



Límite

ISSN: 0718-1361

revlimite@uta.cl

Universidad de Tarapacá

Chile

González, Roberto Andrés
EL GESTO FILOSÓFICO EN EL HORIZONTE DEL FINAL DE LA FILOSOFÍA Y LA TAREA DEL
PENSAR, A PROPÓSITO DE HEIDEGGER

Límite, vol. 7, núm. 26, 2012, pp. 11-27

Universidad de Tarapacá

Arica, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83625847002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL GESTO FILOSÓFICO EN EL HORIZONTE DEL FINAL DE LA FILOSOFÍA Y LA TAREA DEL PENSAR, A PROPÓSITO DE HEIDEGGER

*THE PHILOSOPHICAL GESTURE ON THE HORIZON OF THE END OF PHILOSOPHY
AND THE TASK OF THOUGHT, TALKING OF HEIDEGGER*

Roberto Andrés González*

Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca-México

*Recibido 8 de agosto 2011/Received August 8, 2011
Aceptado 30 de enero 2012/Accepted January 30, 2012*

RESUMEN

En el presente trabajo nos hemos propuesto el desglose de una idea central del proyecto heideggeriano del pensar. Hemos partido básicamente de la idea que se encuentra dibujada en el texto titulado *Kierkegaard vivo*, publicado y coordinado por la UNESCO, hacia mediados del siglo XX; la colaboración de Heidegger en este coloquio lleva por título “El final de la filosofía y la tarea del pensar”. La idea del final de la filosofía es una tentativa que aparece recurrentemente en el pensamiento de Heidegger. Nosotros interpretamos que esta recurrencia, en la obra del autor, representa un anhelo expreso por refundar el edificio del pensamiento. Desde nuestra óptica, esta hazaña no es nueva, constituye la esencia del avance histórico del quehacer filosófico.

Palabras Clave: Filosofía, Pensar, Metafísica, Heidegger.

ABSTRACT

In this paper we have proposed the breakdown of a central idea of Heidegger's project of thinking. Basically we started with the idea that is drawn on the text entitled Kierkegaard live, published and coordinated by UNESCO in the middle of the twentieth century. Heidegger's collaboration in the symposium entitled, "The end of philosophy and the task of thinking". We interpret that this recurrence in the author's work, as an expression of the desire to rebuild the building of thought. From our perspective, this exploit is not new, is at the heart of the historic development of the philosophical work.

Key Words: Philosophy, Thinking, Metaphysics, Heidegger.

* Facultad de Humanidades. Universidad Autónoma del Estado de México. Paseo Tollocan y Avenida Universidad. Ciudad Universitaria. C.P. 50110 Toluca, México. E-mail: rushlogo@yahoo.com.mx

PRESENTACIÓN

El presente empeño es una breve meditación que ha partido inicialmente de la lectura del texto de Heidegger que lleva precisamente como título *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, mismo que aparece en el volumen titulado *Kierkegaard vivo*, en el que comparte la mesa con otros autores de la talla de Sartre, Jaspers, Gabriel Marcel, Jean Wahl, entre otros. Sin embargo, cabe aclarar que si bien el despliegue del presente trabajo ha partido del texto inmediatamente referido, no obstante, el cauce abierto en su marcha ha precisado la alusión de otros trabajos tanto del autor en cuestión así como de otros pensadores. Por esto, el presente, por un lado, representa un empeño por asir en una exposición sucinta el anhelo heideggeriano hacia la nueva tarea del pensar, y por otro, representa un pretexto para reiterar el diálogo filosófico. Pretendemos mostrar que el diálogo de la filosofía, pese a ser declarado por el mismo Heidegger como agotado, se reafirma más acuciante justamente en este lapso de la historia que el autor alemán acusa de terminal.

Nuestro trabajo se encuentra articulado en dos partes; la primera gira en torno a la idea heideggeriana acerca del final de la filosofía y la tarea del pensar; mientras que en la segunda entablamos un diálogo con Heidegger, con el fin de mostrar que la tradición metafísica se filtra por rincones inusitados, prolongándose de un modo incontenible, aun por el claro de, y pese a la sentencia terminante, del autor alemán.

CONTENIDO

Pues bien, partiremos diciendo que en el trabajo titulado *El final de la filosofía y la tarea del pensar* Heidegger ha dividido su exposición en dos partes: en primer lugar, éste se pregunta acerca del estado que guarda la filosofía en su condición actual; y en segundo lugar, se pregunta por la tarea que le queda reservada al pensar justamente al final de la filosofía. Podría decirse que en función de la estructura que guarda el texto en cuestión, desde su anuncio en el título, se atisba una serie de compromisos ya echados de un modo *a priori*: se trata de plantear técnicamente el finiquito de la filosofía, y a su vez, de abrir paso a la tarea del pensar. Esto es, se trata, en cierto sentido, de una especie de emancipación por parte del pensamiento. O sea, de transitar, desde la metafísica, hacia otra figura del pensamiento. Este esmero, por parte de nuestro autor, sin embargo, ya se esboza desde la aparición de *Ser y Tiempo* (1927) cuando dice: “En el hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser no puede haber un *circulus in probando*..., porque no se trata de una fundamentación, sino de un poner en libertad un fondo que muestra este fondo” (p. 17)¹. Se diría que en el proyecto que esboza el autor alemán no se trata de articular una nueva fundamentación, no se

¹ Heidegger, M. (1997). *El ser y el tiempo*. §2. México: FCE.

trata de dar razón, una vez más, acerca de los principios del conocer o de lo que es. Se trata, más bien, de poner en libertad este trasfondo que se asoma en la presencia aparente de lo que es, pues lo que es se muestra justamente por este fondo, al tiempo que en su aparecer, lo que es, permite trasver ese fondo, es decir, permite ver lo que en todo caso yace, ante los ojos de la filosofía, como impensado.

