

MÁSMELA, Carlos. *El tiempo del Ser*. Madrid: Ed. Trotta, 2000.

El libro *El tiempo del Ser* de Carlos Másmela nos otorga, al modo de donación libre, una exposición abarcadora del concepto de tiempo en su relación con el Ser, que va desde la noción de tiempo comprendida como temporalidad del *Dasein*, desarrollada en *Ser y tiempo* (1927), a la tematización ulterior del tiempo en el sentido del instante o acontecimiento-apropiador (*Ereignis*) presente en *Tiempo y Ser* (1962) y en *Contribuciones a la filosofía* (1935-38) —obra publicada póstumamente en 1989 y aún no traducida al español—. Estas son las tres “fugas”, como él mismo las denomina, que componen su libro, señalan el itinerario seguido por Heidegger en su búsqueda del concepto de tiempo, dejando ver el carácter no unívoco de esta noción respecto a la pregunta por el Ser: la pregunta por el Ser en el horizonte del tiempo, el acontecimiento-apropiador como determinación del Ser, y la pregunta por el Ser que se descubre en su esencia histórica como acontecimiento-apropiador, respectivamente.

La novedad de su interpretación reside en el modo como enfrenta la discusión acerca del lugar en que ha de situarse propiamente una tematización del Ser en general y del tiempo del Ser en la obra de Heidegger. La tesis central que recorre el libro sostiene que, aunque Heidegger formula en *Ser y tiempo* la pregunta por el Ser de una doble manera, como pregunta por el Ser en general y como pregunta por el ser del *Dasein*, él no responde a la primera en dicha obra, resolviendo únicamente la segunda. La exégesis del Ser en general suponía una elaboración previa de la analítica existencial del ser del *Dasein*, pero esta última sólo sería el camino que habría de conducir al pensar hacia la meta propiamente dicha: encontrar una respuesta a la pregunta por el Ser en sí mismo. Sin embargo, la proyección trazada por Heidegger en *Ser y tiempo* no encuentra su realización plena en esta obra, pues el camino que conduce desde la temporalidad del *Dasein* al tiempo del Ser queda en ella interrumpido, y por tanto, resulta una obra inacabada. Por consiguiente, lo proyectado inicialmente por Heidegger se convierte en el esbozo de un plan que todavía no se cumple debido a que aún se halla inmerso en el lenguaje de la metafísica.

La discusión continúa cuando Carlos Másmela sostiene que, aunque Heidegger en el párrafo 5 de *Ser y tiempo* nombra al tiempo del Ser como “temporiedad del Ser”, sólo se trata de una mirada preparatoria al desarrollo de la pregunta por el ser del *Dasein*. Ni siquiera en el párrafo 83 y último de dicha obra, cuyo título parece anunciar el enlace de la analítica existencial del ser ahí con la cuestión ontológica-fundamental del Ser en general, se cumple realmente lo prometido en el título, pues Heidegger hasta el momento no ha elaborado una respuesta a la pregunta por el Ser en general. Empero, el profesor Másmela va aún más lejos en su interpretación: no sólo Heidegger no ha resuelto la pregunta por el tiempo del Ser en *Ser y tiempo* (1927), sino que tampoco puede hallarse una respuesta a este asunto en la lección que dicta posteriormente y, que lleva por título *Problemas fundamentales de la Fenomenología* (1927). Esta lección ha sido presentada por el mismo Heidegger como

una “nueva elaboración” de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*, idea que el profesor Másmela pone en cuestión: sorprende el que se hable de una “nueva elaboración” de una sección que apenas se había esbozado. Además, subraya que no existe una verdadera relación entre los títulos de la segunda parte de dicha lección y su contenido real, y aunque en ella se pregunta por las condiciones de posibilidad que permitan plantear la distinción entre temporalidad y transitoriedad, el verdadero interés de esta lección es resolver la diferencia ontológica, a saber, la distinción entre el ser y el ente, esto significa que todavía Heidegger continúa hablando en un lenguaje metafísico.

Conforme a lo anterior, es insostenible la tesis de Friedrich von Herrmann presentada en su libro *La “segunda parte” de Ser y tiempo* en la que se afirma que Heidegger ha llevado a cabo propiamente una tematización del tiempo del Ser en *Problemas fundamentales de la Fenomenología*, lo cual quiere decir que la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo* alcanza su continuidad y realización en esta lección temprana. De ser así, anota Carlos Másmela, no le hubiera sido necesario al mismo Heidegger proponer un viraje (*Kehre*) de su pensamiento después de *Ser y tiempo*. Propiamente, el viraje ha de situarse en el tránsito de *Ser y tiempo* a *Tiempo y ser*; lo proyectado, y nunca elaborado en la tercera sección de la primera parte de aquélla, viene a realizarse plenamente en esta última. Únicamente treinta y cinco años más tarde, en la Conferencia *Tiempo y ser* de 1962, le es dado a Heidegger pensar el Ser en su propiedad, sin una referencia al ente, y concebir el tiempo del Ser como instante o acontecimiento-apropiador (*Ereignis*) sin referirlo a lo temporal. Ésta resulta siendo una interpretación verdaderamente innovadora que nos confía el libro *El tiempo del Ser* en cuanto mantiene una permanente polémica con la conocida interpretación de Friedrich von Herrmann, sin duda inaceptable si se tiene en cuenta precisamente la necesidad de dicho viraje. Tal necesidad proviene de la exigencia de pensar lo impensado de la metafísica. La consideración metafísica del ente en cuanto ente, del ente en su Ser, ha mostrado del ser únicamente su desocultamiento (*Unverborgenheit*) dejando en el olvido la experiencia del ocultamiento (*Verborgenheit*) del Ser mismo. Por eso, pensar lo impensado de la metafísica significa pensar el Ser en su retraimiento (*Entzug*). Nunca antes había sido expresado de un modo tan esclarecedor este doble movimiento de la verdad en Heidegger: “Manteniéndose en el retraimiento el ser se preserva a sí mismo como ser, y se retiene a sí mismo frente a su donación. Pero con el ausentarse en su retraimiento y con su retención de sí mismo, el ser no vuelve sobre sí mismo para rehusar el develamiento, sino para hacerlo posible. El ser sólo puede acontecer en su retraerse a sí mismo, pues preservándose en su retraimiento salvaguarda la apertura del desocultamiento”.¹

