

Postdata a la *Carta sobre el humanismo**

Mg. (C) Adán Salinas Araya**

Resumen: Este artículo presenta una discusión en torno al lenguaje filosófico y los límites del *concepto* como herramienta filosófica, a propósito del texto heideggeriano conocido como "Carta sobre el humanismo". Lo que está en juego en tal discusión es la posibilidad de diversas modalidades del pensar. En este sentido, el artículo genera una aproximación crítica al formalismo lógico como hito fundante del pensar occidental. A propósito de esto, recorre las páginas del *Fedro* de Platón, provocando una segunda lectura de la misma temática; pero esta vez desde lo que la tradición considera el círculo filosófico por excelencia, es decir, el círculo socrático.

Palabras Clave: Humanismo- Lógica- Filosofía del Lenguaje.

Postscript to *The letter about the Humanism*

Abstract: This article presents a discussion around the philosophical language and the limits of *concept* as philosophical tool, regarding the Heidegger text known as "Letter about humanism". Which is the core of this discussion is the possibility of diverse ways of thinking. In this way, the article generates a critic approximation to logic formalism as a grounding milestone of the occidental thinking. Regarding the same, it looks into the pages of Phaedrus of Plato, causing a second lecture of the same topic; but this time form what tradition considers the philosophical circle by excellence, that is, the Socratic circle

Key word: Humanism- Logic- Language Philosophy.

* Este artículo fue presentado en el Seminario de Filosofía Contemporánea, en la Universidad Católica Silva Henríquez en el mes de Julio de 2006.

** Chileno. Licenciado en Educación y profesor de Filosofía por la Universidad Católica Silva Henríquez. Candidato a Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Actualmente se desempeña como académico en la Universidad Católica Silva Henríquez. Contacto: adan@chilenter.cl
Artículo recibido: 31/07/2008 - Aceptado: 05/09/2008

Amigo Fedro, ¿adonde vas ahora, y de donde vienes?¹
Sócrates

1. Ec-sistencia, Existence, Existencia

Sucede algo terrible con las palabras, algo que a menudo olvidamos. Las usamos como herramientas, como armas, como utensilios de muy diversa índole. Los usos se multiplican, conquistan matices, se fisuran; al punto que una palabra se vuelve ella misma un mundo completo, plagado de paisajes distintos, adornado de innumerables accidentes geográficos, microclimas y estratos. Estos mundos acumulan habitantes tan diversos; con el tiempo, si nos descuidamos tan sólo un poco, habrán cambiado y crecido. De pronto, una palabra será un desafío por conquistar, será a la vez próxima y extraña.

Quizá una carta no debiera llevar título. El 'humanismo' es con claridad una cuestión secundaria en *La carta sobre el humanismo*. El tema fundamental reside en la discusión sobre las modalidades del pensar. Se trata de una discusión ya familiar en los textos heideggerianos. Según ella, hay que distinguir entre filosofía y pensar; pues el pensar admite modalidades. La filosofía comprende la metafísica, e implica el olvido de la verdad-del-sentido-de-la esencia- del ser. Sin embargo, el pensar tiene como tarea principal justamente dicha verdad-sentido-esencia. El elemento decididamente relevante de esta carta reside en que Heidegger aplica dicha distinción a propósito de los términos "existencia, existence y ec-sistencia". Tomemos nota de sus palabras. "Ec-sistencia es –diferenciando fundamentalmente de toda existencia y 'existence'– el ec-stáico habitar en la cercanía del ser".² La idea del humanismo depende de cuál de estas nociones se considere.

La noción *existencia* forma parte del lenguaje –de la lógica y la gramática– metafísico; soluciona el problema del humanismo a partir

¹ PLATÓN; *Fedro* (227a).

² HEIDEGGER, Martin; *Carta Sobre el Humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires, 1985, pág. 97.

de la definición de una *essentia* humana. La noción *existence* implica una inversión, pero se atiene a la misma gramática. A este propósito, Heidegger comenta específicamente a Sartre y su famosa tesis de la precedencia de la existencia respecto a la esencia. La cita es severa tanto en la referencia, como en el juicio.

Sartre, en cambio, formula así el postulado fundamental del existencialismo: La *existencia* precede a la esencia. Él entiende aquí *existentia* y *es-sentia* en el sentido de la Metafísica que desde Platón dice: la *essentia* precede a la *existentia*. Sartre le da vuelta a esta frase. Pero el reverso de una frase metafísica, sigue siendo una frase metafísica. Como tal continúa ella, con la Metafísica, en el olvido del ser.³

En cualquier caso, esto debe advertirnos sobre el uso del término esencia, en los textos heideggerianos. Tal como *ec-sistencia*, no puede entenderse *more metaphysico*, es decir como, *existentia*; del mismo modo no puede entenderse esencia, como *essentia*. El problema del *olvido del ser*, que Heidegger formula además como olvido del sentido del ser, o de la verdad del ser, u olvido de la esencia del ser, no puede ser pensado desde la metafísica. Los términos verdad o esencia, particularmente molestos por su raigambre metafísica, no pueden ser comprendidos así en el uso heideggeriano. O, dicho de otro modo, así como *ec-sistencia* no coincide con *existentia*; tampoco se convierten verdad y *veritas* o esencia y *essentia*. El problema no es de traducción. El problema es el concepto. La frase controversial que hace a Heidegger dedicar varias páginas a estas disquisiciones le pertenece a él mismo, veinte años antes en *Sein und Zeit*. A partir de dicha frase el propio Sartre, en *El existencialismo es un humanismo*, le había reservado un escaño en la bancada existencialista, junto a él mismo, y un poco más allá Jaspers y Marcel. "La esencia del existir es su existencia". Ya hemos testimoniado la defensa de Heidegger respecto de su propia firma.

³ HEIDEGGER, Martin. *Carta Sobre el Humanismo*, Op. Cit., pág. 81.

Volvamos sobre el término *existence*. Efectivamente el término justifica la designación de existencialismo, con la que se adjetiva el pensamiento de Sartre. Se trata del reverso de un humanismo esencialista, un humanismo existencialista. Todavía humanismo, aún metafísica. Lo que pretende Heidegger con la noción de *Ec-sistencia* es un tipo de pensar que se aproxime a la comprensión del sentido del ser. Definitivamente, no un humanismo.

2. Logotecnia

El parangón que Heidegger establece entre los términos *Ec-sistencia*, *Existentia* y *Existence* nos abre una ventana hacia lo más decidor del texto: Lo que está en juego es el pensar en conceptos. Si atendemos a esta lectura de la carta, nos encontramos con múltiples señales que nos orientan en tal sentido. Primero en torno a lo que llamaré una “Lógica y Gramática metafísicas”.

Hay que reparar en que aquí “sujeto” y “objeto” son títulos inadecuados de la Metafísica, que en figura de la “Lógica” y la “Gramática” occidentales se ha apoderado tempranamente de la interpretación del habla. Lo que se oculta en este proceso, por lo pronto sólo podemos sospecharlo⁴

Tal cual el término *existentia*, los términos “sujeto” y “objeto”, pertenecen a la metafísica. La diferenciación entre pensar y metafísica debe expresarse entonces en la relación con el concepto y la escritura. Puesto que la Lógica y la Gramática son figuras-utensilios de la Metafísica, constituyen, de este modo, la interpretación técnica del pensar. Retornar a la esencia del pensar, implica alejarse de dicha interpretación y de tales términos; pues justamente la interpretación técnica del pensar, la logotecnia, es la esencia de la metafísica. A este respecto, Heidegger comenta. “Para que podamos aprender a percibir –y esto significa consumir– la dicha esencia del pensar, tenemos que liberarnos de la interpretación técnica del pensar”⁵. Y añade con seve-

⁴ HEIDEGGER, Martin; *Carta Sobre el Humanismo*, Op. Cit., pág. 66.

⁵ *Ibíd.* Supra.

ridad. “La ‘Lógica’ es la sanción de esta interpretación que comienza desde los sofistas y Platón. Se juzga al pensar según una medida que le es inadecuada”⁶. La lógica, su relación con el concepto, resulta una medida inadecuada para la modalidad del pensar que Heidegger reclama. Lo que está en juego es repensar esta relación y liberar al pensar de la sanción de la lógica.

Sin duda, esta pretensión presenta grandes obstáculos. Quizás el mayor de ellos estriba en que no es posible desembarazarse del lenguaje metafísico. Heidegger insiste una y otra vez intentando una serie de traducciones con frases como las siguientes “esto en el lenguaje de la tradición sería...”; “en el lenguaje tradicional de la Metafísica...”; “No hay que entender aquello según la interpretación metafísica del término...”. Sobran los ejemplos para ello. No obstante cuando comenta la razón por la cual se retuvo una parte de *Sein und Zeit* esto queda especialmente nítido. “Aquí todo se vuelve e invierte. La sección en cuestión fue retenida porque el pensar falló al querer decir suficientemente esta vuelta y no pudo ejecutarlo con ayuda del habla Metafísica”⁷. Lo que encontramos en tal afirmación es la imposibilidad del lenguaje para estar a la altura del pensar y del querer decir. El lenguaje, el ‘habla metafísica’, se vuelve una cárcel, en cuanto no permite un pensar fuera de los límites de la metafísica. Se vuelve necesario conquistar otra habla; otra lógica y otra gramática, si ocupamos el lenguaje de la tradición.

