

el entramado y la comunicación que hay entre *vita activa* y *vita contemplativa*, que, a fin de cuentas, parece ser el objetivo del artículo. A propósito de esto, Arendt nos dice que el pensamiento es el encargado de descongelar conceptos estáticos en el lenguaje común a través de la reflexión, pero, así mismo, el lenguaje, una vez ha pasado por el viento del pensamiento, sirve para ponerse entre-los-hombres o, en otras palabras, para expresar un sentido común en el juicio: he ahí su carácter intersubjetivo y, por lo tanto, comunicable.

No obstante, de entrada el lenguaje sigue sirviendo únicamente para el ejercicio de desdoblamiento de la conciencia; entonces, hasta este nivel las actividades del espíritu siguen siendo una relación del dos-en-uno, propio del yo arendtiano. Por consiguiente, a pesar de que para ejecutar el juicio es necesario tener en cuenta a los otros, todavía no podemos decir que es una actividad que se realice *con los otros* en el campo político, en la acción. En resumidas cuentas, el lenguaje es lo que, en mi opinión, puede hacer legítima la conclusión que afirma que las actividades del espíritu son condiciones para la acción política.² Este es el paso que no logro ver en el artículo de Botero y Leal, y que podría evidenciarse con la aparición del lenguaje y su relación con la acción que, en gran medida, los autores omitieron en su texto.

Por lo demás, considero que la propuesta del artículo es interesante, y que logra plasmar, a grandes rasgos, buena

2 En otras palabras, el problema puede ser planteado así: ¿cómo el lenguaje constituye los cimientos de la acción política, teniendo en cuenta que a través de él generamos juicios?

parte de las intuiciones arendtianas con respecto a las actividades de la vida mental y de la acción política. Valdría la pena que en futuras investigaciones se hicieran las precisiones o aclaraciones aquí esbozadas, para que la conclusión a la que quiere llegar el artículo esté fundamentada con la misma fuerza con la que, creo, Arendt lo realiza a lo largo de sus obras.

Bibliografía

- Arendt, H. *La vida del espíritu*. Trad. Ricardo Montoro Romero y Fernando Vallespín Oña. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1984.
- Arendt, H. *Responsabilidad y juicio*. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Barcelona: Paidós, 2007.

ANA MARÍA GRANADOS ROMERO
Universidad Nacional de
Colombia–Bogotá–Colombia
anmgranadosro@unal.edu.co

<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n169.76874>

Galzacorta, Iñigo. “La historia de la filosofía como tarea filosófica. Consideraciones a partir de Heidegger.” *Dianoia* 61.76 (2016): 57-81.

En su artículo, Iñigo Galzacorta “explora el propósito y las estrategias fundamentales que guían a Heidegger” (57) en su tratamiento de los textos antiguos, para destacar que esta relación no se puede enmarcar estrictamente en ninguna de las dos maneras, señaladas por el autor, en las que la tradición ha establecido que pueden hacerse los acercamientos a textos antiguos. Concluye que, para Heidegger, la apropiación de

los textos antiguos, lejos de constituir una exégesis de algo ya pasado, constituye una confrontación con nuestro tiempo y con lo que aún está por-venir” (79), pero sin imponer a los textos del pasado categorías contemporáneas que malogren su interpretación. Sin embargo, extrañé en el texto las razones por las cuales se puede ver esto en la filosofía de Heidegger, más allá del hecho de que el filósofo alemán hace su lectura de la antigüedad, no a partir de lo dicho explícitamente en los textos antiguos, sino de lo mostrado mas no dicho, como p. e. que “los griegos arrancan su intento de nombrar el aparecer de las cosas en su verdad” (71), desde un horizonte atemático que “resuena en el uso de los términos fundamentales de este proceso (*logos, aletheia, physus...*) [y que] consiste en suponer que un elemento esencial de negatividad, de ausencia u ocultación, atraviesa constitutivamente todo mostrarse o aparecer de las cosas” (*ibid.*).

