

Franco Volpi: Heidegger y el mundo moderno*

Franco Volpi: Heidegger and the Modern World

Franco Volpi: Heidegger e o mundo moderno

Alex Cárdenas Guenel**

El platonismo heideggeriano

Pierpaolo Ciccarelli: Profesor Volpi, ¿en qué sentido considera que la interpretación heideggeriana de Platón es unilateral? ¿En qué sentido Heidegger atribuye a Platón la posición de fundador de la metafísica?

Franco Volpi: Heidegger se confronta con Platón en dos momentos precisos. Durante los años veinte, cuando intenta leer *El sofista* como un diálogo en el cual Platón da una gran respuesta al joven Aristóteles; en esta primera fase, diría que la unilateralidad de la lectura heideggeriana de Platón aún no emerge. Pero pronto, ya en los cursos inmediatamente sucesivos, por ejemplo, durante 1927, que es contemporáneo al lanzamiento de *Ser y tiempo*, se observa cómo Heidegger intenta asignar a Platón un papel capital en la historia de la filosofía occidental, a saber, el papel de fundador de la tradición metafísica de Occidente, al introducir la doctrina de los dos mundos, doctrina según la cual el mundo sensible es solo un mundo aparente, mientras que, más

* En 1997, el filósofo italiano, Franco Volpi, es entrevistado por Pierpaolo Ciccarelli, con el objeto de abordar el pensamiento del filósofo alemán, Martin Heidegger. Es oportuno decir que, Franco Volpi (Vicenza, 1952-2009), fue un filósofo y profesor titular de la Università degli Studi di Padova, especialista en filosofía alemana y, en particular, en Martin Heidegger. Entre sus múltiples obras, cabe destacar: *Heidegger e Brentano* (1976), *Heidegger e Aristotele* (1984), *Il nichilismo* (1996), *Guida a Heidegger* (1997) y, *Martin Heidegger: contributi alla filosofia. Trad.* (2010). La transcripción y traducción de esta entrevista remite a la obra audiovisual titulada “Heidegger e il mundo moderno”, de la producción Philosophia: il camino del pensiero, de la *Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche*.

** Alex Cárdenas Guenel. Chileno, candidato a Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Contacto: alexcardenas@live.cl
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1901-8783>

allá de él, habría un mundo ideal que sería el mundo real. Pero, por otro lado, aunque reconoce la fundamentalidad de Platón en esta tesis, aplasta el pensamiento de Platón sobre esa estructura que para él es la metafísica, que comienza precisamente con Platón. ¿Qué caracteriza a la metafísica para Heidegger, es decir, ese pensamiento al que Platón da inicio? Fundamentalmente, la estructura de la subjetividad, o de lo que Heidegger llama con un neologismo, la “subjetividad”.

Con Platón habría un cambio esencial, en razón del cual emerge, como figura principal, junto al ente en su totalidad, el ser humano, el hombre, la existencia humana como portadora de un proyecto de apoderamiento cognitivo y, por lo tanto, operativo de todo lo que es. Platón sería de alguna manera el fundador de esta metafísica de la subjetividad, que Heidegger reconoce y encuentra en todas las etapas fundamentales del pensamiento filosófico hasta su conclusión extrema, primero con Nietzsche y luego con la técnica moderna. Platón es esencialmente el primer metafísico y el primer pensador de la técnica moderna, de la prehistoria de la técnica. Nietzsche y la técnica moderna serían la última forma de platonismo, incluso siendo un platonismo invertido.

Ahora, para cualquiera que esté relacionado con la riqueza de los diálogos platónicos, con la articulación y sutileza del pensamiento platónico, parece evidente que esta tesis es una reducción, una gran restricción de esta riqueza. Es una interpretación que fuerza a Platón sobre “el lecho de Procasto” de una filosofía de la historia, de una interpretación de la metafísica que probablemente no logra dar cuenta de toda esta riqueza, aunque ciertamente nos permite comprender un aspecto decisivo del pensamiento de Platón. Desde este punto de vista, es muy interesante la interpretación que da Heidegger del mito de la caverna, pero al mismo tiempo esta interpretación no puede dejar satisfechos a todos aquellos que tienen un acercamiento directo con el pensamiento platónico.

Heidegger y Aristóteles

Pierpaolo Ciccarelli: Usted ya ha hablado de la profunda relación de Heidegger con Aristóteles. En las lecturas aristotélicas de Heidegger, de los años 30-40, la relación de Heidegger con Aristóteles se configura en una relación de crítica y de recepción positiva. Aristóteles permanece dentro de la metafísica y participa de lo que Heidegger conoce en los

rasgos negativos y decadentes de la misma, lo que parece ocupar, en la concepción heideggeriana, una posición intermedia entre la metafísica y el pensamiento aún no metafísico propio de los presocráticos. ¿Puede contarnos sobre el significado particular que Heidegger adquire en los conceptos aristotélicos de φύσις y τέχνη?

Franco Volpi: En su interpretación de Platón —que hace del pensamiento platónico el comienzo de la metafísica y la prehistoria de la técnica—, Heidegger regresa posteriormente a Aristóteles y centra su atención precisamente en este binomio conceptual: φύσις y τέχνη. La naturaleza y la técnica, traducido a lenguas latinas, es, respectivamente, lo que crece y se manifiesta espontáneamente, y lo que, como artefacto, es producido por la mano del hombre. Esto es una dimensión fundamental porque, según Heidegger, asigna una antítesis que caracteriza y se encuentra en toda la historia del pensamiento occidental. Precisamente, de acuerdo con una línea de desarrollo en que la dimensión del artefacto, de lo que es evocable de la nada, es atribuida a la nada por la mano del hombre, es decir, por el poder del hombre. Esta dimensión asume cada vez más la dimensión de un carácter determinante de todo lo que es, que viene considerado como ente, sobre todo lo que es en tanto que artefacto. La dimensión del artefacto de la técnica asume cada vez más un carácter global, determinante, planetario. Esta es la tesis que Heidegger utiliza para interpretar la historia de la cultura occidental como la historia de una decadencia, por lo tanto, se remonta desde Platón a la técnica moderna. Y en Aristóteles, una vez más, es decir, en un pensador que está dentro de esta historia metafísica, de este destino metafísico, que es para Heidegger el destino de la técnica, a pesar de su fuerte pertenencia a la tradición metafísica occidental, viene a preservar algunos elementos que tienen un potencial transmetafísico, transtécnico; precisamente porque en Aristóteles, junto a la tematización de la τέχνη y en tanto sentido vívido de la φύσις, se sostiene en derecho el sentimiento de que el ente no puede reducirse a lo que es hecho y producido por el hombre. Pero el ente es también, y sobre todo, lo que aparece espontáneamente por sí mismo, y precisamente por esta razón Aristóteles representa para Heidegger al interior de la metafísica, un momento especulativo capaz de indicar alternativas a la metafísica, de modelos de pensamientos y modelos de articulación conceptual que se refieren a un otro respecto a la metafísica. Esta es, para Heidegger, la función de Aristóteles, después de

