

NAVARRO CORDÓN, J. M., y RODRÍGUEZ, R. (compiladores): *Heidegger o el final de la filosofía*.

A principios de marzo de 1989, la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense y el Instituto Alemán de Madrid conmemoraron el centenario del nacimiento de dos filósofos contemporáneos de importancia indiscutible celebrando el coloquio *Wittgenstein y Heidegger: los límites de la filosofía*. El propósito de tal coloquio, al margen de los objetivos propios de tal acontecimiento, fue mostrar cómo la situación actual de la filosofía y el cada vez más profundo conocimiento de ambos pensadores nos impiden ya presentarlos como dos figuras contrapuestas que sólo coincidieron casualmente en la fecha de su nacimiento. Que el lema de coloquio vincule tanto a Heidegger como a Wittgenstein con la reflexión desde dentro de los límites propios, característicos de la filosofía misma, no hace más que destacar una coincidencia interna consustancial a la obra de ambos: Wittgenstein y Heidegger pueden ser interpretados como «dos pensadores que, de modo diferente, se enfrentan a una misma situación: la crisis del pensamiento moderno y de la filosofía misma» (nota preliminar de los compiladores). Desgraciadamente, quien no asistiera al coloquio no podrá apreciar la forma y el alcance en que fue abordada esta tesis por los distintos participantes, pues el volumen que ahora se edita y que ha sido preparado por los profesores J. M. Navarro y R. Rodríguez, *Heidegger o el final de la filosofía*, sólo recoge, evidentemente, aquellas ponencias dedicadas al pensamiento de Heidegger. Queda, pues, abierta al lector la indicada tarea de interpretación.

El título de este volumen parece plasmar, por un lado, en la expresión «el final de la filosofía» tanto aquella reflexión sobre los límites, la crisis de la filosofía que aproximaba a ambos pensadores como la configuración específica que semejante problema cobra en y a través del pensar heideggeriano. Pero, por otro lado, permite, igualmente, entender las distintas contribuciones recogidas en el volumen como otros tantos intentos de evidenciar el estar referida la filosofía a algo otro *de ella misma*: sea que «final» se entienda como «nuevo comienzo», sea como imposibilidad o agotamiento, lo cierto es que hay que referirse a la política, a la poesía, a la técnica o a la religión. La filosofía misma y el pensamiento de Heidegger deben ser llevados a esas relaciones. Siguiendo estos criterios, las once lecturas de Heidegger que constituyen este libro pueden agruparse de la siguiente manera: 1) R. Augstein, F. Duque, Ferry y Renaut y J. Muñoz abordan, desde perspectivas y propósitos bien diferenciados, la controvertida relación de Heidegger con la política y la praxis, 2) H. Ott y O. Poeggeler se vuelcan sobre las resonancias católicas y teológicas de la obra de Heidegger, 3) P. Cerezo y J. M. Navarro dedican su trabajo a la técnica siguiendo las claves representadas por la metafísica, el humanismo y la libertad, 4) K.-O. Apel y R. Rodríguez discuten la «historia del ser» y sus implicaciones respecto a la filosofía de la subjetividad, 5) V. Vitiello, por último, incorpora la problemática del lenguaje poético a la discusión filosófica del pensamiento heideggeriano.

Buena parte del interés que ofrece este volumen radica en la exigencia de sacar a la luz los distintos horizontes interpretativos para, así, poder aquilatar el alcance y el sentido de las convergencias y discrepancias a las que conducen.

