

**SOBRE EL VALOR DE LA FILOSOFÍA: REFLEXIONES SOBRE SU PRAXIS EDUCATIVA
CON Y MÁS ALLÁ DE HEIDEGGER¹**

**ON THE VALUE OF PHILOSOPHY: REFLECTIONS ON ITS EDUCATIONAL PRAXIS
WITH AND BEYOND HEIDEGGER**

DIANA AURENQUE

Universidad de Santiago de Chile

diana.aurenque@usach.cl

Resumen: La pregunta por la justificación de la filosofía es tan antigua como la disciplina misma. También la pregunta por la posibilidad de su praxis educativa es una cuestión que se debate al menos desde Kant en adelante. Sin embargo, la interrogante concreta por su pertinencia en la formación general secundaria es más reciente y, particularmente en Chile ante una reforma del currículum general, urgente. Hasta ahora, se cuenta con una serie de artículos de opinión pública sobre este tema, pero no tenemos muchas investigaciones filosóficas que se ocupen del problema de su justificación. Tampoco encontramos una sola vía de argumentación que apunte a defender la importancia de la filosofía en la enseñanza secundaria. Por esta razón, la presente investigación tiene como objetivo sistematizar las posibles razones por las cuales el valor y la enseñanza de la filosofía es puesta en duda considerando principalmente sus fundamentos filosóficos y metodológicos. Para ello se tomarán como marco conceptual las reflexiones que hace Heidegger en sus lecciones tempranas, aunque no solamente en ellas, sobre el significado y tarea de la filosofía.

Palabras clave: Heidegger, Justificación de la filosofía, Praxis y Teoría, Educación, Circularidad.

Abstract: The question of the justification of philosophy is as old as the discipline itself. Also the question about the possibility of their educational praxis is a question discussed at least from Kant onwards. However, the specific question about its relevance for the general secondary education is more recent and, particularly in Chile face of a reform of the general curriculum, urgent. So far, there is a series of public opinion articles on this subject, but we do not have many philosophical investigations that deals with the problem of its justification. Nor do we find a single way of argumentation that aims to defend the importance of philosophy in secondary education. For this reason, the present research aims to systematize the possible reasons why the value and meaning of philosophy is questioned considering its philosophical and methodological grounds. For this, the reflections made by Heidegger in his early lessons, but not only in them, about the meaning and task of philosophy, will be taken as a conceptual framework.

Keywords: Heidegger, Philosophy, Praxis and Theory, Education, Circularity, Justification of Philosophy.

Copyright © 2018 DIANA AURENQUE

Ápeiron. Estudios de filosofía, monográfico «Heidegger: caminos y giros del pensar», n.º 9, 2018, pp. 81–88,

Madrid-España (ISSN 2386 – 5326)

<http://www.apeironestudiosdefilosofia.com/>

Recibido: 31/5/2018 **Aceptado:** 19/7/2018

¹ El presente trabajo es resultado parcial del Proyecto FONDECYT N°11150298 (Chile). Para la edición del trabajo agradezco el apoyo de Rodrigo Lagos.

I. Planteamiento del problema

En lo sucesivo, la presente contribución se ocupa del problema de la filosofía como teoría y praxis, pensando desde y más allá de Heidegger. El título es intencionadamente ambiguo, aunque algo presuntuoso. Intento pensar principalmente sobre la praxis de la filosofía para explorar desde ahí, posibles vías de justificación. Como se sabe, dicha pregunta justificadora es tan antigua como la disciplina misma. También la cuestión acerca de su praxis, en especial sobre su praxis educativa, es una pregunta discutida al menos desde Kant en adelante. Sin embargo, la interrogante concreta por su pertinencia en la formación general secundaria es más reciente y, particularmente en Chile ad portas a una reforma del currículum de formación general de la enseñanza secundaria, una pregunta urgente. Hasta ahora, se cuenta con una serie de artículos de opinión pública sobre este tema, pero con pocas investigaciones filosóficas al respecto y al problema de su justificación.² Tampoco encontramos una sola vía de argumentación que apunte a defender la importancia de la filosofía en la enseñanza, sino una serie de argumentos dispersos que, en ocasiones, parecen incluso contradecirse. Así, la presente contribución no busca en realidad justificar a la filosofía desde una línea pragmática educativa, sino más bien plantear la pregunta por sus problemas de justificación desde la filosofía misma. Y dichas preguntas pueden expresarse así: ¿Por qué resulta tan difícil justificar el valor de la enseñanza de la filosofía? ¿Existen razones disciplinares, intrínsecas a la filosofía misma, para explicar el problema justificatorio? Ante estas preguntas, me conduce la hipótesis de que las razones por las cuales existen diversas opiniones, argumentos y/o estrategias de defensa, así como de ataques contra ella, son constitutivos de la filosofía misma. En lo sucesivo intentaré, pues, sistematizar y argumentar que existen razones filosóficas y metodológicas para las dificultades antes mencionadas, y tomaré como marco referencial las reflexiones que hace Heidegger en sus lecciones tempranas. Muy especialmente, aunque sin por ello ser exclusivo, me referiré a su temprana lección del año 1919, *Kriegsnotsemester*, titulada, *La idea de la filosofía y el problema de la visión de mundo*.³ En la medida en que otras lecciones y obras de Heidegger sean pertinentes para construir la argumentación, me referiré también a ellas.