identificar y desarrollar su tesis sobre la historia de la metafísica como prehistoria de la técnica.

Pierpaolo Ciccarelli: Gadamer tuvo ocasión de decir que creer entender a Heidegger sin Aristóteles es simplemente una simpleza. ¿Puede contarnos sobre el redescubrimiento de Aristóteles, especialmente de la filosofía práctica de Aristóteles, logrado por Heidegger durante la década de 1920, cuando enseñaba en Friburgo y luego en Marburgo?

Franco Volpi: La relación que Heidegger establece con Aristóteles refleja fielmente su actitud asumida frente al desarrollo de su lectura productiva actualizadora. Aristóteles se convierte para Heidegger en una especie de guía, un modelo para analizar los problemas. De hecho, un problema fundamental, que Heidegger siente como suyo, es el problema de comprender cuál es la estructura propia de la vida humana, cuál es el estatuto ontológico de la existencia. Al enfrentar este problema Heidegger parte desde la enseñanza de quien había sido su gran maestro en Friburgo, a saber, Husserl; pero pronto se da cuenta que el enfoque husserliano al problema de la existencia, así como el enfoque típico de la filosofía moderna, se mueve a lo largo de una directiva que, para Heidegger, es una directiva unilateral, y que aparece en toda su reducción en la medida en que Heidegger encuentra, en cambio, en el pensamiento de Aristóteles, una explicación y desarrollo del problema de la existencia humana que es mucho más amplio y más articulado que el que tiene la fenomenología husserliana. Me explico. Para Heidegger, tanto en el pensamiento husserliano como en gran parte de la tradición filosófica moderna, la vida humana se comprime a la luz de una actitud reductora que privilegia solo las categorías naturalistas, teoricitas y objetivantes, lo que en definitiva hace de la actitud de la teoría la actitud privilegiada para afrontar el análisis de la existencia. Se mira la existencia humana, a la vida humana, como se mira cualquier objeto entre los objetos. Pues bien, Heidegger encuentra en Aristóteles, especialmente en la llamada “filosofía práctica” de Aristóteles, el intento de entender la vida humana comprendiendo que ella no es solo θεωρία, sino también πράξις, actuar y producir, y, por lo tanto, comprendiendo la vida humana en la complejidad de todas sus actitudes fundamentales.

Ahora, al tratar de entender este fenómeno, la vida humana en su totalidad, es fundamental para Heidegger detener la actitud de la des-

cripción teórica y comprender la vida en su nivel originario, que es, ante todo y sobre todo, un nivel práctico moral. Esta es la exigencia fundamental que Heidegger reivindica como propia respecto de la tradición teorista del pensamiento contemporáneo, desde Descartes hasta Husserl, y es desde la exigencia que Heidegger encuentra plenamente cumplida y satisfecha en Aristóteles y, en particular, desde la filosofía práctica de Aristóteles, que Heidegger, en una labor solitaria, trata de reactualizar esta perspectiva, por tanto, como una fenomenología radical de las actitudes fundamentales de la θεωρία, de la πράξις y de la ποιήσις, que caracterizan la existencia del hombre sin reducirla a la sola dimensión de la teoría.

Pierpaolo Ciccarelli: ¿Podría hablarnos con más determinación sobre los conceptos aristotélicos de πράξις y ποιήσις que Heidegger redescubre de alguna manera en sus obras?

Franco Volpi: Heidegger relee para este propósito la *Ética nicomaquea*, el texto fundamental que Heidegger logra reactualizar en sus contenidos filosóficos. En este libro encontramos una teoría muy particular, en el sentido de que aquí se pone en acto un análisis de la vida humana que no quiere ser una teoría pura, una descripción pura, aunque siga siendo una filosofía. Pero quiere ser un discurso filosófico sobre esas estructuras y, sobre todo, sobre esas dinámicas y movimientos propios de la vida humana, cuya descripción y eficacia práctica repercuten en la existencia. Heidegger retoma esta idea que, a través de una interpretación detallada del texto, trata de identificar ya en Aristóteles, y lo reformula con un vocabulario del todo particular, totalmente moderno, que será el vocabulario de *Ser y tiempo*. Se podría mostrar cómo muchos de los conceptos y determinaciones que Heidegger desarrolla en su análisis sobre la existencia en *Ser y tiempo*, no son más que una reformulación de esos conceptos y vocabularios que Aristóteles había desarrollado en la *Ética nicomaquea*. Los tres términos de este vocabulario son precisamente los términos de θεωρία, de πράξις y de ποιήσις, que vienen a significar e indicar otras tantas actitudes, es decir, otros tantos movimientos y disposiciones que caracterizan la existencia humana. Aquello que Heidegger pretende hacer es mostrar cómo en Aristóteles se divide, en una conexión brillante, esta triple articulación de las actitudes fundamentales de la vida humana. Pero, al mismo tiempo, mostrar —yendo más

allá de Aristóteles— cómo estas tres actitudes no son simplemente recogidas en forma rapsódica a través de una descripción original, sino que resultan, por decirlo así, ligadas y ancladas a una unidad fundamental. Es decir, para Heidegger resulta de la naturaleza misma en cuanto ella no es un ser puro, sino, es un poder ser; θεωρία, πράξις y ποίησις, son desarrollos explicativos de actitudes posibles sobre la base del hecho de que la existencia es, en su raíz más profunda, un poder ser, es decir, la temporalidad. Y en este suyo poder ser y en esta suya temporalidad tiene la capacidad de proyectarse y, por decirlo así, de encender una luz que orienta en el proyectarse mismo del poder ser, es decir, en la articulación de la propia existencia, de la propia posibilidad existencial, y en la conducción sensata de esta posibilidad hacia el éxito de la vida misma, hacia lo que Heidegger llama el “proyectarse auténtico de la existencia”.