Así, por ejemplo, R. Augstein (*Filosofía y política de Heidegger*), quien en 1966 entrevistó a Heidegger para *Der Spiegel*, reconoce que más que por un interés filosófico fue guiado por el carácter de sus relaciones con el nacionalsocialismo en la medida en que estas relaciones muestran su concepción de lo cotidiano, del curso de los acontecimientos. La valoración que Augstein hace de la relación de Heidegger con la política puede sintetizarse en los siguientes puntos: — la responsabilidad del filósofo radica en lo que dejó de hacer y decir, en lo que pensó y no dijo, — el impacto del libro de Farías en Francia se debe al desconocimiento de *La ontología política de M. Heidegger* de P. Bourdieu (1975), — la propensión de su filosofía a ir «más allá» de todas las determinaciones la convierte, en definitiva, en una «teología política» y a Heidegger «en un incitador, pero no en una figura de nuestro siglo». Ferry y Renaut explican y valoran de otro modo el impacto del libro de Farías en su ponencia *El caso Heidegger*. Parten de los «intereses intelectualmente amenazados» y las estrategias que emplearon los «defensores de un pensamiento sacralizado». Esta defensa está vinculada con la viabilidad que ofrece el pensamiento heideggeriano ante la falta de una instancia crítica y cuando se aísla el momento esencialmente antimoderno específico de su lectura de la modernidad y sus resultados. Para evitar las nefastas consecuencias de semejante crítica, los autores consideran necesario replantearse la cuestión del sujeto y determinar «en qué condiciones es posible una crítica del mundo contemporáneo que no vaya inevitablemente acompañada de una negación pura y simple de los principios del humanismo democrático». F. Duque, por su parte (*La tentación del abismo. Incitaciones y vías políticas desde el pensamiento de Heidegger*) pretende situarse *in media res*, es decir, ni limpiar a Heidegger de toda responsabilidad ni buscar pruebas condenatorias. De este modo, lee la crítica *interna y estrictamente filosófica* que Heidegger hace del movimiento como la vía que condujo a la transformación de su pensamiento y al abandono de sus raíces conservadoras. La «tentación del abismo» que experimentó Heidegger en 1933, es cifrada en que no supo estar a la altura de su propio análisis del *Man* y en condenar la figura del trabajador expuesta por Jünger. Una tentación posterior puede reconocerse en el absoluto pesimismo que preside su último pensar. En conclusión, las declaraciones de Heidegger nos dejan insatisfechos porque parecen certeras en el «plano existencial de la meditación que ha dejado atrás la metafísica», pero insuficientes «en el plano existencial de la política». Esto no impide, sin embargo, que F. Duque vea un «desafío político» en las palabras del pensador. También de desafío y de insatisfacción nos habla J. Muñoz (*Sólo un dios puede aún salvarnos*) situándolos, respectivamente, en la creciente coincidencia nihilista de nuestro tiempo y en la «homogeneización absoluta, planetaria» característica de su lectura de la modernidad. Este planteamiento, en cuanto supone «la disolución ontológica de la ética» es poco favorable a la filosofía de la práctica. Quizá el tema heideggeriano del «nuevo comienzo» sea una vía posible para replantear una ética en términos positivos.

H. Ott (*Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger*) se centra en la influencia de Braig y, sobre todo, de E. Krebs como introductor de Heidegger en la mística medieval y cauce de su «socialización científica», cuyos diarios, además, proporcionan importante información sobre su desarrollo interno. Resulta interesante la lectura de Ott de aquella carta de despedida de Heidegger (9-I-1919) que suele considerarse manifiesto de su

cambio ideológico. A juicio de Ott, el abandono del catolicismo por parte de Heidegger se debe a su búsqueda de la «experiencia religiosa fundamental» obstruida por el sistema religioso. Las decisiones personales del pensador serían reflejo de tales evidencias epistemológicas. Otro punto de partida para establecer las relaciones entre teología y filosofía desde la filosofía heideggeriana se encuentra en los *Beiträge*. O. Pöggeler (*El paso fugaz del último dios. La teología de los Beiträge zur Philosophie de Heidegger*) estructura su estudio en dos coordenadas: el análisis del trabajo que Heidegger desarrolló en colaboración con Bultmann y el carácter inconcluso de los *Beiträge*, cuyo tema unitario lleva a hablar del «último dios» o, mejor dicho, a la exigencia de que hablar de dios vuelva a cobrar sentido. Ya que la eternidad propia de lo divino es pensada desde el instante como «paso fugaz» puede afirmarse que las *Contribuciones* facilitan la escucha de la palabra de Hölderlin: es el poeta quien nombra lo divino, pero también la filosofía ha de apuntar en esa dirección.

También el trabajo de J. M. Navarro Cordón (*Técnica y libertad. (Sobre el sentido de los Beiträge zur Philosophie)*) tiene como tema esta difícil obra de Heidegger. Su propósito es proporcionarnos un *hilo conductor* que recoja el posible significado de su doble título, que aúne filosofía y *Ereignis* en su mutua referencia. La clave la ofrecen las *Contribuciones* mismas al concebirse como la «preparación de un tránsito hacia otro inicio», hacia el «espacio de una originaria y esencial decisión», decisión que implica a la libertad como «liberación de lo oscuro de la técnica». En definitiva, una decisión histórica, por esencial, sobre nosotros mismos como tarea que se formula al presente bajo la rúbrica de técnica y libertad. Y en ello reside el carácter revolucionario del pensamiento: en la transformación de la esencia del hombre *desde* su actual esencia metafísica, porque, como se desprende de la lectura que Navarro hace de las *Contribuciones*, «sólo el pensamiento, en su íntimo carácter revolucionario, puede co-propiciar y preparar el viraje». P. Cerezo (*Metafísica, técnica y humanismo*) destaca igualmente la relevancia que la técnica, por definir nuestro presente, alcanza a través de la filosofía de Heidegger, y lo hace reconduciendo ese fenómeno de la historia del ser a aquellos momentos junto a los cuales cobra plena radicalidad: metafísica, humanismo y nihilismo. En último término es a la técnica a lo que debemos «sobre-ponernos». El primer paso consiste en desembarazarse de la lectura antropológico-cultural de la técnica y en reconocer el carácter metafísico de su esencia. Metafísica y técnica pertenecen a «lo mismo», la *ontoteología es ontotecnología*. A esa esencia debe la técnica el peligro que arrastra su destino: el imperialismo del pensamiento calculador, «la enajenación de la existencia por su desarraigo de la verdad del ser». «Sobre-ponerse» a ese peligro no puede partir de la técnica misma y sus términos, sino de la serena actitud del pensar meditativo.