2. Contexto: Contra el dogma de la cultura y el dogma de la utilidad

Los últimos debates en relación al lugar de la filosofía en el currículum escolar chileno, han llevado a que distintos actores —sean personas, instituciones, asociaciones académicas u otros— hayan hecho frente a una pregunta que es, sin duda, doblemente desafiante. Doblemente desafiante porque obliga, por un lado, a) a argumentar acerca del valor de la filosofía y, por otro, b) por la justificación (o incluso, por la posibilidad) de su enseñanza. Precisamente al plantear estas preguntas se vislumbran comúnmente dos posturas argumentativas profundamente antagónicas, a saber, la *apologética* y la *demeritoria*. A su vez, ambas posturas se asientan en dos paradigmas de racionalidad que compiten, y que en la mayoría de los casos aparecen más bien como dogmas: Por un lado, la línea apologética tiende a tomar una postura que quiero llamar dogmática-cultural, mientras que, por otro lado, la postura demeritoria se fundamenta más bien en una visión dogmática-utilitaria.

Con la postura dogmática-cultural me refiero a aquello que me parece es el heredero histórico de una forma de valorar las obras culturales, científicas y artísticas humanas, que se ha venido configurando desde Aristóteles y su determinación de la filosofía como *prima scientia*. En efecto, Aristóteles designa a la filosofía como ciencia primera, como ciencia primigenia, dado que ella permite un acceso epistémico (y comprensivo) privilegiado en comparación con los demás saberes. Ahora, ese privilegio de la filosofía se debía a su vez a una concepción de perfección del conocimiento, encausado en categorías de permanencia, invariabilidad, etc., es decir, de todo aquello propio de la teoría, ajeno a la contingencia de la praxis o al devenir propio de la *physis*. En ese paradigma de racionalidad, la filosofía se justifica a sí misma justamente por dos cosas: a) tanto por tener como objeto de estudio aquello que, en cuanto objeto, era valorado y estimado de suyo y b) en tanto el

² Carlos Peña, *Por qué importa la filosofía*, Taurus, Madrid, 2018.

³ Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.

método mismo de acceso a su objeto (el recto uso del *lógos*, la racionalidad griega) era valorado sobremanera. Pese a que entre Aristóteles y nosotros han transcurrido no solo 2.500 años, sino además muchas otras formas de comprender y valorar la racionalidad humana, esa doble valoración por la filosofía se mantiene ahora como dogma. Muchas de las defensas que se hacen a la filosofía se basan en no poca medida en la autoridad de la filosofía como un saber que no necesita justificarse, sino desde y por sí misma, justamente debido a su “método” (el *lógos*) y su objeto (lo que el *lógos* valora). Y en esto, el *vox populi* parece ser más aristotélico que los mismos estudiosos del Estagirita, precisamente porque defienden que la filosofía es una actividad fundamental del ser humano; por su aporte al “acervo cultural”, al “desarrollo de nuestra naturaleza humana” (racional), etc. Así, constatamos cómo muchísimas personas parecen defender la filosofía, no realmente por la filosofía, sino porque han proyectado en ella la encarnación de un ideal, de un valor (humano especial) que se busca proteger y que es imperativo mantener.

