

Nietzsche, Heidegger y los maestros de la comedia de la existencia

Nietzsche, Heidegger, and the Teachers of the Comedy of Existence

Mario Alberto Morales Domínguez

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA | MÉXICO

Resumen:

El objetivo de este texto es ofrecer una visión de la academia que vaya más allá de las dinámicas del capital, dando cuenta de la pertinencia de la filosofía dentro de las universidades. Para hacerlo, en primer lugar, situaremos nuestro contexto posterior a la muerte de Dios anunciada por Nietzsche. Con esto en mente, rescataremos los planteamientos de Heidegger en *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Posteriormente, a la propuesta heideggeriana de la filosofía como eje de las disciplinas universitarias se le dará un giro nietzscheano, integrando la jovialidad en su quehacer. A lo largo de todo el texto, con ayuda de algunos pensadores contemporáneos como Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida, Stephen Melville e Iain Thomas, haremos entonces un llamado a la configuración de un tipo de filosofía en la actualidad que asuma el riesgo que comporta hacerse cargo de la existencia en su vaivén permanente, entre tragedia y comedia, entre razón y sinrazón. Finalmente, daremos cuenta de la forma en que el capital se apropia del sinsentido de la existencia, llenándolo con razones y medidas. Por lo tanto, concluiremos que sólo desde la multiplicidad de las voces en torno a estas cuestiones existenciales es que podremos hacer frente al actual sistema de mercado y su tendencia a co-optar todos nuestros saberes.

Palabras clave: Muerte de Dios, Universidad, filosofía, multiplicidad, gaya ciencia, capital

Abstract:

The purpose of this text is to provide a prospect of an academy that goes beyond the dynamics of capital, while accounting for the relevance of philosophy in universities. To this end, firstly we will place our context after the Death of God announced by Nietzsche. With this in mind, we will rescue some of Heidegger's ideas in *The Self-Assertion of the German University*. Then, a Nietzschean turn will be given to the Heideggerian proposal of philosophy as the axis of university disciplines, while integrating a sense of joyousness in its labour. Throughout the text, with the help of some contemporary thinkers such as Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida, Stephen Melville and Iain Thomas, we will call on the configuration of a kind of philosophy today that takes the risk involved in being in charge of existence in its permanent swaying, between tragedy and comedy, between reason and unreason. Finally, we will give an account of the way in which capital appropriates the non-sense of existence, filling it with reasons and measures. Consequently, we will conclude that it is only from the multiplicity of voices concerning these existential questions that we might be able to face the current market system and its tendency to co-opt all of our knowledges.

Keywords: Death of God, University, philosophy, multiplicity, gay science, capital

Introducción

El presente texto es una meditación acerca de la pertinencia de la filosofía en la actualidad, de sus alcances y de su relación con las demás disciplinas en el contexto de la Universidad y los currículos que ofrece. El objetivo principal es ofrecer una visión que vaya más allá de la academia como una servidora del capital y sus demandas de satisfacción del mercado laboral, rescatando los planteamientos de Heidegger (1989), en el discurso titulado *La autoafirmación de la Universidad alemana*, donde propone a la filosofía como la encargada de darle sentido a los planes de estudio en una labor conjunta con las ciencias, pero también haciendo una crítica a éstos desde la filosofía de Nietzsche. Para poder hacerlo, en primer lugar situaremos nuestro momento histórico posterior a la muerte de Dios anunciada por Nietzsche, preguntándonos acerca de nuestras posibilidades actuales para hacernos cargo de ello. En segundo lugar, remitiéndonos al discurso de Heidegger ya mencionado, se argumentará que la filosofía puede ser el eje sobre el cual puedan ser enfrentadas las cuestiones a que nos vemos arrojados a causa de la muerte de Dios, consumada por nosotros mismos, conllevando una co-responsabilidad al lado

de las ciencias y demás disciplinas humanas. Sin embargo, en un giro propio de este acercamiento a la argumentación heideggeriana, regresaremos a Nietzsche para señalar que esa filosofía rectora de los saberes no puede ser una disciplina sin un toque de risa y comedia, no puede quedarse sin la jovialidad de lo que Nietzsche llamaría “la gaya ciencia” (1988). Así, esbozaremos un tipo de práctica de la filosofía que se pierde a sí misma o que, al menos, cuenta con la posibilidad de perderse o adentrarse en el sinsentido y absurdo de la existencia. Este tipo de disciplina, propiamente, se encontraría siempre en el riesgo, conformándose a sí misma, cuestionándose y arrojándose a lo desconocido, dando cuenta todo el tiempo de la falta de fundamento que la conforma y que la compone. Ante esta apertura del porvenir de la filosofía, ni siquiera la sinrazón sería perpetua. La comedia quizá consiste justamente en este vaivén del que sólo la filosofía como visión desapegada y desde la multiplicidad de las voces dentro de ella puede acceder. Daremos cuenta entonces de cómo es que el capital, al no responder ante estas cuestiones y, por el contrario, tratar de llenar el vacío por medio de la razón, el cálculo y la medida de cada una de nuestras relaciones, termina por apropiarse y regir no sólo todos nuestros intercambios, sino todos nuestros saberes y su orientación en las universidades. Finalmente, concluiremos que los aportes formulados por Heidegger respecto a la relación entre la filosofía y las demás disciplinas dentro de las universidades pueden hoy ser rescatados, sobre todo en lo que hace a la autonomía y riesgos propios del pensamiento respecto del sistema actual de mercado.