El análisis de los presocráticos

Pierpaolo Ciccarelli: Profesor Volpi, Heidegger confiere un particular significado a aquellos pensadores arcaicos, sobre todo Parménides y Heráclito, que una larga tradición exegética consideró como simples precursores de Platón y Aristóteles. Asimismo, Heidegger rechaza de un modo clamoroso la interpretación tradicional, que se remonta a los mismos intérpretes griegos de los dos pensadores, según la cual Parménides y Heráclito representan dos posiciones teóricas absolutamente opuestas. ¿Por qué Heidegger siente la necesidad de dirigirse a los pensadores presocráticos y por qué vislumbra entre sus doctrinas una continuidad sustancial?

Franco Volpi: Precisamente a través de la lectura de Aristóteles, pretende recuperar en el pensamiento aristotélico las tensiones transmetafísicas, esto es, las indicaciones que nos permitan redescubrir las alternativas respecto a la tradición de pensamiento en que el mismo Aristóteles se sitúa. Heidegger madura la necesidad de analizar aquellas fases del pensamiento filosófico, como las presocráticas, que son anteriores al inicio de la tradición metafísica y que, como decíamos, Heidegger hace comenzar con Platón. Esto explica entonces, en este modo, su fuerte interés especulativo por la reflexión de los presocráticos, en los cuales aún ve desplegarse una forma de pensamiento que es fiel a la φύσις, al ser entendida como lo que se manifiesta por sí es-

pontáneamente, que viene a la presencia y que, en este de suyo venir a la presencia, es dejada ser por un pensamiento que aún es auroral y que aún no ha tomado la trayectoria de la metafísica, la trayectoria de la subjetividad. Todavía no ha sido capturado por aquel pensamiento occidental que implementa en su contra un proyecto de apoderamiento y dominio.

Entrando entonces en los méritos que Heidegger previene, diría que lo más interesante es aún más problemático, esto es, el acercamiento que Heidegger hace entre Parménides y Heráclito, dos pensadores que en la tradición filosófica antigua también fueron considerados como antitéticos; Parménides y sus seguidores, como aquellos que sostenían la inmovilidad del todo, *στασιώται*; Heráclito y sus seguidores, como aquellos que en cambio sostenían el fluir de todas las cosas, Πάντα ῥεῖ, el “Todo fluye”. Ahora, para Heidegger esta interpretación permanece en la superficie del pensamiento de Parménides y Heráclito, porque, en realidad, precisamente ambos, en cuanto pensadores aurorales, dejan ser a la φύσις en su manifestación y en su venir a la presencia, pensando en el fondo la misma cosa que es precisamente el venir a la presencia de la φύσις, donde, sin embargo, Parménides centra su atención en la estabilidad de esta presencia; mientras que Heráclito centra su propia atención sobre la articulación y el movimiento de este venir a la presencia. Entonces, ambos pensarían lo mismo, la misma cosa, la φύσις, el ser en su venir a la presencia, pero señalando de vez en cuando dos aspectos diferentes. Parménides destaca la inmovilidad, la estabilidad, la unidad de esta presencia; Heráclito, en cambio, destaca el dinamismo, la realización y despliegue de esta presencia en una multiplicidad de contrarios, cuya vida es marcada por pequeños movimientos permanentes. En este sentido, por tanto, Heidegger invierte y transforma la interpretación tradicional de los presocráticos.

Más tarde casi hacia el final de su pensamiento, a fines de los años sesenta, Heidegger ofrece una precisión, es casi una retractación de su interpretación de los presocráticos como pensamiento augural. Sugiere la idea de que probablemente ni siquiera en el pensamiento presocrático hay una auténtica reflexión de la φύσις que deje serla en aquello que es, sin intentar capturarla en un apresar subjetivista. Pero Heidegger subraya sin embargo que, aunque esto fuera cierto, perma-

nece inalterada la exigencia que lleva a la maduración a través de la lectura de los presocráticos, esto es, la exigencia de un pensar algo distinto respecto al destino metafísico y técnico de Occidente. Por tanto, su interpretación de los presocráticos, sea fiel o no a la realidad histórica del pensamiento presocrático, actúa como un trampolín, hacia un pensamiento que intenta dejar ser y traer a la memoria, y así recordar la alternativa respecto al destino de Occidente.

Mundo griego y mundo de la técnica

Pierpaolo Ciccarelli: Entonces, podríamos decir en suma que, en los presocráticos, en su función transmetafísica, se puede discernir la *pars construens* de un pensamiento como el de Heidegger, que para muchos parece consumarse enteramente en una obra de demolición radical, en el edificio de la tradición espiritual de Occidente y que, desde este punto de vista, parece no poder plantear alguna alternativa.