3. Paréntesis

En *El Origen de la Obra de arte* Heidegger nos presenta un párrafo “esencial” para entender aquello que nos ocupa en esta ocasión.

La verdad es la esencia de lo verdadero. ¿En qué pensamos aquí cuando decimos esencia? Normalmente entendemos por esencia eso común en lo que coincide todo lo verdadero. La esencia se presenta en un concepto de género y ge-

⁶ HEIDEGGER, Martin; *Carta Sobre el Humanismo*, Op. Cit., pág. 67.

⁷ HEIDEGGER, Martin; *Carta Sobre el Humanismo*, Op. Cit., pág. 81.

neralidad que representa ese uno que vale igualmente para muchos. Pero esta esencia de igual valor (la esencialidad en el sentido de *essentia*) sólo es la esencia inesencial. ¿En qué consiste la esencia esencial de algo? Probablemente reside en lo que lo ente **es** de verdad. La verdadera esencia de una cosa se determina a partir de su verdadero ser, a partir de la verdad del correspondiente ente. Lo que ocurre es que ahora no estamos buscando la verdad de la esencia, sino la esencia de la verdad. Nos encontramos ante un curioso enredo. ¿Se trata sólo de un asunto curioso, tal vez incluso solamente de la vacía sutileza de un juego de conceptos, o se trata por el contrario de un abismo?⁸

Es un párrafo lleno de preguntas. Quisiera prestar atención en primer lugar al paréntesis '(la esencialidad en el sentido de *essentia*)'. El paréntesis se presenta aquí como lo más importante. Hay una forma de entender la "esencialidad", la forma metafísica que entiende la esencialidad como *essentia*. Heidegger, no obstante, entiende este tipo de esencialidad como algo inesencial. La *essentia* opera bajo las reglas del género y la diferencia específica, las reglas de la lógica, que representa lo uno común a muchos. Lo segundo importante de destacar reside en la relación que se establece entre la esencia y la verdad. La *essentia* tiene una relación con la verdad, pues ella representa aquello común en lo que coincide lo verdadero. Esta idea coincide plenamente con el papel que la lógica clásica le ha otorgado a la esencia. Aquello que dice lo común que comparten los individuos de una misma especie y que determina a todos estos individuos en su ser. Pero es necesario detenerse en la expresión "esencia-esencial".

La expresión "esencia-esencial" implica dos temas. Primero denota la dificultad al designar. Esta dificultad está presente en forma transversal a la escritura y al decir heideggeriano. Es la misma dificultad que lo lleva a elaborar un término como Ec-sistencia. La propia confesión

⁸ HEIDEGGER, Martin; "El Origen de la Obra de arte" en *Caminos de Bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, pág. 42.

de Heidegger apoya dicha idea "...el pensar falló al querer decir suficientemente...", la cita ha sido ya traída a colación. Lo segundo consiste en despejar cuál es el tipo de relación que tiene la esencia-esencial con la verdad. Me parece que esto se juega en el quicio de una pregunta ¿Se trata sólo de un juego de conceptos, o se trata de un abismo? ¿Se trata de reemplazar un concepto por otro o se trata de un asunto muy distinto? Me parece que el asunto va más allá de un agiornamiento conceptual. El abismo al que se refiere Heidegger, es el abismo de un habla, de-otra-habla.

Quiero detenerme ante esta dificultad de encontrar las palabras adecuadas, dificultad tan presente en Heidegger. Esto se expresa por una parte en el juego de neologismos que intenta. Ya lo notabamos con el término Ec-sistencia, por ejemplo. Pero esta dificultad también se expresa en construcciones como esencia-esencial, o en giros de significación que le entrega a ciertos términos: la distinción entre óntico y ontológico, la resignificación del término Dasein; y, por supuesto, la tendencia transversal, al recurso etimológico. Esto le ha valido el adjetivo de hermeneuta, y sin embargo, esto es apenas un síntoma. La apelación constante al neologismo, a la re-semantización y a la etimología son síntomas de una necesidad urgente: la conquista de una lengua. En tal urgencia se juega el pensar.

4. Logotecnia y pensar poetizante

Cuando Heidegger llega a afirmar que la lógica es la sanción del pensamiento que tempranamente se ha apoderado del pensar, se encuentra al borde de enunciar lo más decidor del texto y sin embargo no llega a hacerlo. El tema central es el concepto.

Heidegger ve una ruptura inicial en el pensamiento, esta ruptura queda graficada en la cita que he traído a colación "...que en forma de la lógica y de la gramática se ha apoderado tempranamente de la interpretación del habla". Pero queda graficada, además, y en forma permanente, en la recurrencia de Heidegger a Heráclito. En este pensador del alba, reencuentra aquél gesto perdido del habla originaria.

Recuerdo las palabras que le dedica en el artículo *Aletheia* "Heráclito, llamado el oscuro, es lo más luminoso"⁹. Se trata de una modalidad del pensamiento poetizante al que Heidegger aspira. Conocida es la cita con la que invoco a Heidegger a continuación.

La palabra –el habla– es la casa del ser. En su morada habita el ser. Los pensantes y poetas son los vigilantes de esta morada.¹⁰

Me permito una serie de preguntas. ¿Habrà que tratar la categoría de Ec-sistencia dentro de esta habla poetizante? Hago hincapié en que Heidegger piensa que ella nos permitiría reencontrar un vínculo con tal habla originaria. Quizás esta añoranza a Heráclito no sea otra cosa que el reencuentro de un sabor poetizante amurallado tras la cárcel de la lógica y la gramática que operan fundamentalmente a través del concepto.

¿Habrà que tratar Ec-sistencia como si fuese un concepto o como si fuese otra cosa, al decir de Heidegger, como si fuese un abismo? ¿Alguna vez la Filosofía habrá tematizado conceptos o definitivamente se ha preguntado permanentemente por otro tipo de categorías? Responder esto significaría responder si acaso categorías como Ser, Esencia, Existencia, Dasein, Cuerpo, Logos, deben ser estimados como conceptos o como algo muy distinto.

Traigamos a colación al propio Heráclito. El fragmento 50 nos presenta la categoría de Logos ¿Qué quiere decir efectivamente? ¿Es reductible acaso a las pálidas traducciones que hacemos? ¿Acaso razón, palabra, verbo, inteligibilidad, explicación, conocimiento, sentido, o todas a la vez logran transmitirnos aquello que Logos quiere decir? ¿Acaso el comentario del propio Heidegger no le hace un flaco favor cuando quiere a toda costa justificar por la vía etimológica las intuiciones que

⁹ HEIDEGGER, Martin; *Aletheia (Heráclito Fragmento 16)* en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pág. 226.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin; *Carta Sobre el Humanismo*, Op. Cit., pág. 65.

alcanza?¹¹ Logos resulta mucho más un enigma que una idea clara y distinta, sin duda es mucho más lo que no logramos intuir que lo que captamos con claridad. Además, puede aplicarse en forma tan distinta y variada, y así se ha hecho. Quizás lo propio de Logos sea su irreductibilidad. Logos pertenece al pensamiento arcaico.

οὐκ μοῦ ἄλλῳ τοῦ λόγου κοῖσαντας ἄμολογε ν σοφῶν στίβεν
πίντα εἶναι

Muchos han comentado extensamente este fragmento de Heráclito, algunos con muchos años de investigación y reflexión. Sólo quisiera aportar dos intuiciones. Primero que la noción de logos pertenece a un tipo de pensamiento indiferenciado. No es una noción ética, o epistemológica, o metafísica, o política, o científica, o teológica; es una noción arcaica, y es propio del pensamiento que piensa en arjé desbordar permanentemente los límites, excederse, no distinguir campos epistémicos. La preocupación por el límite es un empeño posterior. La segunda idea consiste en que aquello que desde Aristóteles llamamos lógica y que se erige en rasgo distintivo y principal herramienta de la disciplina filosófica guarda escasa relación con esta intuición arcaica del pensamiento heracliteano. En este sentido, me cuadro con Heidegger: En Heráclito asistimos a una forma de pensar

¹¹ Hago alusión al artículo LOGOS (Heráclito Fragmento 50) Heidegger concluye dos ideas de alta monta respecto de este texto. Primero que la esencia de lo que debemos pensar bajo el término Logos es un camino que se ha recorrido muy pobremente y tampoco hay signos de que aquello acontezca demasiado pronto. En segundo lugar, que la esencia del lenguaje se juega en este acercamiento al Logos, encerrado en el aforismo heracliteano y que Heidegger alcanza a vislumbrar como “la posada que recoge y liga”, es decir como un punto reuniente del ser y del pensar en el habla. Se trata de un artículo muy iluminador; sin embargo, es un artículo fundamentalmente abusivo, donde Heidegger hace gala del recurso etimológico, y de cruces filológicos diversos. Se trata de un gesto tan paradójico como inconveniente. En primer lugar porque como el mismo dice “cualquier persona que conozca la lengua griega” caerá en la cuenta que la etimología presentada es cuando menos dudosa e impugnabile, y lo estoy diciendo en forma muy elegante. En segundo lugar porque proceder de tal modo ¿No será transformar el gesto heracliteano en una sofisticación escolar, justamente alejada de un tipo de pensar poetizante? ¿La sofisticación de la etimología no es en muchos casos el inverso de la vulgaridad de la definición?

poetizante, arcaica, distinta a la lógica y a la metafísica. “No a mí, sino al logos escuchantes, en el mismo logos sabio es Uno-Todo”. No estamos ante una idea clara y distinta; sino por el contrario ante algo que la gran mayoría de nosotros debemos aceptar más bien como oscuro y confuso.