K.-O. Apel (*Constitución de sentido y justificación de validez*) aborda la siguiente cuestión: si bien es cierto que la filosofía trascendental no puede ya defender sus presupuestos modernos, debe, en cualquier caso, experimentar una transformación que no suponga su destrucción. Para Apel, la «des-transcendentalización e historización tendenciales del problema de la constitución de sentido» impulsada por Heidegger, ha llevado a un imperio del tiempo que hace insostenibles las aspiraciones de la filosofía trascendental. Apel ofrece, como contrapartida, lo que denomina «resultado interme-

dio»: mantener, separando la pregunta por la constitución de sentido de la pregunta por la justificación, la pretensión de validez de todo discurso como idea regulativa. Se trataría, en definitiva, de realizar una transformación de la filosofía trascendental orientada lingüístico-pragmáticamente que reitera el análisis heideggeriano de la preestructura del ser-en-el-mundo comprensor. El profesor R. Rodríguez (*Historia del ser y filosofía de la subjetividad*) pretende enjuiciar también la virtualidad de la hermenéutica heideggeriana de la historia del ser a la hora de interpretar la filosofía de la subjetividad, «contramodelo» para la génesis de tal hermenéutica. La interpretación se sitúa, por tanto, tras *Ser y tiempo*, es decir, una vez que se ha realizado la «experiencia del proyecto subjetivo trascendental» y el balance que extrae es abiertamente crítico: no se trata sólo de que la historia del ser suponga dificultades interpretativas como modo de comprensión de una época, sino de algo más esencial, porque «con su opción por lo absolutamente otro y con su perspectiva de totalidad, introduce una cierta clausura del horizonte interpretativo, una cierta exclusión de toda otra posibilidad de comprensión».

Por último, V. Vitiello (*Heidegger / Rilke: Un encuentro en el «lugar» del lenguaje*) pretende hacer comprender, concretándolo en la reflexión heideggeriana sobre el lenguaje, el movimiento de retorno a la esencia, «la reflexión de la reflexión» o «reflexión que se pliega sobre sí misma». Semejante terminología recuerda, obviamente, a Hegel, y con su *Lógica* comienza la interpretación de Vitiello para concluir, en un primer momento, que tanto la «física hegeliana del logos» como la «física heideggeriana del lenguaje» suponen un movimiento sin sustancia. La diferencia se evidencia, y de ahí el papel de Rilke, en que Heidegger no ve capaz a la dialéctica de pensar el movimiento reflexivo y debe intentar otro camino: «Es la palabra del *encuentro* siempre inquietante de la filosofía con la poesía, de la poesía con la filosofía».

*Heidegger o el final de la filosofía* ofrece una *Bibliografía española* actualizada por Gonzalo Díaz Díaz y clasificada en los siguientes apartados: traducciones de las obras de Heidegger, tratados o estudios monográficos y estudios de otras características vinculadas de alguna manera con el pensamiento heideggeriano.

Mercedes MUÑOZ DELGADO

RICHIR, Marc, y TASSIN, Etienne (editores): *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*. Editorial Jérôme Millon, Grenoble, 1992, 187 páginas.

En 1991 se cumplieron treinta años desde la desaparición prematura de Maurice Merleau-Ponty, uno de los filósofos contemporáneos con mayor talento; crítico atinadísimo de la tradición filosófica; continuador, renovador e igualmente crítico de la fenomenología, así como puente hacia otras opciones; y, sobre todo —y motivo por el que es más conocido—, el filósofo del cuerpo humano: recogiendo, criticando, ampliando, reuniendo e innovando en relación con los hasta entonces escasos y teóricamente débiles desarrollos, tanto psicológicos como filosóficos acerca de la importancia del cuerpo en los terrenos gnoseológicos como filosóficos acerca de la importancia del cuerpo en los terrenos