En el artículo referido, Heidegger realiza la enunciación de dos puntos que describen, simultáneamente, la peculiaridad del pensamiento metafísico y la situación teórica en la que ha entrado la filosofía en la época presente de su estado final. El autor parte en su exposición de la siguiente proposición: “Filosofía quiere decir metafísica. [Ésta] Piensa el ente como ente en el modo de la presentación, cuya tarea es fundar. [Es decir], el fundamento se manifiesta como el estado de presencia del ente” (p. 131)². El primer rasgo del pensar metafísico, en la óptica de nuestro autor, consiste justamente en que ésta piensa al ente en tanto que ente, es decir, su pensar se encuentra inexorablemente enderezado al ser bajo el modo de la determinación. El ente es este que acepta como directriz de su investigación preguntas tales como: ¿qué es?, ¿cómo es?, ¿cuál es su naturaleza?, ¿de dónde viene? En otra parte de su obra el autor nos dice acerca de esto: “en ello se manifiesta que el ser mismo sólo se entrega a la determinación en la forma de la entidad” (p. 403)³. Determinación significa que lo que es se encuentra acotado espacial y temporalmente, es decir, el ente es aquello que ha venido a ser en algún momento y en algún sitio. No posee en sí mismo su propia razón de ser, por esto admite y hasta exige tales preguntas. La condición del ente, en cuanto ser acotado, es lo que de alguna manera determina su estado de presencia. Ahora bien, esta determinación al ente le viene directamente de su carácter fundativo en tanto que causado. La causa se piensa justamente como fondo, y a su vez, el fondo como causa. En este sentido es que se dice que el fundamento se manifiesta como el estado de presencia del ente. Es justamente la alusión a este fundamento en la metafísica lo que permite que el ente sea llevado a su estado de presencia, ya como objeto trascendental, ya como acontecimiento fáctico. Lo que es, se debe precisamente a una causa; esta causa es lo que lo hace ser, es lo que lo determina a ser lo que es, es lo que lo lleva hasta su estado actual de presencia. En la metafísica, el ente no se piensa sino en virtud de su causa, es decir, lo que es se piensa en virtud de su fundamento.

Para nuestro autor este rasgo que consiste precisamente en la tematización de lo que es en virtud de sus causas, es algo intrínseco a la metafísica. Platón y Aristóteles configuraron este modo de pensar. Ya Platón en *La República* nos habla de que el análisis del ente debe estar referido a su causa, ya como existencia, ya como objeto cognoscible. Platón, *grosso modo*, denomina esta causa, de la existencia y esencia de lo que es, con el nombre de “Bien”, el cual, al ser originador, se encuentra más allá de la existencia y de la esencia. A la letra Platón nos dice:

² Heidegger, M. (1980). El final de la filosofía y la tarea del pensar. En Sartre, Heidegger, Jaspers, *et al.*, *Kierkegaard vivo*, (p. 131). Madrid: Alianza.

³ Heidegger, M. (2002). *Nietzsche* (Tomo II). Barcelona: Destino.

Y así dirá que las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia (Platón, 1996, p. 509b).

Por su parte, Aristóteles afirmaba que la metafísica es ciencia primera porque estudia lo que es desde sus primeras causas y principios. La metafísica no es ciencia de lo particular, pues todo queda subsumido a la universalidad de las causas; lo particular se conoce sólo a partir de los principios. El Estagirita a la letra nos dice:

Ahora bien, cognoscibles en grado sumo son los primeros principios y las causas (pues por éstos y a partir de éstos se conoce lo demás). [Esto define a la metafísica] Ésta, en efecto, ha de estudiar los primeros principios y causas (Aristóteles, 2004, pp. 5-10).

Se diría, desde la óptica de Heidegger, que la historia de la metafísica es ciencia del ente precisamente porque ha trascendido a través de las diferentes vicisitudes de la pregunta que interroga por el fundamento de las cosas, siendo el fundamento una confección de la misma metafísica.

Otro rasgo preeminente, precisamente, de la metafísica, consiste en que al plantear esta relación entre el ente y el fundamento ésta no ha sabido mirar la diferencia entre el ser y el ente, muestra de esto se da justamente cuando la filosofía ha querido asignar un nombre para la causa primera de lo que es, decantando, de alguna u otra manera, en la idea de Dios. Heidegger afirma que “la metafísica occidental ya era desde su principio en Grecia, y antes de estar vinculada a este título, ontología y teología” (p. 121)⁴. La metafísica desde sus inicios deviene en una ontoteología. Desde su inicio la pregunta metafísica ha realizado su recorrido histórico bajo la forma de una ontoteología. Es decir, la metafísica ha visto, en último caso, en la idea de Dios, la causa primera de lo que es. Esta proposición se reitera de diferentes maneras a lo largo de la tradición. La pregunta que ahora se hace nuestro autor alemán es “¿cómo entra el Dios en la filosofía, no sólo en la moderna, sino en la filosofía como tal?” (p. 123)⁵. Desde luego, si Dios ha entrado en algún momento a la metafísica es porque existieron las condiciones propicias, materiales y espirituales, para tal incursión; esta incursión nuestro autor la explica de la siguiente manera:

La mirada a la constitución onto-teológica de la metafísica muestra un posible camino para contestar, a partir de la esencia de la metafísica, a la pregunta ¿cómo entra el Dios en la metafísica?

El Dios entra en la metafísica mediante la resolución, que pensamos, en principio, como el lugar previo a la esencia de la diferencia entre el ser y lo ente. La diferencia constituye el proyecto en la construcción de la esencia de la metafísica. La resolución hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y presenta, fundamento que, a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo, es

⁴ Heidegger, 1990, p. 121.

⁵ *Ibidem*, p. 123.

decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto de Causa sui. Así reza el nombre que conviene al Dios en la filosofía (Heidegger, 1990, p. 153).

En suma, el ingreso del Dios en la metafísica se ha debido, por un lado, a la ausencia de diferencia entre el ser y el ente, mientras que por otro, y justamente por esta indistinción, el fundamento mentado por la metafísica se ha pensado en dirección de una causación incausada, tal como sucede con la noción de la idea del Bien en Platón, o la idea del Motor Inmóvil en Aristóteles. El nombre que convenía a esta causa sui es precisamente el de Dios.