Contrariamente a una forma de pensamiento indiferenciado, la Lógica piensa en Conceptos, y lo propio del Concepto es la delimitación. La primera operación del concepto es la definición, se lleva a cabo a través del Género y diferencia específica. Mediante tal operación el concepto alcanza su especificidad y determinación. Pero nada de esto ocurre con el Logos, lo que Heráclito nos propone es irreductible, sobrepasa la definición, ella, simplemente, no aplica. Se cumple a este respecto la advertencia que el propio Heráclito nos dirigiera en el primer fragmento.

Τοά δὲ λάγου τοάδῳ ἄντος
 α ε΄ ξῆνετοι γίνονται ἰνθρωποι
 κα΄ πράσθεν ἢ κοάσαι κα΄ κοῆσαντες τᾶ πρῆτον¹²

La identificación metafísica Logos-Razón, implica justamente la parcelación y el empobrecimiento de aquella intuición que Heráclito se atrevió a nombrar; pero que desborda los límites de todo concepto. ¿No sucede lo mismo con categorías como ser, esencia, existencia, dasein, cuerpo, acontecimiento; categorías con las cuales nos atrevemos a balbucir intuiciones que desbordan todo concepto, que hacen estallar la idea misma de concepto?

5. La expulsión de los poetas de la ciudad

Aristóteles es reconocido como el fundador de la lógica, de él conocemos hasta hoy la relación entre concepto, proposición y silogismo. En esta relación, reconocemos los elementos propios de la técnica filosófica o de la filosofía entendida como disciplina. La capacidad de

¹² “De este logos siempre ignorantes son los hombres, ya antes de escucharlo, ya escuchantes en lo que de él es principal”.

delimitar significados específicos y articularlos en relaciones de afirmación o negación, posibilita el juicio, la deducción, la conclusividad. Esta modalidad del pensamiento, en todo caso, opera por una suerte de exclusión. No hay que olvidar que toda la batería procedimental de la lógica se dirige a distinguir el correcto pensar de su simulacro expresado por antonomasia en el sofismo. Pero esto no es otra cosa que el inverso del sofismo, su retrato inverso mediante la sofisticación de la técnica del discurso. Proceder lógicamente en este sentido, no es otra cosa que proceder técnicamente. En este sentido opera la exclusión de cualquier modalidad del pensar que no opere bajo unos ciertos procedimientos; ya sea que definitivamente sostenga otra técnica, ya sea que definitivamente renuncie a la imagen técnica del pensar. Este gesto me parece que se refleja privilegiadamente en la Expulsión de los poetas de la ciudad, gesto socrático-platónico testimoniado en *La República*.

La expulsión de los poetas nos sirve como estandarte de la exclusión del pensar poetizante, llevado a cabo en razón de la necesidad ético política. Sin embargo es un gesto de múltiples consecuencias; pues no distingue el sofismo del habla y del pensar poetizantes. Según los argumentos presentados en *La República*, la "lectura" de los poetas se opone derechamente a una *areté* ciudadana y corrompe la moral social; pues presenta ideas impías respecto de los dioses, seres tan frívolos como inmorales, en ningún caso, modelos para la educación cívica. Homero, Hesiodo y Esquilo no pueden ser lecturas adecuadas para la juventud, menos aún, la tradición órfica con sus exageraciones, artilugios y liviandades: La poesía pervierte.¹³ En la expulsión del poeta se forja el exilio del pensar poético. El exilio de tal pensar es condición de posibilidad de la lógica. Lo que quiero mostrar con esto es que una modalidad del pensar, como la de Heráclito, queda también expulsada por el dominio del concepto. Heidegger está de acuerdo con esto cuando afirma que la original esencia del logos estaba perdida ya en Platón y Aristóteles.

¹³ Cfr. PLATÓN; *República*, (398a – 399b).

La “Lógica” entiende el pensar como el representar de los entes en su ser, que el representar se da como lo general del concepto. Pero ¿Qué acontece con la meditación relativa al ser mismo, esto es: con el pensar que piensa la verdad del ser? Sólo este pensar toca la original esencia del logos que en Platón y Aristóteles –el fundador de la Lógica– ya está encubierta y perdida. Pensar contra la Lógica no significa quebrar lanzas a favor de lo ilógico, sino solamente esto: repensar el *logos* y su esencia tal cual apareció en la temprana edad del pensar: empeñarse por lo pronto en preparar un tal repensar¹⁴

Me parece que esta cita nos sirve de resumen para la tesis que quiero presentar y permite retomar algunas ideas antes de distraernos y continuar. 1) El término Ec-sistencia propone una serie de dificultades a su comprensión. 2) Estas dificultades se fundan por una parte en un asunto procedimental, puesto que Ec-sistencia no puede ser considerada un concepto. 3) La dificultad va más allá de lo procedimental, pues una categoría como Ec-sistencia hay que pensarla fuera del ámbito de la lógica y de la Metafísica. 4) Podemos relacionar este gesto con el esfuerzo permanente que Heidegger menciona como la tarea del pensar y que hemos calificado hasta el momento como pensar poetizante. 5) He calificado los diversos procedimientos metodológicos de Heidegger (etimología, resemantización, neologismo, entre otros) como síntomas de este pensar poetizante en busca de otra habla. 6) El gesto de la expulsión de los poetas de la ciudad me parece símbolo del exilio de un tipo de pensar poético y además gesto fundacional de la lógica como sanción y de la metafísica como logotecnia.

§ 1. Montaje: Escena adaptada

El Epígrafe que proponía al inicio del texto es la frase que da comienzo al Fedro. Se trata de un encuentro entre dos amigos. De hecho, con estas mismas palabras llama Sócrates a Fedro: ‘Amigo Fedro’ y luego lo llama

¹⁴ HEIDEGGER, Martin; *Carta Sobre el Humanismo*, Op. Cit., pág. 103.

‘compañero’ en 227b. Fedro también habla de amistad, hace alusión a ‘Acúmeno, un amigo común’ en 227a. posteriormente dirigiéndose esta vez a Sócrates ‘Amigo Sócrates’ en 227d. El propio Sócrates da la mayor prueba de este vínculo. ‘¡Ay, Fedro!, si yo no conozco a Fedro, me he olvidado de mi mismo’, así lo escuchamos decir en 228a. No es extraño. La filosofía hace alusión directa a un tipo de amor que es amistad. Hay una filia filosófica. Los diálogos socrático-platónicos están desarrollados sobre esta filia. Sobre una cierta amistad que desarrolla un cierto modo de proceder. Pero hay también una suspicacia. Sócrates cumple un papel especial dentro de esta Filia, es el amigo principal, el amigo de todos y el maestro. Además, esta filia procede por exclusión. Esta comunidad de amigos tiene su antagonista en los sofistas. Por tal razón su modo de proceder es también antagónico. Sócrates se diferencia de los sofistas, tiene un “estilo” propio. Sócrates anda descalzo, prefiere el interior de la ciudad, toma distancia de las sutilezas de la retórica y opta por el dialogo en vez del discurso, por la oralidad en vez de la escritura. En este dialogo, sin embargo, podemos notar una variación, una trasgresión al estilo.

‘¿Adónde vas ahora, y de donde vienes?’. Curiosamente Fedro responde al revés, dice primero de dónde viene y luego dónde va. Se produce un quiasma interesante; pues el tema del lugar aquí no es accidental. Revisemos la cita completa en forma de Diálogo.

Sócrates.- Amigo Fedro, ¿Adónde vas ahora, y de dónde vienes?

Fedro.- De estar con Lisias, Sócrates, el hijo de Céfalo, y voy a dar un paseo fuera de la muralla, porque allí pasé mucho tiempo sentado desde el amanecer. Y haciendo caso a nuestro común amigo Acúmeno, hago los paseos por los caminos, ya que, según afirma, son menos fatigosos que los que se dan en los lugares de costumbre.

Sócrates.- Pues lo dice con razón, compañero. Pero, a lo que parece, Lisias estaba en la ciudad.¹⁵

¹⁵ PLATÓN; *Fedro*, (227a-b).

Fedro va hacia fuera de la muralla, agotado de los lugares de costumbre. De hecho, invitará a Sócrates a ir con él en 227c 'te enterarás si tienes tiempo de escucharme paseando'. Se trata de una invitación que contiene una suspicacia, pues Sócrates no acostumbra salir de la muralla, su lugar es la ciudad y la ciudad constituye parte de su estilo, se trata de un pensador de la Polis.

