

Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006 (segunda edición), pp. 254.

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Hay libros que llegan a mediar el acceso de una generación a una problemática o a un autor concretos: median en el sentido de que posibilitan la efectiva introducción en un ámbito temático y lo hacen imprimiendo un sello propio a la misma. Para la generación de estudiantes españoles de filosofía de entre hace 15 y 20 años, tal papel mediador respecto al pensamiento de Heidegger lo tuvo posiblemente el libro de Ramón Rodríguez que aquí reseñamos, cuya primera edición fue publicada en la desaparecida editorial Cincel de Madrid en 1987. Este libro alcanzó tal posición relevante (y ha seguido siendo hasta hoy instrumento de estudio sobre Heidegger muy apreciado por los estudiantes de filosofía y los interesados en general en este ámbito) porque logró ensamblar adecuadamente cualidades difíciles de conjugar en los textos filosóficos y aún más en los dedicados al pensamiento de Heidegger: las pretensiones de inteligibilidad y de rigor.

Impulsado por estos criterios, el autor realiza en el libro un recorrido por las dos etapas del pensamiento heideggeriano. Por un lado, la centrada en la analítica existencial del *Dasein* (o existencia humana) y plasmada en su obra mayor, *Ser y tiempo* (1927). En segundo lugar, la definida por el esfuerzo de efectuar una destrucción de la metafísica occidental que posibilite el surgimiento de la necesidad de un acaecer del ser liberado de los parámetros de la tradición metafísica, que no distingue adecuadamente entre ser y entes y piensa lo primero mediante categorías elaboradas propiamente para pensar los segundos. Una virtud del libro es haberse ocupado no sólo de las críticas de Heidegger a la concepción metafísica del ser, sino, además, de la cuestión de si existe en este autor una tesis propia explícita sobre el ser y las tareas que de ella resultan para el pensar. El libro incluye un glosario de los términos técnicos de Heidegger más relevantes, que resulta a todas luces útil para el lector que se acerca por primera vez al pensamiento de este autor.

La segunda edición de *Heidegger y la crisis de la época moderna* introduce varias novedades respecto a la primera: un nuevo prólogo, que realiza un balance de lo ocurrido en los últimos 20 años sobre todo en lo que respecta a la edición de las obras del pensador alemán, una bibliografía actualizada, que incluye tanto la edición en alemán de las obras completas de Heidegger como un listado exhaustivo de las obras sobre su pensamiento publicadas en castellano, y dos apéndices, que se ocupan de textos de Heidegger publicados por primera vez a continuación de 1987: el primero, de Ramón Rodríguez, sobre “La génesis de *Ser y tiempo*” y el segundo, de Alejandro Escudero Pérez, sobre la importante obra de Heidegger, publicada póstumamente en 1989, *Contribuciones a la filosofía*.

Entre este material novedoso, sobresale el apéndice primero sobre la génesis de *Ser y tiempo*. Aquí el autor, apoyándose en las primeras lecciones magistrales de Heidegger, impartidas de 1919 a 1923 en Friburgo y recientemente publicadas, reconstruye el proyecto filosófico que las impulsa: la realización de una “hermenéutica fenomenológica de la facticidad” (186), que anticipa las líneas generales de la analítica del *Dasein* de *Ser y tiempo*. La hermenéutica de la facticidad tomaría como asunto a la vida fáctica o existencia humana, en tanto que dimensión originaria que constituye la fuente del sentido de las cosas y de nuestra relación con ellas (187). Es por ello que su estatuto sería el propio de una “filosofía primera” que, al buscar en la facticidad lo originario fundador del sentido, prosigue “el camino de radicalidad creciente que de la ontología clásica llevaba a la filosofía trascendental” (*idem*). Ramón Rodríguez pone claramente de manifiesto algo que es central para apreciar el alcance de este primer proyecto filosófico de Heidegger: cómo la elección por parte de éste del término hermenéutica para el esfuerzo teórico por hacer inteligible la vida fáctica debe ser considerada en el marco de su confrontación con el tipo de acceso a la facticidad que es la *teoría*.

En efecto, en estas lecciones Heidegger realiza una caracterización de la teoría como una aproximación objetivante a la realidad que la formaliza y la abstrae de los modos de referencia prácticos de la existencia humana a su mundo circundante, en los que surge su sentido. La actitud teórica se sostendría en un desconectar las relaciones significativas que el sujeto de conocimiento guarda con el asunto que aspira a conocer, abriendo respecto a él una cesura que garantizaría una presunta actitud contemplativa, no implicada en el tema