Ahora bien, partiendo de la afirmación inmediatamente esbozada, la cual dice que lo propio de la metafísica consiste en pensar el ente significa que la atención de ésta se encuentra volcada hacia el, por así llamarlo, mundo de la presencia, que vale decir también hacia el mundo de la representación. El mundo de la presencia es el horizonte de lo inmediato, de lo que está presente, de lo que ha venido a ser precisamente por el fundamento. Esto se entiende, justamente, porque la metafísica piensa lo dado, y porque piensa también el ser que da razón del fundamento. En este sentido, la metafísica se atiene al ente y nada más que al ente: “La metafísica piensa el ente en su totalidad según su preeminencia sobre el ser” (p. 387)⁶.

Heidegger realiza la siguiente interpretación acerca de la historia de las ciencias del ente. Dice que del seno de la metafísica, en el transcurso del tiempo, se han desprendido las diferentes ciencias especiales. La filosofía, desde su origen, trae consigo la semilla de las diferentes ciencias particulares; la tendencia de estas últimas, frente a la filosofía, consiste en perseguir su emancipación total. Podría decirse que las ciencias corren por lo abierto de la filosofía, y a su vez, la marcha de la filosofía se encuentra volcada en el desarrollo que describe cada ciencia. El autor dice: “el desarrollo de las ciencias es a su vez su emancipación de la filosofía y el establecimiento de su autosuficiencia” (p. 133)⁷. La autosuficiencia de una ciencia se adquiere mediante la madurez de sus métodos y la delimitación de su radio de estudio. Este proceso de maduración en las ciencias va marcando, al mismo tiempo, una disminución en el margen de maniobra para la filosofía. Podría decirse que el ensanchamiento del horizonte de cada ciencia revierte en la mengua del radio de la filosofía. Esto se explica precisamente porque la filosofía, al igual que las ciencias, se encuentra orientada hacia el ente. Y como el desarrollo de las ciencias precisa la demarcación de su objeto material de estudio, entonces, poco a poco, la filosofía se le iría cerrando su radio material de atención. El despliegue actual de la ciencia sobre todos los sectores del ente sería el dato que marca la descomposición de la filosofía. Y por esto precisamente el autor se atreve a anunciar el agotamiento de la metafísica en esta etapa final.

Para nuestro autor, el agotamiento de la filosofía en la época actual puede explicarse a partir de la disolución de la ciencia primera en las venas de las diferentes ciencias

⁶ Heidegger, 2002 (Tomo I), p. 387.

⁷ Heidegger, 1980, p. 133.

especiales. La preocupación general por el ente se diluye en el preguntar particular de cada ciencia, es decir, se diluye en la pregunta metódica enderezada específicamente hacia cada porción de la realidad. Ahora, en este tiempo, la especialización en las ciencias avanza a través de la interdisciplina; esta interdisciplinariedad será justamente lo que vendrá a marcar el acabamiento final de la metafísica. En torno a esto, el autor dice: “La explicación de la filosofía en varias ciencias autónomas, las cuales se hacen cada día, sin embargo, más decididamente intercomunicantes entre sí, constituye el acabamiento legítimo de la filosofía. La filosofía finaliza en la época presente” (p. 134)⁸. Cuando las ciencias llegan a los distintos sectores del ente, significa el acabamiento de la filosofía. Sin embargo, este acabamiento no debe entenderse ni como una etapa previa hacia la perfección, ni como culminación de algo que ha alcanzado su grado de máximo de desarrollo. No, este acabamiento debe entenderse como una reconcentración de las posibilidades más extremas precisamente de la metafísica. El final de la filosofía es una suerte de lugar, en donde la metafísica ha de concentrar en un punto toda la fuerza de su posibilidad máxima a fin de dar paso a otra forma del pensamiento. El acabamiento de la metafísica significa el surgimiento de algo inesperadamente nuevo. Por esto el autor agrega:

Acabamiento significa que todos los poderes esenciales del ente que se acumulaban desde hace tiempo se desplieguen sin restricciones para llegar a lo que exigen en su conjunto. El acabamiento metafísico de una época no es la simple continuación hasta su fin de algo ya conocido. Es el establecimiento por primera vez incondicionado y de antemano completo de lo inesperado..., el acabamiento es lo nuevo (Heidegger, 2002, p. 387).

Para nuestro autor, ahora, ya no se trata de perpetuar el pensamiento sobre la ruta de la metafísica, por el contrario, se trata de dibujar la posibilidad más extrema en donde decanta la tradición de la filosofía, al tiempo que, desde esa resolución se levanta otra posibilidad para el pensamiento del porvenir; esta otra posibilidad se dibuja sobre el claro de la superación de la metafísica. Heidegger anuncia el cese de una época de la tradición, al tiempo que abre el horizonte de otro nuevo lapso todavía por advenir. Desde la óptica de nuestro autor, este cese de la metafísica representa algo así como la resolución, justamente, de la posibilidad más extrema de la filosofía. La semilla de este agotamiento estaba plantada desde el nacimiento mismo de la filosofía. Podría decirse que el destino implosivo de la filosofía, desde su origen, estaba, en cierta manera, ya trazado.

Para entender todavía un poco más esto, recordemos que desde el punto de vista de nuestro autor, “la metafísica es, de arriba abajo, platonismo” (p. 133)⁹. Nietzsche ya había señalado esto, y más aun, caracteriza a su filosofía como una vuelta del platonismo. Sin embargo, aquí, ahora, no se trata de encabezar otra vuelta del platonismo, se trata más bien de trascender todo vestigio de Platón en el pensamiento contemporáneo.

⁸ *Ibidem*, p. 134.

⁹ Heidegger, 1980, p. 133.

Para Heidegger, uno de los aspectos en los cuales se puede apreciar el carácter eminentemente platónico de la metafísica es a partir de lo que podría denominarse *su asunto propio*. Nuestro autor dice que el asunto de la metafísica viene determinado desde su arranque, este asunto se encuentra circunscrito entre la presencia del ente y el fundamento del conocimiento conferido por la razón. En torno a esto el autor dice, “el asunto de la filosofía como metafísica es el ser del ente, su estado de presencia en la figura de la substancialidad y de la subjetividad. [En suma], el asunto de la investigación filosófica es la subjetividad de la conciencia” (p. 139)¹⁰. Para Heidegger, el asunto propio de la filosofía es la subjetividad, es decir, es la razón pensando sus propias configuraciones.

