

za el desarrollo del análisis sobre el sueño, la perspectiva interpretativa se va posicionando sobre la idea de que Nietzsche no está tan interesado en el sueño en sí, sino más bien en su lógica subyacente: “una lógica disparatada que equivale a la pura y simple ilogicidad” (p. 72). Allí el autor pasará por distintas obras previas y posteriores al aforismo citado en pos de ir mostrando la posibilidad de veracidad de la hipótesis construida. Concluye el capítulo aludiendo a la pulsión de causalidad mencionada en *El crepúsculo de los ídolos*, una década después de *Humano, demasiado humano*. “La última mirada de Nietzsche sobre las ‘las causas imaginarias’ encuentra al sueño y a la vigilia sumidos por igual en un *continuum* en el que se han disuelto las diferencias que hacen de ellos mundos separados e incompatibles. Uno y otro conforman un tapiz con los hilos de una misma ilogicidad por las manos del más antiguo dios del rebaño: el temor a lo desconocido” (p.82).

El séptimo y último capítulo, “Alimentos soñados”, vuelve sobre la enigmática “pulsión de causalidad” afirmando que la misma subraya que los procesos del sueño y de la vigilia se inscriben en un mismo plano, es decir en una línea de continuidad. Para demostrar dicha hipótesis no sólo se recurre a los aforismos 115, 116 y 119 de *Aurora*, sino también a los escritos póstumos de la época, entre el otoño de 1880 y la primavera-otoño de 1881. Allí se deja sentada que la diferenciación entre las pulsiones fisiológicas y las intelectuales, morales o sociales no es ontológica, hay homogeneidad y comunidad de origen. “A la luz de estas premisas, la descripción del proceso onírico introduce, en el texto que nos ocupa, el concepto de ‘interpretación’ para caracterizar la reacción del organismo a ‘estímulos nerviosos en el sueño’. Utilizando la metáfora de la lectura, Nietzsche habla de los sueños como ‘comentarios’ de un ‘texto’ constituido por dichos ‘estímulos nerviosos’, disparados en el encuentro con el ‘mundo externo’”. El libro concluye con la idea nietzscheana de que “el corazón más íntimo de nuestra experiencia [*Erfahrung / Erlebnis*] es invención [*Erdichtung*]” (p.97). “El espectáculo del mundo al que asistimos conscientemente ha sido creado por nosotros, pero no nos hemos advertido haciéndolo”. Somos parte de dicha creación pero nos desconocemos como creadores tanto del mundo como de nosotros mismos.

Juan Pablo Sabino

Andrea Podestà, *El origen del sentido. Husserl, Heidegger, Derrida*. Ediciones Metales Pesados, 2013, pp. 267.

El origen del sentido es el tercer libro de Andrea Podestà, filósofo italiano licenciado en la Universidad de Milano, y luego doctor por la Universidad de Parma. Sus anteriores títulos fueron *La “pragmática” di Kant* (2004) y *Voya-*

ge à Syracuse. La déception face à l'écriture de la vérité (2009). Su hemisferio de investigación remite a la estética y a la filosofía moderna y contemporánea. En este caso, Podestà pone en marcha una fecunda investigación acerca de los entrelazamientos y mutuas determinaciones que adquieren las nociones de “origen” y “sentido” a lo largo de la filosofía occidental: sea considerando el sentido estrictamente en términos ideales como origen del mundo (un mundo, en la contraparte, pensado material y por tanto inerte, *insignificante*), sea concibiendo el origen como lo oculto e inapropiable de la donación de sentido, o sea trazándolo como inscripción material sin origen primero, ambas nociones han interrogado íntimamente al quehacer filosófico desde sus comienzos. Sus configuraciones, señala el autor, a menudo responden a una elección en absoluto inocente, e incluso hasta a veces tautológica (“tauto-ontológica” diría Derrida en *Espectros de Marx*): como insinúa en la “Introducción” y luego confirma en el segundo capítulo, es *porque* Platón opone sensible a inteligible, que de hecho concluye mostrando la necesidad de concebir una “verdad lógica” que grabe y cincele, que labre sus coordenadas en la materia, a fin de que ésta sea legible de una única manera unidireccional.

A contramano de las determinaciones “estáticas”, Podestà se pregunta por una consideración “genética” del sentido, que piense *la venida* del sentido, su acontecimiento. A este respecto, el autor avanza con paso nietzscheano durante sus siete capítulos, analizando lo que en términos generales llama la “tradicción fenomenológico-deconstructiva”. Ésta adquirirá, sin embargo, luces, sombras y perspectivas, límites en el transcurso del libro. Su proceder será, básicamente, mostrar el doble movimiento de sedición y servicio a la tradición en Edmund Husserl y en Martin Heidegger, para culminar con Jacques Derrida, solicitando las nociones de origen y sentido, explotando al infinito la lógica del doble movimiento.