Responsables de la muerte de Dios

En el famoso §125 de *La gaya ciencia*, Friedrich Nietzsche relata el acontecimiento de un loco que caminaba por la plaza pública con un farol encendido en pleno día y gritaba “¡Busco a Dios!”, obteniendo por respuesta de todos sus escuchas, quienes eran ya ateos, un puñado de risas. Pero el loco hace ver que justamente fueron todos ellos quienes mataron a Dios y proclama:

“¿Cómo podemos consolarnos, asesinos de asesinos? Lo más santo y poderoso que ha habido en el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos —¿quién nos limpia de esta sangre? ¿Con qué agua podríamos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tenemos que inventar? La grandeza de este acto, ¿no es demasiado para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses para aparecer dignos de él?” [...] “Llego demasiado pronto”, dijo luego. (Nietzsche, 1988: 161)

La interpretación de este pasaje queda evidentemente abierta para la filosofía. Sin embargo, aquí, a manera de detonación, nos atrevemos a afirmar que tal loco llegó efectivamente demasiado temprano, aunque no sabemos qué tanto. Actualmente habría que preguntarnos si no es tiempo ya de responder a esas cuestiones formuladas hace casi 140 años por Nietzsche a través del excéntrico personaje.

Quizá se podría describir la situación en la que nos encontramos hoy en día justamente comenzando por decir, como Jean-Luc Nancy lo hace desde su texto *La comparution* (1992), que después de aquella nombrada “muerte de Dios” no es que nos hayamos quedado sin criterio alguno, sino que somos más bien testigos de la separación, el juicio, la distinción, el criterio, como la única regla que tiene la capacidad de disolver a todas las demás. El día del juicio, que antiguamente nos enfrentaba irremediabilmente con ese Dios, no es sino un instante siempre en suspensión, dice Nancy. Ésa es la manera en la que juzgamos nuestro horizonte y en la que hacemos todo horizonte. Pero para este autor, en lo que se ha llamado “posmodernidad” hemos quedado ya expuestos, desnudos, ante nuestra propia comparecencia. La división queda así como la única condición de nuestra existencia. Y eso es así porque no estamos solos. “Comparecemos: venimos juntos (en) al mundo”, dice Nancy (1992: 373). En el capítulo “Responding to Existence” del libro *A finite Thinking*, Nancy argumenta que nosotros, cada uno como individuo y como seres con, somos responsables de todo lo que puede ser dicho y lo que puede ser. Todo es nuestra responsabilidad, con todo y sus aporías, dice: “Una vez que no hay autoridad que pueda medir nuestra responsabilidad, dividiéndola en partes circunscritas y definir su alcance, entonces no hay nada que pueda salvarse de una responsabilidad que lentamente viene a ser idéntica a la existencia misma” (Nancy, 2003: 290). Éste es nuestro tiempo.

¿De qué somos responsables entonces? De todo, dice Nancy. Y el mismo autor nos guía de nuevo hacia Nietzsche, quien, para él, fue el primero en hablar de una responsabilidad total; ya sin un ser divino legislador y responsable, “la humanidad se convierte así en la promesa de ella misma” (Nancy, 2003: 291). Ahora, no es sino el “filósofo” quien para Nietzsche sería el sujeto de esta responsabilidad: “‘Filosofía’ significa, por lo tanto, no conocimiento ni creencia, sino responsabilidad de lo que no es conocimiento ni revelación, de lo que no está disponible, de lo que no tiene siquiera concepto ni significado” (Nancy, 2003: 291-292). Se trata del compromiso hacia una demanda incondicional. La filosofía, dice Nancy, piensa la responsabilidad sin límites; el pensamiento revela en sí mismo el compromiso. “Este pensamiento es ya la actuación de la responsabilidad que él quiere pensar” (Nancy, 2003: 293). Una vez que la filosofía actúa siendo absolutamente responsable se compromete a un sentido que está por venir. Lo único seguro es el riesgo, el riesgo abierto

a que cualquier cosa pase. Como lo dice explícitamente Nietzsche en el §343 de *La gaya ciencia*, al morir Dios, unos pocos ven un nuevo sol nacer, “una especie nueva, difícil de definir, de luz, ventura, alivio, alegría, aliento, aurora... En efecto, los filósofos y los ‘espíritus libres’, al enterarnos de que ‘ha muerto el viejo Dios’, nos sentimos como iluminados por una aurora nueva” (Nietzsche, 1988: 254).

La filosofía, rectora de las ciencias

Ahora bien, esta condición que hemos descrito arriba no es del todo nueva. Ya Heidegger, en el discurso titulado *La autoafirmación de la Universidad alemana*, que pronunció en ocasión de la toma del Rectorado en 1933, hacía referencia a esto en sus propios términos argumentando que si “Dios ha muerto”, como dice Nietzsche, todos estamos expuestos a lo oculto para cuestionarlo (Heidegger, 1989). El cuestionar se vuelve entonces la primera figura del saber. Esta posición puede darnos luz no solamente haciéndonos ver nuestra responsabilidad total como filósofos y como seres expuestos, sino orientando la labor filosófica respecto a otras disciplinas también. Para Heidegger, el cuestionar rompe el encapsulamiento de las ciencias, para configurar el mundo, un mundo en riesgo, un mundo espiritual. Visto así, “toda ciencia es filosofía, lo sepa y lo quiera, o no” (Heidegger, 1989: 9). La ciencia no es un mero medio, sino el poder de todo de existir, dice Heidegger: “La ciencia es el firme mantenerse cuestionando en medio de la totalidad del ente, que sin cesar se oculta. Este activo perseverar sabe de su impotencia ante el destino” (Heidegger, 1989: 11). Para Heidegger, aceptar el cargo del rectorado era igual a dirigir espiritualmente a la escuela; como él lo decía: arraigar en la esencia de la Universidad. La Universidad se afirma en el querer enraizar auténticamente y en común, pues la esencia de la Universidad es su autonomía. Y “autonomía significa: ponernos nosotros mismos la tarea y determinar incluso el camino y el modo de su realización, para ser lo que debemos ser” (Heidegger, 1989: 8). De esta manera, lo que se busca es la autoafirmación que se manifiesta como voluntad originaria y que sólo se justifica y se sostiene en la autorreflexión. “Profesores y alumnos tienen, cada uno a su manera, que estar y permanecer poseídos por este concepto de ciencia” (Heidegger, 1989: 16).