Sócrates, sin embargo, está interesado en dar este paseo. Fedro viene de estar con Lisias, un antagonista, un retórico. Además Fedro invita con cierta suspicacia a Sócrates a salir junto a él de la ciudad, a transitar otros caminos, no 'los de costumbre'. Si Sócrates quiere enterarse del discurso de Lisias deberá acceder a esta propuesta, que es en cierto modo una provocación. Además Sócrates sorprende a Fedro; en 228d leemos: "No sin mostrar primero, amigo mío, qué es lo que tienes en tu diestra debajo del manto, pues conjeturo que es el mismísimo discurso..." A lo que Fedro responde en 228e: "Para. Me has arrancado, Sócrates, la esperanza que tenía de ejercitarme contigo. Pero ¿dónde quieres que nos sentemos a leerlo?". Se trata del estilo socrático enfrentado por su antagónico: el discurso de un retórico y además escrito. Su amigo-discípulo Fedro ha estado desde el amanecer escuchando a Lisias y este tipo de palabras le dirige en 228e "...el más hábil escritor de los de ahora...". Se trata de Fedro, seducido por la retórica, fascinado por la escritura. El paseo fuera de la ciudad resume la salida del estilo. Con razón Sócrates le recuerda que Lisias también estaba en la ciudad. Pues en la ciudad ha escuchado a Lisias, es decir, también dentro del estilo y en buena medida, por qué no, parte del mismo estilo. Si Fedro quiere realmente salir de la ciudad, no será con el escrito de Lisias bajo el brazo.

§ 2. Filia y Logos

Todo esto comenzó con la distinción de Heidegger respecto de los términos *ec-sistencia*, *existencia* y *existence*. Es el propio Heidegger quien nos va advirtiendo que hablar de *ec-sistencia* es un asunto muy distinto. Él mismo es quien nos plantea la necesidad de alejarnos de una lógica y gramática metafísicas. Pero, a la vez nos advierte que

esto no implica “quebrar lanzas a favor de lo ilógico”. Por supuesto, aquello sería una pretensión inconsistente. En filosofía existen muchas discusiones, prácticamente todo es discutible. Sería absolutamente absurdo pretender desechar la única conquista realmente sólida, es decir el concepto, y anular la única herramienta de enunciación, la proposición, y hacer zozobrar el procedimiento por antonomasia, y digámoslo sin pudor, la joya del pensamiento filosófico: el silogismo. Sin embargo, esto puede ser una ilusión.

Debemos replicar la pregunta de Sócrates a Fedro. “Amigo, ¿adónde vas ahora y de donde vienes?” Cualquier respuesta que formulo, me parece desproporcionada. Además significa responder a Sócrates y debo reconocer (quizás debería hablar en plural) que me reconozco al interior de la filia y el paradigma socrático, inevitablemente. Respondo como Heidegger, respuesta tan desproporcionada como cualquier otra, pero que al menos me exculpa. “Pensar contra la Lógica no significa quebrar lanzas a favor de lo ilógico, sino solamente esto: repensar el logos y su esencia tal cual apareció en la temprana edad del pensar: empeñarse por lo pronto en preparar un tal repensar” Ya he hecho la referencia a tal cita. Digo desproporcionada, aun cuando Heidegger matiza la afirmación proponiendo su esfuerzo como preparación. Aún así, implicaría repensar el logos y hacerlo desde fuera de la filia socrática “tal cual apareció en la temprana edad del pensar”. Temprana edad que he calificado bajo el influjo de un pensar poetizante, o también de un pensamiento arcaico y que podríamos calificar de múltiples formas. Me parece interesante por ejemplo el tratamiento de Colli que llama a una forma tal del pensamiento, con el más antiguo de los posibles calificativos ‘Sabiduría’, me parece interesante especialmente por el vínculo que establece entre locura (‘*manía*’), extasis y sabiduría¹⁶.

Debemos reconocer que el paradigma socrático es uno entre muchos posibles, y que la lógica del concepto, pertenece a tal paradigma,

¹⁶ COLLI, Giorgio; *El Nacimiento de la Filosofía*, Ed. Tusquets, Barcelona, 2000.

opera por exclusión y resulta insuficiente para categorías como, por ejemplo, ec-sistencia. Sin embargo no conocemos otro modo de operar, operamos con conceptos y en una misma filia. Empeñarse en preparar un tal repensar, o un otro pensar implica en este sentido dar al menos un paso que Heidegger dejó pendiente pero que ronda: poner en aprietos la capacidad del concepto. Trataré a este respecto de presentar la categoría de constelación.

§ 3. Montaje: Intermedio

Sócrates acompaña a Fedro. En el paseo, Sócrates se muestra complacido con el paisaje que se le ofrece. En 230a-c realiza una bella alabanza del lugar. Destaca en forma de exclamación lo siguiente "...¡qué agradable, cuán sumamente delicioso es, y con qué sonoridad estival contesta al coro de las cigarras!". Al igual que Fedro ante el discurso de Lisias, Sócrates se muestra movido por una seducción estética, en este caso se debe al paisaje extramuros. He presentado la ciudad como símbolo del estilo socrático; consecuentemente, el paseo fuera del estilo presenta dicha seducción. La interpretación puede llegar a ser antojadiza. En todo caso el propio Sócrates la refuerza; pues luego de escuchar el escrito de Lisias improvisa un discurso de semejantes características y contenido, pero con más bella forma y sofisticación, siguiendo por lo demás, los recursos de la retórica.

Con las siguientes palabras hace una pausa en tal discurso en 238d "Pero, ¡Oh, amigo Fedro!, ¿no te parece, como a mi, que he pasado por un trance de inspiración divina? – Fedro contesta – En Efecto, Sócrates, contra lo acostumbrado se ha apoderado de ti una vena de elocuencia – Sócrates replica – Escucha en silencio entonces. Pues en verdad parece divino el lugar, de suerte que, si al avanzar mi discurso quedo poseído por las ninfas, no te extrañes; que por el momento ya no ando muy lejos de entonar un ditirambo". El lugar –este otro lugar– parece divino, el propio Sócrates se ha inspirado y superado a Lisias en su arte. Fedro reconoce la elocuencia y Sócrates lo invita a escuchar en silencio, pues se dispone a un discurso, no a un dialogo. Las ninfas, númenes del lugar –sugiere Sócrates– podrían ser las ins-

piradoras de tal elocuencia y profundizarla incluso. La suspicacia, ya no de Fedro, sino de Sócrates queda en evidencia al interrumpir el discurso abruptamente. La escena se relata entre 241d -242a, Extracto algunos elementos importantes. "Fedro: no podrás ya oírme hablar más. Ea, tenga aquí fin mi discurso" 241d. El reclamo de Fedro es contestado por Sócrates del siguiente modo "¿Acaso no comprendes que iba a quedar claramente poseído por las Ninfas, a las que tú me arrojaste premeditadamente?...Y yo cruzo el río éste y me voy, antes de ser obligado por ti a pasar por otra más grave". Sócrates sólo finge irse. Fedro lo detendrá; pero el episodio le servirá para deshacer el camino andado. Sócrates nunca ha estado poseído por estas Ninfas, sin embargo se ejercita en la retórica a costa de Fedro y busca corregirle del extravío retórico. Pronto develará sus intenciones. Así lo leemos en 242d "Es pavoroso, Fedro, es pavoroso el discurso que tú trajiste y el que me obligaste a pronunciar -Fedro pregunta- ¿Cómo es así? -y Sócrates responde- Es necio y en cierto modo impío. ¿Qué otro podría haber más terrible?".

Sócrates resulta más suspicaz que Fedro, éste lo había desafiado a salir de la ciudad si quería escuchar el discurso de Lisias, salir "de los lugares acostumbrados". Sócrates asiente, se muestra maravillado por aquél nuevo lugar, elogia su belleza y finge un discurso digno de ser inspirado por las Ninfas. Parecería ver a Sócrates instalado en este nuevo lugar; pero el Sócrates retórico es una ironía. Se interrumpe a sí mismo, simula la huida y por fin desenmascara el discurso que ha realizado. "Es pavoroso", Fedro. La identidad de Sócrates está intacta. El estilo se mantiene, conoce la retórica y se permite estos juegos en razón de corregir a Fedro. El paseo de Sócrates es un remedio para Fedro.

Quisiera remontarme unos pasajes atrás, justo al pasaje donde Sócrates y Fedro se detienen y Sócrates alaba el lugar, como ya he mencionado. Ante la alabanza al lugar que hace Sócrates. Fedro le hace ver que resulta un forastero ahí, puesto que no se ausenta de la ciudad, a lo que Sócrates responde en 230d "Perdonadme, buen amigo. Soy amante de aprender. Los campos y los árboles no quieren enseñarme

nada, y si los hombres de la ciudad. Pero tú ciertamente pareces haber encontrado un remedio para hacerme salir”. Efectivamente Fedro ha encontrado un Farmakos para hacer salir a Sócrates, pero un Farmakos puede ser lo mismo un remedio que un veneno

§ 4. Constelación y Rizoma

Para continuar tomo prestada la categoría de “constelación”. La tomo prestada de Theodor Adorno a partir del texto *La Dialéctica Negativa*, texto según mi parecer, ineludible en la Filosofía contemporánea. De todos modos es una categoría que también ocupa Deleuze en “Lógica del Sentido”, un libro definitivamente pertinente al asunto que nos ocupa. El uso de Deleuze coincide con al menos uno de los usos que le entrega Adorno. También Negri, en “Imperio” ocupará dos veces la categoría de constelación, continuando el mismo uso deleuziano. En definitiva, también Benjamin ocupa la categoría “Constelación”, usándola en el segundo de los sentidos que propone Adorno, o incluso profundizándolo. Quiero de inmediato fijar los dos usos de Adorno en forma preliminar. Digo en forma preliminar, pues me acercaré a ellos en forma más acabada uno por uno. El primer uso que Adorno le entrega a la constelación se podría asemejar a “Contexto”, es decir, la constelación sería aquél contexto de surgimiento de un concepto y las condiciones que lo rodean y lo explican. Condiciones necesarias para la comprensión de un concepto. Condiciones que de no ser tomadas en cuenta nos harían replicar el idealismo que piensa al concepto como absoluto. Deleuze también usa de este modo la categoría de constelación, en el prólogo a la “Lógica del Sentido” es donde me parece más claro

A cada serie corresponden pues unas figuras que son no solamente históricas, sino tópicas y lógicas. Como sobre una superficie pura, algunos puntos de tal figura en una serie remiten a otros puntos de tal otra: el conjunto de constelaciones-problemas con las tiradas de dados correspondientes, las historias y los lugares, un lugar complejo, una «historia embrollada»¹⁷.