Naturalmente, el designio de un viraje (*Kehre*) en el pensamiento de Heidegger requiere del paso atrás (*Schritt zurück*), éste nombra el movimiento de retroceso en el camino del pensamiento, camino que deviene en retrocamino, en cuanto promueve la decisión de abandonar la postura metafísica que comprende al ser como fundamento del ente, a la

1 MÁSMELA, Carlos. *El tiempo del ser*. Madrid: Ed. Trotta, 2000, p. 108-109.

consideración de la verdad del Ser. Con el “paso atrás”, Heidegger no se propone emprender una superación de la metafísica, ello supondría continuar rigiéndose por ésta; se trata de “abandonarla a su suerte”, según expresión del propio Heidegger. El “paso atrás” se dirige hacia lo más próximo y, por esto mismo, lo más lejano hasta ahora para el hombre, hacia el asunto propio del pensar: el tiempo del Ser (*Ereignis*) o el instante. Heidegger ha reconocido en la noción de *Ereignis*, o acontecimiento-apropiador, el centro de gravedad de su pensamiento a partir de 1936, fecha que coincide con la elaboración de las *Contribuciones a la filosofía* (1935-38). No sólo la palabra *Ereignis* es intraducible, como la palabra griega *logos* o la palabra china *Tao*, según lo expresa Heidegger en *Identidad y diferencia* (1957), sino que todo decir acerca de ella se sustrae al lenguaje proposicional. Al final de *Tiempo y ser* Heidegger se da cuenta que su conferencia ha hablado en proposiciones. Asimismo, el libro *El tiempo del Ser* se ha propuesto la ardua tarea de pensar el acontecimiento-apropiador, y de nombrarlo, pese a su irreducibilidad a un lenguaje enunciativo, arriesgándose a quedar atrapado en meras proposiciones.

Es menester, al internarse en *Tiempo y ser*, advierte el profesor Másmela, renunciar a la pregunta: ¿Qué es el acontecimiento-apropiador? Ella pregunta por el ser del acontecimiento-apropiador como si éste recibiese su fundamento del ser, deviniendo así una pregunta metafísica. El acontecimiento-apropiador se encuentra por fuera de la esfera del ser, más bien, es el ser el que pertenece a la esfera del acontecimiento-apropiador. Reducir el acontecimiento-apropiador al ser significaría concebirlo determinado por el tiempo, esto sería hacerlo depender tanto del ser como del tiempo. Por el contrario, el acontecimiento-apropiador es el Se que otorga, el se da ser y el se da tiempo. Él mismo no es algo donado por el ser o por el tiempo, antes bien, es donación, en cuanto otorgamiento al ser y al tiempo de su respectiva propiedad: el destinar del ser (*Geschick*) y el alcanzar (*Reichen*) del tiempo; a su vez, proporciona la posibilidad de la co-pertenencia de ser y tiempo; aunque cada uno no puede ser pensado sin el otro, ninguno puede ser reducido al otro. El ser no es, se da ser. El tiempo no es, se da tiempo. El ser no es nada ente, y el tiempo no es nada temporal. El Se donador confiere la propiedad al ser y al tiempo, mas la donación del Se es diferente para el ser y para el tiempo. No sólo el Se confía a cada uno su propiedad sino que además posibilita el “y”, a saber, el enlace del destino del ser a partir del alcanzar del tiempo. La relación es de copertenencia o de intimidad, antes que de yuxtaposición. Si el Se como acontecimiento-apropiador es la apertura que presupone al ser y al tiempo, no se le puede asignar el mismo rango a lo donador que a lo donado. Por eso, el tiempo no puede revelarse como el Se que da ser, pues el tiempo es lo donado por el Se, él recibe del Se la donación. Dado que el Se es donación en el sentido más elevado y retraimiento en el sentido más primigenio, le corresponde el supremo rango.

Por tanto, tiempo y ser son donaciones del Se. En *Tiempo y ser*, el ser es pensado como presencia y permitir-presencia, y el tiempo como el alcanzar tetradimensional. La concepción metafísica del tiempo lo determina a partir de la presencia permanente del presente, el ahora-límite se separa del ya no del pasado y el todavía no del futuro; desde esta visión el tiempo es representado como una serie de horas; hay una insistencia en el presente, pero