Los planteamientos de Heidegger se vuelven, en el sentido expuesto, una guía para comprender la tarea de la filosofía y las ciencias actuando conjuntamente, pero por el contrario, como lo diría el mismo Heidegger cinco años más tarde en *La época de la imagen del mundo* (2010), el hecho de que la ciencia se limite a un sector de objetos y se especialice en campos de investigación particulares y distinto

de las demás ciencias, envuelve a ésta en una lógica de la empresa. La especialización, si bien es lo que permite un progreso en la investigación, también es donde por vez primera el proyecto del sector de objetos se inscribe en lo ente, dice Heidegger. Recientemente, Stephen Melville ha rescatado estos posicionamientos diciendo que lo que Heidegger proponía era:

un particular entrelazamiento de profesionalización, entendido como la formación de una práctica e investigación institucional cerrada, auto-regulada y auto-reproducible, donde “investigación” quiere decir la subsunción de una objetividad formal generalizada bajo una panoplia de estrategias y métodos independientemente justificados que Heidegger toma para garantizar una continua pero esencialmente infundada actividad. (Melville, 2010: 175-176)

Pero, como lo señala el mismo Melville, para Heidegger cuando se le da primacía al método se llega a una profesionalización de la investigación. Lo que sucede es que se le da primacía al método por encima de lo ente. Y esto, nos recuerda Melville, sería sólo un aspecto de algo más grande llamado tecnología o técnica que en Heidegger se identifica particularmente como “una formación específica del mundo tal que éste se nos aparece como una reserva de objetos disponible al conocimiento” (Melville, 2010: 177). Recordemos que en *La pregunta por la técnica*, un texto de 1954 donde está mucho más elaborada la reflexión introducida en *La época de la imagen del mundo*, Heidegger declaraba que la propia técnica no es un mero medio: “Mientras concibamos la técnica como instrumento, vamos a permanecer apegados a querer dominarla y omitiremos la esencia de la técnica” (Heidegger, 1997: 144), que es el hecho de que la técnica es una forma de generación de entes, un modo de desvelamiento. De tal manera que donde domina la técnica, se ahuyenta toda otra posibilidad de desvelamiento. Para Heidegger, por lo tanto, lo peligroso no es la técnica, sino el misterio de su esencia.

Retomando el ensayo de 1938, Heidegger (2010) nos advertía acerca la concepción del mundo como imagen, es decir, como esa reserva de objetos disponibles. En esta forma de concebir el mundo se piensa en un posible desarrollo de la humanidad, desde una posición dada, un cierto tipo de objetivización. Pero en esta supuesta búsqueda por la verdad sólo participan las visiones que ya han ocupado su posición respecto de esto ya dado. Incluso se mantiene cierto teatro del cual hay que estar al tanto para no perderse de lo que está pasando en el mundo: “ser nuevo es algo que forma parte del mundo convertido en imagen” (Heidegger, 2010: 75). Dentro de ese marco, la lucha entre visiones del mundo sólo puede mirar hacia la planificación, el cálculo, la corrección, la disposición, el aseguramiento. Como lo

interpreta Melville, “la ‘construcción cultural’ se convierte en el terreno en el cual nosotros a la vez nos enfrentamos y evadimos a nosotros mismos, en el cual el mundo ha sido perdido” (Melville, 2010: 178). El mundo se ha hecho invisible a él mismo. “El que ahora tengamos o nos imaginemos tener un mundo en el cual nada está oculto no significa que el mundo mismo no esté en el ocultamiento” (Melville, 2010: 180).

En este contexto, lo que destaca específicamente Melville es que actualmente lo que se llama el currículo, o plan de estudios, sólo ordena lo que ya está dado y lo valida. El currículo de todas y cada una de las disciplinas y ciencias ya no es discutido, ya no tiene otro significado que la lista de lo que se ofrece; es una especie de inventario, dice. Frente a esto, lo que propone este autor es reconocer el currículo como un complejo acto social, el cual va acompañado siempre de otros currículos dentro de un correlato común que puede ser identificado como una facultad. La facultad, como campo común de distintas profesiones, no precisamente debe unificarlas y homogeneizarlas, sino más bien dar sentido a la heterogeneidad. Debe hacer sentido a los estudiantes que, tarde o temprano, podrían participar en la misma construcción del currículo, y hacer sentido para sí misma. Rescatando las palabras de Heidegger en el discurso del Rectorado: “la Facultad sólo es Facultad cuando desarrolla una capacidad de legislación espiritual, arraigada en la esencia de su ciencia” (1989: 16). Lo que Heidegger identifica ahí como “servicio del saber” es la misión espiritual de la ciencia. Específicamente en aquel discurso, esto es la “objetividad” para Heidegger, entendida no como lo hacemos normalmente, sino como la libertad de darse a uno mismo la ley. Sólo así se pueden conservar las fuerzas de la existencia, pues sólo así se puede decidir sobre lo que se es. Lo que se está jugando aquí es la posibilidad de renovar las humanidades y en general la humanidad, tarea difícil desde la modernidad, justo porque, como lo advertiría Heidegger poco después, es desde la modernidad que comienza “la época de la imagen del mundo”.