La filosofía desde Platón da clara muestra de la preeminencia de la razón. Esto ya lo acusaba Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*, cuando denunciaba que el llamado ‘mundo verdad’ era asequible únicamente a los sabios y virtuosos, siendo que el único sabio y virtuoso, aquí, era precisamente Platón. Nietzsche a la letra dice: “El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso –él vive en ese mundo, *es ese mundo...*, ‘yo, Platón, soy la verdad’” (p. 51)¹¹. La medida de la verdad en la metafísica es la horma de la razón del filósofo. En este sentido, Heidegger acusa también a la tradición, desde Platón, pasando por Hegel, hasta Husserl, de hacer hablar la subjetividad más que escuchar la voz del ser. Y por esto precisamente es que, como ya lo hemos mencionado, en la filosofía del autor de *Ser y Tiempo* no se trata de aportar una idea más acerca de lo que es, ni de su fundamento, pues el fundamento es, en última instancia, una invención más de la razón, sino más bien de dejar en libertad aquello que se asoma en el fondo para que se muestre con entera libertad. No obstante, para que esto último sea posible es preciso trastocar la subjetividad como meollo de la atención del pensar.

Este punto es de suma importancia, pues en éste se finca uno de los aspectos más sobresalientes de la crítica heideggeriana a la tradición. Podría decirse, desde esta óptica, que la metafísica no ha sabido abordar el asunto propio del pensar; es decir, no ha podido sino pensar la subjetividad de la razón. En la historia de la tradición acontece una suerte de endiosamiento de la razón. Existe un dominio exacerbado de la razón. Y la muestra más eminente se da en distintos lapsos, como en la Grecia clásica con Platón y Aristóteles, al instituir la lógica, no sólo como ley del pensar, sino también como condición de posibilidad del aparecer del ente. La consolidación del principio de no contradicción es la prueba más fehaciente de la preeminencia de la razón. Aristóteles dice “no es posible que lo mismo sea y no sea a un mismo tiempo” (p. 35)¹².

Otro lapso donde refulge con tal ahínco la subjetividad como asunto de la filosofía es en la época moderna: Descartes, Kant, Hegel llevan hasta su cúspide la idea de la subjetividad como asunto propio de la filosofía. De hecho, en el transcurso de

¹⁰ *Ibidem*, p. 139.

¹¹ Nietzsche, 2003, p. 51.

¹² Aristóteles, 2004, IV 1061b 35.

este lapso último mencionado, se declara abiertamente que el porvenir de la filosofía se asienta justamente en la investigación de la fenomenología de la razón. No se investiga el ser, aquí no hay ser, existe sólo el sujeto frente a sí solo teniéndose como objeto de investigación; se investigan las condiciones de posibilidad del conocimiento en el sujeto. La filosofía es, sin más, una fenomenología del espíritu.

Por esto, para Heidegger, la historia de la filosofía es asimismo la historia de un olvido. Olvido del que finalmente el pensamiento ha comenzado a tomar conciencia. Heidegger en el siglo XX, como Hölderlin y Rilke en su momento habían atisbado este olvido. Nuestra época está marcada por la huella de la ausencia, por la huella de lo echado en falta. El pensamiento moderno ha llegado con retraso a la huida de los dioses, se ha encontrado con un panorama desolador. La historia de la filosofía es el himno de este olvido.

En este sentido es que Heidegger desde la teoría articula un horizonte para el porvenir del pensamiento. El autor grita a los cuatro vientos el ocaso de una época del pensamiento, signada por la presencia y la razón; al tiempo que grita también el advenimiento de otra época del pensar, misma que se instalaría allende la filosofía. El pensamiento ya no puede transitar por la senda de la metafísica precisamente porque su brecha y su tiempo se han agotado. Al respecto el autor nos dice:

Allí donde la filosofía ha llevado su asunto propio al saber absoluto [Hegel] y a la evidencia última [Husserl], precisamente allí se mantiene acaso tanto más encubierto algo distinto, y algo tal que pensarlo no puede pertenecer ya a la actividad propia de la filosofía (Heidegger, 1980, p. 141).

Si partimos de la idea de que la filosofía es la historia de un olvido, es obvio que algo en la historia de este recorrido se ha sustraído a la presencia de la razón. Para Heidegger, el atisbo de esto que se ha mantenido encubierto, como no pensado, desde el surgimiento del pensar metafísico, es lo que vendrá a dar justo sentido a este proyecto nuevo del pensamiento.

Podría decirse que es precisamente el atisbo de esto que yace olvidado por la filosofía lo que vendrá a posibilitar el anuncio de esta nueva ruta del pensamiento. El autor pregunta:

¿Qué es, pues, de una vez, lo que permanece impensado en el asunto propio de la filosofía...? El pensar necesita prestar atención a la *Lichtung*. El sustantivo *Lichtung* remite al verbo *lichten*..., significa aligerar, hacerlo abierto y libre, por ejemplo despejar un lugar en el bosque, desembarazarle de sus árboles. El espacio libre que así aparece es la *Lichtung*. [Por su parte] *linch* significa claro o luminoso. La luz puede visitar, en efecto, la *Lichtung*, el claro, en lo que ésta tiene de abierto, y hacer jugar en él lo luminoso con lo oscuro. Mas nunca es la luz la que crea primeramente lo abierto de la *Lichtung*; por el contrario, ella, la luz, presupone a ésta, la *Lichtung*... La *Lichtung* es el claro o lugar despejado para la presencia y ausencia (Heidegger, 1980, pp. 142-143).

Heidegger afirma que el pensamiento debe girar ahora su atención hacia la *Lichtung*, es decir, hacia el claro abierto donde acontece el juego empalmado entre lo

claro y lo oscuro. Este claro abierto es “precisamente el paraje en el que están contenidos y recogidos la amplitud del espacio y los horizontes del tiempo, así como todo lo que en ellos se presenta y se ausenta” (p. 143)¹³. De hecho, el ente en el modo de la presencia sólo puede ser posible en lo abierto de este claro; asimismo, el retraerse del ente también acontece sobre la *Lichtung*.