este es concebido aisladamente del pasado y del futuro. En su nueva consideración del tiempo, Heidegger lo piensa como la unidad tetradimensional del recíproco alcanzarse de futuro, sido y presente en el interludio (*Zuspiel*), éste se constituye como una cuarta dimensión, siendo en sentido estricto la primera en cuanto es la dimensión unificante; a la unidad configurada en el “al mismo tiempo” de este alcanzar recíproco, la denomina Heidegger, tiempo-espacio (*Zeit-Raum*); en él no se mienta el intervalo entre dos horas o un espacio de tiempo, sino la apertura en que el tiempo se abre a la presencia. Con todo, Carlos Másmela no deja de sorprenderse ante el hecho de que Heidegger no se refiera de modo expreso al “paraje del instante” en la conferencia *Tiempo y Ser*, cuando se propone precisamente meditar acerca del tiempo del Ser. No obstante, dice, aunque Heidegger no lo mencione, la noción del instante recorre la conferencia desde el principio hasta el final: el paraje del instante corresponde a esta apertura del tiempo-espacio en la que se manifiesta el alcanzar (*Reichen*) del tiempo en cuanto unidad del recíproco alcanzarse de futuro, sido y presente. La anterior reflexión sobre el extraño silencio guardado por Heidegger respecto de la noción de instante resulta una indicación muy oportuna, pues permite descorrer el velo de Maya que podría interponerse al intentar pensar el paraje del instante en *Tiempo y ser*.

El gran aporte del libro *El tiempo del Ser* se encuentra en habernos ofrecido una elucidación detallada del paraje del instante en Heidegger, y en haber insistido en el carácter doble del Se o acontecimiento-apropiador, de modo que a su rasgo donador pertenece un rasgo de desapropiación (*Enteignis*); pero el retraimiento de su donación no significa el despojamiento de la propiedad del ser y del tiempo, sino la posibilidad de ser sí-mismos: al desapropiarse el acontecimiento-apropiador se experimenta él mismo consigo mismo. El acontecimiento-apropiador se sustrae al desocultamiento de ser y tiempo, en su retraimiento preserva la apertura de ser y tiempo, esto es, hace posible su develamiento. El destinar del ser en el alcanzar del tiempo reposa en el acontecimiento-apropiador, éste se desapropia a sí mismo, esto es, no se entrega como acontecimiento apropiador para preservar su propiedad y conquistar su mismidad. En *El tiempo del Ser* se lee: “En el retraimiento de su respectivo desocultamiento, el acontecimiento-apropiador los apropia, de tal modo que eleva el ser y el tiempo a sí mismos. Él dona su propiedad porque se retrae a sí mismo y le es peculiar una desapropiación (*Enteignis*) (23) de él mismo consigo mismo, no sólo en virtud de la cual él, el acontecimiento-apropiador, puede mantener y conservar ambos asuntos en su propiedad y copertenencia”.²

En contra de la tesis corriente que ve únicamente en *Ser y tiempo* una tematización expresa del concepto de tiempo, y encuentra un desinterés de Heidegger por pensar dicho concepto en las *Contribuciones a la filosofía (Beiträge zur Philosophie)*, el autor plantea que si bien no hay allí una exposición temática del tiempo, el instante aparece como un concepto dominante. Si en *Ser y tiempo* Heidegger se ocupa de la temporalidad *ekstática* del *Dasein (Zeitlichkeit)*, en la que el pre-ser-se se funda en el futuro, el ser-ya en el pasado

2 *Ibidem*, p. 147.

y el ser-con en el presente conforme a la estructura ontológica de la cura, en las *Contribuciones* se dedica a pensar la temporalidad (*Temporalität*) como tiempo originario del Ser. La temporalidad, así concebida, es la que hace posible la temporalidad *ekstática*. Por eso, si se quiere defender el predominio del concepto del tiempo en *Contribuciones*, es necesario pensar el tiempo como tiempo del tránsito y el instante como “instante histórico del tránsito” (*der geschichtliche Augenblick des Überganges*), esto es, el tiempo de instauración para la apertura del acontecimiento apropiador.

¿Cuál es la verdadera contribución a la filosofía de la obra *Contribuciones*? Se pregunta Carlos Másmela. Y responde: la contribución es una filosofía del tránsito (*Übergang*). A una filosofía del tránsito corresponde pensar el tiempo del tránsito. El paraje del tránsito es el paraje del instante (*Augenblicksstätte*) en el que acontece la apertura del acontecimiento-apropiador (*Ereignis*). Tal paraje se halla situado en la entreabilidad del salto abismal del primer principio (*der erste Anfang*) al otro principio (*der andere Anfang*). Si se entiende por tránsito la tensión entre ambos principios y por principio el origen de un acontecimiento esencial, se comprenderá cómo Heidegger, al pensar el tránsito del primer principio al otro principio, está proyectando un tránsito histórico que se inicia con la historia de la metafísica desde Platón hasta Nietzsche en su preguntar por el ser del ente, determinado por el primer principio, a la reiteración de la pregunta por la verdad del Ser que encuentra en el otro principio su más alta aspiración. Es claro que Heidegger no sólo proyecta este tránsito histórico de la metafísica, sino también el tránsito de su propio pensamiento: su obra *Ser y tiempo* merece ser replanteada y conducida mediante un salto hacia el pensar primigenio. En *Contribuciones* pensar significa pensar el tránsito del primer principio al otro principio, pensar el tiempo del tránsito es su tarea fundamental, preguntar por el instante del tránsito en el que irrumpe el acontecimiento-apropiador.