El porvenir en la risa y la perdición

Ahora bien, podríamos quedarnos con esa atractiva versión de la filosofía como dirigente del espíritu de un pueblo y de la facultad como aquel lugar privilegiado donde todo adquiere sentido. Pero también vale la pena rescatar lo que Nietzsche dice en el §1 del ya citado libro *La gaya ciencia* sobre “los maestros del fin de la existencia”, quienes son vistos como maestros de la moral que surgen para dar deberes y porqués que sirven para hacer olvidar que en el fondo sólo hay instinto,

impulso, estupidez y sinrazón. Estos maestros son “el contrario atroz de la risa” (Nietzsche, 1988: 59), pues nos hacen creer que la vida vale la pena ser vivida, que cada uno de nosotros tiene una misión, merece vivir. Ellos efectivamente nos dan sentido a la existencia, pero al final siempre triunfa la risa. Por ello, afirma Nietzsche, “¡es posible que también para la risa haya aún un porvenir! [...] Reírse de sí mismo tal como se debiera reír para que sea risa que brota de toda verdad, ni aun los mejores han tenido suficiente sentido de la verdad, ni aun los mejor dotados han tenido, ni con mucho, suficiente genio” (Nietzsche, 1988: 58). La “gaya ciencia” de la que habla Nietzsche es cuando la risa se alía con la sabiduría; es la comedia de la existencia que aún no ha llegado.

Quizá habría que decir incluso que esa gaya ciencia no ha llegado sino que puede no llegar nunca y que ésta sea justamente su condición. Y es que, como lo dice el mismo Nietzsche, en el §335 del libro citado, se llega a ser lo que se es creando nuevos valores, “¡queremos llegar a ser lo que somos —los nuevos, los únicos, los incomparables, los que fijan su propia ley, los que se crean a sí mismos!” (Nietzsche, 1988: 244); pero hay que completar este párrafo con otros fragmento del §305: “los moralistas que ordenan al hombre primera y primordialmente ser dueño de sí mismo le ocasionan una enfermedad singular [...] pues quien quiere aprender de las cosas algo que él mismo no es, debe saber perderse a sí mismo a ratos” (Nietzsche, 1988: 224-225). La responsabilidad de la que habla Nancy, aquella de la que todos somos responsables y que es la responsabilidad misma de la existencia, es siempre efectivamente la responsabilidad del sentido, de la verdad; pero el sentido no es algo que se tiene. Por el contrario, se promete un sentido que siempre está por venir, nunca se tiene, siempre depende del encuentro con el otro y siempre está en riesgo de perderse a pesar de que no se tiene aún, dice Nancy (2003).

Nancy (2003) distingue entre sentido y significado. Se podría decir que es la diferencia entre la comprensión del ser y la comprensión de la entidad. Ésta última corresponde a la lectura y la escritura. El saber esto no corresponde con la decisión de la existencia. Ésta se juega en el ámbito del sentido. Pero a lo que se accede con esta decisión es únicamente a la apropiación como inapropiación de la propia diferencia, dice Nancy. El sentido es la circulación de los seres, lo que sucede en el “entre”. Pero en ese “entre” no hay nada, no hay ni siquiera un puente. Es afirmación que a cada momento es nueva, pero es repetición a la vez. Estamos expuestos al sentido, pero nunca accedemos, porque el ser es siempre plural, dice Nancy. De esta forma, en *Ser singular plural*, Nancy advierte que habría que asumirnos ya como una brecha, como un trazo, una ruptura: “Para que el hombre sea descubierta, y para que el ‘sentido humano’ adquiera un sentido, hay primero que deshacer todo cuanto se pretenda verdadero en relación con la naturaleza o el destino del

‘hombre’” (Nancy, 2006: 10). En el origen hay siempre una distancia. Si estamos siempre curiosos del mundo, pensando en cómo es, es porque la alteridad nos intriga, ella expone el origen siempre inapreciable de otro, un otro que puede ser cualquier cosa. Así, “el sentido, entonces, tiene la misma estructura que la responsabilidad: es compromiso, juramento” (Nancy, 2003: 295-296). Una vez más, siempre es riesgo: “Nosotros existimos *como* esta responsabilidad; [...] estamos expuestos el uno al otro y juntos al mundo, al mundo que no es otro que esta exposición misma. Existencia es responsabilidad para la existencia” (Nancy, 2003: 296). Esta responsabilidad, de acuerdo a Nancy, es vacía y absoluta, lo es todo. Tan es así que la existencia lleva a cabo su responsabilidad hasta el punto de la irresponsabilidad. Esto quiere decir que hay que saber que no obtendremos respuesta por nuestra responsabilidad: “Tenemos que ser capaces de comprometernos a nosotros mismos al punto del juego y la alegría, de intoxicación prometedora o de no prometer más nada” (Nancy, 2003: 297). Tal es la gaya ciencia de la que habla Nietzsche; esto es la perdición y la risa.

El riesgo del pensamiento

En Heidegger es necesario un punto de perdición por el que hay que pasar para llegar a ser lo que se es, para llegar a autoafirmarse. Iain Thompson (2004), quien recientemente ha defendido que el pensamiento ontológico sobre la educación es una tendencia subyacente en toda la obra de Heidegger, reconoce que el *Dasein* heideggeriano se distingue de otras entidades en que su propio ser es un problema para él; pero es necesario remarcar que para Heidegger el ser es algo anterior a poder decir algo sobre el ser. Es decir que hay un ser pre-ontológico, en sentido práctico, antes que el teórico, antes que cualquier pregunta. La autocomprensión se da únicamente saliendo del entendimiento cotidiano de nuestras prácticas. Se da, por ejemplo, dice Thompson, cuando colapsa nuestra cotidianidad y nos preguntamos el sentido de lo que hacemos. Se trata de una confrontación fundamental con nosotros mismos, sólo ahí accedemos a la llamada autenticidad. Por lo tanto, paradójicamente, que uno llega a ser uno mismo dejando de ser uno mismo. Esta paradoja, dice Thompson, se podría resolver suponiendo que el yo que soy ahora no es quien soy, es decir, si es inauténtico y no es sino hasta que doy cuenta de ello que soy yo. Pero esto deja otra paradoja aún más profunda, continúa Thompson, pues dice: ¿qué sentido tiene llegar a ser lo que soy, si al final no hay un ser fuera de lo práctico al cual llegar a ser? Heidegger responde, dice Thompson, argumentando que el *Dasein* es justo lo que siempre está llegando a ser. Quiere

decir que hay una dimensión futura interminable en el entendimiento del ser. Quien soy es quien todavía no soy porque siempre estamos proyectándonos en algo que al pensarlo no lo estamos siendo. Pero sólo en la medida en que este entendimiento del ser nos permite hacer lo que proyectamos en él, llegamos a ser lo que entendíamos ser. Es decir que la actividad teórica sólo consume el entendimiento del ser implícito en nuestro autoentendimiento práctico.