Franco Volpi: Como suele suceder también en el caso de Heidegger, lo que mejor logra en su proyecto especulativo es la *pars destruens*, su destrucción de la tradición metafísica y su crítica al pensamiento metafísico, en el sentido de que, en su confrontación con los momentos fundacionales de esta tradición, Heidegger logra expresar lo mejor de sí, al ejercitar un nivel de radicalidad del pensar que ha hecho escuela en el mundo contemporáneo, y que ha sido retomado por muchos otros pensadores que han venido después de él. Sin embargo, en cuanto a lo que Heidegger propone en positivo después de su crítica a la tradición metafísica, su respuesta permanece en la inevitable vaguedad en cada pensamiento que intenta un nuevo camino. Heidegger trata de evocar precisamente, a través de la referencia a los presocráticos y su función transmetafísica, por un lado, a través de la evocación del potencial ultrametafísico, que, de la parte opuesta respecto a esta tradición, viene propuesta por Hölderlin, trata de evocar a través de las solicitaciones de estas dos figuras paradigmáticas, presocráticos y Hölderlin, una alternativa al pensamiento metafísico que define como la perspectiva de un nuevo comienzo de la historia del mundo, una nueva era de la historia del mundo. Mas su indicación se limita a afirmar la necesidad de hacer presente al hombre contemporáneo esta posible alternativa, sin poder prefigurar de manera más concreta los términos de los tiempos y la modalidad en que este evento podría acontecer en el horizonte

del hombre contemporáneo. En esto Heidegger es muy cauteloso, muy prudente, y no se propone ciertamente como un vendedor de recetas filosóficas.

Pierpaolo Ciccarelli: ¿En qué sentido para Heidegger hay una estrecha conexión entre el inicio del pensamiento occidental –entre los griegos– y la actual época –la época de la técnica–?

Franco Volpi: Heidegger proporciona un diagnóstico del mundo contemporáneo que se centra en un punto fundamental. Para Heidegger, todo lo que sucede en el planeta, en la época del mundo contemporáneo, es determinado por lo que él llama “la esencia de la técnica moderna”; esa actitud que expresa, a nivel planetario, la voluntad de dominio cognoscitivo y operativo sobre todo lo ente. Ahora, para Heidegger, la condición para que esto se haya podido afirmar se sitúa precisamente en el mundo griego, con la filosofía y la *ἐπιστήμη* griega. Sobre este punto Heidegger propone una tesis para explicar la conexión entre el mundo griego y el resultado técnico de Occidente, que revoca lo que había sido la tesis de Husserl, su maestro. Para Husserl, como se explica en su célebre obra *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental*, el destino científico y técnico de Occidente, con toda la unilateralidad a la que ha conducido y la pérdida de sentido para el mundo de la vida por parte de las ciencias, es una consecuencia del hecho de que la ciencia y la filosofía moderna han perdido el ideal griego de la *ἐπιστήμη*, el ideal de una ciencia universal de todo el ser, capaz de guiar la acción y el conocer del hombre de manera vinculante. El destino científico y técnico objetivista, el resultado unilateral de la civilización occidental, está marcado por un olvido fundamental de Occidente, esto es, el olvido de la *ἐπιστήμη* de los griegos. Pero, para Heidegger, este destino no es la consecuencia del olvido del origen griego, sino precisamente la manifestación de la realidad esencial que con los griegos por primera vez toma lugar y es pensado, es decir, la necesidad de que el hombre se eleve como figura principal a dominar, en el conocer y en el actuar de todo, para comprender el mundo contemporáneo. Heidegger desarrolla un diagnóstico de este mundo, en que ve la manifestación de la esencia de la técnica convertida en un fenómeno planetario que determina todo lo que sucede en el planeta. Mas, para que el diagnóstico pueda traducirse también en un reconocimiento de las causas que han

producido el estado del mundo contemporáneo, es necesario, para Heidegger, que venga integrado a través de una *anamnesis*, a través de un reconocimiento de los motivos y causas que han llevado a esta situación descrita y diagnosticada en términos de técnica planetaria.

Pues bien, para Heidegger, la técnica planetaria, la manifestación de la realidad y la realización esencial de aquellas condiciones que son fijadas por los griegos y, más precisamente por Platón con su decisión por la metafísica, marca así la prehistoria de la técnica moderna; con esta tesis, es decir, con la convicción de que el mundo de la técnica no es más que la realización más adecuada del proyecto metafísico que comenzó con los griegos, y que se caracteriza por el proyecto de apoderamiento cognoscitivo y operativo de todo lo que es, Heidegger, se sitúa en las antípodas de lo que había sido el diagnóstico de su maestro Husserl. Para Husserl, a diferencia de lo que sostiene Heidegger, las consecuencias de la ciencia y la técnica moderna no son la manifestación de la realidad esencial del *λόγος* y de la *ἐπιστήμη* griega, sino más bien el olvido y la pérdida del ideal del *λόγος* y de la *ἐπιστήμη* griega representada. Por tanto, de parte de Heidegger hay una revolución en la concepción del vínculo entre el mundo moderno y el pensamiento griego, un vínculo que logra mostrar un mantener unido el pensamiento metafísico en su unidad más profunda y mostrar cómo en ello se desenvuelve un evento, un destino unitario y coherente.

Desde este punto de vista, sin embargo, sigue siendo un destino particularmente oprimente, un destino que no parece admitir o dejar alternativa, sino una vez que se ha consumado y llevado al fondo todas las consecuencias, incluso las más dolorosas, de esta decisión metafísica que Platón toma, y que la técnica moderna lleva a su cumplimiento definitivo. En este sentido, Heidegger es un pensador que pretende acelerar el nihilismo de la técnica, pretende ayudar a acceder a lo que está acaeciendo, pretende llevar a la explicación total de todas las posibilidades, de todas las condiciones que en este destino se han puesto, que han fructificado y han llevado a las consecuencias del mundo contemporáneo. Desde esta perspectiva, entonces, Heidegger logra de manera única —o entre los muy pocos pensadores contemporáneos— repensar en un cuadro unificado el conjunto de la filosofía occidental, desde sus orígenes en los griegos hasta su cumplimiento, o

si es esencial, que precisamente para Heidegger es la esencia el destino de la técnica moderna.

Pierpaolo Ciccarelli: La obra filosófica de Heidegger presenta a primera vista una cierta paradoja. Por un lado, Heidegger llama la atención del pensamiento filosófico con temas y problemas que son, por decirlo así, extremadamente enrarecidos, abstractos, como la cuestión del ser y el problema de la metafísica. Por otro lado, en nuestro siglo, tal vez nadie ha hecho una crítica más radical de la época moderna que la de Heidegger. Desde este punto de vista, el tiempo histórico entra fuertemente en el horizonte de la filosofía de Heidegger, luego trata de acantilado esta paradoja. ¿En qué sentido la cuestión del ser y la cuestión de la técnica, y, por tanto, una terminología no heideggeriana, como teoría e historia, se entrelazan la una con la otra en el pensamiento de Heidegger?