¹⁷ DELEUZE, Gilles; *Lógica del Sentido*, Ed. Paidós, Barcelona, 1994, pág. 23.

Una 'constelación-problema' aparece aquí como el conjunto de condiciones que hacen comprensible el rizoma deleuziano. Es decir como las conexiones entre los significados, los conceptos y las reglas del juego que rigen cada vez sus relaciones. Para Deleuze, las figuras del rizoma son a la vez 'históricas y lógicas'. Una constelación cumple con ambas condiciones. Deleuze propone la metáfora del juego de dados para comprender las reglas del juego lógicas. Comprende que cada tirada constituye un nuevo juego, con condiciones y reglas propias.

El tirar único es un caos, del que cada tirada es un fragmento. Cada tirada opera una distribución de singularidades, constelación¹⁸.

Por tal razón el 'tirar único es un Caos', es decir, el tirar los dados como tal. El juego ideal tiene una forma caótica pues las constelaciones-problemas se arman cada vez en forma singular, y cada tirada constituye para ese caso singular, una nueva constelación.

En todo caso la categoría que Deleuze ocupará mayormente para designar esto mismo es *agencement*. Un agenciamiento es fundamentalmente una constelación, vale decir la convergencia y divergencia de una serie de condiciones que hacen posible la singularización, por ejemplo de un concepto. Por lo tanto el ámbito de las significaciones conceptuales debe ser abordado, desde estas convergencias-divergencias. Territorialización y Desterritorialización, en lenguaje deleuziano.

Todo el mundo sabe que la filosofía se ocupa de conceptos. Un sistema abierto es aquél en el que los conceptos remiten a circunstancias y no ya a esencias...lo que Guattari y yo llamamos un rizoma es, precisamente, un caso de sistema abierto¹⁹

Para Deleuze la proposición tiene cuatro dimensiones principales: la enunciación, la manifestación, la significación y el sentido o ex-

¹⁸ DELEUZE, Gilles; *Lógica del Sentido*, Op. Cit., pág. 79.

¹⁹ DELEUZE, Gilles; *Conversaciones, 1972-1990*, Trad. de José Luis Pardo, Editorial Pre-Textos, Valencia, 1999, pág. 53.

presión²⁰. Para llegar a captar el sentido, el acontecimiento que la proposición expresa, debemos ingresar en los agenciamientos que lo producen y explican. Es decir, se requiere comenzar a ‘constelar’ más bien que a conceptuar.

El paisaje de ideas deleuziano, el “rizoma”, está más allá de una dialéctica, y más allá por cierto de lo que Heidegger hubiera imaginado. Sin embargo, incluye una lógica, que ya no es metafísica, pues depende de una ontología del caos²¹. Lo importante por el momento es rescatar la necesidad que en este caso se manifiesta en los *agencement*, como necesidad de constelar. En segundo lugar, Deleuze tampoco ha renunciado al concepto; pero lo ha trastocado al límite de hacerlo irreconocible, desligándolo de su referencia fundamental en el platonismo: la esencia, y también de su homólogo en el nominalismo: la cosa. “El concepto expresa el acontecimiento no la esencia o la cosa”²². Cuando Deleuze habla de “concepto”, en suma, habla de algo muy distinto a lo que habla la tradición socrática.

No hay concepto simple. Todo concepto tiene componentes y se define por ellos. Tiene por lo tanto una cifra. Se trata de una multiplicidad, aunque no todas las multiplicidades sean conceptuales²³

Todo concepto remite a un problema, a unos problemas sin los cuales carecería de sentido, y que a su vez sólo pueden ser despejados y comprendidos a medida que se vayan solucionando²⁴

²⁰ Cfr. DELEUZE, Gilles; *Lógica del Sentido. Tercera serie, de la Proposición*, Op. Cit., pág. 35-45.

²¹ Una lógica del sentido se relaciona con una ontología del caos, aunque esto no debe llevarnos a pensar en la idea de sistema. Un acercamiento a este tema lo he presentado en SALINAS, Adán; “¿Cómo hacerse un Cuerpo Sin Órgamos?, Aproximación ético política a Gilles Deleuze” en *Hermenéutica Intercultural, Revista de Filosofía*, N° 12, Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, 2003, págs. 297-318.

²² DELEUZE, Gilles; *¿Qué es la filosofía?*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2000, pág. 26.

²³ DELEUZE, Gilles; *¿Qué es la filosofía?*, Op. Cit., pág. 22.

²⁴ *Ibidem*. Supra.

Los conceptos filosóficos son todos fragmentarios que no ajustan (sic) unos con otros, puesto que sus bordes no coinciden. Son más producto de dados lanzados al azar que piezas de un rompecabezas²⁵

La multiplicidad que el concepto contiene se relaciona con su *agencement* o su constelación. Su carácter fragmentario aleja esta idea de concepto, de la dinámica del sistema propio de la tradición metafísico-socrática. En la composición del concepto deleuziano, no opera la logotecnia. En todo caso, Deleuze mantiene la designación 'concepto'. Esto es probablemente una equivocación. ¿Por qué mantener una palabra connotada, si decididamente quiere decirse otra cosa?

En cualquier caso, en Deleuze reconocemos el uso de "Constelación" como *agencement* del concepto. Además reconocemos que cuando dice 'concepto' hay que tomar ciertas precauciones y no entender concepto en el sentido de *la lógica y la gramática metafísicas*.

6. Constelación y Dialéctica

Adorno, en *la Dialéctica Negativa*, mantiene una fiera lucha con el concepto. Lo hace porque el concepto le parece un instrumento del idealismo. Esta crítica prácticamente es incontestable. El concepto se presenta en relación a la esencia; se presenta por tanto puro, inmaterial, universal, permanente. Lo primero que nos muestra la categoría de constelación, es que esto no es posible, es una ilusión. Pues todo concepto implica unas condiciones de surgimiento. "La Filosofía, sin excluir a Hegel, se expone a la objeción general de haberse decidido de antemano idealistamente, ya que su material son ineludiblemente los conceptos"²⁶. Olvidamos esto tan a menudo como olvidamos que Lógica y Dialéctica son actividades políticas²⁷. Adorno nos recuerda que el concepto es neutro sólo ideológicamente.

²⁵ DELEUZE, Gilles; *¿Qué es la filosofía?*, Op. Cit., pág. 39.

²⁶ ADORNO, Theodor W.; *Dialéctica Negativa*, Ed. Taurus, Madrid, 1975, pág. 19.

²⁷ Resulta particularmente ilustrador el libro *Lógica. Lecciones de M. Heidegger*. Que recopila algunas clases dictadas por Heidegger, definitivamente se trata de las ideas políticamente más comprometidas de Heidegger. La Recopilación le pertenece a Víctor Farías en Ed. Anthropos, Barcelona, 1991.

Una filosofía se quita la venda de los ojos, cuando se da cuenta de esto, y acaba con la autarquía del concepto. El concepto es concepto incluso cuando trata de la realidad; pero ello no obsta para que también él se encuentre enredado en una totalidad que no es conceptual; sólo la cosificación del concepto es capaz de aislarle de esa totalidad y esa cosificación es la que le crea como concepto²⁸.

Aquí el tema fundamental pasa por entender el concepto como un componente más dentro de la dialéctica²⁹. Esta idea de constelación, o constelar en este sentido, es algo que está latente en la *Carta sobre el humanismo*. No olvidemos que ésta se origina en la correspondencia de Jean Beaufret a través de una pregunta clave ¿Es posible todavía un humanismo? La pregunta hasta cierto punto es una ingenuidad, o así aparece al menos revisitada 60 años más tarde para esta posdata; pero en su ingenuidad nos abre su constelación. ¿Cuál es el motivo de la pregunta? ¿Cuál es la constelación-problema que la origina? Heidegger ve una dependencia entre el concepto “humanismo” y la metafísica; incluso si tal concepto es ocupado por el existencialismo sartreano; y así, contesta la carta desde la pregunta por el sentido del ser. Es decir contesta desde *Ser y Tiempo*. Se trata del gesto más decidor posible. Recordemos a propósito dos extractos de la carta.