Y Thompson (2004) insiste, ¿qué tipo de ser hay que llegar a ser y cómo la proyección hace que llegue a ser eso? ¿Podemos llegar a ser lo que no somos ya? Para responder a esto, Thompson recurre de nuevo al ejemplo de los mundos en colapso. Dice: ¿qué pasa si a alguien se le colapsa su cotidianidad y proyectos de vida? “Lo que es crucial reconocer es que, cuando tal colapso del mundo ocurre, no perdemos instantáneamente las habilidades, capacidades e inclinaciones que esta identidad previamente organizaba. En efecto, en tal situación tendemos a continuar proyectándonos sobre un proyecto ausente (por un tiempo al menos)” (Thompson, 2004: 451). En esta situación es claro que, para Thompson, somos lo que no somos. Aquí es donde por fin regresamos a la parábola del loco de Nietzsche. Nosotros los que hemos matado a Dios no estamos a la altura de nuestro crimen, nos hace ver Nietzsche. Para Thompson esto ilustra es que en última instancia podemos llegar a no ser nada, ser simples “seres para la muerte”. Heidegger lo expresa al hablar sobre Nietzsche: “La fórmula ‘Dios ha muerto’ comprende la constatación de que esa nada se extiende. Nada significa aquí ausencia de mundo suprasensible y vinculante. El nihilismo, ‘el más inquietante de todos los huéspedes’, se encuentra ante la puerta” (Heidegger, 2010: 163). Si Dios ha muerto, el dominio sobre la tierra pasa al hombre, se pensaría; pero los hombres, a pesar de haber matado a Dios, podemos no saber siquiera acerca de ello. Recordemos que el loco gritaba “¡busco a Dios!”. Este loco no es simplemente alguien que ya no cree en Dios, como los que lo observaban. Este hombre, dice Heidegger, está loco porque ya no hace pasar los ideales del mundo suprasensible como algo real, cuando ya nadie de los demás cree en ellos. Lo que han perdido estos hombres es su posibilidad de creer, y con eso ya ni siquiera son capaces de pensar, proclama Heidegger. Éstos “han suprimido el pensamiento y lo han sustituido por un parloteo que barrunta nihilismo en todos aquellos sitios donde consideran que su opinar está amenazado” (Heidegger, 2010: 198). El oído del pensar, dice Heidegger, escucha siempre el clamor del loco.

En su texto *¿A qué se llama pensar?*, publicado en 1952, Heidegger dice: “los filósofos son los pensadores. Se llaman así porque el pensar tiene lugar, de modo especial en la filosofía” (1997: 255). Pero interesarse en la filosofía no garantiza que pensamos, incluso podemos embaucarnos con la filosofía creyendo que pensamos

sin que lo estemos haciendo. Lo que hay que pensar siempre se sustrae. Hasta ahora no habitamos en la esencia del pensar, éste es siempre un lanzamiento hacia adelante, una promesa. Para pensar hay que aventarse a la corriente, como en el nadar, dice Heidegger. La corriente es el elemento en el que se mueve el nadar. Ahora, para pensar, si aún no estamos en el elemento en el que se mueve el pensar, hay que esperar a que éste nos interpele. Tal espera corresponde a un “avizorar dentro de lo ya pensado, lo impensado, que se nos vela aún en lo ya pensado. Por medio de tal espera, pensando, estamos andando ya por el camino hacia lo que hay que pensar” (Heidegger, 1997: 265). La paradoja a la que parece llevarnos esto podría ser enfrentada asumiendo que la decisión de filosofar, de pensar, como Nancy lo señala, se lleva a cabo en el plano óntico, no en alguna otra parte, no en otro mundo. Y esto es así porque la existencia no es una propiedad, “la existencia es la decisión de existir (y/o no existir), y así decidir (y/o no decidir)” (Nancy, 1993: 85). La existencia no tiene esencia, o mejor dicho, ella es su propia esencia. De esta forma, “el pensamiento es una decisión en favor del entendimiento-del-ser que la existencia es, o más bien en favor del entendimiento-del-ser acorde al cual la existencia alcanza su decisión” (Nancy, 1993: 84), la decisión de ser o no ser algo. Por ello, dice Nancy, filosofía no es entender el ser sino lo contrario, porque no pretende encontrar el ser o lo que es el ser, sino sólo “arriesgar y afirmar la existencia en su propia ausencia de suelo” (Nancy, 1993: 84). La existencia alcanza su propia decisión en el pensamiento. El pensamiento de la decisión sólo consiste en la decisión de pensar, así se muestra por sí misma la decisión decidiéndose a existir. Retomando a Thompson, se puede decir que cuando perdemos todos los proyectos que conforman nuestra vida, lo que se nos muestra es que no hay ningún proyecto de vida dado en la estructura del ser. Lo que queda, fuera de todos los proyectos que teníamos, es nuestro puro proyectar. Ahora se puede entender lo que quiere decir Nancy cuando habla de exposición. A lo único a lo que estamos finalmente expuestos es a la falta de fundamento.