Además de esta razón brindada por el autor, quisiera proponer que, para llegar a las conclusiones de Galzacorta sobre la manera en que Heidegger se apropia de los textos antiguos, debemos recurrir a la lectura de *Ser y tiempo*, pues desde allí ya se destaca la relación de Heidegger con la antigüedad. En este texto, Heidegger describe al *Dasein* como ex-sistencia temporal, en cuanto que los tres éxtasis del tiempo (pasado, presente y futuro) conviven en el ser del *Dasein* como un fluir, pues el *Dasein* es en la medida en que: a) llega a sí mismo realizándose en posibilidades, es decir, está abierto “hacia adelante” en cuanto que es posibilidad, b) estas posibilidades se dan desde la *facticidad*, es decir, desde el mundo de sentido previo al *Dasein* en

el cual este *ha sido* irremediablemente arrojado, y c) presenta, en cuanto que hace sentido dirigiéndose al mundo de entes presentes actuales.

Ahora bien, esta descripción del *Dasein* como ex-sistente que despliega temporalidad es alcanzada en *Ser y tiempo* a partir de la *resolución*, pues:

En la resolución precursora del *Dasein* se comprende de tal manera en lo que respecta a su poder-ser, que se presenta ante la muerte para asumir plenamente, en su condición de arrojado, el ente que es él mismo. Este resuelto asumir del propio “Ahí” fáctico significa, a la vez, el acto de resolverse a la situación. (Heidegger 2016 §74 396)

En este punto, Heidegger señala que el análisis existencial no puede establecer a qué se resuelve el *Dasein* en cada caso; no obstante, puede preguntarse de dónde vienen las posibilidades de las que el *Dasein* puede apropiarse, y afirma que estas vienen del ahí fáctico. De acuerdo con Heidegger, estas posibilidades del ahí fáctico surgen “del legado que ese existir asume en cuanto arrojado” (2016 §74 397). Esto quiere decir que, para poder asumir sus posibilidades de manera propia, el *Dasein* debe volver a las posibilidades recibidas por tradición, pues la existencia auténtica, cuando es confrontada con el tener que tomar un curso de acción posible, no decide aleatoriamente, sino a partir de su historia, dado que de este modo se siente propia la experiencia de sentido. Por el contrario, decidir sin tener en cuenta la *facticidad*, lleva a la existencia impropia, pues no se les encuentra sentido a los proyectos ejecutados: “cuanto más inequívocamente se comprenda a sí mismo [el *Dasein*]

desde su más propia y eminente posibilidad en el adelantarse hasta la muerte, tanto más certera y menos fortuita será la elección y hallazgo de la posibilidad de su existencia” (*ibid.*).

De acuerdo con Heidegger, esta forma de resolución es lo que hace que el *Dasein* sea libre; también es lo que permite el estar con otros de manera propia dentro de un destino común. No obstante, la apropiación de posibilidades partiendo de la tradición para mantener un destino común no es la repetición exacta del pasado, puesto que la reiteración de este significa su actualización. En este sentido, un “cambio” en la tradición es posible, mas solo es auténtico y cargado de sentido si surge de posibilidades fácticas (*cf.* Heidegger 2016 §74 398).

Adicionalmente, en la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger señala, en un primer momento, que por el hecho de existir el hombre ya se encuentra en el destino del ser (*cf.* Heidegger 2001 276), pues el “ex”, en la medida en que remite a un “fuera de sí”, indica que el hombre, en cuanto ex-sistente, no se encuentra enclaustrado en sí mismo, sino que sale de sí para dirigirse a algo más amplio, a saber, a la verdad del ser. Adicionalmente, el autor señala que, al hablar del estado de arrojado del *Dasein*,¹ se refiere al estar arrojado en la verdad del ser, lo cual es coherente con lo dicho en *Ser y tiempo*, pues la *facticidad* a la que allí está arrojado el *Dasein* no es más que una proyección epocal de sentido, la cual necesariamente ha surgido de una nada

1 Digo “*Dasein*” para mantener el estilo del presente texto, no obstante, este término no es usado por Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*; allí nos habla del “hombre”.

preñada de posibilidades. En este sentido, la reiteración de la tradición histórica es equivalente a lo que hemos llamado el *comportarse*² que mantiene la verdad del ser. Esto también quiere decir que el hombre, en cuanto que *ser-en-el-mundo*, siempre está necesariamente en la proximidad del ser, puesto que el mundo, como apertura de sentido, siempre será una proyección del ser (*cf. id.* 286).