a conocer. Al mismo tiempo, atribuiría a la vida fáctica, como constitutiva de la misma, la actitud teórica en su relación con su mundo circundante, o sea, concebiría a la facticidad como estando determinada originariamente por ese posicionamiento objetivante característico de la teoría. El efecto de todo ello es una distorsión del ser de la vida fáctica que no la deja aparecer en su sentido propio. De ahí que la alternativa de Heidegger sea la búsqueda de un modo de aproximación a la vida fáctica no objetivante o, en sus términos, “no-teórico” (189). Este modo no objetivante de acceso a la facticidad será la *hermenéutica*, la cual no adopta una actitud contemplativa respecto a su asunto, sino que se sabe implicada en él: pues la hermenéutica no sería más que la prolongación reflexiva de la tendencia a interpretarse a sí misma que es constitutiva de la vida fáctica. La hermenéutica no es una aproximación externa por parte del filósofo a la vida fáctica. Es prosecución explícita, y articulada con el instrumental filosófico de una fenomenología refuncionalizada, de ese saber espontáneo, inmanente y no-objetivante que tiene de sí la vida fáctica y que debe ser caracterizado como interpretación. La hermenéutica formulada y practicada por Heidegger en sus lecciones no es más que la forma reflexiva del “ser hermenéutico de la facticidad” (195). A diferencia de la actitud teórica, a la hermenéutica de la facticidad la impulsa un interés específico en su aproximación a su asunto: combatir “las falsas representaciones con que se autoconcibe” la facticidad (196-7). Su tarea es “crítico-destructiva” (197), pues tiene como objetivo aniquilar los modos de autopercepción distorsionada de la facticidad, sobre todo su tendencia a concebirse a partir del tipo de consistencia que tienen las realidades del mundo alrededor, es decir, su tendencia a adoptar una relación cosificante consigo misma. Aunque aquí se puede añadir que quizá Ramón Rodríguez acentúa en exceso esta condición “crítico-destructiva” de la hermenéutica pues, en determinados cursos de los años 20 y en el propio *Ser y tiempo*, como él mismo lo ha mostrado en su obra *La transformación hermenéutica de la fenomenología* (Tecnos, Madrid, 1997), lo que asume tal papel conmovedor de las falsas representaciones con las que se concibe a sí misma la facticidad no es algo así como una hermenéutica crítica, sino un acaecer indisponible, irreflexivo y no-racional, que se impone a la existencia humana: la angustia ante la muerte como la más propia de las posibilidades que implica la anulación de todas las demás posibilidades del *Dasein*.

La rigurosa exposición por parte de Ramón Rodríguez del proyecto filosófico del primer Heidegger permite plantearse una problemática que naturalmente trasciende los límites de una recensión y que sólo podemos apuntar, a saber, las posibles convergencias existentes entre este proyecto y las ideas de Max Horkheimer en los años 30 en torno a una teoría crítica de la sociedad. También en este caso, aquello que constituye el objeto de confrontación es lo que Horkheimer denomina teoría tradicional, caracterizada por esa actitud objetivante, formalista y contemplativa denunciada por el primer Heidegger. Su contrapropuesta será una forma de teoría no-objetivante (no-teórica, como diría Heidegger), es decir, una teoría crítica que se sabe implicada, parte interesada, de aquello que adopta como asunto problemático: la vida histórica de la formación social vigente. El objetivo de la teoría crítica es fundamentalmente disolver el tipo de apariencia con que se presenta la realidad social en la sociedad capitalista, en concreto, su aparecer con el tipo de objetividad propia de las realidades naturales, como una segunda naturaleza que se impone a la voluntad y decisión colectivas con una inexorabilidad aún superior a la primera. Este interés explícito del teórico crítico se funda en el hecho de que es parte implicada y comprometida de aquello que afronta. Ahora bien, esa realidad de la que forma parte no es, como en Heidegger, una vida fáctica que, tal como parece ser concebida por Heidegger, aparece como general e indiferenciada, es decir, falta de concreción (y, como tal, puede calificarse de abstracta). Para Horkheimer, en cambio, tal realidad es una comunidad fracturada, rota por antagonismos entre perspectivas sociales enfrentadas. El teórico crítico se sabe parte de una de ellas y se esfuerza en hacerlo explícito y reflexivo. De este modo, su pretensión crítica va de la mano de la asunción de su facticidad político-moral, que funda como explícitamente interesada su aproximación teórico-crítica a su problemática.

Existen por tanto convergencias entre ambos proyectos teóricos. Es muy probable que no haya que pensar en una influencia de Heidegger sobre Horkheimer. Lo más posible es que lo que permite establecer estas convergencias entre tradiciones en principio tan diferentes sea la compleja figura del primer G. Lukács, cuya primera obra marxista, *Historia y consciencia de clase* (1923), fue determinante para la génesis no sólo de la teoría crítica de Horkheimer, sino de todo el marxismo occidental (una obra que, además,

según L. Goldmann, fue conocida muy pronto por Heidegger). En esa obra la disyuntiva en el plano de los modos teóricos de afrontar lo social fue planteada en términos de, por un lado, actitud contemplativa-objetivante (característica de la filosofía moderna, en tanto que filosofía del sujeto, y de la ciencia moderna en su conjunto, desde las ciencias naturales hasta la sociología y la economía) y, por otro, aproximación dialéctica materialista, que problematiza tanto la falsa consistencia asumida en el seno del capitalismo por los fenómenos y “leyes” sociales como su correlato subjetivo, la conciencia cosificada. Es patente que Horkheimer trató de repensar el planteamiento de Lukács depurándolo de las rémoras idealistas y metafísicas que pueden tematizarse en él (sobre todo, su concepción del proletariado como sujeto-objeto idéntico de la historia), pero manteniendo la pretensión de hacer productivos elementos centrales de su modelo dialéctico. En Heidegger, en cambio, la hermenéutica ocupa la posición de alternativa explícita a la aproximación dialéctica a los fenómenos y como tal ha sido consagrada por parte de la tradición posterior de intérpretes de su pensamiento. Sin embargo, entretanto, después de más de 80 años de desarrollos teóricos y debates intelectuales, quizá estamos en condiciones de no pensar ambas estrategias en términos completamente excluyentes, sino como indicadoras de una problemática para cuya resolución ambas tradiciones deben ser puestas en diálogo y en confrontación. Tal problemática la podríamos sintetizar así: en primer lugar, ¿es concebible un modo de aproximación no-objetivante a las realidades del *Umwelt* socio-cultural de las sociedades actuales que logre problematizar su falsa apariencia de sustantividad (su carácter de mero estar ahí), permitiendo una apropiación crítica de sus contenidos por parte de los agentes sociales relevante para su autopercepción y su praxis? En segundo lugar, si es así, ¿cuáles son sus bases normativas?