Franco Volpi: Efectivamente, el pensamiento de Heidegger puede aparecer, por su concentración en una cuestión exquisitamente filosófica, como es la cuestión del ser, un pensamiento extremadamente abstracto y alejado de los problemas más concretos e inmediatos del mundo de la vida. En realidad, detrás de esta atención casi exclusiva al problema del ser, Heidegger manifiesta una atención muy sensible y capilar a lo que son los trastornos de fondo, de raíz, del mundo contemporáneo. Heidegger es entre los pensadores contemporáneos tal vez el que con más sensibilidad que otros ha logrado captar los cambios de los acontecimientos que en este mundo se estaban produciendo, y que con más desencanto y lucidez que muchos otros pensadores ha logrado pensar en la altura de estos movimientos de fondo. Pensemos, por ejemplo, en fenómenos como la devaluación de los valores, la pérdida del centro, la crisis de identidad, todas aquellas expresiones de una crisis profunda que desgarran el mundo contemporáneo y que ha encontrado en Heidegger un lector, un intérprete muy agudo y atento. Desde este punto de vista, por tanto, se puede decir que, en Heidegger, junto a la atención al problema del ser, hay una atención igualmente fuerte y sensible sobre las manifestaciones patológicas de la contemporaneidad, respecto de las cuales Heidegger se propone como un pensador que pretende hacerse cargo de estas patologías, como hacerse cargo de los problemas a resolver.

La conexión que hay que hacer es la siguiente: para Heidegger, una vez que hayamos reconocido estos males del mundo contempo-

ráneo, debemos también ser capaces de encontrar las causas que los han provocado, para poder reparar, remediar o evidentemente sanar lo que estas causas y motivos han producido. Y cuanto más radical sea la búsqueda de estas causas, cuanto más profundicemos en la búsqueda de lo que se ha producido a nivel de la superficie histórica, más eficaz será la forma que podamos proponer para resolver estos problemas. Nosotros no tenemos los problemas de la técnica del nihilismo a través de la búsqueda de paliativos de superficie, yendo de causa en causa, enredándose siempre más en la dinámica diabólica que el fenómeno de la técnica ha desencadenado. Es diabólica porque, con las soluciones de los problemas que enfrentamos, desencadenamos más problemas y, por lo tanto, una cadena infinita de referencias. Precisamente por esto Heidegger va en busca de una causa profunda de este malestar, de este destino patológico de la contemporaneidad, y encuentra esta causa profunda mediante una serie de pasos que podrían ser realizados, encontrando esta causa profunda en una sustracción del ser mismo. Hay una dimensión profunda en esta dimensión que Heidegger indica con un nombre, ser, que ya no está presente en el hombre contemporáneo, es una dimensión en la cual el hombre tendría, o maduraría, una conciencia de su impotencia, de su finitud, de su limitación y, por tanto, de la precariedad de su proyecto técnico de apoderamiento operativo cognoscitivo de la realidad, pero que en cambio en el hombre contemporáneo se ha retirado, para dedicar y desarrollar todas sus energías precisamente a este trabajo de posesión total, capilar y pertinaz, de todo lo que es. Olvidando el ser, el hombre se puede concentrar en el ente para dominarlo y apoderarlo. El olvido del ser es probablemente la causa más profunda, es la causa metafísica de las patologías del mundo contemporáneo. Y entonces se puede entender ahora, aunque aquí mi exposición es extremadamente resumida y abreviada, la conexión que Heidegger ve entre un problema tan abstracto como la cuestión del ser y las cuestiones más candentes del mundo contemporáneo.

El origen de la metafísica

Pierpaolo Ciccarelli: En cuanto al concepto de “sustracción del ser”, al origen de la concepción heideggeriana de la historia de la metafísica como proceso de decadencia que, desde la plenitud inicial del pensamiento presocrático, conduce a la época actual, lo que Heide-

gger, con una expresión de Hölderlin, llama “época de indigencia”; al origen de esta concepción de la historia, y por tanto también de aquella idea de la sustracción del ser, hay un tema que encontramos desde el principio del pensamiento de Heidegger, me refiero a la idea presente en los textos juveniles según la cual la vida humana está poseída por una tendencia a la ruina, a acaecer fuera de sí, a perderse en el mundo de las cosas y a no poder por tanto encontrarse si no es en una forma, por decirlo así, reificada. ¿Puede hablarnos de este núcleo teórico que Heidegger elabora en los años 20 y que, a través de continuos cambios, desemboca en el concepto de “historia de la metafísica”?

Franco Volpi: Para Heidegger, la historia de la metafísica es un evento, un destino que también tiene raíces profundas y cuyas causas deben buscarse. Heidegger identifica, o sigue, fundamentalmente dos caminos para poder llegar a reconocer estas causas. Un primer camino es precisamente el que él puso en marcha en la primera fase de su pensamiento, sobre todo en los cursos realizados en la Universidad de Friburgo a principio de los años veinte, y luego entre 1920 y 1928 en Hamburgo. En el curso de su camino especulativo Heidegger trata de mostrar cómo la metafísica es lo que representa y no algo que ha caído sobre el hombre occidental. Es más bien el fruto de una dinámica que es ínsita en aquel movimiento tan particular que es la vida misma del hombre. La vida del hombre tiene en sí un movimiento que orienta y dirige, ante todo y sobre todo, hacia las modalidades de aplicación, que son en su mayor parte auténticas. Esto se debe a que la elección auténtica es siempre más difícil y fatigosa que la inauténtica cuando nos hemos fijado centrarnos en un objetivo. El golpear el centro es la cosa más difícil que se consigue en un modo, y en un modo solamente, mientras en su mayoría nosotros, en forma también suficientemente fácil, conseguimos acercarnos a dar en el blanco; mas, el centro precisamente es uno y uno solamente, de lo que resulta la facilidad de equivocarse y la dificultad de dar en el centro. Pues bien, para Heidegger la vida humana es algo similar, es un proyecto cuyo éxito puede realizarse en un modo, en un solo modo, y que a su vez puede andar mal, fallar en múltiples modos. El fracaso de la existencia es siempre más fácil, está siempre ahí en una emboscada, mientras que su éxito es más difícil. Así, existe en la vida esta tendencia a la ruina, esto es, a verla acaecer en actuaciones que no están a la altura de una elección auténtica. Enton-