El pensar repara en estas referencias simples. Para ellas busca la palabra adecuada dentro del habla Metafísica y su gramática. Me pregunto si este pensar, en el supuesto de que importase algo el título, podría denominarse aún humanismo. De seguro que no, en cuanto el humanismo piensa metafísicamente³⁰

Luego refiriéndose a si ha perdido sentido hablar de humanismo.

²⁸ ADORNO, Theodor W.; *Dialéctica Negativa*, Op. Cit., pág. 20.

²⁹ *Ibidem*. Supra.

³⁰ HEIDEGGER, Martin; *Carta Sobre el Humanismo*, Op. Cit., pág. 87.

Lo ha perdido por el convencimiento de que la esencia del humanismo es metafísica... en cuanto la Metafísica persiste en el olvido del ser³¹.

Cuando digo que contestar desde *Ser y Tiempo* es lo más decidor, me refiero a la paradoja que encierra. No hay que olvidar que la pregunta de Beaufret se origina a poco más de un año del fin de la segunda guerra mundial, en pleno proceso de gestación de la declaración universal de derechos humanos, con Europa en ruinas y ante el espectáculo de la catástrofe humana realizada bajo los más sofisticados medios racionales, puestos al servicio del exterminio y la aniquilación masivas. Es decir, ante la evidencia misma del fracaso del proyecto civilizatorio y humanizador de la modernidad. Ante el fracaso de Europa. ¿No es ésta la constelación-problema que abre la pregunta? Heidegger responde desde el olvido del ser por parte de la Metafísica, responde desde *Ser y Tiempo*, es decir, desde 20 años atrás, cuando nada de aquello acontecía aún. La paradoja de un texto llamado *Ser y Tiempo*³².

Me parece que hay dos maneras de contestar a esta paradoja. 1) Se puede pensar que la pregunta por el Humanismo obedece a dos problemáticas distintas. La primera estrictamente filosófica y la segunda, epocal. En este sentido, Heidegger abordaría la pregunta a partir de la problemática estrictamente filosófica. Si así fuera, entonces Heidegger responde a lo que le corresponde, a su especialidad, a la problemática filosófica, las otras problemáticas no le conciernen. Aunque esto implicaría que la filosofía es una especialidad. 2) La problemática es una sola, pues una sola es su constelación e incluye las discusiones filosóficas y las circunstancias históricas de la pregunta, así como una serie de otros elementos. En este sentido, cuando Heidegger contes-

³¹ Ibídem. Supra.

³² No puedo dejar de señalar esta paradoja, pues me encuentro revisando estas líneas el 10 de Diciembre del 2006, día internacional de los derechos humanos y mientras escucho por la ventana el bullicio de las reacciones en el centro de Santiago tras la muerte de Augusto Pinochet. La paradoja me encierra, quizás debiera estar escribiendo o haciendo algo muy distinto.

ta que “el humanismo ha perdido sentido en cuanto persiste con la Metafísica en el olvido del ser” estaría contestando a la problemática filosófica e histórica. ¿Está haciendo eso? Esto sería equivalente a decir que el fracaso de la metafísica es el fracaso de la modernidad; que la ruina de Europa no es otra cosa que la consumación del pensamiento metafísico y que el olvido del sentido del ser llega a su culmen en Auschwitz. ¿Está haciendo eso? Como dije, quizá una carta no debiera llevar título. El ‘humanismo’ es con claridad una cuestión secundaria en *La carta sobre el humanismo*.

Heidegger va directo a la explicación metafísica. En lo que respecta a la respuesta de Heidegger, los 20 años que van desde *Ser y Tiempo* hasta la *Carta sobre el Humanismo*, parecen no haber ocurrido. Por tal razón, Adorno le dedica líneas severas. Salir de la metafísica no puede consistir en reemplazarla por una nueva forma de idealismo. Una ontología del ser que piensa la historicidad sin la historia, es justamente eso, una nueva forma de idealismo. La crítica que Adorno le reserva a Heidegger, a este respecto; es tanto y más severa que la que Heidegger le dedicó a Sartre.

Por una parte, la historia, traspuesta en el existencial de la historicidad, pierde la sal de lo histórico. Lo que toda *prima philosophia* exige, una doctrina de las constantes, recubre las variables: la historicidad paraliza la historia, la deshistoriza, sin preocuparse de las condiciones históricas, que son precisamente las que determinan constitución interna y constelación de sujeto y objeto...Por otra parte, la ontologización de la historia vuelve a permitir la atribución del poderío del ser a tiranías históricas exentas de toda crítica; de este modo queda justificada la sumisión a situaciones históricas, como si fueran dispuestas por el mismo ser³³.

El existencialismo se dedicó más, justamente a esa otra serie de puntos de fuga que la constelación de la crisis del humanismo exigía. Aún cuan-

³³ ADORNO, Theodor W.; *Dialéctica Negativa*, Op. Cit., pág. 133.

do el diagnóstico de Heidegger es certero, y el existencialismo no da un paso fuera de la metafísica, Adorno lo exculpa en razón de su compromiso con las condiciones políticas concretas. "El existencialismo ha sido el intento más reciente de escapar al fetichismo del concepto propio de la filosofía académica, sin renunciar a la exigencia de rigor"³⁴.

Heidegger ve la necesidad de otra habla y la intenta permanentemente, busca una ontología que supere la metafísica, una lógica y una gramática distintas y a la vez les pasa de largo y se mantiene dentro de los lindes del concepto. Quizás tiene razón cuando no se sitúa a sí mismo en tal habla, sino en el *intento por preparar tal repensar*. Me permito recordar nuevamente a Heráclito, a quien Heidegger señalaba como destello de tal pensar.

κόσμον τάνδε
τᾶν ἀτάῳ ἰπαντων³⁵
Φῆσις κρηῖπτεσθαι ἰλε³⁶

Entre *logos* y *kosmos*, entre *logos* y *phýsis* hay una relación esencial. Se trata de nociones arcaicas, indiferenciadas que están inseridas las unas de las otras. Heidegger lo sabía. Pocos como él, han entendido que Parménides y Heráclito pertenecen a una misma habla³⁷ y que cierta exégesis los enfrenta en razón de intereses particulares. Aún así, a Heidegger se le escapan los acontecimientos históricos, los estados de cosas, los cuerpos. ¿Cómo pretender preparar tal repensar a costa de tamañas omisiones? Cuando quiero presentar la categoría de "constelación", mi intención es quizás el mismo repensar, pero fuera de la paradoja del idealismo. No importa si la respuesta de Heidegger a Beaufret es correcta o incorrecta, lo que importa es que no avanza

³⁴ ADORNO, Theodor W.; *Dialéctica Negativa*, Op. Cit., pág. 33.

³⁵ Fragmento 30a "Este kosmos, el mismo para todos..."

³⁶ Fragmento 123 "La *phýsis* ama ocultarse"

³⁷ Me parece que el artículo *Moira (Parménides VIII, 34 - 41)* Presenta en forma excepcional la relación que Heidegger ve entre Heráclito y Parménides, como exponentes del alba del pensamiento y pertenecientes a una modalidad del pensar, no sólo anterior, sino que más originaria que el pensar metafísico. Sin duda, hay más relación entre ambos, que con Aristóteles, Platón u otro Socrático.

en el despejamiento-desocultamiento, pues la constelación-problema que la origina queda en las sombras, silenciada, desoída, oculta.

Conocer el objeto con su constelación es saber el proceso que ha acumulado. El pensamiento teórico rodea en forma de constelación al concepto que quiere abrir, esperando que salte de golpe un poco como la cerradura de una refinada caja fuerte: no con una sola llave o un solo número, sino gracias a una combinación de números³⁸.

Cuando propongo este primer uso de la categoría constelación a partir de Adorno y también de Deleuze, no pretendo cerrar completamente sus lindes; por el contrario, me parece interesante entender que se trata de una idea en formación y dependiente de las multiplicidades que la agencian. Con todo me parece pertinente arriesgar ciertas conclusiones respecto a este primer uso de la categoría "Constelación". 1) La constelación rodea al concepto, como el cúmulo de condiciones que lo explican y completan. Un concepto siempre remite a una constelación o a unas constelaciones en este sentido. 2) El Concepto ya no remite a una esencia; sino a una constelación; por lo tanto sus cualidades, propiedades y operaciones quedan en cuestión, a saber: género y especie, identidad y contradicción, comprensión y extensión, definición y división. Quedamos autorizados a utilizar estas cualidades, propiedades y operaciones, sólo en forma provisoria, hasta que no nos detengamos en ellas suficientemente.

7. Constelación como No-Concepto

Hasta el momento encontramos un uso de "Constelación" como lo que rodea al concepto, su contexto, su *agencement*. Además encontramos una segunda modalidad de este mismo uso como referencia del concepto. Digo que son modalidades de un mismo uso, pues ninguna anula el concepto; sino que anulan la esencia. En la primera modalidad el concepto no puede remitir a una esencia inmóvil; sino que a una esencia plagada de circunstancias, a una esencia móvil, o

³⁸ ADORNO, Theodor W.; *Dialéctica Negativa*, Op. Cit., pág. 166.

encarnada, o nómada, al decir de Deleuze. Lo que queda en cuestión es la idea socrática de “esencia”, que es también, en lo fundamental, la idea aristotélica de “esencia”; o en términos de Adorno, la “esencia” entendida por el idealismo; o también, la *esencia* como *essentia*, al decir de Heidegger. En la segunda modalidad, la esencia queda anulada completamente. El “concepto” ya no remite a una “esencia”; sino a una “constelación”. En ambas modalidades el “concepto” permanece, aunque no con la fuerza que le entregara la tradición socrática; sino que siendo un componente más dentro de una totalidad mayor, según la primera modalidad; o asumiendo que no remite a esencias, sino a constelaciones, en la segunda modalidad.