Semejante al ensamblamiento de una constelación, *Contribuciones a la filosofía* presenta un orden interno en ocho numerales constituidos por el numeral primero o la mirada previa (*Vorblick*) y el numeral último o el Ser (*das Seyn*). En el medio se articulan seis ajustes, los tres primeros —la resonancia, el interludio y el salto— se refieren al primer principio y propenden por su retirada, y los últimos tres ajustes —la fundación, los advenideros, y el último dios— procuran el cumplimiento del otro principio. La historicidad del tránsito se manifiesta como el distanciamiento frente a la pregunta directriz de la metafísica por el ente en su ser, en la cual permanece como impensado el retraimiento del ser —que constituye la historia del primer principio— y la espera de la apertura de una nueva historia —la historia del acontecer del Ser—, en la cual éste se experimenta en la esencia de la verdad; la pregunta por la verdad del Ser como esencia del Ser (*Wesung des Seyns*), a saber, como acontecimiento-apropiador, es la pregunta más esencial del otro principio. Así, lo proyectado por Heidegger no es otra cosa que la historia del Ser, desde el Ser (*Sein*) pensado por la metafísica como fundamento del ente, al Ser (*Seyn*) pensado como acontecimiento-apropiador.

En el tratamiento del acontecimiento-apropiador, el autor señala una diferencia notable entre lo expresado por Heidegger en las *Contribuciones* y lo expuesto en *Tiempo y ser* que

es preciso examinar. En *Contribuciones* el Ser es pensado como acontecimiento-apropiador, el cual alcanza su mismidad en la esenciación del Ser, es equiparado al ser: pensar la verdad del Ser significa pensar la esenciación del Ser. En *Tiempo y ser*, en cambio, el acontecimiento-apropiador no puede ser igualado al Ser, es donación de ser y, de ningún modo, puede hacérselo coincidir con el Ser mismo; se da un abandono del ser, en procura de un recogimiento hacia el acontecimiento-apropiador. Por eso, Carlos Másmela sostiene que la interpretación del acontecimiento-apropiador en *Tiempo y ser* supone un rebasamiento de la interpretación realizada en *Contribuciones*. Su interpretación reza: “En *Tiempo y ser* tiene lugar un abandono del ser, pero no sólo del ser del ente y del ser del *Dasein*, sino del Ser mismo, en beneficio del acontecimiento-apropiador. El Ser mismo debe desaparecer cuando se determina en su propiedad. En este sentido, el acontecimiento-apropiador expuesto en *Tiempo y ser* rebasa la interpretación que hace Heidegger en las *Contribuciones*”.³

Sin embargo, existe una coincidencia, anota el autor, en el tratamiento del concepto de tiempo-espacio (*Zeit-Raum*) realizado por Heidegger en las *Contribuciones* y en *Tiempo y ser*. En *Contribuciones*, el concepto de tiempo-espacio nombra al “paraje del instante” como la instancia en la que acontece el salto originario (*Ur-Sprung*), caracterizado por el abismo originario (*der ursprüngliche Ab-grund*) hacia la esenciación originaria (*Ur-Wesung*). Éste es el tiempo del tránsito donde tiene su acaecer el acontecimiento-apropiador. Mas, espacio-tiempo o paraje del instante, no menciona un momento memorable del acontecimiento histórico del ser sino la apertura de una nueva historia, el tiempo de la esenciación histórica de la verdad del Ser. Al igual que en *Tiempo y ser*, el concepto espacio-tiempo no designa un intervalo entre dos puntos del tiempo sino la unidad de los tres tiempos: presente, pasado, futuro. Esta unidad que integra el espacio-tiempo coincide plenamente con la idea de la tetradimensionalidad del tiempo expuesta en *Tiempo y ser* como el recíproco alcanzarse de los tres tiempos en la cuarta dimensión del interludio (*Zuspiel*) sólo a partir del cual se experimentan en su cercanía (*Nähe*). Tal señalamiento permite no sólo hacer coincidir el concepto de espacio-tiempo en las dos obras mencionadas, sino mostrar también la relación entre los conceptos de acontecimiento-apropiador y paraje del instante, y así comprender el silencio guardado por Heidegger en *Tiempo y ser* al referirse al acontecimiento-apropiador sin aludir a la noción de instante.

En el instante histórico del tránsito irrumpe el paso del último dios, la fugacidad de la señal de su paso tiene la durabilidad de un instante, y, a pesar de lo efímero de su paso, este instante deviene un instante decisivo, en el que se toman las decisiones más esenciales. La señal del dios se presentifica en el paraje del instante y al mismo tiempo sucede en él su retraerse, pues el paso del dios se caracteriza por el despejamiento y la denegación. En la subitaneidad del instante del acontecimiento-apropiador hay que situar el acaecer de la señal del último dios, su pasar es un transitar al otro principio; él mismo, siendo lo último, es lo más inicial y más singular. Lejos de todo teísmo y de toda postura teológica, el último dios

3 *Ibidem*, p. 169.

al que se refiere Heidegger en el sexto ajuste nombra una esencia divina, esto es, una esencia de lo divino que de ningún modo puede igualarse con el Ser. El paso del último dios acontece precisamente en el tiempo del tránsito al otro principio, ha dejado tras de sí el primer principio en el que el Dios cristiano ha prevalecido, por eso esta esencia divina es lo completamente otro (*der ganz Andere*) de los que han sido y especialmente otro distinto del Dios cristiano. El paso del último dios irrumpe en el instante del tránsito que tiende hacia la esenciación del Ser mismo; así, el último dios necesita del Ser en su advenimiento, y no al contrario.

Nuestra historia se descubre como la historia del ocaso y del tránsito al otro principio. Ocaso no significa aquí disolución del proceso de la historia sino preparación de la nueva historia, la historia futura, la otra historia. *El tiempo del Ser* finaliza con la confirmación de la promesa que está presente en el pensamiento de Heidegger cuando le es dado pensar a partir de la historicidad del tránsito la historia venidera: “La radicalidad de esta decisión se debe a que ella se juega en la hora del ocaso (*Untergang*) y del tránsito (*Übergang*) al otro principio. Nuestra hora es la época del ocaso’ (397). Recién en este se abre lo que ad-viene. Los encargados de atestiguar el paso fugaz del dios en la apertura abismal del instante son denominados por ello los ad-venideros (*die Zu-künftigen*) (395-399)”.⁴

Beatriz Elena Bernal R.