ces, la metafísica con lo que de negativo ella representa, a los ojos de Heidegger, es el proyecto precisamente de la subjetividad humana en su pretensión de dominar todo el ente en cuanto ente, que se presenta delante como material disponible para explotar, y el reflejo a nivel filosófico teórico de esta tendencia connatural en la especie humana es a fallar más que a triunfar; precisamente porque requiere a cada hora ser proyectada, ello representa un peso, una dificultad de gestión y administración respecto de lo cual siempre nos arriesgamos a caer en error. La metafísica ha sido para Heidegger un destino, un error, un elemento fácil e inevitable en el que la historia humana ha caído. En este error metafísico se refleja, por tanto, en el plano general del destino, aquella tendencia que nosotros podemos constatar en cada uno de nosotros cuando nos encontramos de frente, al tener que elegir lo auténtico y lo inauténtico, y verificamos la facilidad con que caemos en lo inauténtico y la dificultad de elegir, en cambio, la forma de vida auténtica. Una cosa análoga, una dinámica similar, se verifica en la historia del pensamiento, en la historia de la civilización occidental, en la perspectiva precisamente de la fatiga.

El concepto de “*Gestell*”

Pierpaolo Ciccarelli: Según Heidegger, el nihilismo moderno encuentra su realización más completa en la organización técnico-científica del mundo, propia del mundo contemporáneo. ¿Podría hablarnos de una palabra de difícil traducción que Heidegger trabaja, esto es, la “*Gestell*”, para caracterizar el mundo contemporáneo?

Franco Volpi: Este término, “*Gestell*”, es un término particular, porque es un término de uso común en la lengua alemana de la cual Heidegger lo recoge, pero lo dota de un significado filosófico y lo eleva a un concepto clave para indicar aquella forma planetaria que marca la época contemporánea, esto es, la forma de la técnica. ¿Por qué Heidegger elige propiamente este término “*Gestell*”? Este término significa en el lenguaje común algo construido y de artefacto; significa propiamente, por ejemplo, una montura de anteojos; pero también significa un armazón; significa también un marco; *brillengestell*, montura de anteojos; *Fahrradgestell*, el marco de una bicicleta; “*Gestell*”, el pedestal de un artesano. Así, pues, indica una estructura, un implante, que tiene el carácter de ser algo construido por el hombre, como un artefacto que

mantiene conjuntamente y que sirve de estructura portante de alguna cosa. Es un término, entonces, que para Heidegger puede adaptarse para indicar lo que la técnica representa en relación con la naturaleza.

La técnica representa respecto de la naturaleza lo que es artefacto, algo construido, un producto; mientras que la naturaleza es lo que crece espontáneamente, tiene en sí mismo el principio de la propia génesis y del propio movimiento, el principio del propio nacimiento y del propio perecer; mientras el artefacto es una cosa de muerte, de frío. Pues bien, Heidegger por tanto se sirve de este concepto para indicar aquella actitud que en el mundo contemporáneo se torna predominante y que ha sofocado la espontaneidad y la naturalidad del crecimiento de las cosas que son por naturaleza. Para ilustrar este concepto, entonces, Heidegger recurre a Aristóteles, y a la física de Aristóteles, en un célebre paso, en que Aristóteles precisamente dice que mientras de un árbol nace un árbol, de un lecho no nace un lecho, ambos son de madera, mas uno es madera viviente, madera que tiene en sí el principio del propio nacimiento y la propia muerte, esto es, el propio ciclo vital natural; en cambio una madera muerta es un implante, una estructura. “*Gestell*” es entonces el término que viene a significar este segundo elemento.

Pero hay más, porque la palabra se compone en alemán de la raíz “*stellen*”, que significa “poner”. El poner es, también, una modalidad típica del mundo de la técnica; nosotros ponemos alguna cosa, la construimos y no la dejamos ser según su modalidad natural. En alemán hay algunos verbos compuestos con esta raíz, “*ergstellen*”, “*vorstellen*”, “*bestellen*”, que significan respectivamente producir, representar, ordenar, que son todas modalidades que concurren a formar el mundo de la técnica. La producción, la representación, la ordenación son todas disposiciones propias del mundo de la técnica; y también, la palabra “*Gestell*”, lo voy a recordar, es un nombre colectivo. El sufijo “*Ge*” es en alemán un sufijo que sirve para formar las palabras colectivas; la palabra “*Gestell*” entonces es un término colectivo que sirve para recoger e indicar, además del implante, el conjunto de la modalidad del poner que constituye y representa las actitudes fundamentales del hombre dominado por la técnica. Por estas dos razones, entonces, “*Gestell*” es elegido por Heidegger como término clave, como palabra y concepto fundamental, para expresar la esencia de la técnica.

La “ciencia no piensa”

Pierpaolo Ciccarelli: ¿Por qué, sobre todo en su obra tardía, Heidegger asume una posición fuertemente crítica frente a la ciencia? ¿Qué sentido debemos atribuir a su notoria expresión según la cual “la ciencia no piensa”?

