino *introducirlo!*” (*¡Den Sinn nicht in den Dingen suchen: sondern ihn hineinstecken!*)²⁴.

No obstante la evidente posibilidad de entender de modo muy diverso el papel de los discursos aquí mencionados, me parece que la sola presentación del camino recorrido por aquella conceptualidad inherente al proceso de conformación de lo que usualmente se denomina *subjetividad moderna*, señala persuasivamente la intrínseca relación que se da entre el carácter *antropocéntrico* y *logocéntrico* del discurso filosófico de la modernidad y la índole *ontoteológica* de sus fundamentos más inmediatos. Por mucho que se quiera ver en la reducción antropológica de la *autonomía* una especie de fuente originaria del mal en cuanto tal, destinado a relativizar toda *praxis* hasta culminar en la absoluta autoreferencialidad del *anthropos* y nacido para promover incansablemente cierta ingenuidad triunfalista del progreso secular, no se podría dejar de advertir, sin embargo, que esos mismos condolientes antecedentes *teocéntricos* permanecen –tal vez, incluso hegelianamente conservados– en aquella discursividad que tanto desprecian y que, por otra parte, les corresponde en su repudio complaciéndose apresuradamente en la convicción de haberlos dejado atrás.

23. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich, KSA. 9, p. 561, y KSA. 12, p. 115.

24. *Ibidem.*, 328.