Flujo y reflujo

Una vez que hemos seguido la identificación del pensamiento como la decisión de la existencia con la filosofía, y ésta, a su vez, con la dirección de las ciencias, del pueblo y del destino desde la Universidad, como lo hacía Heidegger, habrá que recurrir una vez más al §1 de *La gaya ciencia*: “el advenimiento siempre nuevo de tales maestros del fin de la existencia ha venido a modificar la humana naturaleza. Cuenta ésta ahora con una necesidad más, precisamente la necesidad del

advenimiento siempre nuevo de tales maestros y enseñanzas del ‘fin’” (1988: 60). Así que finalmente en la comedia de la existencia también hace falta el moralista, lo que Nietzsche llama lo trágico. Para él, se trata de flujo y reflujo. Desde su primera obra, *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche (2000) plantea que las dos divinidades griegas, Apolo y Dioniso, representan una antítesis en cuanto a origen y metas, el arte apolíneo del escultor y el arte no-escultórico de la música, dionisiaco. Apolo es el dios de las fuerzas figurativas, la bella apariencia, la luz. Lo dionisiaco podría ser la embriaguez, un júbilo místico en el cual nos perdemos a nosotros mismos. Para Nietzsche no son separables uno del otro, son necesarios ambos. Gracias a la imagen, engaño del orden de lo apolíneo, el hombre se salva de su autoaniquilación orgiástica dionisiaca, la cual de cualquier forma siempre está presente. Pero, para Nietzsche, donde se expulsa lo dionisiaco se busca la verdad como mera apariencia y se olvida del propio placer de la existencia. Dicho placer no se debe buscar en las apariencias, sino detrás de ellas. Se debe buscar que Apolo hable el lenguaje de Dioniso y viceversa, es decir, que convivan y en su alianza llenen de sentido a la vida.

El propio Heidegger termina *La época de la imagen del mundo* diciendo que es necesario mirar la propia época para ver la sombra también. Cuando el mundo se ha convertido en imagen, “lo incalculable pasa a ser la sombra invisible proyectada siempre alrededor de todas las cosas” (Heidegger, 2010: 88). Ahora bien, sólo se puede llegar a saber qué es viendo la época como imagen. Cuando se coloca al mundo frente a nosotros y se hace una reproducción de él, es como si se colocara en un cuadro, una representación. Y, como se dijo más arriba, sólo desde ahí es posible la planificación, la vista hacia el futuro. El *Dasein* se presenta como ente, después se re-presenta como imagen. Es después de la entidad como uno se puede hacer una imagen del *Dasein*. En palabras de Heidegger: “la imagen del mundo sería una especie de cuadro de lo ente en su totalidad [...] Hacerse con una imagen de algo significa situar a lo ente mismo ante sí para ver qué ocurre con él y mantenerlo siempre ante sí en esa posición” (2010: 73). Esto quiere decir, como bien lo identifica Melville, que ver el mundo como imagen envuelve una profunda ambigüedad. Hay una pequeña brecha entre el ver el mundo como imagen y la autonomía de la apertura del mundo que se puede dar en el arte. Para explicar esto recurre al ensayo de *El origen de la obra de arte* de Heidegger (2010) —un texto de 1935, intermedio entre el discurso del Rectorado y *La época de la imagen del mundo*—, y al ensayo “Restituciones de la verdad en pintura”, donde el filósofo Jacques Derrida (2001), en 1978, haría referencia directa a este ensayo. En primer lugar, Heidegger defiende que el arte nos regresa a la cosa, nos lleva a lo que es el artefacto por sí mismo. De acuerdo con él, la obra de arte puede captar la esencia de las

cosas porque cuando nos habituamos a ellas dejamos de hacerlo. De esta forma, “el utensilio presenta un parentesco con la obra de arte, desde el momento en que es algo creado por la mano del hombre. Pero, a su vez, y debido a la autosuficiencia de su presencia, la obra de arte se parece más bien a la cosa generada espontáneamente y no forzada a nada” (Heidegger, 2010: 20). Es decir, aunque la obra de arte se presente como una cosa más, su utilidad es no tener ninguna otra utilidad a la de dejar que la cosa sea y repose por sí misma. La obra se abandona a su pura autosubsistencia, según Heidegger. Sin embargo, como lo subraya Derrida:

Heidegger finge, se trata de una estrategia retórica, extraer una consecuencia de lo que acaba de decirse: si la utilidad, esencia del ser-producto, solo puede aparecer en su uso, en el momento del uso, si el uso solo puede ser, piensa, efectivo, la efectividad misma, entonces el cuadro no sirve para nada cuando se trata de acceder a lo que sirve, a la utilidad del producto. (Derrida, 2001: 351)

Como lo dice Melville (2010), se trata de un ir y venir, un enlazar y desenlazar, partir y regresar, siempre yendo más allá y más allá. Por eso, Derrida lo expone a través de una pluralidad de voces que se superponen unas a otras continuamente. Para Melville, aquí se juega nuestra capacidad de tomar esta apuesta y llevarla hacia el planeamiento de currículos que den respuesta a nuestra situación actual, que den cabida a múltiples voces dentro de los planes de estudio, haciéndose cargo de lo que ello conlleva. No hace mucho, dice Melville, todavía había un campo de conocimiento que integraba todas las profesiones y del cual ninguna de ellas escapaba. Se trataba de ciertos conocimientos generales que implicaban a todas las disciplinas. Sólo desde este campo común se podía pensar la institución y el currículo en general, como un todo. Como historiador del arte, Melville se refiere a los cursos de Estética, Filosofía o acerca de culturas no occidentales, que ahora detecta como opcionales en los currículos *standard* en EE.UU. Aunque estos conocimientos no tenían una aplicación directa sobre ciertas disciplinas, dice, servían en determinados momentos para cuestionar y repensar las disciplinas en su totalidad cuando éstas no eran capaces de responder a las exigencias del tiempo histórico, tal como pareciera que ahora nos encontramos. “Lo que realmente se ha perdido aquí es un tipo específico de heterogeneidad disciplinaria y temporal que constituía el trabajo propiamente curricular” (Melville, 2010: 195). Lo que se juzga entonces es la posibilidad de la redefinición de todo el currículo y, más aún, la renovación de las humanidades a través de las propias disciplinas una vez más. Nos queda por pensar qué sentido podríamos darle nosotros, qué otras disciplinas, además de la filosofía, podrían ayudar a esta tarea en cada caso. Si no se lleva a cabo esta labor,

advierte Melville, simplemente se administran saberes ya dados, respondiendo a una demanda del tipo “satisfacer al cliente”, es decir, al intercambio económico.