La contraparte corresponde a la postura dogmática-utilitaria. Bajo este grupo entiendo aquella visión que exige justificación a los saberes especulativos, y desafía en particular el estatus de saber privilegiado de la filosofía —desentendido de sus condiciones de posibilidad material. En esta línea se ubican una serie de filósofos materialistas y críticos de la metafísica, entre los que cuentan por ejemplo Marx, Feuerbach o Nietzsche. La rehabilitación de la materialidad sumada a la relevación del individuo —representado principalmente durante la Ilustración con pensadores como Kant o Mill— me parecen las condiciones claves que fundamentan la postura dogmática-utilitaria. Ahora bien, si bien el materialismo ciertamente le exige a la filosofía justificarse, ella no le exige a la filosofía justificarse de un modo determinado. La fijación del concepto de “utilidad” como prototipo de justificación de los saberes es más bien una determinación posterior, moderna, técnica, proveniente del desarrollo de economías capitalistas, postindustriales, que consideran el valor como bienes intercambiables, de consumo y de libre disponibilidad en el mercado. Dado que la filosofía no ofrece un tipo de bien con valor de mercado, valorable y “útil” bajo esa lógica, cae en desmérito y se le denomina inútil. La defensa de la filosofía como una defensa del pensar inútil, por ejemplo la realizada por Pablo Salvat,⁴ se entiende como reacción a la postura demeritoria.

Ahora bien, esbozado el escenario de un gran número de justificaciones que intentan argumentar sobre el valor de la filosofía, pienso que ambas posturas, la apologética dogmática-cultural como la demeritoria dogmática-utilitaria, si bien algo nos revelan sobre la filosofía, al mismo tiempo invisibilizan la importancia de la pregunta sobre su valor y justificación. Pues ambas constituyen formas de atrincherarse con o contra la filosofía, pero ajenas a preguntar filosóficamente, por ella. Así que pienso que es sensato plantear la pregunta de fondo: ¿Cuál es el valor de la filosofía y por qué es tan difícil justificarla? Para dar respuesta a esta interrogante me parece pertinente recurrir a las meditaciones del joven Heidegger, en tanto éstas, como veremos, nos permiten dilucidar algunos asuntos intrínsecos a la filosofía que explican sus problemas justificatorios.

3. Contra la teoría y por una filosofía como praxis

La forma en la cual el primer Heidegger entiende la filosofía, pienso, representa un esfuerzo por sistematizar algunas dificultades intrínsecas de la filosofía y del que deriva, en gran medida, el problema de su justificación. Para el joven Heidegger, como ha sido trabajado por diversos comentaristas (Francisco De Lara, Roberto Rubio, François Jaran, Jesús Adrián Escudero, Ángel Xolocotzi, por nombrar a algunos), la filosofía constituye un saber particular. Éste no constituye ni visión de mundo (*Weltanschauung*) ni ciencia positiva.⁵ La filosofía, nos dirá en el año 1920:

en cuanto ella quiera mantenerse fiel a sí misma, no está determinada ni a salvar ni a redimir el tiempo, el mundo, etc. ni a aminorar el sufrimiento de las masas o hacer felices a los seres humanos o a formar o mejorar la cultura. Todo esto

⁴ Pablo Salvat, “Sobre la utilidad de lo inútil”: en: Radio Coperativa. Disponible en: <https://opinion.cooperativa.cl/opinion/educacion/sobre-la-utilidad-de-lo-inutil/2018-03-16/115354.html>

⁵ Con todo, se mantiene una ambivalencia: „Jede große Philosophie vollendet sich in einer Weltanschauung“; „Jede Philosophie ist (...) Metaphysik“. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, pp. 8.

significa hacer desaparecer la orientación de una preocupación de lo que se trata verdaderamente. Toda filosofía de la cosmovisión corrompe el motivo originario de todo filosofar.⁶

Pero, ¿de qué se ocupa entonces el filosofar cuando quiere ser originario? Según Heidegger, se trata de aquellos momentos en los que, existiendo, es decir, en nuestras vidas, se dona el sentido. Por ello, el joven Heidegger denominará a la filosofía como una “ciencia originaria” (*Urwissenschaft*)⁷ o también “ciencia originaria de la vida” (*Ursprungswissenschaft vom Leben*).⁸ Heidegger precisará también sosteniendo que, a dicha filosofía, le es propia la “intuición” “hermenéutica”.⁹ Así, la filosofía como ciencia originaria constituye aquel modo de acceso primigenio al sentido que sirve como fundamento de toda ciencia positiva o teórica posterior.