El primer capítulo, “La perspectiva de la fenomenología”, señala por un lado de qué manera la perspectiva husserliana (su consideración del sentido a partir de una *praxis*, de un correlato noético-noemático) permite discutir todo miramiento estático que pretenda reducir, retrotraerse a otro plano para explicar los valores del mundo. Sin embargo, y pese a que procure atender a las vivencias otorgándoles cierto valor acontecimental respecto del sentido, ¿cómo no traducirlas, traicionarlas inmediatamente en un *saber* sobre ellas? Si la fenomenología funciona bajo la presuposición de la adecuación entre reflexión y vida, y si, más aún, es menester someter las vivencias a un estudio científico en aras a obtener su significación universal, un *eidós*, cabe preguntarse hasta qué punto es cuestionada la gramática filosófica. Se valora la vivencia (*Erlebnis*) para neutralizarla luego en una pureza universal, para dar con una “ciencia originaria del sentido” (*Urwissenschaft*). “La vivencia no tiene algo «puro» detrás: ella obliga a atenerse a lo «impuro» de las determinaciones siempre distintas, y nunca eidéticas, del vivir” (p. 47), sentencia

el autor, evocando lo que dijera Derrida acerca del destino histórico de la fenomenología en *La voz y el fenómeno*: si por un lado ésta retorna a una constitución activa del sentido en su apelación a la vida, por otro reconfirma su pertenencia a la ontología clásica, lo que es decir, en otras palabras, a la metafísica de la presencia.

En “Platón y la génesis de la filosofía”, segundo capítulo del libro, Podestà retrocede a Platón, específicamente al tenor productivo y activo que adquiere el alma en *Sofista* y *Teteeto* (a diferencia de otros diálogos, como *República*, donde la identifica bajo una función más bien pasiva). Lo que interesará aquí, y que será de especial relevancia en vistas al tercer capítulo, será la consideración del *lógos* como un no-ser –aquí el famoso parricidio– que tiene la capacidad de aprehender (o no) el ser de las cosas (su ser imágenes habladas: *eidola legomena*). En este panorama, la verdad se fundará como “verdad del juicio”, y la filosofía como ciencia del discurso verdadero o dialéctica. “La verdad en Heidegger”, tercer capítulo, estriba en presentar la crítica del alemán a esta última postura, la *adecuatio interllectu ad rem*: si afirmamos que cosas y juicio son efectivamente distintos, ¿a derecho de qué plantear, entonces, siquiera correspondencia alguna? El juicio se re-presenta la cosa, mas precisamente gracias a una apertura hasta el momento olvidada. Allende la rectitud del juicio al mundo, en todos los casos uno ya está manteniéndose abierto a lo ente, y es precisamente este horizonte de precomprensión el que posibilita la venida del sentido. Paso fundamental de acuerdo al recorrido de Podestà, que quiere avanzar desde significaciones “hiperuránicas” (relativo al Hiperurano del *Fedro*), a kinésicas. Precisamente, hay que pensar cómo el acontecimiento del sentido no depende de signos lingüísticos ni de significaciones extramundanas, sino de un horizonte del orden de lo indecible, de lo abierto (como posibilidad de toda mostración) y sin embargo de lo oculto (porque no es un ente). Esta verdad como *desencubrimiento*, esta donación a la que habría que atender –explica Podestà– tiene la virtud de introducir cierta impureza en el pensamiento occidental, una “diferencia insuperable”. Así, la ontología sólo es posible como fenomenología, y ésta, a su vez, como hermenéutica.

El cuarto capítulo, “La diferencia y sus implícitos”, rastrea cuidadosamente el doble movimiento heideggeriano a partir de distintos títulos, como *Los problemas de la fenomenología* (publicado un año después del comentado *Ser y tiempo*, en 1928), *Conceptos básicos de la metafísica* (1930), *Contribuciones a la filosofía. Del acontecimiento* (1936), *El problema del ser* (1955) y *El camino al habla* (1958), entre otros. Heidegger insta a dar un paso atrás (*Schritt zurück*), a pensar la diferencia onto-teológica sin volverla objeto, *ente*. Podestà observa, sin embargo, que a este movimiento le es correlativa todavía la voluntad de “agarrar” el acontecimiento originario del sentido como diferencia, instando a salir del platonismo, volviendo al pensamiento en su origen. Pese a las muchas imposibilidades que Heidegger no

olvida numerar, el autor enfatiza de qué manera el esquema de valores dependiente de la noción de origen y de “superación” (y más aún, lo originario identificado con lo griego) no es en ningún momento discutido. Más aún, es bien conocida la apelación de Heidegger a Hölderling, y en general a la poesía –alemana, es necesario aclarar– como portadora de un decir originario. Tanteando el nudo, Podestà se pregunta: “¿La poesía es interesante para Heidegger porque es un *camino en dirección del abismo de la palabra* (es decir porque, exhibiendo el decir mismo, ofrece una comprensión de la «crisis» constitutiva del *logos*), o es interesante porque permite una *salida del abismo filosófico* (es decir porque abre el camino para una salida de la crisis, interrumpiéndola, resolviéndola y superándola)?” (p. 155). Llegado este punto se evidencia el mismo problema de Husserl, en la medida en que se aprecia un desliz entre *poetizar* y *hablar de poesía*.