Para nuestro autor, lo abierto representa la condición más original de todo el pensamiento. El brillo con el que viene acompañado el aparecer del ente en alguna etapa de la historia del hombre presupone lo abierto; asimismo, la oscuridad en la que se refugian las cosas al retraerse también presupone lo abierto. Pero más aún:

Todo el pensar de la filosofía, dice nuestro autor, está confiado ya, en su marcha, con su método, a la libertad de lo abierto. Pero de lo abierto y de su claro la filosofía no sabe nada, sin embargo. La filosofía habla, desde luego, de la luz de la razón, pero no presta atención al claro del ser (Heidegger, 1980, p. 144).

En este sentido, la historia de la filosofía estaría marcada por el olvido de su condición más original. La filosofía habla de la luz de la razón, pero no habla del claro que hace posible la luminosidad del logos.

De lo inmediatamente mencionado, se podría ir todavía más lejos, pues la *Lichtung* no sólo sería la condición donde se asienta la marcha de la trayectoria de la filosofía; aun más, representaría la condición sin más para la apófansis del logos. Esto, en virtud de que el claro es justamente lo abierto en donde se desarrolla el contraste entre el aparecer y el rehusamiento de lo que es. Lo que es puede ser traído a presencia mediante el logos sólo en el horizonte del claro abierto. En este sentido, no sólo el brillo del contorno en medio del cual aparece envuelto el ente presupone el claro abierto, también la función del logos, mediante la cual se designan las cosas, arranca de este presupuesto. En torno a esto el autor dice que en la historia del logos algo “tiene que quedar no dicho porque la palabra decible recibe su determinación desde lo indecible” (p. 400)¹⁴. Cualquier función del logos presupone ya el claro de lo abierto.

Para entender un poco más esto cabe agregar que:

El ser determina la verdad del ente y, a través de lo que en cada caso esencia de la verdad, templa un pensar [que] requiere al pensador en su carácter determinado, que en todo esto, de manera previa y siempre inicial, el ser acaece la verdad de sí mismo y este es *el* acaecimiento apropiante en el que el ser esencia, esto no puede determinarse nunca a partir del ente. Se sustrae a sí mismo a toda explicación...

Sólo el ser es. ¿Qué acontece? No acontece nada, si vamos a la búsqueda de algo que acontezca en el acontecer. No acontece nada, *el acaecimiento acaece apropiando* [*das Ereignis er-eignet*]. El inicio que acaece es lo digno en cuanto es la verdad misma que se eleva en su despedir.

¹³ Heidegger, M. (1980). El final de la filosofía y la tarea del pensar. En Sartre, Heidegger, Jaspers, *et al.*, *Kierkegaard vivo* (p. 143). Madrid: Alianza.

¹⁴ Heidegger, *Nietzsche II*, p. 400.

Lo noble del digno acaecimiento del inicio es la única liberación en cuanto acaecimiento apropiante [*Ereignis*] de la libertad, la des-ocultación es la ocultación (Heidegger, 2002 (Tomo II), p. 401).

El pensamiento del claro de lo abierto no puede determinarse nunca a partir del pensamiento del ente, justamente porque al ser originario, el claro abierto se entiende en dirección del acontecimiento apropiante, esto es, no es un acontecimiento en particular, es el acontecimiento por el cual lo que es llega a la determinación (Anaximandro sabía algo ya acerca de esto). En el acontecimiento apropiante no acontece nada, justamente porque en esta *Ereignis* se suscita la única liberación en cuanto acaecimiento apropiante del juego de la des-ocultación y ocultación. La meditación de este claro abierto precisa de un pensamiento más allá de la metafísica, es decir, precisa de un pensamiento que no se encuentre, por definición, enderezado hacia el ente ni hacia la razón. La configuración del pensamiento metafísico tuvo desde su origen una ebullición muy precipitada a tal grado que pasó por alto la *Lichtung*. La historia de la metafísica, en general, ha hecho caso omiso de este claro abierto.

Lo curioso es que la, por así decirlo, voz de este claro abierto toca las puertas del espíritu, a muy temprana hora, cuando la aurora del pensamiento no ha logrado aún superar la homogeneidad del mito. Sólo unos cuantos han logrado escuchar este llamado, entre los cuales cabe contar a Anaximandro, Heráclito y Parménides. Anaximandro recoge esa voz en su famosa sentencia, la cual dice así a la letra: “Ahí de donde emergen las cosas que existen, ahí mismo concluyen en su destrucción, de modo necesario; pues se hacen justicia y dan reparación unas a otras de su injusticia según el orden del tiempo” (pp. 239-277)¹⁵.

En esta sentencia se puede atisbar, en efecto, el trasfondo del claro abierto que hace de hecho posible el aparecer y el retraerse de lo existente. Afirmar que lo que es viene a ser y conforme al tiempo deja de ser, es tanto como decir que hay algo que hace posible que lo que es sea traído a la luz de la presencia, y que en esa misma secuencia, hace posible que se sustraiga ausentándose. Este ‘algo’ que yace como trasfondo de este contraste en Anaximandro es justamente la voz del claro abierto que toca a las puertas del pensamiento en la aurora de la filosofía.

Heráclito es otro oído atento a la voz de este llamado. Ya en el primer fragmento, según clasificación de Diles y Kranz, se oye lo siguiente:

Aun siendo este logos real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Todo sucede conforme a este logos..., distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo está. En cambio, a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuando hacen dormidos (Mondolfo, 1989, pp. 28-47)¹⁶.

¹⁵ Anaximandro B1. Cfr. La interpretación que Heidegger realiza acerca de este fragmento aparece en *Caminos de bosque*, pp. 239-277.

¹⁶ Heráclito B1. Los textos de Heráclito han sido tomados de Mondolfo, R. (1989). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo XXI.