A partir de lo anterior se muestra, en primer lugar, que el concepto de “reiteración” en *Ser y Tiempo* es un argumento más para concluir que, en efecto, la lectura heideggeriana del pasado se hace sin intentar imponer conceptos actuales a este, sin que esto signifique que el pasado no sea útil para la apropiación y comprensión del porvenir. En segundo lugar, se muestra que esta concepción sobre la manera de abordar el pasado atraviesa los textos de Heidegger, y sobrevive a los cambios sufridos en la filosofía del autor después de la *Kehre*.

Otro punto a considerar en el texto de Galzacorta es que el autor señala que la importancia de la comprensión de lo que Heidegger llama la *metafísica* parece tener principalmente el propósito de trazar una historia de la pregunta por el ser, pues “muestra así la relevancia de una historia que acontece en la entrega de lo humano a la dinamicidad de un ámbito al que se encuentra esencialmente ‘arrojado’ [...] pero que resulta obviado y olvidado” (79). No obstante, creo importante resaltar que este no es el único

2 *Ver-halten*: es el mantener (*halten*), el traer a la presencia hecho por el lenguaje, pues con el lenguaje y la conducta ordinaria mantenemos las referencias de sentido, es decir, mantenemos abierto un entorno de significación.

propósito que el estudio de la historia de la metafísica tiene para Heidegger, pues este estudio le permite al autor alemán establecer cómo es posible alcanzar lo que él llama *el pensar genuino*, que consiste en *dejar ser al ser*.³

A partir del estudio de la metafísica, Heidegger cae en la cuenta de que el pensar genuino es un pensar opuesto a la metafísica tradicional, pues el pensar de la metafísica: a) es representativo y b) pretende fijar sentidos brindando definiciones que asume como invariablemente verdaderas.

El autor también señala que cuando se trata de empezar a pensar, “no hay ningún puente, hay solamente un salto” (Heidegger 2005 19), lo cual permite pensar que este proceso de iniciarse en el pensamiento es algo que se da de manera radical y abrupta. No obstante, “es una cosa sorprendente e incluso terrible que hayamos de saltar al suelo en el que propiamente estamos” (*id.* 35). Es decir, que este pensar no nos transporta a una nueva dimensión inexplorada del ser, sino que nos lleva a asumir el ser de manera propia, para continuar con la imagen del salto: el salto que se da en el pensar no es un salto de un extremo a otro, sino hacia la base del lugar de donde se salta. Entonces, lo que impulsa a dar este salto es el pensar mismo en la época del fin de la metafísica (*cf.* Heidegger 2000). De esta manera, podemos además afirmar

3 Entendido como no intentar fijar el mundo de sentido presente mediante proyectos esencialistas, sino respetar la dinámica del venir a la presencia, entendiendo que el mundo de sentido actual no es algo fijo y esencial, sino una posibilidad que eventualmente será aniquilada en el devenir histórico.

que pensar genuinamente, a la hora de considerar la esencia de la técnica,⁴ solo puede hacerse desde la misma metafísica, pues al este ser parte de la esencia de la técnica, es necesaria para abordar la cuestión de manera genuina, contrario a lo que apunta Galzacorta al afirmar que “no podemos pensarla [la esencia de la técnica] o intervenir en ella desde el horizonte de pensamiento y de acción que resulta de la aceptación del horizonte que gobierna nuestro tiempo” (78).

Bibliografía

- Heidegger, M. *Identidad y diferencia*. Ed. Arturo Leyte. Trads. Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos, 1988.
- Heidegger, M. *El final de la filosofía y la tarea del pensar*. Trad. José Luis Molinuevo. Madrid: Tecnos, 2000.
- Heidegger, M. “Carta sobre el humanismo.” *Hitos*. Trads. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2001. 259-298.
- Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?* Trad. Raúl Gabás. Madrid: Trotta, 2005.
- Heidegger, M. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2016.

SOFÍA CARREÑO
 Universidad Nacional de Colombia -
 Bogotá - Colombia
 scarrenoc@unal.edu.co

4 Tanto Heidegger como Galzacorta abordan el problema de la esencia de la técnica en este punto, pues de lo que se trata es de la apropiación del pasado para lo comprensión del presente, y este es caracterizado por Heidegger como la era de la técnica (*cf.* Heidegger 1990 95).