Facultad de Artes
Universidad de Antioquia

VÁSQUEZ TAMAYO, Carlos. *El arte jovial. La duplicidad apolíneo-dionisiaca en El nacimiento de la tragedia de Nietzsche*. Medellín: Editorial de la Universidad de Antioquia, 2000.*

Nos reunimos esta noche para celebrar la publicación de *El arte jovial* del amigo y colega Carlos Vásquez, que él y algunos de sus amigos han querido presentar ante otros amigos y lectores en una atmósfera distinta a la solemnidad y seriedad que impone la academia y, haciendo honor a la jovialidad que Carlos recrea en su libro, conmemorar el pensamiento de Nietzsche con la informalidad que él mismo anhelaba para la hora en que su

⁴ *Ibidem*, p. 210.

* Presentación del libro en el Teatro Matacandelas de Medellín, en la noche del 12 de Septiembre de 2000.

obra fuese leída o comentada. Una casa para el teatro, como lugar para una reflexión sobre el drama trágico. El drama de Medea que ahora aquí se representa, como testimonio de la enigmaticidad del arte, sobre la cual versa este libro.

Quien piensa el teatro en un libro titulado *El arte jovial*, quien medita ahí sobre el drama trágico, ha bebido poéticamente de la experiencia nietzscheana del mundo de los griegos. Carlos busca en este libro pensar y poetizar *El nacimiento de la tragedia*. El presupuesto primero de la lectura de Carlos es, no que el poeta quiera o pueda plasmar en su obra su propia vida. Más bien, el poeta, como dice Nietzsche del poeta trágico, ha vivido, ha visto, ha observado, ciertamente, pero sus palabras se convierten en lo visto, captado y observado; no en su apariencia, sino en lo que sostiene y hace posible todo aparecer; como si no pudiera haber distancia alguna entre la palabra que se piensa y se pronuncia poéticamente y el cuerpo que se desgarrar y se duele; como si el poeta trágico no fuera un individuo con un nombre, Esquilo, Sófocles o Shakespeare, sino que por él hablara el destino mismo de las cosas y de los humanos.

¿Qué distancia puede haber entre nosotros que le evocamos y le nombramos y el alma destrozada de la madre desesperada que asesina a sus hijos en medio del dolor causado por la traición de Jasón? ¿En qué consiste el oscuro alimento que nos proporciona la poesía cuya forma más rotunda es el drama trágico? Siguiendo a Nietzsche, Carlos nos señala en su libro que la tragedia surgió del coro trágico y que al comienzo fue sólo coro (p. 55). El coro no es el espectador ideal. El coro es un muro viviente tendido por la tragedia a su alrededor para aislarse del mundo real y preservar su mundo ideal y su libertad poética (p. 56). El coro pone en suspenso, suspende la realidad y con ello la vida real de todos los espectadores, para crear sentimiento de unidad (p. 58): asistimos a la cadena de acontecimientos que marcan la caída trágica de héroe, pero el coro, al cual nos sentimos unidos, es una voz serena que reflexiona sobre los acontecimientos. Por eso, la tragedia nos proporciona consuelo metafísico (p. 59). En la escena teatral, nos recuerda Carlos, cada acontecimiento de la vida de un humano imaginario es acontecimiento en la vida de todos los humanos, porque el poeta elige una sola escena, de entre la infinita confusión de la vida humana, que por doquier está en movimiento, para mostrarnos a través de ella lo que sea la vida de los seres humanos (p. 62).

La esencia de la tragedia consiste en la expresión entrelazada de lo dionisiaco, el coro, y lo apolíneo, el héroe. El coro participa del dolor del héroe, pero al hacerlo proclama la verdad del dolor de la existencia (p. 70). Todas las figuras de la tragedia de Sófocles y Esquilo son sólo máscaras de Dioniso (p. 80), en tanto que éste simboliza el dolor del mundo que a través del arte es transfigurado. De ahí que a Carlos le sea tan cara la imagen nietzscheana de Dioniso deshaciéndose de sus máscaras para contemplar su rostro en un espejo y ver sólo pasar un mundo habitado por millones de individuos, que sufren los dolores que impone la existencia. Nuestro autor comparte con Nietzsche la convicción de que el arte es alegre esperanza de ruptura definitiva del sortilegio del principio de individuación que, como mera metáfora de un mundo fabuloso, cabe nombrar como ciencia, filosofía, religión, política, moralidad (p. 88s). Los productos del concepto, el juicio y el raciocinio son meras

fábulas que se hacen valer por verdades eternas (p. 111s); para mantener su poder de ilusión han negado la vida, despreciado el cuerpo, suprimido la sensualidad. Por eso, Carlos insiste al final en la música, el coro, el mito; elogio y canto a la sola intuición (113s).