Franco Volpi: Cuando Heidegger dice que “la ciencia no piensa”, no hace una crítica a la ciencia, sino pretende solamente indicar cuál es el ámbito propio de la ciencia, esto es, indicar y reconocer las fronteras que la ciencia misma se impone. La ciencia no piensa en el sentido que ella indaga en torno a alguna cosa que asume como objeto sin ponerlo en cuestión como tal. La física, por ejemplo, analiza aquel objeto que ella asume como dato y que es el conjunto de fenómenos físicos, el conjunto de fenómenos naturales. Mas la técnica no piensa nunca en qué cosa es la naturaleza, la φύσις como tal. Entonces, decir que la física no piensa la φύσις significa simplemente reconocer que la física de facto practica y estudia los movimientos de la naturaleza, y decir que hay algo que excede este estudio, y que es precisamente aquella cosa de que todo este estudio depende, esto es, la definición de la física misma. Entonces, ¿qué cosa es la física? no lo dice la física; ¿qué cosa es la matemática? no lo dice la matemática; pero cada vuelo de la física y la matemática presuponen este ámbito suyo de objeto e indagación propia, para poder trabajar con ello. En este sentido, para Heidegger, la tarea del pensamiento es precisamente ir más allá de una disciplina particular e interrogarse acerca de todo lo que en ella viene presupuesto como obvio y dado por sentado. Esta es para Heidegger la tarea más propia del pensamiento.

Pierpaolo Ciccarelli: Esta posición de Heidegger frente a la ciencia, ¿qué relación tiene con otras posiciones de la filosofía?, si han sido características de la filosofía, pensemos en Hegel, o también en Husserl, para los cuales la filosofía ha cumplido un papel fundador respecto de la ciencia. La filosofía en cierto modo es la autoconciencia de la totalidad dentro de la cual se inscribe la ciencia. En cierto modo, la relación de Heidegger con la ciencia, de cómo usted la ha reconstruido, es similar a lo que se ha hablado, pero en otros aspectos.

Franco Volpi: Creo que, a primera vista, la actitud de Heidegger sobre todo el efecto paradójico que su afirmación produce cuando nos

dice que “la ciencia no piensa”, induce a creer que su actitud frente a la ciencia es una actitud excluyente, es decir, que la ciencia pasa del ámbito de la reflexión filosófica para poder partir hacia una dirección en la cual la ciencia no tiene nada más que decir. Esto de algún modo es cierto también, en el sentido de que a Heidegger lo que le interesa no es hacer una epistemología, una teoría filosófica que refleje lo que hace la ciencia. Pero no es cierto en el sentido de que, para Heidegger, este suyo relegar la ciencia dentro de sus límites no significa ignorar lo que la ciencia y sobre todo su realización en la técnica ha representado, detrás de una aparente expulsión de la ciencia del ámbito de la cuestión filosóficamente relevante, en el sentido de que la filosofía comienza allí donde está el saber científico. En realidad, es una operación que Heidegger cumple para poder, entonces, retirar en esto a la ciencia y la técnica, de manera mucho más general, tentacular y omnipresente, de aquello que puede ser en su lugar una epistemología, que es siempre un pensamiento auxiliar al servicio de una práctica científica determinada. De modo que Heidegger, en realidad, al provocar a la ciencia con esta afirmación, señala en esto a la ciencia y la técnica como destino epocal; precisamente porque “la ciencia no piensa” es algo que, en cuanto determina nuestro modo de vivir y de comportarnos en el mundo contemporáneo, debe ser repensado. Y, por tanto, es un llamado a reflexionar más profundamente, sobre lo que la ciencia y la técnica son y representan para el hombre contemporáneo.

La crítica de la Modernidad y la Escuela de Frankfurt

Pierpaolo Ciccarelli: ¿Qué relación transcurre entre la crítica de la modernidad de Heidegger y las otras expresiones de lo que en Alemania fue denominado la “cultura crítica”, la crítica de la civilización? ¿Hay continuidad entre las posiciones de Heidegger y aquellas, también extremas, de Spengler, Scheler y el último Husserl?

Franco Volpi: Hay que decir, ante todo, que lo que Heidegger refleja y piensa viene profundamente influenciado por el clima generado por la cultura crítica alemana de las primeras décadas del siglo XX, y su reflexión se desarrolla al abrigo de la crisis más general de la República de Weimar, que culminará con la gran crisis de 1929. No es casualidad que gran parte de la inteligencia crítica de aquel tiempo comience a reflexionar sobre el mundo contemporáneo y acerca de la crisis que

caracteriza este mundo. Por lo tanto, hay una conexión en todos estos pensadores, o por lo menos en las motivaciones que llevaron a estos pensadores a centrarse en un diagnóstico del presente.

Después de la Primera Guerra Mundial se genera una crisis que se advierte un poco en todas partes, se genera un sentimiento de que la “*Belle Époque*” se ha terminado realmente, y que algo nuevo ha surgido, un equilibrio se ha roto y se trata de encontrar nuevas medidas, nuevas orientaciones. Existe, pues, el sentido difuso de un ocaso de la civilización occidental que, sobre todo, empleando en su obra este ocaso del Occidente, Heidegger llevará a una expresión muy radical y de gran suceso. Sin embargo, respecto de Spengler y de todos aquellos que acompañan, en pequeña o gran escala, en esta crítica de la civilización, Heidegger se diferencia en la radicalidad del planteamiento que él da al problema. Para Heidegger no se trata de pararse en las manifestaciones superficiales de la crisis, ni detenerse en una búsqueda de corto alcance de las causas que la han generado. Se trata de andar a la búsqueda a través de una *anamnesis* profunda, radical, que se remonta a los orígenes de la civilización occidental, hasta encontrar las verdaderas motivaciones más profundas que han llevado a esta crítica. Así que hay una relación en la superficie con todos ellos, pero hay una diferencia radical, en la radicalidad del planteamiento que Heidegger reivindica como propio.

Pierpaolo Cicarelli: Profesor Volpi, la crítica de la modernidad de Heidegger, en algunos de sus aspectos esenciales, evoca lo que en un conocido libro los padres de la llamada Escuela de Frankfurt, Adorno y Horkheimer, llamaron la *Dialéctica del Iluminismo*. ¿Qué une y qué a su vez separa la teoría crítica de los frankfurtianos del pensamiento heideggeriano?