En el quinto capítulo Podestà desarrolla las principales críticas que Derrida dirigiese a los dos fenomenólogos, dejando traslucir simultáneamente los principales pilares del logofonocentrismo. Por un lado, las críticas a Husserl son claras: el entero proyecto de una ciencia eidética de la vivencia sería dependiente de la consideración del eidos en términos pre-expresivos (de la consideración de una voz interna, de extrema cercanía a sí de la conciencia), y por tanto del lenguaje como mero medio (inerte) de comunicación. Por otro, asegura Podestà: “Pero él mismo quiere al mismo tiempo pensar la apertura de esta *ausencia* en su pureza, en su «como tal», quiere pensar el «entre» de ser y entes, la diferencia en su pura identidad, agarrando así la «diferencia como tal». (p. 190) En ambos casos, ninguno deja de plegarse al andamiaje filosófico que lo precede (especialmente allí donde ninguno reniega la lógica de la “superación”), cuyo centro irrenunciable es la preponderancia otorgada a la presencia y, básicamente, a la estructura adentro-afuera: a la intimidad de un adentro puro y auténtico, o bien una dimensión anterior a toda inscripción óptica (y por tanto exterior, accesoria). En esta dirección, Podestà caracteriza la deconstrucción a partir de la “estructura de reenvío generalizada” y de la risa y el baile nietzscheano. Desde la caracterización de la *différance* como dimensión abismal de significación, todo “sentido” remitiría al continuo (re)inscribirse de la huella.

En el sexto capítulo, “El tiempo del origen”, Podestà presenta distintos “ejemplos” de la dinámica derrideana, tales como el don, el perdón, la hospitalidad, la responsabilidad y la democracia, y a continuación recorre cada uno de estos casos indicando su sitio de indecidibilidad. Respecto de esta sección no sólo podría cuestionarse el rótulo de “ejemplos” (Podestà también se siente incómodo con este término), sino a su vez su precisión a la hora de introducirlos, así como su funcionalidad en la economía del eje problemático del libro tal como ha sido presentado en la “Introducción” y tematizado de hecho hasta el momento. Por otra parte, ¿la hospitalidad es un “ejemplo” más de

indecidibilidad o, más bien por el contrario, mienta la dilación de toda indecidibilidad, de nuestra existencia en términos espectrales? En el séptimo y último capítulo, “Negación y sentido”, Podestà desenvuelve aún más la lógica del parásito, explicitando de qué manera la deconstrucción se sabe siempre dentro del clausura de la metafísica, sin conducir por ello a ningún conformismo sino, antes bien, remitiendo a una sollicitación (jovial) de la sintaxis de la metafísica occidental que habilite otro habitar.

El origen del sentido enseña un problema filosófico –el del sentido en términos estáticos o kinésicos–, seleccionando estratégicamente los autores, otorgando en cada uno de los casos una lectura tan exhaustiva como didáctica. El proceder de Podestà discute implícitamente los vicios de la escritura académica, tantas veces tan hermética y expulsora (de hecho –y sea estimado o no, es bastante llamativo– el libro no apela a bibliografía secundaria). Su “camino transversal” avanza señalando tanto los conservadurismos y fidelidades, como las torsiones ejercidas por cada uno en la vértebra fundamental de la metafísica: el privilegio otorgado a la presencia a sí de la conciencia, capaz de aprehender el origen del sentido. Sintético y riguroso, Podestà explota la fecundidad de un problema filosófico aún irresuelto, quizás irresoluble.

Ana Sorin

Eric Voegelin, *La guerra y la gracia. Escritos sobre Nietzsche*, trad. Esteban Amador, Buenos Aires, Hydra, 2014, 252 pp.

Este es el segundo libro de Eric Voegelin editado por Hydra, último publicado de la “Serie Alemana”, que se compone de dos escritos sobre Nietzsche traducidos por primera vez al español. El primero es “Nietzsche, la crisis y la Guerra”, publicado en la primavera de 1944 en *Journal of Politics*, y el segundo “Nietzsche y Pascal”, producido *circa* 1944 y publicado por primera vez en 1996 en el vol. 25 de *Nietzsche-Studien*. Además incluye un extenso prólogo de Peter J. Opitz –discípulo y curador de la obra de Voegelin– que enmarca ambos escritos y al autor en general, y ocho anexos que acompañan la lectura.

Voegelin manifiesta estar en una época que le demanda estudiar a Nietzsche de otro modo debido a la falta de terminología existente para poder comprender la potencia de su pensamiento. Y es que en 1944, año en el Voegelin asume la nacionalidad estadounidense luego de tener que haberse exiliado de Europa por su ascendencia judía, los textos nietzscheanos estaban fuertemente atados al nazismo. Frente a esto, Voegelin –en su condición de filósofo político con una fuerte formación en historia– pretende analizar el concepto de crisis en la modernidad a partir de un estudio de Nietzsche que lo entienda como el filósofo capaz de aportar las claves para comprender las coordenadas histórico-políticas de comienzos del siglo XX.