Sin embargo, la vida nos sería insoportable si todos pensáramos lo mismo de las mismas cosas. Sabemos que pensamos, porque podemos discutir. Muy a propósito el concepto del coro, que tiene la capacidad de unir y recoger incluso lo más dispar. Un poeta, maestro en composiciones corales es indudablemente Shakespeare, uno de cuyos poemas dramáticos más bellos es *La tempestad*, donde Próspero, los traidores y cortesanos, el bufón y el cocinero ebrio, Miranda y su amado Fernando, Ariel y su ejército de espíritus alados, no podrían tener la fuerza dramática que poseen si no fuera por la odiosa presencia de Calibán. En esta noche que Carlos ha querido como coro de amigos joviales hace falta que alguien haga las veces de Calibán, para que la presentación de su libro no termine en mala parodia de la camaradería si la hiciéramos pasar por el rasero del sólo elogio. Carlos me ha honrado con la tarea de hacer la presentación de su libro, pero me honra doblemente, porque bien sabemos los dos, que cada uno de nosotros, leyendo y meditando la misma obra de Nietzsche, tenemos, sin embargo, una muy diferente comprensión del pensador. Carlos me ha otorgado esta noche la tarea de representar el papel de Calibán.

Un lector de su libro, estudioso de los griegos, se sorprende ante la condena apresurada de la filosofía de Platón (p. 14). Halla muy repetidas y largas alusiones a Aristóteles, pero echa de menos en ellas citas y reflexiones detenidas al respecto. Rilke, reiteradamente citado, poetiza, canta a Nietzsche, ciertamente. A través de todas las páginas, Carlos lanza una aseveración tras otra, cual saetas de un rebosante carcaj de metáforas, pero no las esclarece, no se detiene en ellas. Aunque, lo que diferencia mi comprensión de Nietzsche de la de Carlos es la distancia que el autor de *El arte jovial* no toma del pensador. Le sigue demasiado de cerca de tal modo que algunos de los puntos de vista discutibles que se puedan señalar a su lectura de *El nacimiento de la tragedia* son achacables a la propia ambigüedad de Nietzsche, que Carlos no toma en consideración. Quiero mencionar tres ejemplos.

Uno, pareciera que la idea de un arte meramente intuitivo rechazara toda intelección. Pero, no es el inteligir por antonomasia razón instrumental que niega y desprecia la vida. Si no fuera por el discernimiento, no podría yo saber de mí que soy mi propio respirar, temblar, mirar, tocar; mi propia corporalidad. Si no fuera por la fuerza intelectual del lenguaje, no habría lugar para la metáfora, para la poesía, para el arte, para la vida propiamente humana. Así como necesita el sol de unos ojos para brillar y la música de unos oídos para sonar, para existir verdaderamente también necesita toda obra de arte, que es siempre obra pensada, de un espíritu con capacidad de discernimiento.

Otro ejemplo, más complejo, es la idea del arte como voluntad de eternidad (p. 151), únicamente admisible como expresión metafórica para la experiencia que hacemos de él. Hay un insalvable abismo entre la jovial eternidad de los dioses que arrojan sus dados y la suerte de los mortales que no compartimos con ellos esa eternidad ni su jovialidad. En el concepto

de lo eterno no hay juego, no hay espacio para las posibilidades. Eternidad presupone que todo está de antemano determinado. Si el arte fuera promesa de eternidad, buscaría entonces excluir de él nuestra condición humana; partiría de la suposición de que somos dioses... o almas inmortales o quizá marionetas a través de las cuales acontece un oscuro ser; metáforas gastadas o ininteligibles.

De igual modo, por último, hay una distancia insalvable entre la imagen de dolor que nos presenta el poeta trágico y el dolor mismo. El héroe es trágico porque se enfrenta a un terrible dolor que para él mismo no puede ser alegría o afirmación jovial de la vida. Y si se trata de nosotros, los espectadores, al imponérsenos el mismo dolor que al rey Lear o a Macbeth, por ejemplo, enloqueceríamos o nos hundiríamos. Si gozáramos de un propio y terrible dolor, estaríamos locos. Pero si nos alegráramos por el horrible tormento de otro, seríamos seres ruines y abyectos y la tragedia sería arte de la perversidad y la crueldad. Luego, no tiene sentido afirmar que podamos gozar del sufrimiento mismo o alegrarnos en un terrible dolor (p. ej. p. 81s). Más bien, a través de ese dolor presentado poéticamente, podemos penetrarlo y comprender su profundidad. La honda intensidad e iluminación de las pasiones humanas es lo que constituye la grandeza del drama trágico y lo que da cuerpo al enigmático fenómeno de que podamos complacernos en tal comprensión. Por eso, precisamente, hay el drama trágico para nosotros, por eso hay arte: el arte es la posibilidad de la jovialidad para la vida, promoción y afirmación de la vida.

Pero, a fin de cuentas, como sabemos, el deforme y malvado Calibán nunca tuvo la razón. Obviamente, los puntos de vista que yo propongo también son discutibles. La reflexión filosófica exige, ciertamente, disciplina, reflexión crítica, mucho estudio y afán de claridad, pero también coraje para someter nuestros pensamientos a discusión. Pocos de entre nosotros como Carlos que a propósito llama a un Calibán para presentar su libro. Como pocos de entre nosotros, Carlos sabe bien que lo extraordinario de la reflexión filosófica no puede ser apostar a quién tiene la razón. Hay filosofía porque no hay una respuesta última para ninguna pregunta. Necesitamos de la filosofía, precisamente, para aclarar nuestras ideas, para pensar mejor nuestros argumentos y poder seguir buscando sentido a las cosas. Algún hallazgo importante será posible aquí únicamente el día en que entre nosotros haya un lugar consolidado para la discusión. Por lo demás, el reconocimiento de la alteridad del amigo en sus opiniones y puntos de vista es el fundamento mismo de la amistad, que tal como decía Montaigne sobre La Boétie: "le amaba porque en nuestra amistad él era él, porque yo era yo".