Pero hay también un segundo uso de la categoría “constelación”, que se anuncia en los textos de Adorno. En este segundo uso, la “constelación” reemplaza al “concepto”, como un “no-concepto”. No se trata de reemplazar una palabra por otra, para seguir actuando del mismo modo. En este segundo uso, ya no podemos seguir utilizando el “concepto”, sus cualidades, propiedades u operaciones; por el contrario debemos en primer lugar distinguir las “constelaciones” de los “concepto” y reconocer que operan diferentes reglas del juego. Es precisamente el mismo gesto ante el que nos previene Heidegger respecto de *Aletheia*. “Con la referencia a la palabra $\lambda\eta\theta\epsilon\iota\sigma\iota\alpha$ no se ha hecho nada ni se saca ningún provecho. Incluso tiene que quedar abierto si aquello de lo que estamos tratando, cuando empleamos los rótulos <verdad>, <certeza>, <objetividad>, <realidad> tiene que ver lo más mínimo con aquello a lo que señala la salida de lo oculto y el despejamiento del pensar”³⁹. No se saca ningún provecho con usar el término *Aletheia*, y luego proceder del mismo modo como la metafísica trataba a *veritas*. No hay, del mismo modo, ningún provecho en la “constelación”, si la usamos como maquillaje nominal del concepto. A propósito de la *aletheia* y la *veritas* quiero traer a colación la primera cita de Adorno respecto de este segundo uso del término *constelación*.

³⁹ HEIDEGGER, Martin; *Aletheia*, (Heráclito, fragmento 16), pág. 226.

Pero la verdad, es decir, esa constelación de sujeto y objeto en que ambos se compenetran, es tan irreductible a la subjetividad como el ser⁴⁰

Aquí vemos que Adorno habla de “constelación” para referirse a una relación compenetrante, a una co-determinación entre sujeto y objeto. No me interesa discutir la idea de verdad que la cita encierra. Sino, poner a la vista la enacción que propone. La constelación en tanto negación del concepto, requiere ser comprendida como co-determinación entre sujeto y objeto. Esto no quiere decir que no haya un mundo o un objeto por conocer; sino que el mundo no es independiente del sujeto que lo conoce y a la vez, el sujeto está constituido por la multiplicidad de condiciones que habita y que lo generan. Pensar en “constelaciones” significa dejar de pensar que el mundo está en mi mente o al revés; pues ni mundo, ni mente son datos. La constelación depende de que estimemos el conocer como un proceso co-determinante. Es decir dejar de pensar que los objetos “están ahí” y los conceptos “acá, en mí”.

Desde esta perspectiva, las constelaciones no pueden ser entendidas como externas a las cosas. La cosa encierra también la constelación. “Percibir la constelación en que se halla la cosa es lo mismo que descifrarla como la constelación que lleva en sí en cuanto producto del devenir”⁴¹. En este segundo uso de la constelación debemos entender el desplazamiento del concepto. ¿Quiere decir esto que no hay conceptos? No exactamente. Lo que quiere decir es que en filosofía nos preocupamos fundamentalmente de constelaciones y que acostumbramos a tratarlas como conceptos. La constelación en este sentido es un abismo de significado, que no podemos del todo delimitar, y donde no calza la definición. Cuando el pensamiento del alba, siguiendo la expresión de Heidegger, se encuentra con nociones límites, fundamentalmente indefinibles como *arjé*, *logos*, *phýsis*, *kosmos*, *kaos*, *kronos*, *einai*, *apeiron*, se encuentra justamente ante

⁴⁰ ADORNO, Theodor W.; *Dialéctica Negativa*, Op. Cit., pág. 131.

⁴¹ ADORNO, Theodor W.; *Dialéctica Negativa*, Op. Cit., pág. 166.

abismos sin borde. El pensar, ante el abismo se hunde y penetra, pero un abismo es insoluble. No sólo en el alba del pensamiento ocurre esto. A pesar de la tendencia a encerrar estos abismos en la cárcel del concepto, creyendo que es la mayor conquista del pensar, el abismo se presenta e insiste en presentarse al pensar humano. ¿Acaso categorías como Dasein, Cuerpo, Ec-sistencia, Acontecimiento, Sentido, Duración, Diferencia, cumplen con las condiciones del concepto, o más bien constelan abismos de significación? Un abismo es algo tan abierto como oculto.

En todo caso no hay que entender que esto implique un reemplazo del concepto, en efecto, operamos por conceptos, en aquellos casos en los cuales podemos fijar una esencia o una cosa a la cual el concepto remita, no olvidando que remite también a un agenciamiento. Pero en filosofía nos ocupamos también, y en gran medida de constelaciones. Nuevamente respecto al tema del humanismo encontramos un criterio orientador, en este caso, la cita le pertenece a Arendt.

Resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar, definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, seamos capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, ya que eso supondría saltar de nuestra propia sombra⁴².

Posteriormente añade: "Mas aún, nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas"⁴³

Una categoría como constelación nos muestra que hay que separar aguas, no podemos echar un manto de igualdad respecto de aquello que se presenta ante nuestra mirada como un "algo" determinable y aquello que alcanzamos a vislumbrar como no susceptible de determinación. Ante tales abismos se juega otra habla, que en buena medida

⁴² ARENDT, Hannah; *La condición humana*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2003, pág. 24.

⁴³ *Ibíd*em Supra.

regresa del exilio. ¿Significa esto que hay que renunciar a toda idea y posibilidad de verdad? No, de ningún modo; pero significa cambiarse de registro. Heidegger redescubre la noción de aletheia, esto no es cambiar de nombre, es cambiar de plan.

8. Economía de las constelaciones

“No sólo la crítica al conocimiento, ya el proceso real de la historia obliga a buscar constelaciones”⁴⁴. Esta sentencia de Adorno nos hace retornar a la Carta sobre el humanismo, en cuanto la pregunta de Beaufret requiere respuesta. Heidegger está en lo cierto, carece de sentido sostener el humanismo si se pretende la superación de la metafísica; pues la figura del ‘hombre’ reclama una forma de esencialidad tan propia del proyecto moderno, tan propia de la metafísica. La crisis del humanismo estriba en tal ruina. Quiero traer al dialogo a Jean-Luc Nancy con una cita tan lúcida como conflictiva.

En realidad, es de la figura del “hombre” y, con ella, de la configuración del “humanismo”, de la que nosotros sabemos apartarnos o desvincularnos, cuando tenemos las más potentes razones para no querer sustituirla ni por un “superhombre” ni por “Dios”⁴⁵

El optimismo humanista de la razón ilustrada sucumbe ante la prácticamente ilimitada capacidad de destrucción de las sociedades humanas. No se trata solamente de un sujeto trastornado, un sicópata en serie, un matón de barrio. Se trata de sociedades completas en camino de exterminio, pavimentando caminos de exterminio, destrucción, discriminación. El testimonio del siglo XX (¿XXI?). Aunque nada de eso es nuevo en la historia: ni la guerra, ni el castigo; ni grupos enfrentados por conflictos de poder, ni dominaciones impuestas por la fuerza; ni la tortura, ni el asesinato. Sin embargo, la sociedad moderna-ilustrada-humanista prometía otras cosas; prometía liberación, democracia,

⁴⁴ ADORNO, Theodor W.; *Dialéctica Negativa*, Op. Cit., pág. 169.

⁴⁵ NANCY, Jean-Luc; *La creación del Mundo o la mundialización*, Ed. Paidós, Barcelona, 2003, pág. 22.

entendimiento entre las personas; habitamos todavía esta añoranza. El problema de lo que podríamos llamar “la atrocidad”. No es un problema nuevo; pero el ideal humanista atribuía las atrocidades a la ignorancia, al barbarismo, al pasado. Sin embargo, la atrocidad es de lo más moderno. Cuando Nancy, busca desvincularse de la configuración del humanismo, no sólo tiene a la vista la superación de la metafísica en su modalidad clásica y moderna –la figura del “hombre” y la figura de *Dios*–; sino también las cenizas del proyecto ilustrado y sus consumaciones políticas.

Lo más gravitante de esto radica en que sin la figura del humanismo, el peligro del fascismo está a la vuelta de la esquina. La alusión al ‘superhombre’ me parece va en esta línea. De todos modos el problema del humanismo y su crisis es probablemente el gran problema de la época contemporánea y se expresa de diversas maneras; por una parte en un desfase del derecho internacional actual. En segundo lugar en las controversias interculturales. En tercer lugar en el desarrollo del modelo económico y en el uso de los recursos naturales y tecnológicos.