Franco Volpi: Las dos escuelas, la heideggeriana y la frankfurtiana, están naturalmente en las antípodas, son dos áreas culturales que, por razones filosóficas y políticas, se combaten siempre en dos frentes opuestos, extremadamente opuestos. De hecho, entre Heidegger y Adorno, o más bien entre Adorno y Heidegger, hubo varias ocasiones de polémica, y Adorno escribió un panfleto para combatir el lenguaje, el pensamiento y la terminología usada por Heidegger. Así que, aparentemente, las dos posiciones son radicalmente contrapuestas. La posición de los frankfurtianos está alineada en una interpretación

marxista del mundo contemporáneo y, por tanto, en una crítica de este tipo; la posición heideggeriana, en cambio, está asociada más bien a una dimensión de pensamiento conservador. Sin embargo, en un análisis más cuidadoso de la articulación interna de estas dos posiciones, es posible rastrear las coincidencias e incluso los fuertes paralelismos —que en algunos críticos son puestos a la luz como paralelismos subterráneos— que terminan por alinear las dos posiciones, en una interpretación casi común de la dinámica de la civilización occidental. ¿De qué depende esta dinámica para Heidegger? Habíamos ya dicho que, en él, los resultados del mundo contemporáneo dependen, de un cierto modo, de la interpretación del *λόγος* y la *ἐπιστήμη* griega, que se ha verificado y realizado en el curso de la tradición occidental y que ha llevado hasta el mundo alienado de la contemporaneidad. Pues bien, ¿qué hacen Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica del Iluminismo*? Interpretan, desde un punto de vista marxista, exactamente el mismo fenómeno que Heidegger ha interpretado en este modo, es decir, la pasividad que caracteriza la civilización occidental. Y no solo eso, sino ¿qué hacen Adorno y Horkheimer más propiamente respecto de la tradición marxista de la cual declararon llamarse? Hacen una ampliación, un avance importante, que termina llevándolos a la misma tesis que Heidegger ha sostenido, aunque desde un punto de vista naturalmente diferente. Dicen que la alienación del mundo contemporáneo tiene raíces más lejanas, que son atribuibles a aquel proyecto que viene simbolizado en la figura de Odiseo y Ulises; la astucia de la razón del astuto Odiseo, que se eleva a dominar todas las adversidades de la naturaleza, se eleva como dueño de todo lo que es y de todas las adversidades del destino. Y con esta racionalidad instrumental, dueña y dominatriz de todas las cosas y sus aplicaciones, nace aquel proyecto que lleva a la perversión del Iluminismo en su opuesto, del Iluminismo que es un proyecto de emancipación, de utilización, en función emancipadora de la racionalidad, el cual desemboca en un derrocamiento de la emancipación en la pasividad. Pero este proyecto, como decía, no es reconducido a una causa marxistamente identificada en las condiciones capitalistas de producción, sino reconducido al proyecto mismo de dominio racional de la realidad, esto es, al inicio de la civilización occidental con los griegos, aquel proyecto que Heidegger mismo considera como el primer detonante del destino metafísico de Occidente. Sobre este punto, por lo tanto, de la divergencia y la diversidad efectivamente

subsistente entre las dos posiciones, se puede hablar de una convergencia en el diagnóstico de la filosofía de la historia de Occidente.

La Carta sobre el Humanismo

Pierpaolo Ciccarelli: La primera recepción de la obra de Heidegger fue una recepción existencialista. El conocido análisis de Heidegger en *Ser y tiempo* acerca de la inautenticidad, la habladuría y la interpretación pública; la dispersión del sujeto en el mundo, en la habladuría cotidiana, había dado lugar a interpretaciones existencialistas. ¿Por qué Heidegger, en 1946, rompiendo un largo silencio con la famosa *Carta sobre el Humanismo*, denuncia clamorosamente estas interpretaciones existencialistas y reivindica el carácter antihumanista de su propio pensamiento?

Franco Volpi: Heidegger precisa su posición de que nunca ha sido existencialista, respecto de numerosos malentendidos en que su pensamiento ha sido reducido o forzado, o simplemente transpuesto. Esto se debe a que, desde el principio, Heidegger impuso el problema de la existencia humana no en términos de un apego irracionalista a la dinámica más propia de la existencia misma, sino en una perspectiva fuertemente ontológica, como es la cita de Platón que está de exergo a *Ser y tiempo*, para demostrar que se habla del problema del ser, que es lo que interesa primariamente a Heidegger. Es para llegar al problema del ser que Heidegger plantea la cuestión acerca de cuál es el ente privilegiado capaz de plantear ese problema. Y dado que este ente privilegiado es el hombre, la existencia humana, el ser-ahí, es necesario producir un análisis de este ente particular para llegar a aquel problema e identificar las razones por las cuales aquello se distingue precisamente por su capacidad de plantear el problema del ser.

Si ahora redujéremos este esfuerzo que Heidegger hace para llegar al problema del ser a través de un análisis de la existencia, al simple resultado de habernos proporcionado las categorías para iluminar la existencia humana, probablemente olvidaríamos cuál es el arribo final al que Heidegger pretender llegar, y entonces cerraríamos los ojos sobre una parte considerable de su pensamiento presente, ciertamente desde el principio, aunque sea borroso, porque al principio se trata de encontrar el acceso a aquel problema. Pero luego siguió como un hilo conductor unitario desde el principio hasta el final de su camino espe-

culativo. Y una segunda razón por la cual la interpretación existencialista sobre Heidegger es reductora, es el hecho de que sus lecturas de las categorías de la existencia no vienen hechas sirviéndose tanto de pensadores existencialistas, por ejemplo, de los análisis de la existencia que hace Kierkegaard, sino, sobre todo, vienen hechas utilizándose determinaciones en clave ontológica que se remontan al pensamiento griego, en particular a Aristóteles. Entonces, lo que a Heidegger le interesa, y que por tanto destaca, es el modo de ser propio de la existencia humana, y con esto naturalmente acaba proporcionando instrumentos de incalculable valor para el análisis de la existencia. No obstante, este no es el fin último al cual Heidegger piensa que tiene que llegar.

Referencias

Volpi, F. "Heidegger e il mondo moderno". *Philosophia: il camino del pensiero*. Opera diretta di Renato Parascandolo. Direzione Scientifica: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Roma: RAI Radio y Television italiana, Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche, 1997.