En todo caso, efectivamente, la tesis del libro, recogida en el subtítulo del mismo, no da lugar a disensión. Con la noción de la duplicidad apolíneo-dionisiaca del arte Nietzsche apelaba al poder del arte de iluminar, dar sentido, permitir comprender, esclarecer la vida, a pesar de que nuestra vida pueda parecer algunas veces como sombra fugaz que pasa en medio de una necesidad irrevocable, respecto a la cual nuestros ruegos y deseos, nuestra culpa o merecimiento parecieran no contar. Si esta vida, como la experimentara Macbeth en su trágica caída, sólo fuera como un pobre payaso que pavonea y agita su hora sobre el escenario para luego no escucharse más o un cuento insignificante lleno de ruido y de furia

narrado por un idiota, no habría el poder transfigurador del arte, no tuviéramos —a pesar de todo— la capacidad para celebrar esta vida. En eso consiste la nietzscheana ‘abundancia de la humana vida’ que tenemos y que yo pienso es lo que Carlos en su libro ha querido exaltar y la razón por la cual también quiso titular su libro *El arte jovial*.

Lucy Carrillo Castillo

Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia

COLABORADORES

DANIEL HERRERA RESTREPO. Doctor en Filosofía por la U. C. de Lovaina. Profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santo Tomás, de Santafé de Bogotá. Ha publicado un buen número de artículos y ensayos sobre fenomenología y filosofía en general, diseminados en las distintas revistas de filosofía del país.

GERMÁN VARGAS GUILLÉN. Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional de Santafé de Bogotá. Coautor con Guillermo Hoyos Vásquez de *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de la investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*, editado por Ascun e Icfes, Santafé de Bogotá, 1996. Tesis de Maestría sobre el pensamiento filosófico de Miguel Antonio Caro.

JUAN JOSÉ BOTERO. Doctor en Filosofía del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina, Bélgica. Profesor y Director del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Ha publicado un importante número de artículos sobre fenomenología, filosofía analítica y filosofía de la mente en revistas nacionales e internacionales. Coeditor con Ramos J. y Rosas A. de *Mentes reales. La ciencia cognitiva y la naturalización de la mente*, Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2000.

BERNHARD WALDENFELS. Doctor en Filosofía. Profesor Emérito de la Universidad de Bochum. Entre sus extensas publicaciones se encuentran: *Topografie des Fremden, Grenzen der Normalisierung, Der Stachel des Fremden y Antwortregister*. Director del Grupo Interdisciplinario de Investigación de las Universidades de Bochum y de Wuppertal “Fenomenología y la nueva Filosofía Francesa”.

GONZALO SOTO POSADA. Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (Italia). Docente e Investigador de la Universidad Pontificia Bolivariana y de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Autor de numerosos escritos sobre la Edad Media: *La Función de la Semejanza en las Etimologías de San Isidoro de Sevilla; El Nombre de la Rosa y el Mundo Medieval*; y del libro *Diez Aproximaciones al Medioevo*, Universidad Pontificia Bolivariana, 1998.

MARION HEINZ. Universidad de Siegen, Alemania. Estudios de Filosofía, Germanística e Historia en las Universidades de Colonia y Wuppertal, Doctorada en Filosofía en la Universidad de Wuppertal (1980) con una tesis publicada *Temporalidad en la obra de Heidegger*. Ha colaborado en trabajos de edición de las *Obras Completas* de Heidegger. Profesora ocasional en las Universidades de Colonia, Wuppertal, Bielefeld, Kiel y Duisburg. Habilitación (1991) en Wuppertal con un trabajo: *Idealismo sensualista. Investigaciones sobre la teoría del conocimiento del joven Herder (1763-1778)*, publicado: *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763-1778)*,

Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994 (204 págs). Desde principios de 1998 Profesora Titular (Ordinaria) en la Universidad de Siegen.

GEORG ZENKERT. Profesor de Filosofía en la Escuela Superior de Pedagogía de Heidelberg. Su área de especialización es la filosofía práctica. Entre sus publicaciones están: *Konturen praktischer Rationalität. Die Rekonstruktion praktischer Vernunft bei Kant und Hegels Begriff vernunftiger Praxis.* Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1989; coautor en *Macht und Meinung. Die rhetorische Konstitution der politischen Welt.* Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1992. Ha publicado varios artículos en la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie.* En *Estudios de Filosofía* publicó: **El saber práctico y la vida teórica. Sobre el concepto aristotélico de acción.** No. 12, 1995.

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ. Doctor en filosofía, Universidad de Colonia, 1973. Autor de **Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl,** *Phaenomenologica* 67, Den Haag, M. Nijhoff, 1976; *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias,* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1986; *Derechos Humanos, ética y moral,* Bogotá, Viva la ciudadanía, 1995; (con Germán Vargas) *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión,* Bogotá, ICFES, 1997. Profesor Emérito de la Universidad Nacional de Colombia y actualmente Director del Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR de la Universidad Javeriana. Es miembro del Consejo Nacional de Acreditación de Colombia y del Comité Académico de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía -EIAF-.

ERIC ALLIEZ. Doctor en filosofía. Ha sido profesor en la Université Européenne de la Recherche, y profesor asociado en la Universidad Estatal de Rio de Janeiro. Fundador del Colegio Internacional de Estudios Filosóficos transdisciplinarios en Brasil y actualmente profesor en el Collège International de Philosophie en Paris. Entre sus publicaciones se cuentan *Les Temps capitaux, T. I: Récits de la conquête du temps* (prefacio de G. Deleuze, Cerf, 1991), *T. II: La Capitale du temps* (Cerf, 1995); *La Signature du monde, ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari* (Cerf, 1993). Visitó nuestro país en el año 1996 invitado por la Universidad del Rosario.