Para los propósitos de este estudio es importante destacar que la manera en la que Heidegger entiende a la filosofía —proyecto que después denominará “Hermenéutica de la Facticidad”,¹⁰ pero que culminará como Analítica del Dasein en *Ser y tiempo*—, está atravesada por una profunda crítica al “primado de lo teórico” (*Vorherrschaft des Theoretischen*)¹¹, o de lo que también denominará la “obstinación de las teorías” (*Hartnäckigkeit der Theorien*)¹². Aquí, y por razones de extensión, no repetiré los interesantes y robustos análisis realizados por comentaristas e investigadores de Heidegger que articulan su apropiación de la filosofía práctica de Aristóteles, y que constituye un fundamento importante de su rechazo a la filosofía como teoría.¹³ De dichos análisis, y para los fines de este estudio, lo realmente significativo de recordar consiste en que Heidegger, como indica Figal, ha “cargado” a la “filosofía práctica con tareas de lo teórico”.¹⁴

Precisamente dado que la existencia, la vida contingente e individual, constituye el suelo de todo sentido primigenio, y dicha vida se caracteriza por poseer un carácter dinámico y variable, la búsqueda de una caracterización mediante generalizaciones, formalizaciones y determinaciones de la vida fáctica resultan, desde el punto de vista metodológico, insuficientes para la búsqueda primigenia de la filosofía. A la rítmica propia del surgimiento del sentido se accede, siguiendo a Heidegger, solo habitando dicha rítmica o, como nos dirá en lecciones posteriores, situado y morando (*verweilen*) en la “situación hermenéutica”. Desde nuestro habitar cotidiano en el mundo, se desprende su sentido primigenio, irreflexivo y a-temático, que será la fuente de aquello que Heidegger posteriormente denominará la verdad como desocultamiento o *alétheia*. Aquel situarse no es distinto a un atender a la vida fáctica de cada cual; atender como un vivenciar vívido. Heidegger nos dice por ello que los filósofos “viven y observan el mundo con una vivacidad interior exacerbada en su sentido último o incluso originario”.¹⁵ Esa “vivacidad interior exacerbada” refiere a la vivencia íntima propia del sentido que experimenta el filósofo, y que indica una suerte de intransferibilidad de la experiencia comprensiva.

En cuanto la comprensión en tanto vivencia está atada a la facticidad íntima y respectivísima de cada cual, Heidegger rechaza la comprensión de la filosofía como teoría. La filosofía, nos dirá, no puede ni debe intentar acceder a describir el fenómeno de la vida por vías de un *lógos* teórico (al estilo del *lógos* apofántico aristotélico, como precisará más tarde) y propondrá una filosofía hermenéutica. La hermenéutica sería el método apropiado para la filosofía, como ciencia originaria, porque muestra un camino que permite desentrañar el modo cómo ocurre la verdad originaria (como irrupción del ente, de lo que aparece con sentido), y de la

⁶ Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, p. 170. (las traducciones del alemán son de mi autoría, a menos que se indique lo contrario).

⁷ Martin Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, 1996, p. 13.

⁸ Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, p. I.

⁹ Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, p. 117.

¹⁰ Cf. Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923), GA 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.

¹¹ Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, p. 59.

¹² Martin Heidegger, *Ontologie*, GA 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, p. 96.

¹³ Cf. Franco Volpi, *Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren. Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienst der Seinsfrage*. En: Dieter Thomä (ed.), *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, 2003, pp. 26-37. / Franco Volpi, *Heidegger und die Neoaristotelismus*, in: Alfred Denker, Günter Figal, Franco Volpi, et al. (ed.), *Heidegger und Aristoteles* (Heidegger-Jahrbuch 3), Freiburg im Breisgau/München, 2007; Diana Aurenque, *Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heidegger*, Alber, 2011.

¹⁴ Günter Figal, *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Tübingen, 2006, pp. 24.

¹⁵ Cf. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, pp. 7.