En cuanto el concepto “hombre”, fundamento de la metafísica moderna y de sus proyectos políticos, queda vacío; al mismo tiempo las constelaciones que vivimos nos exigen repensar en los hombres y en las mujeres, los mundos que habitamos y el mundo que nos acaece en este particular contexto de mundialización. La tentación de pensar metafísicamente la política, parecería lo más seguro ¡cuántos no se esfuerzan en revalorizarla, en renovar los proyectos, los relatos, los discursos! El problema es que este tipo de intentos simplemente no está a la orden del día.

He insistido en que “constelación” es una categoría tan lógica como política, ocupando el lenguaje de la tradición. Por eso la *Carta sobre el humanismo* es una puerta de entrada especialmente privilegiada para ella. *La República* nos muestra que la expulsión de los poetas de la ciudad, es un gesto fundamentalmente político; y hay una razón fundada para ello, la poesía puede bien transformarse en un bálsamo y en un velo. “Constelar” no puede significar proceder de este modo,

significa que se piensa y se habita poéticamente el mundo, en la medida en que se piensa y se habita políticamente el mundo. Toda estética es una política, nuevamente ocupando el lenguaje de la tradición. He permanentemente –y un poco irresponsablemente– mezclado estas aguas, por eso se dan cita Heidegger y Adorno, casi hermanos en estas líneas, lo cual puede parecer derechamente un artilugio. Sin embargo, la presente escena está convocada como montaje. El arte del montaje, su formato, permite ciertas licencias y artilugios. Quedan dos cosas que decir todavía.

La primera se refiere a que es necesario pensar las reglas del juego respecto a esta otra habla. Por supuesto que en estricto rigor no pueden ser reglas, recordemos la metáfora deleuziana de las tiradas de dados y el juego ideal. En estricto rigor tampoco hay que pensarlas completamente, en primer lugar hay que rastrearlas por aquí y por allá, y después hay que experimentar con ellas.

Lo segundo es que constelación es un término absolutamente provisorio, quizás por razones de diverso tipo haya que cambiar de terminología. Aunque en general deberíamos considerar el habla filosófica en esta misma condición. Así lo recuerda Heidegger a propósito del ser. “El enigma desde hace mucho tiempo, se nos ha dicho en la palabra <ser>. Es por esto por lo que <ser> sigue siendo sólo la palabra provisional. Veamos la manera de que nuestro pensar no se limite a correr a ciegas detrás de ella”⁴⁶ Constelar no es otra cosa, en el fondo, que apropiarse de la filia socrática a sabiendas que es necesario abandonar ciertas cavernas, en pos de mejores alegorías.

§ 5.- Quiasma

La escena final del dialogo cierra el círculo. La filia está intacta. Recordemos las palabras con que se abre el dialogo, Sócrates se dirige a Fedro. “Amigo Fedro, ¿adonde vas ahora, y de donde vienes?” Fedro viene y va, sin compañía. La frase final también la dirige Sócrates a Fedro: “Vámonos” 279c. Ahora Fedro va en compañía de Sócrates. El

⁴⁶ HEIDEGGER, Martin; *Logos*, (Heráclito, fragmento 50), pág. 199.

'Vámonos' podría ser una pregunta, pero no por eso deja de ser un imperativo. El relato comienza con Fedro saliendo de la ciudad solo, y termina con Fedro volviendo a la ciudad con Sócrates. Comienza con un Fedro con el discurso de Lisias escondido bajo el manto y desafiando a Sócrates a salir de paseo, termina con Fedro aceptando la más rústica de las plegarias como corolario al día y siguiendo a Sócrates de vuelta a la ciudad.

El dialogo es la afirmación del círculo y la filia socrática ante cualquier grieta y fisura. Es, también, la estratificación del estilo.

Miremos la escena un poco más atrás, las conclusiones de Sócrates respecto a la escritura son severas. Extracto lo principal de 278c-d.

Sócrates – Pues bien, cese aquí ya en su justo límite nuestro entretenimiento con los discursos. Y tú llégate a Lisias y hazle saber que, habiendo descendido ambos al arroyo de las Ninfas y a su santuario, oímos unas palabras que nos encomendaron transmitir un mensaje, tanto a Lisias y a todo aquél que componga discursos...Helo aquí: si alguno de ellos compuso sus obras sabiendo cómo es la verdad, puede socorrerlas sometiéndose a prueba sobre lo que ha escrito, y con sus palabras es capaz de dejar empequeñecidos los productos de su pluma, no debe recibir en tal caso su nombre del género de sus escritos, sino de aquellas otras cosas en las que puso su más elevado empeño.

Fedro - ¿qué nombre le atribuyes entonces?

Sócrates – El llamarle sabio, Fedro, me parece algo excesivo y que tan solo a la divinidad corresponde. En cambio, el llamarle amante de la sabiduría o algo semejante le estaría más en consonancia y mejor acomodado

La filia está restaurada, si Lisias tiene alguna pretensión con sus discursos, debe someterse al examen oral, es decir, al estilo socrático. Entonces ganará el nombre de 'amante de la sabiduría'. El filósofo opera por exclusión. La filia filosófica no sólo ha sido restaurada, sino

que se ha fortalecido, el paseo extramuros ha llegado a su justo límite, se trata de un entretenimiento. Fedro debe comunicar esto a Lisias, el personaje ausente de la escena. Fedro pregunta por el otro personaje supuestamente ausente, a quien Sócrates ha dirigido su discurso, se trata de 'Isócrates el bello'. De este modo responde Sócrates: "Todavía es joven Isócrates...Me parece que por naturaleza no admite comparación con los discursos de Lisias, y que además en su carácter tiene la mezcla de mejores elementos...al avanzar su edad, en este tipo de discursos que ahora intenta sobrepasará a todos los que antes escribieron más que si fueran niños...por natural disposición, amigo mío, hay en la mente de este hombre cierta filosofía. Esto es, pues, lo que comunicaré a Isócrates, como a mi amigo...". 279a-b. Isócrates no es otro que el mismo Fedro, Sócrates ha propuesto este personaje como destinatario de su discurso y ahora que el entretenimiento de los discursos ha acabado, le entrega a Fedro estas palabras, como un maestro que lo exculpa de cualquier reproche. Deciden Sócrates y Fedro elevar una plegaria a las tales divinidades a quienes traspasan la responsabilidad del mensaje destinado a Lisias. Sócrates realiza una plegaria muy sencilla, alejada de cualquier giro retórico como de los que ha hecho gala durante la tarde. Pregunta finalmente a Fedro "¿Necesitamos pedir algo más, Fedro? A mí lo que he suplicado me basta" 279c. La pregunta no es inocente, esa súplica sencilla es suficiente, no son necesarias ni sutilezas ni elocuencias; que la pregunta vaya dirigida a Fedro, es pedir alinearse. Para Sócrates, eso es suficiente, ¿lo será para Fedro? La respuesta de Fedro es decisora, no sólo responde respecto a la plegaria sino que a la filia completa, ha aprendido la lección: "Suplícalo también para mí, puesto que son comunes las cosas de los amigos". La cuestión esta zanjada, sólo queda una frase que decir, y le corresponde a Sócrates: "Vámonos"

9. Bibliografía

- ADORNO, Theodor W.; *Dialectica Negativa*, Ed. Taurus, Madrid, 1975.
- ARENDT, Hannah; *La condición humana*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2003.
- COLLI, Giorgio; *El Nacimiento de la Filosofía*, Ed. Tusquets, Barcelona, 2000.

DELEUZE, Gilles; *Lógica del Sentido*, Ed. Paidós. Barcelona, 1994.

_____ ; *¿Qué es la filosofía?* Editorial Anagrama, Barcelona, España, 2000.

_____ ; *Conversaciones, 1972-1990*, traducción de José Luis Pardo, Ed. PRE-TEXTOS, 3ª edición. Valencia, 1999.

FARIAS, Víctor; *Lógica. Lecciones de M. Heidegger*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1991.

GRAMMATICO, Giussepina; *El Logos*, Cuadernos de la Facultad, UMCE, Santiago de Chile, 1997.

HEIDEGGER, Martin; *Carta Sobre el Humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires, 1985.

_____ ; "El Origen de la Obra de arte", en *Caminos de Bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 1997.

_____ ; "Aletheia (Heráclito Fragmento 16)", en *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

_____ ; Logos (Heráclito fragmento 50). en *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

_____ ; *Ser y Tiempo*. Ed Universitaria, Santiago de Chile. 2000.

NANCY, Jean-Luc; *La creación del Mundo o la mundialización*, Ed. Paidós, Barcelona, 2003.

PLATÓN; "Fedro" en *Diálogos*, traducción de Luis Gil, Ediciones Orbis. Barcelona, 1983.

_____ ; *La República*. traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Ed. Alianza. Madrid, 1995.

RIVERA, Juan E.; *Heráclito el esplendente*. Brickle ediciones, Santiago de Chile, 2006.

SANCHEZ, Adolfo; "El antihumanismo Ontológico de Heidegger" en *Islas. Revista de Filosofía de la Universidad Central de las Villas*, N° 118, Editorial Feijóo, Santa Clara, Cuba, Septiembre-Diciembre 1998.

SOLORZANO, Pablo; "Enigma y metáfora: Arte en Jacques Derrida y Theodor Adorno" en *Homenajes y Fugas*, Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2006.