Que oído tan fino debió haber poseído Heráclito para escuchar el sentido de este canto que se levanta en el devenir de lo existente. Desde luego, en Heráclito se encuentra ya asimilada la regularidad de la forma del cambio, a la que aludía Anaximandro, como nota de la realidad. En el pensador de Efeso, se dice, todo procede conforme a este logos. El logos, en cierta manera, vendría a ser el claro abierto donde tiene lugar el contraste del aparecer y el retrotraer del ente. Lo que es, es en el tiempo, y sucede conforme al logos, es decir, sucede con orden y regularidad, siendo el proceso de este aparecer y desaparecer la alternancia regular en el claro de lo abierto. Sin embargo, pensamos que Heráclito da un paso más respecto de Anaximandro, pues también lleva este contraste, entre la luz y la sombra, a un plano de corte epistemológico. Siendo justamente este claro de lo abierto lo que habría de permitir la distinción entre el hombre que camina en un estado de despierto, el cual no confunde lo que es común con lo particular; y por otro, el hombre que pasa por la vida olvidando cuanto hace en la vigilia como cuanto hace dormido. La distinción entre lo común y lo particular transita ya en el marco del claro de lo abierto. También la distinción de estos dos modos de ser en la vida, ya como despierto, ya como dormido, es posible sobre el claro de lo abierto. Podría decirse que cada uno de estos modos de ser del hombre se corresponde con un estado de lo que es, ya como expuesto, ya como retraído. Este claro abierto toca a la puerta de Heráclito y este último le mienta bajo el nombre de logos. Desde luego, una hermenéutica del logos en Heráclito podría llevarnos mucho más lejos de lo programado en este espacio, bástenos por ahora con lo hasta aquí mencionado.

Otro oído atento, en la aurora del pensamiento filosófico, a la voz de la *Lichtung* es Parménides de Elea. En el *Poema sobre la naturaleza* podemos encontrar la luminosidad del ser distribuida en sendos pasajes por aquí y por allá. Heidegger dice que uno de estos pasajes en donde se alude al claro de lo abierto es justamente el siguiente: “Es necesario que tú aprendas todo, tanto el corazón que no tiembla de lo abierto-sin-encubrimiento, redondez perfecta, como la opinión de los mortales, en la cual nada tiene fondo en lo abierto-sin-encubrimiento” (pp. 28-30) ¹⁷.

Nuestro autor alemán traduce la palabra griega *Alétheia* como *lo abierto-sin-encubrimiento*. Consideramos que no es necesario forzar tanto los términos para mostrar la eminencia de la *Lichtung* en el fragmento citado. Claro, nunca está de más un buen empeño filológico que no se atenga exclusivamente a la literalidad de los términos, sino que, partiendo de la etimología, pueda transitar hacia la reconstrucción del sentido que mienta la palabra en un fragmento. Es así que nuestro autor ya no traduce la *Alétheia* como la ‘verdad’, sino más bien como ‘lo abierto-sin-encubrimiento’. Esto puede explicarse precisamente porque la noción de verdad posee una carga semántica que refiere a un estado de correspondencia, o conveniencia, entre la razón y la

¹⁷ Parménides (1990). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos. B I 28-30. Este pasaje, según traducción de Conrado Eggers, dice: “Y ahora es necesario que te enteres de todo: por un lado, el corazón inestremecible de la verdad bien redonda;/ por otro, las opiniones de los mortales, para las cuales no hay fe verdadera”.

cosa. Aquí no se trata de una adecuación lógica. Evidentemente, para Parménides la noción de *Alétheia* no poseía la connotación de una conveniencia lógica, o de una justeza de juicio, tal como la tendrá luego en la filosofía de Platón. En Parménides la *Alétheia* se refiere más bien a la experiencia de un estado de abierto, es decir, a un estado de no-encubrimiento, en donde encuentran justa coincidencia el ser y el pensar; es decir, es el claro en donde tiene lugar el advenimiento recíproco, uno para el otro, entre el ser y el pensar. Sólo en la experiencia de la *Alétheia* puede afirmarse que el ser y el pensar son una y la misma cosa. Dice el autor alemán que la *Alétheia* debe entenderse como:

El estado de no encubrimiento, como lo abierto mismo del claro, que permite al ser y al pensar advenir a su presencia, a su presencia uno a otro y uno para otro. La *Lichtung*, claro de lo abierto, es el asilo en cuyo seno encuentra su sitio el acorde de ambos en la unidad de lo Mismo (Heidegger, 1980, p. 146).

En la *Alétheia* el ser y el pensar son uno para el otro y son lo mismo.

Dice el autor alemán que la *Alétheia* está bien nombrada desde el origen de la filosofía, aunque en el correr del tiempo la filosofía no la ha pensado en lo que tiene de propio. No ha pensado el claro de lo abierto como la condición más original del advenimiento del ente; por el contrario, la filosofía en cuanto metafísica ha pensado el ente desde su fundamento como originado bajo la forma de una onto-teología.

Sin embargo, la filosofía dejó, desde sus inicios, en el abandono justamente este claro abierto que antecede a la luz y al ente. Nuestro autor dirá que la *Alétheia* no se ha pensado precisamente porque en su naturaleza está el autorretraerse. Por esta razón el pensamiento ahora tiene que virar su atención hacia este horizonte inédito. Porque hay que entender ahora que la *Lichtung* “no sólo sería la abertura de un mundo de la presencia, sino el claro del encubrimiento de la presencia, el claro de una salvaguardia que está, ella misma, encubierta” (p. 150)¹⁸.

Hay que decir por último que esta voz del claro abierto, después de haberse hecho escuchar con tal ahínco, en el mundo preplatónico, pasa luego a las sombras a realizar un largo silencio. Ahora, en el porvenir del pensamiento, nos queda cantar las huellas de esa ausencia, misma que ausentándose hace un eco de presencia. Y esta es justamente la tarea del pensar.

ALGUNAS CONSIDERACIONES EN TORNO A LA TAREA DEL PENSAR DE HEIDEGGER

¿Qué podemos decirse acerca de este programa de trabajo que Heidegger diseña para el pensar del porvenir?, ¿por qué nuestro autor finca la posibilidad de la tarea

¹⁸ Heidegger, 1980, p. 150.

del pensar justamente en la noción del ocaso de la metafísica?, ¿por qué la tarea del pensar, desde la óptica de nuestro autor, tiene que adquirir viabilidad en tanto que sucumbe el pensar metafísico? Hay que reconocer que el deseo expreso por parte de Heidegger es anunciar la superación de la filosofía, este es el gran proyecto del autor de *Ser y Tiempo*; y justamente, desde el agotamiento de la filosofía, demarcar otra ruta que conduzca de nueva cuenta la tarea del pensar. Se diría que para nuestro autor, la filosofía no ha sabido abordar lo propio del pensamiento, por ello se debe reencauzar el pensar sobre la ruta de su posibilidad efectiva. Esto indudablemente nos dibuja el contorno de una nueva refundamentación del edificio del pensar, se trata de un proyecto que intenta conducir la curiosidad del buscador de la verdad hacia un nuevo comienzo.