que se derivan todas las demás verdades objetivadas y secundarias (la de la ciencia, de la historia, de visión de mundo, etc.). Así visto, la filosofía no puede estar ligada a un método distinto de aquel que le permita precisamente contemplar la unidad entre objeto y método. A esta relación co-originaria, entre objeto y método del filosofar lo denomina tempranamente Heidegger “movimiento circular del pensar”¹⁶, y posteriormente como “círculo” hermenéutico. Aquel se diferencia del círculo vicioso propio de la lógica.¹⁷ Dicho círculo es propio de la filosofía como “ciencia originaria”, y expresa una circularidad inherente a la filosofía que Heidegger también defenderá en trabajos posteriores. Aquella circularidad refiere a la forma específica en la que la filosofía tiene y es un método propio. El reconocimiento de su circularidad, me parece, da en el clavo en comprender los problemas de justificación de la filosofía. Inspirada en la actividad hermenéutica enfocada en la interpretación de textos, la circularidad de la filosofía se expresa, por un lado, en la co-pertenencia entre las partes y el todo para establecer el sentido. Por otra parte, sin embargo, la circularidad de la filosofía no solo remite al proceso comprensivo de textos, sino también al reconocimiento de otros elementos metodológicos importantes: como la fenomenología hermenéutica y la “indicación formal”¹⁸ —sobre esta última me referiré más adelante. Adicionalmente, el círculo propio de la filosofía implica también el carácter dinámico de la comprensión; sea como un acceder epistémico determinado e intencionado, sea como un proceso irreflexivo y a-temático. Cuando la filosofía, nos dice Heidegger, “ha ganado de una vez un planteamiento auténtico para el método filosófico auténtico, entonces el método muestra su por así decirlo revelación creadora de nuevas esferas de problemas”.¹⁹ Este método filosófico auténtico, consiste en realidad no en un método establecido a priori desde o por la filosofía —o alguna otra disciplina o ciencia particular—, sino que expresa la forma en la que la comprensión ocurre en el día a día. Heidegger hace patente la necesidad de una transformación del método de la filosofía exigido por su arraigo en la vida fáctica. Si la vida fáctica es el lugar desde donde emerge toda comprensión originaria, y a la filosofía le constituye la pregunta por el origen, entonces Heidegger pondrá a la vida fáctica como el objeto de la filosofía. La vida fáctica, sin embargo, siempre es respectiva y en ejecución, y por tanto de difícil generalización y formalización.

En efecto, a partir de la respectividad del sentido se entiende que el joven Heidegger establezca como equivalentes dos conceptos: la vivencia (*Erlebnis*) y el acontecimiento (*Ereignis*). Ya en 1919 nos dirá que el “acontecimiento” (*Ereignis*) permite nuestra relación con los fenómenos. Como acontecimiento ocurre la forma originaria en la que el mundo aparece, o valga la redundancia, acontece en sus significados y posibilidades. Pero además del acontecer del sentido de lo otro, del mundo, o incluso de la naturaleza, como nos dirá más tarde, es vivencia interior de sentido. Por medio de la teoría, precisamente aquella unión dinámica bidireccional propia de la vivencia-acontecimiento, se rompe y es “des-vivenciada” (*ent-lebt*), “des-historizada” (*ent-geschichtlicht*).²⁰ La vivencia del mundo que nos circunda conjunto a su sentido, es des-historizada y “destrozada”, haciendo del yo un sujeto y al mundo un objeto (*Zerstörung des Umwelterlebnisses*).²¹ La teoría, con su insistencia en determinar y categorizar lo que algo es, es una “solidificación” (*Verfestigung*)²² e incluso una “des-vivenciación” (*Entlebung*)²³ de la vida, de su rítmica²⁴ y, por tanto, demuestra un desarraigo profundo.

Cuando Heidegger determina que el acceso adecuado a la vida y a su forma de donación de sentido no es el teórico, debe ofrecer una alternativa. Y aquí no solo tendrá lugar la fenomenología y la hermenéutica, sino también aquello que denomina como una “indicación formal” (*die formale Anzeige*).²⁵ La indicación formal

¹⁶ Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, GA I, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, p. 217.

¹⁷ Helmuth Vetter, *Grundriss Heidegger: Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Meiner, 2014, p. 20.

¹⁸ Cf. Helmuth Vetter, *Grundriss Heidegger: Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Meiner, 2014, p. 21.

¹⁹ Cf. „Ist daher einmal für die echte philosophische Methode ein echter Ansatz gewonnen, dann offenbart die Methode ihre gleichsam schöpferische Enthüllung von neuen Problemsphären.“ Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 56/57, 1997, p. 16.

²⁰ Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 56/57, 1997, pp. 89.

²¹ Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 56/57, 1997, p. 85.

²² Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, GA 58, 1993, p. 118.

²³ Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, p. 78.

²⁴ Cf. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, p. 77-85.

²⁵ Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, p. 63.