Más allá de la razón capitalista

Nancy, en el ensayo “La medida del ‘con’” de su *Ser singular plural*, ha dicho que lo que demuestra la inhumanidad del capital es solamente la simultaneidad de lo singular. “La exposición desnuda de la comparecencia es la exposición del capital. La segunda es como el reverso y el revelador de la primera” (Nancy, 2006: 90). Esto quiere decir que lo que nos deja ver el capital es únicamente que no hay un valor absoluto, que nos hemos quedado sin criterios, sin medidas ajenas a nosotros mismos. Habrá que decir entonces que no es que los currículos no tengan regla ni criterio: tienen el criterio del capital. Para Nancy, lo que expone el capital es la alienación del ser-con, de nuestra comparecencia. Por esto, lo que él propone es tomar la medida del ser-con, como ser singular plural, como la única medida, la medida absoluta del ser. Se trata de una medida inconmensurable de todos, de cada uno y de la multiplicidad. Y para hacerlo es necesario estar abierto a la pluralidad de las aperturas. En Heidegger, dice Nancy, “ninguna apertura tendría lugar (ningún ser) si lo ‘abierto’ no se abriera con respecto a otro ‘abierto’, la apertura no consiste más que en la coincidencia de las aperturas” (Nancy, 2006: 98). Pero entonces la paradoja está en que en esta apertura se abre al paso hacia cualquier cosa, incluyendo por cierto al capital, que, como lo dice Nancy, expone nuestra participación en el ser-con “como una violencia, en la que el estar-juntos se vuelve ser-comerciante y comerciado. El ser-con se elude ahí al mismo tiempo que se exhibe en su plena desnudez” (Nancy, 2006: 91).

Volviendo al tan mencionado §1 de *La gaya ciencia*, recordemos que Nietzsche dice ahí que la esencia de los hombres es conservar la especie lo quieran o no. La liberación, para Nietzsche, termina siendo la falta de responsabilidad última: “¡Entregate a tus mejores o tus peores afanes y, sobre todo piérdete!” (Nietzsche, 1988: 58). De todas maneras servimos a la especie; la economía de nuestra conservación es derrochadora e insensata, se vale del odio, la malicia, la rapiña y todo lo demás que se considera ahora malo. “Incluso el hombre más perjudicial es, quizá, a pesar de todo, el más útil con respecto a la conservación de la especie; porque preserva en sí mismo o en otros, gracias a sus efectos, impulsos sin los cuales la humanidad se hubiera debilitado o corrompido hace mucho” (Nietzsche, 1988: 57). Quizá es hora de escuchar al loco de Nietzsche, quien advertía que estos hombres que lo escuchaban seguían inmersos en prácticas que suponían un algo más allá. Estos

hombres estaban viviendo dentro de una cultura que ya había tenido su colapso, y ellos no se habían dado cuenta aún. Se podría decir que el capital es ahora el que hace uso de esas aspiraciones que nos distraen aportándonos un sentido de la existencia, y se convierte él mismo en la suprema aspiración. Pero vale recordar lo que Nietzsche apuntaba desde *El nacimiento de la tragedia*: “Todo lo que nosotros llamamos ahora cultura, formación, civilización tendrá que comparecer alguna vez ante el infalible juez Dioniso” (2000: 168). Por ahora, no podemos negar que pareciera no haber nada fuera del capital. Parece difícil imaginar siquiera algo diferente. Como lo señala Heidegger,

En el lugar de la desaparecida autoridad de Dios y de la doctrina de la Iglesia, aparece la autoridad de la conciencia, asoma la autoridad de la razón [...] La meta de una eterna felicidad en el más allá se transforma en la de la dicha terrestre de la mayoría. El cuidado del culto de la religión se disuelve en favor del entusiasmo por la creación de una cultura o por la extensión de la civilización. Lo creador, antes lo propio del dios bíblico, se convierte en distintivo del quehacer humano. Este crear se acaba mutando en negocio. (Heidegger, 2010: 165)

Heidegger termina este ensayo, “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, diciendo que “El pensar sólo comienza cuando hemos experimentado que la razón, tan glorificada durante siglos, es la más tenaz adversaria del pensar” (2010: 198). Tal vez ahora los maestros del fin de la existencia están mudando a ser los maestros de la comedia de la existencia o maestros de la locura, traiga lo que traiga ello consigo. De cualquier forma, sabemos que lo único que puede traernos es a nosotros mismos. Aunque parezca que los currículos están tomados por estos dos elementos, la razón y el capital, quizá no sea así del todo. Sabemos que si acaso el capital ha de ser superado, esto no puede hacerse si no llega la catástrofe, el colapso, pues justamente es la comedia de la existencia la que se vale de estas destrucciones para renovarse. Justo ahí sabremos también si esa era nuestra condición desde el principio. Mientras tanto, la filosofía puede encargarse de hacernos una imagen de nuestro propio colapso, pero lo que habría que preguntarse es si somos capaces de prepararnos para el colapso, pues sabemos que si estamos preparados para él, entonces ya no es ningún colapso. Más aún, advertir el colapso, principalmente desde la academia, puede ser una forma de seguir inmersos en una lógica en la cual ya nadie cree, pero que sigue operando. Eso sería una tragedia, en este caso. Como maestros de la comedia, por ahora, quizá sólo quedaría hacernos valer de cualquier cosa para renovarnos, ya sea dentro o fuera del currículo. Habrá que asumir el ridículo y llevar el farol encendido en pleno día. Se trata de flujo y reflujo.