Sin embargo, esto nos llama la atención; no porque nos alarme el anuncio de la posibilidad hacia otra ruta del pensar, o porque se anuncia el final de la filosofía, este anuncio –del ocaso de la filosofía– ya se ha hecho repetidas veces, desde el siglo XIX y XX, sino más bien por el costo de la factura que el autor alemán quiere cobrar a cambio del impulso de su proyecto, pues no quiere la cabeza de una escuela, corriente o filósofo, quiere la tradición completa en su conjunto; hecho que muestra, por un lado, cuán pretencioso es en su proyecto, mientras que por otro muestra, una vez más, que toda suerte de consideración crítica desprendida del seno de la misma tradición queda, de alguna u otra manera, preñada precisamente de la misma tradición. Esto es, Heidegger, pese a formular la firme intención de superar la metafísica mediante el esbozo de la tarea del pensar, no obstante, queda anclado en la tarea hacia la perpetuación de la marcha filosófica.

A nuestro entender, Heidegger es un filósofo más al servicio de la tradición, tal como lo fueron en su momento Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, entre otros. Lo cual no debe causar ningún tipo de rubor en las mejillas de nadie, por el contrario, el pronunciamiento de una nueva posibilidad para la ruta del pensamiento representa justamente la obra –propia– de la misma filosofía. La filosofía se perpetúa en la historia por sus problemas, cada época está matizada por el sobreempuje de una problemática particular; así también, cada época está caracterizada precisamente por la manera de abordar y de solventar tales problemas. Sin embargo, desde nuestro particular punto de vista, la tradición es una suerte de organismo que vive, por así decirlo, renovándose permanentemente a través de sus planteamientos en cada época; ningún planteamiento es igual que otro; cada época sobreempuja el desenvolvimiento de la tradición.

Cada época nueva en la tradición se caracteriza y se funda precisamente en el momento mismo en que pronuncia sus reservas, o diferencias, respecto de lo construido hasta ese momento. Particularmente, consideramos que la trama de la tradición, si bien puede contar a su favor un sinnúmero de hipótesis teóricas, o doctrinas, dos son los elementos que se mantienen como una constante, a saber: por un lado, este *gesto de desencanto* por lo ya hecho, traducándose en una suerte de anuncio terminal, o finiquito, de lo hasta ahora hecho, mientras que, por otro, se esgrime *la posibilidad*

de otra ruta ‘nueva’ para el pensar. El finiquito de lo ya hecho sirve de suelo para el anuncio de la nueva posibilidad del pensamiento.

Este, por así decirlo, esquema de evolución de la filosofía no es nuevo, no comienza con Cartesio en la Edad Moderna. El inicio de la puesta en marcha de este *gesto* lo podemos encontrar entre los filósofos preplatónicos, específicamente en Heráclito y Parménides. Podría decirse que un elemento consustancial a la filosofía es precisamente este gesto, a través del cual se pronuncia simultáneamente un desencanto por lo que ya es, al tiempo que se dibuja la esperanza de otra ruta allende para el pensar. Heráclito da muestra de este gesto en diferentes lugares, por ejemplo en B 1, cuando distingue dos maneras de ser del hombre, el hombre despierto y el hombre dormido. O cuando el mismo pensador del fuego afirma en B 121 que “merecerían los efesios ser ahorcados todos los que ya no son niños, y abandonar la ciudad a los niños” (p. 144). Heráclito manifiesta su desencanto de aquellos que habiendo visto y escuchado la nota del Logos caminan por la vida como si no existiese, portando en la mayoría de los casos la conducta de un animal: asno, cerdo, perro, ave, etc. Por contraste, Heráclito hace un llamado para que los hombre aprendan a comportarse conforme el Logos, es decir, invita a los hombres para que se conduzcan por esta otra ruta, la de la sabiduría: “Una sola cosa es lo sabio: conocer el Logos por el cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas” B 41 (p. 35), o bien, “cuando se escucha, no a mí, sino a la Razón, es sabio convenir en que todas las cosas son una”¹⁹ B 50 (p. 36).

Heráclito, ante el desencanto de lo trivial, muestra que existe otra vía diferente a la que transitan los sordos y ciegos. No obstante, cabe afirmar que para que esta otra ruta haya adquirido contorno se precisó del llamado *gesto filosófico*, ya que sin el desencanto por lo trillado por los hombres no hubiera sido posible la articulación del esbozo de la otra ruta.

Parménides (1990) es todavía más explícito en torno a este gesto, pues nos muestra que existen dos rutas, una marcada por el camino del error, en ésta, el hombre transita engañado vagando de aquí para allá sin encontrar reposo en sus afirmaciones, es la ruta de la opinión sin fundamento, ni rigor, ni método: esta ruta no se elige, no se accede mediante una decisión, es el camino natural e inicial del conocimiento. Representa el camino del llamado conocimiento vulgar. Los hombres, al nacer, están condenados, de entrada, a transitar por este camino; Parménides le denomina, “la ruta trillada por los hombres” (B I 27). Sin embargo, paralelamente a esta ruta, se yergue majestuoso otro camino, el camino de la verdad. Este último camino, por contraste del anterior, precisa de una decisión, buscar la verdad no es un don natural; el camino de la verdad se elige y se sigue parsimoniosamente. Parménides, tajantemente dice a quienes aún se encuentran en el camino del error: “no tengo reparo en anunciártelo, resulta un camino [el del error] totalmente negado para el conocimiento” (B II 6), por lo tanto, el pensador eleata aconseja abandonar la primera ruta, donde todo juicio es

¹⁹ Heráclito B 50, p. 36.

provisional y subjetivo, para que en consecuencia los que oyen se atrevan a encauzar su marcha por la ruta de la verdad. Esta ruta de la verdad es la alternativa que esboza Parménides a partir de su desencanto respecto del camino del error. Pero hay que acotar un poco esta afirmación: para Parménides el camino de la verdad no sólo representa una alternativa, sino que es la única salida para el conocimiento, pues al escuchar su voz tajante que le dice, al que aún permanece en el camino trillado por los hombres, que precisamente el camino del error se encuentra totalmente negado para el conocimiento, entonces la única vía concebible para el conocimiento es justamente esta otra ruta, el camino de la verdad. Parménides cierra incisivamente la ruta del conocimiento vulgar, al tiempo que abre el acceso a otra ruta, que cualifica como la única posible para el conocimiento de verdad.