constituirá el método de la filosofía por excelencia, un método que no es ni formalización ni generalización,²⁶ pero que, sin embargo, permite identificar estructuras fundamentales con cierta flexibilidad. La indicación formal se instaura en sus respectivos sentidos –de contenido, relación y ejecución; *Gehalt-, Bezug-, und Vollzugssinn*—²⁷ en una relación de íntima respectividad, privilegiando; sin embargo, el sentido de realización. En dicha indicación, se funda “una vinculación muy determinada; en ella se dice que el yo está en una y por una determinada orientación apreciativa”.²⁸ Cuando un fenómeno es indicado formalmente, éste permanece en un “limbo” (*Schwebe*)²⁹, no es una determinación categorial con pretensión de validez supra-histórica; es decir, no quiere aprender formalmente el objeto al que se refiere, sino indicación de una estructura en un modo y actitud procedimental. No es por tanto indicación de una mera experiencia individual, mas tampoco es indicación de una categoría. De acuerdo a Heidegger, este método permite que la filosofía cumpla su tarea de atender y enfatizar una “comprensión originaria”.³⁰ La determinación de un objeto, mediante la indicación formal, nos dice, debe ser creado «desde el modo en el que el objeto es accesible originariamente» (*aus der Weise, wie der Gegenstand ursprünglich zugänglich wird*).³¹ Mediante la “indicación formal” es posible, pues, expresar la experiencia de sentido, en su calidad de encuentro-vivencia, sin por ello quedar acotada y fijada en su expresión o conceptualización. La experiencia se mantiene, por tanto, no cosificada, sino respetada en su doble condición de ser *Ereignis/Erlebnis*.

4. Praxis y physis: comprensión y vida

Hasta aquí hemos visto que Heidegger comprende a la filosofía principalmente en relación a la praxis. Ahora bien, separar a la filosofía del *bíos theōrētikós* y acercarla a la praxis, significa para Heidegger, acercarla a la vida. En lo siguiente cabe, pues, adentrarnos un poco más en la triada praxis, filosofía y vida.

Esto es decisivo dado que Heidegger, me parece, entiende la praxis filosófica a partir de un modelo hermenéutico inspirado en la *physis*. Ya en su cátedra en Marburgo del semestre de verano de 1924 sostiene Heidegger que Aristóteles es el primero en descubrir que: “el ser de la naturaleza” puede ser determinado “primariamente por medio del estar-en-movimiento (*Bewegtsein*)”.³² De acuerdo a Heidegger, Aristóteles descubre que en la reflexión en torno a la *physis* “lo determinante” es justamente la “movilidad” (*Bewegtheit*), es decir, la *kínēsis*.³³ Aristóteles establece por primera vez el “estar-en-movimiento (*Bewegtsein*) como la manera fundamental del ser”.³⁴ La comprensión griega de la naturaleza no debe, pues, confundirse con el modo científico-moderno –esencialmente mecanicista– de entender la naturaleza, sino que ella implica una manera de comprender el ser. Heidegger evita traducir la *physis* griega como naturaleza, en cuanto esta última guarda relación con un modelo principalmente subjetivo-metafísico –y que Heidegger critica. Para la imagen de mundo moderna-científico-teórica-técnica “todos” los procesos naturales deben de antemano ser determinados como “magnitudes de movimiento espacio-temporal” (*raum-zeitliche Bewegungsgrößen*). Para determinar y llevar a cabo la medición, sostiene Heidegger, la ciencia se sirve “del número y del cálculo”.³⁵ Sin embargo, pese a que “es cierto que lo vivo (*das Lebendige*) se puede entender como una magnitud de movimiento espacio-temporal”, con aquel entendimiento “ya deja de captarse lo vivo”.³⁶ De este modo, captar lo vivo implica mucho más que considerarle como mero objeto de movimientos espacio-temporales. Mediante la

²⁶ Cf. Helmuth Vetter, *Grundriss Heidegger: Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Meiner, 2014, p. 44-45.

²⁷ Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, p. 63.

²⁸ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, p. 33.

²⁹ Cf. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, p. 64.

³⁰ Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des und des Ausdrucks*, GA 59, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, p. 85.

³¹ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, GA 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, p. 20.

³² Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, GA 18, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, p. 205.

³³ Martin Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996, p. 243.

³⁴ Martin Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996, p. 244.

³⁵ Martin Heidegger, *Holzwege*, GA 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2003, p. 79.

³⁶ Martin Heidegger, *Holzwege*, GA 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2003, p. 79.

visión objetivante de la ciencia la vivacidad de lo vivo desaparece: “Aquella objetivación (*Vergegenständlichung*) de los entes se lleva a cabo en un re-presentar que pretende traer a todo lo ente ante sí, de modo tal que el hombre calculante pueda estar seguro de lo ente, es decir, tener certeza sobre este”.³⁷ Toda ciencia que opere por medio de reglas y de mediciones trae de suyo la pretensión de dominar a su objeto de estudio. Para Heidegger, por tanto, lo fundamental de la *physis* radica no solo en que ella es principio de movimiento en los entes naturales, sino que ella constituye el paradigma y la concreción de la manifestación del ente —lo que en su filosofía identificamos como el movimiento *aletheológico*. En la interpretación de la *physis* como principio de movimiento se trata, precisamente, del paso de la ausencia a la comparecencia del ente, de la ocultación a la desocultación de lo ente. Todo movimiento es siempre *metabolé*, es decir, un cambio que permite “que algo hasta ahora oculto y ausente pueda aparecer”.³⁸