Conclusión

Como hemos visto, el capital es aquello que se ha encargado de suplir la figura del Dios muerto en tiempos en que no hemos sabido dar respuesta a aquellas preguntas ya citadas que planteaba Nietzsche desde finales del siglo XIX: “¿Cómo podemos consolarnos, asesinos de asesinos? [...] ¿quién nos limpia de esta sangre? ¿Con qué agua podríamos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tenemos que inventar?” Pero también es verdad que la filosofía, en su desarrollo a lo largo del siglo XX, particularmente gracias a la figura de Heidegger, puede aún ofrecer respuestas y modos de comprensión que nos permitan hacernos cargo de ello. Heidegger no solamente planteó las principales cuestiones ontológicas de nuestro tiempo, pasando por la técnica, el mundo como imagen y el arte, sino que además sugirió, en el momento en que aceptó el cargo del Rectorado de la Universidad de Friburgo, un entrelazamiento de la filosofía con las ciencias de una forma en que fueran éstas, y no la mentalidad de la razón y el negocio, las que guiaran el destino de la humanidad.

Un autor como Jean-Luc Nancy, nos ha hecho ver que la responsabilidad con que se carga, una vez que damos cuenta de esto, no puede ser sino total. Pero eso no quiere decir que la orientación de los saberes humanos tengan una guía única, lineal y conocida de antemano. Por el contrario, lo que le esperaría, en todo caso, a la universidad una vez librada de su encadenamiento al mercado, sería un constante cuestionamiento hacia sí misma, un volver a comenzar una y otra vez, poniendo en juego sus propios fundamentos y arriesgándolo todo en esta acción. La universidad que conocemos ahora, como hemos defendido en este trabajo, no es sino una institución que por inercia continúa un trayecto ya lanzado desde la modernidad, basado aún en concepciones de verdad en términos de conocimiento, técnica y dominación sobre el mundo. Con la muerte de Dios se abre la posibilidad a que demos cuenta de la irracionalidad que nos atraviesa también. Y eso es de lo que se haría cargo, en todo caso, una filosofía alegre y sin temor a lo que venga con su desarrollo. Quizá ni siquiera podríamos llamar filosofía a una disciplina que no asume la tarea del pensar de esta manera. Lo que conocemos es sólo una cara del pensamiento, sólo lo apolíneo, diría Nietzsche.

Los amplios currículos que conforman las universidades no pueden permanecer en aislamiento, cada uno, como siguiendo un modelo o un método que no se cuestiona a sí mismo y jamás se pone en relación con los demás y, sobre todo, con el proyecto general de la universidad. Lo que está en juego en esa falta de vinculación entre las disciplinas no es sino el destino de lo humano. Cuando los programas de estudio simplemente se ajustan a las demandas laborales de un mundo ya pre-

concebido desde el aprovechamiento y explotación de los recursos para el mantenimiento del sistema actual, entonces pierden totalmente su objetivo. Es por esta razón que la filosofía, en su rescate desde los planteamientos de Heidegger, puede servir como un modo de poner en diálogo a todos estos saberes, sopesando sus métodos particulares, sus objetos de investigación, sus objetivos y sus resultados obtenidos. Mientras esto no se haga, es posible que, por ejemplo, que, a pesar de los resultados que alguna investigación pueda advertir sobre los efectos secundarios o dañinos de nuestro actual paradigma de producción y estilos de vida, de pronto se vuelva imposible detener o modificar éstos últimos por no tener las herramientas suficientes desde todas las disciplinas para hacerlo. Lo que está en juego es asimismo la autonomía de las ciencias y los saberes respecto del régimen del consumo. En otras palabras, sin la libertad de que las ciencias y la filosofía se arriesguen a sí mismas en su propio hacer, no les queda otro destino que la apropiación de las mismas por parte del mercado. En conclusión, si algo pudiéramos rescatar de los posicionamientos de Heidegger, sobre todo respecto a la filosofía en relación con las demás disciplinas, más aún hoy ya bien entrado el siglo XXI, sería esta posibilidad de autodeterminación, no sin su propia sombra y asunción del riesgo, desde la pluralidad de nuestras facultades.

Bibliografía

- DERRIDA, Jacques. (2001 [1978]). *La verdad en la pintura*. Barcelona: Paidós.
- HEIDEGGER, Martin. (1989 [1933]). *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Madrid: Tecnos.
- HEIDEGGER, Martin. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial universitaria.
- HEIDEGGER, Martin. (2010 [1984]). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- MELVILLE, Stephen. (2010). Curriculum. En M. Iversen & S. Melville (Eds.), *Writing art history: Disciplinary departures*. Chicago: University of Chicago Press. 174-200
- NANCY, Jean-Luc. (1992). "La comparation/The compearance: from the existence of 'communism' to the community of 'existence'". *Political Theory*, 20(3), 371-398.
- NANCY, Jean-Luc. (1993). *Birth to the presence*. California: Standford University Press, 1993.
- NANCY, Jean-Luc. (2003). *A finite thinking*. California: Standford University Press.
- NANCY, Jean-Luc. (2006 [1996]). *Ser singular plural*. Madrid: Arena libros.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1988 [1882]). *La gaya ciencia*. Barcelona: Akal.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2000 [1872]). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- THOMPSON, Iain. (2004). "Heidegger's perfectionist philosophy of education in *Being and Time*". *Continental Review*, (37), 439-467.