Platón y Aristóteles reiteran, a su manera, también este gesto. Lo mismo puede decirse, ya en la Edad Moderna, con Descartes, Kant, Hegel y Nietzsche. No obstante, de entre estos últimos, probablemente sea Descartes el caso más pictórico, justamente porque con él arranca la filosofía moderna; la metodología de su gesto filosófico, desde luego, repite el desencanto de lo ya hecho, lo cual le lleva a poner entre paréntesis lo que hasta entonces tenía como verdadero, tanto como el conjunto de enseñanzas recibidas por sus maestros como lo adquirido en la lectura de muchos libros de ciencia y filosofía. En Descartes, todo es puesto en duda, hasta su propia existencia. Sin embargo, en el propio acto de dudar, éste encuentra algo que se sustrae a toda suerte de duda, esto es, el pensamiento mismo. El *cogito* representa la nueva pieza angular para la edificación del nuevo edificio del pensamiento. Descartes es el primero en afirmar explícitamente que la construcción de un nuevo proyecto del pensar, precisa, como primera fase, la *destrucción*; pues de lo que trata ésta es justamente de demoler el viejo edificio del conocimiento como condición para el arreamiento de la nueva ruta del pensamiento.

Este esquema dibujado por Descartes literalmente se reitera en Heidegger. Ya en la introducción de *Ser y Tiempo* se anuncia la esperanza de un nuevo proyecto para la filosofía, y el autor alemán afianza este proyecto sobre la destrucción ontológica como una de sus piezas clave. En esta última obra dice “es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la *destrucción* del contenido tradicional de la ontología antigua” (pp. 32-33)²⁰. En este sentido, no es casual que al plantear la idea de la destrucción de la ontología antigua, Heidegger tenga en la mira la hazaña fundacional de Descartes, pues reconoce que “con el “*cogito sum*” pretende Descartes dar a la filosofía una base nueva y segura” (p. 34)²¹. Heidegger tiene como anhelo de sus flechas justamente este acto fundacional del pensamiento, es decir, el filósofo alemán anhela reiterar, a su manera, esta hazaña otrora realizada por Descartes; quiere fundar de nueva cuenta el edificio del pensar. Por esto, tampoco es gratuito que cuando nuestro autor se refiere

²⁰ Heidegger, 1997, pp. 32-33.

²¹ *Ibidem*, p. 34.

al abanico de las diferentes fundamentaciones habidas en la metafísica: “(el *ego cogito* de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu, la persona, [Dios, Idea, etc.]” (p. 32)²², éste muestre un eminente recelo. Tales fundamentaciones a Heidegger no le satisfacen. Sin embargo, lo que no se debe perder de vista es que nuestro autor, al no quedar satisfecho con dichas fundamentaciones, se propone la factura de la suya propia.

Es así que en otras partes de su obra, como la que nos ha servido ahora como pretexto, Heidegger articula el gesto sustancial de la filosofía: por un lado, muestra su desencanto, al afirmar que la metafísica no ha sabido abordar el asunto propio del pensar; y por otro, simultáneamente, dibuja otro horizonte para la posibilidad de la tarea del pensar. Por ejemplo, podemos escuchar decir a nuestro autor esto: la destrucción de la ontología tradicional anhela:

La destrucción de las fundamentaciones habidas en la metafísica occidental (espíritu, logos, razón). [Esto] exige un descubrimiento nuevo y radical del fundamento de la posibilidad de la metafísica como constitutivo natural del hombre, esto es, una metafísica de la existencia dirigida hacia la posibilidad de la metafísica como tal (Heidegger, 1996, pp. 209-210).

Por esto, desde nuestro particular punto de vista, Heidegger no logra de ninguna manera sustraerse a la tradición, por el contrario, su obra es un constante diálogo con los otros filósofos acerca del asunto de la filosofía. Aun más, la metafísica cobra nuevos bríos por la obra de Heidegger. Hay que afirmar, finalmente, que si bien una de las peculiaridades del quehacer filosófico consiste en la reiterada actualización de este gesto, dicho ejercicio no ha claudicado, pese a la terminante aseveración de Heidegger. Muy por el contrario, el siglo XX ha sido testigo de una prolija ‘gesticulación’ filosófica. La vemos en autores tales como Xavier Zubiri, Gilles Deleuze, Ilya Prigogine, Eduardo Nicol, Eugenio Trías, Emil Cioran, entre otros; todos buscando, a su manera, nuevos cauces para el despliegue del pensamiento filosófico.

REFERENCIAS

- Anaximandro (1990). *Los filósofos presocráticos* (Vol. I). Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
 Aristóteles (2004). *Metafísica*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
 Heidegger, M. (1980). El final de la filosofía y la tarea del pensar. En Sartre, Heidegger, Jaspers, *et al.*, *Kierkegaard vivo*. (pp. 131-144). Madrid: Alianza.
 Heidegger, M. (1990). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
 Heidegger, M. (1997). *El Ser y Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
 Heidegger, M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.
 Heidegger, M. (2000). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
 Heidegger, M. (2002). *Nietzsche* (Tomos I y II). Barcelona: Destino.

²² Heidegger, 1997, p. 32.

- Mondolfo, R. (1989). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo XXI.
- Nietzsche (2003). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- Parménides (1990). *Los filósofos presocráticos*. Vol. I. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Platón (1996). *República (Diálogos IV)*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.