Heidegger nos dice que si prestamos atención “aprenderemos a ver que para los griegos el movimiento (*Bewegung*) como una manera del ser tiene el carácter de un venir-a presencia” (*Herkommen in die Anwesenung*).³⁹ Así, la *physis* es aquel principio de movimiento mediante el cual un ente aparece siendo lo que es. La *physis* es aquel principio (*arché*) que permite “que un ente sea aquello que es”.⁴⁰ Aquel aparecer no refiere a un mero parecer (*Schein*), sino a la aparición del ente en cuanto tal. En tanto los griegos, tal como interpreta Heidegger, piensan el ser de lo ente desde el modelo de la producción (*Herstellung*), el ser significa una permanencia inmóvil. Ya en el llamado *Informe-Natorp* formula Heidegger el entendimiento griego del ser de este modo: “Ser es estar-listo (*Fertigsein*), el ser en el que el movimiento ha llegado a su fin”.⁴¹ En otra parte nos dice que tanto el “estar-presente” (*Gegenwärtigsein*) como el “estar-hecho” (*Hergestelltsein*) son las determinaciones que “hacen comprensible el concepto del ser de los griegos”.⁴² En la “metafísica de la presencia”, tal como Derrida denomina la interpretación Heideggeriana, el ser es considerado como aquel substrato inmutable en el que el movimiento ha llegado a su fin. La *physis*, en consecuencia, es el movimiento que permite que el ente sea experimentable (Heidegger, siguiendo a Aristóteles, distingue entre dos tipos de movimientos mediante los cuales ocurre la comparecencia de lo ente: la *physis* y la *téchne*).⁴³

5. Algunas reflexiones más allá de Heidegger

A partir de los diversos análisis heideggerianos presentados aquí, y que aluden a la relación entre filosofía, praxis y vida, me parece que es posible comprender mejor las razones filosóficas que permean la pregunta por la justificación de la filosofía. Con Heidegger y más allá de él, pareciera ser que la respuesta a nuestra interrogante es una: La filosofía es difícil de valorar, y así también de justificar, justamente por una dificultad intrínseca. La filosofía ocurre como un entrelazamiento particular entre método y objeto, del que el filósofo respectivamente es su medio. La filosofía no es, pues, una disciplina que dispone de un método (o métodos) determinado(s) para acceder a un objeto o fenómeno claro, sino que la filosofía se constituye como método exigido constantemente por la diversidad de cosas, objetos, y estados de cosas que nos conciernen; es decir, que nos “acontecen” como tal o cual preocupación. La vida, aquella facticidad que inspira al joven Heidegger y que en sus textos posteriores también se llamará *physis*, es precisamente la fuente de todo preguntar posible, y, también, de su propio ejecutar y evaluar. Así visto, no hay una filosofía ni un método, ni un objeto, ni grandes temas establecidos a priori como filosóficos; no al menos en sentido categorial, sino solo como “indicaciones

³⁷ Martin Heidegger, *Holzwege*, GA 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2003, p. 87.

³⁸ Martin Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996, p. 249.

³⁹ Martin Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996, p. 249.

⁴⁰ Martin Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996, p. 245.

⁴¹ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, GA 2 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005, p. 385.

⁴² Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, GA 18, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, p. 229.

⁴³ Cf. Diana Aurenque, *El cuidado de los fenómenos: Repensando el significado ético de la crítica a la técnica de Martin Heidegger*, Revista de Filosofía *Ὀδός*, Vol 5, Num 7: 2018. Disponible en: <http://revistaodos.com/revista/index.php/odos/article/view/20/> Diana Aurenque, *Die Kunst und die Technik (Herstellung, poiesis, téchne)* En: Espinet/Keiling (ed.): *Kommentar zu „Der Ursprung des Kunstwerks“*, Vittorio-Klostermann, 2011.

formales”. Todo en principio puede ser objeto de la mirada y praxis filosófica, y, sin embargo, no todo es filosofía. La particularidad de la filosofía radica pues, por un lado, en que la hacemos cada uno partiendo de una exigencia de sentido y narrativa general, pero que se construye desde las exigencias del objeto en cuestión. Diversos fenómenos u objetos nos harán a su vez, diversas exigencias metódicas, que servirán de configuradores de aquello que luego resulta, quizás, una filosofía, o al menos, una nueva configuración de sentido. Pero no contamos con medidas ajenas al objeto o fenómeno filosófico que nos convoca, quizás solo la condición de ser coherentes con ciertos principios básicos de la argumentación y de una narrativa con pretensión de validez horizontal. Así, mientras la ciencia, por ejemplo, busca saberes distintos a la opinión, como también lo hace la filosofía, la filosofía no intenta únicamente cimentar verdades o refutarlas, sino *abrir*las. Experimentar, en su sentido no de corroboración o refutación, sino en su sentido de ganancia epistémica, es filosofar —como también lo observó Nietzsche con su filosofía experimental.⁴⁴

Con Heidegger aprendemos a comprender mejor que la filosofía guarda siempre un elemento *intransferible*. A dicho carácter respectivo, íntimo o interior refieren las meditaciones heideggerianas en una multiplicidad de casos. Aquella respectividad se funda, me parece, en un paradigma hermenéutico-fenomenológico de la comprensión: la satisfacción que ha sentido cada uno de nosotros cuando una argumentación de algún texto oscuro finalmente se ha vuelto claro, cuando a veces, en el día a día, lo leído en algún lugar “tiene sentido” y nos explica algún escorzo en nuestra vida o en la de los otros, cuando el sentido se ilumina de pronto, inesperado, explicándole al amigo lo que uno recién ha leído. Cuando encarnamos aquel famoso paso “del mito al *lógos*”, ahí “ocurre” la filosofía. La filosofía es aquel paso. Y constituye una transición decisiva en la cultura occidental que permite la búsqueda de un acceso comprensivo, inquisitivo y explicativo al mundo, a la realidad social e individual y a todo aquello que va más allá de los asuntos solamente humanos. Un acceso que, si bien muy distinto al azar o a causas míticas, permiten, sin embargo, concebir la complejidad de la existencia humana, de los organismos vivos y no vivos, dentro de un esquema más general y que busca encontrar, rebatir, donar o establecer sentido, racionalidad, orden o caos. No es por ello mera casualidad que la filosofía y la ciencias naturales tengan un origen común. Los primeros filósofos, también llamados, filósofos naturales, eran en gran medida científicos, ambos embebidos por la cautivadora pregunta por el orden y el caos así como por los principios de una naturaleza esquiva y a la vez legisladora de todo devenir.

Por otro lado, y pese a la intimidad propia de la praxis filosófica, en tanto ella solo es en co-relación a un método y a un objeto o fenómeno, ella siempre está necesitada, es una saber vivenciado como carente, relacional y, por tanto, en dependencia a todo lo otro que se le presente como posibilidad de experimentación.

Desde aquí, desde este facto fenomenológico-procedimental, la filosofía podría quizás justificar que además de ser profundamente individual, es simultáneamente, profundamente *política*; esto en su sentido más puro, como arrojada a una polis, a aquello, que constituye el espacio social y público compartido, ofrecido para ser objeto y tema de la filosofía. En efecto, cabe mirar a las grandes figuras de la filosofía y veremos en ellos actores políticos, sujetos llamados como filósofos por su entorno —sea político, científico, artístico, cultural o técnico—, descubriendo objetos y métodos para poder pensar —es decir, darle sentido, un sentido más grande que el validado por uno mismo— a su alrededor.

Si esa relacionalidad política intrínseca de la filosofía es cierta, y no se agota en su apertura a un objeto ni a una fidelidad del método, entonces ello permite comprender que la filosofía necesita un espacio-tiempo determinado para que ocurra, para experimentar la demanda misma del experimentar. Ese espacio-tiempo libre no se agota en la calidez de una biblioteca ni en la página abierta de un libro, sino en el espacio público, en aquello que en fenomenología normalmente llamamos “mundo”, incluidas todas sus innumerables facetas: con calles y playas, con escuelas y hospitales, con plazas públicas, cárceles y academias. Asegurar, así, el espacio-tiempo curricular escolar para la filosofía, no es sino darle aquella seguridad institucional al pensar-experimentar, seguridad vital y que desde la muerte de Sócrates fue resguardada con la construcción de altos muros en la academia. Y parece que hoy algo cambia, y los muros son escaleras en doble sentido, donde transitamos todos lo que creemos que filosofar es la libertad de ver cosas distintas con ojos distintos, pero con los pies en el mismo lugar.

⁴⁴ Cf. Diana Aurenque, *Die medizinische Moralkritik Friedrich Nietzsches*, Springer, 2018.