MANFRED KERKHOFF. Estudios de filosofía en Tübingen. Doctor en filosofía en München. Profesor de filosofía de la Universidad de Puerto Rico. Colaborador asiduo de la Revista *Diálogos.* Entre sus publicaciones se encuentran: **Del evento; Physik und Metaphysik; Religiosidad y Dialéctica, Acerca del concepto del tiempo en Hegel; Hölderlin y la filosofía; Timeliness and Translation, Traducción y deconstrucción; F. Nietzsche: apuntes sobre "Empédocles"; Empedocle et Zarathoustra, Sept versions de la mort libre.**

NOTA A LOS COLABORADORES

1. Estudios de Filosofía es una revista abierta a la colaboración nacional y extranjera. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad exclusiva de sus autores.
2. Toda la correspondencia y las colaboraciones deberán dirigirse a: Director de Estudios de Filosofía, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Apartado 1226, Medellín Colombia. Por vía electrónica: estufilo@nutabe.udea.edu.co
3. Las colaboraciones han de ser inéditas en español.
4. Las colaboraciones deberán enviarse por triplicado y con soporte informático (programa Word o Word Perfect, ambos en sus versiones más recientes).
5. Modelos para la forma de citar:
 - Libros:

HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 54.
 - Capítulos de libros o colaboraciones en obras colectivas:

GUTIÉRREZ, Antonio. **La cuestión del juicio determinante en el pensamiento de Kant**, en: CARRILLO, Luz Gloria (Ed). *El pensamiento de Kant en la reflexión filosófica contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1999, p. 325-350.
 - Artículos de revistas:

SALAS, Carlos. **Imagen y deseo en la creación artística**, en: *Estudios de Filosofía*, 15-16, 1997, p. 41-52.
6. Las colaboraciones deberán ir acompañadas de una breve nota biográfica. En el caso de los artículos, deberá adjuntarse igualmente un resumen de no más de diez líneas de extensión. Si el artículo hace parte de una investigación, deberá referirse a qué institución está adscrita.
7. Los colaboradores recibirán tres ejemplares de la revista.

Estudios de filosofía No. 17/18

Del genio a la conciencia infeliz. Schlegel frente a Kant y el idealismo

Luis Xavier López Farjeat

El arte como horizonte. Del vínculo entre arte y religión en la cultura occidental contemporánea

Adolfo León Grisales Vargas

Qué significa hacer una experiencia hermenéutica con el arte

Beatriz Bernal Rivera

¿Dialoga Aristóteles con Parménides?

Luz Gloria Cárdenas Mejía

Las Harmonías del alma del mundo de Platón

Luis Alberto Fallas López

Crítica de Platón al relativismo de Protágoras y su significado para la filosofía política

Klaus Held

Λόγος y οὐσία en *El Sofista* de Platón

Jairo Escobar Moncada

Lógica dialéctica de la tragedia: revolución y guerra mundial

Félix Duque Pajuelo

Tiempos extraños. La pluralidad humana como diversidad temporal

Daniel Innerarity

Posmodernidad y educación. ¿Qué está en juego?

José Olimpo Suárez Molano

El suicidio por inanición entre algunos filósofos griegos: una epojé kairótica

Rubén Soto Rivera

Estudios de filosofía No. 21/22

Arte y política en Antioquia

Alba Cecilia Gutiérrez Gómez

José Antonio Suárez: un asunto privado

Beatriz González de Ripoll

Fotografía y arte: una historia de encuentros y desencuentros

Carlos Alberto Galeano Marín

Formalismo y autonomía en la historia del arte

Carlos Arturo Fernández Uribe

Teatro y conflicto

Farley Velásquez Ochoa

La autonomía del arte y sus realidades. Purismo estético moderno y pluralismo artístico contemporáneo

Javier Domínguez Hernández

El mundo del arte. De la actualidad de la pregunta kantiana por la autonomía del arte

Lucy Carrillo Castillo

Los proyectos de Ilja Kabakow. La vida en una instalación espacio-temporal

Luis Xavier López Farjeat

Más acá del límite

Sergio Mesa Saldarriaga

El antagonismo entre la figuración y la abstracción en el arte antioqueño

Sofía Stella Arango Restrepo

REVISTA ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

SUSCRIPCIÓN

Nombre:

C.C. o NIT:

Dirección de recepción:

Teléfono: Ciudad:

Suscripción del (los) número(s) Fecha:

Firma:

Forma de suscripción:

Cheque Giro N° Banco: Ciudad:

Giro Postal o Bancario N° Efectivo:

Valor de la suscripción anual —2 números—

Colombia \$27.000

Exterior US\$25

NOTA

— Las suscripciones con cheques de plazas distintas a la de la consignación deben adicionar \$500 para la transferencia bancaria.

— Todo pago se hace a nombre de la Universidad de Antioquia, *Revista Estudios de Filosofía*, y puede hacerse en la cuenta 180-01077-9 en todas las oficinas del **Banco Popular**; y enviar el comprobante de consignación a la dirección ya indicada.

Correspondencia, canje y suscripciones:

ESTUDIOS DE FILOSOFIA,

Departamento de Publicaciones,

Universidad de Antioquia,

NIT 890.980040-8,

Apartado 1226 - teléfono 57 (4) 210 50 10 - fax 210 56 81

E-mail: estufilo@nutabe.udea.edu.co

Medellín, Colombia.

Se terminó de imprimir
en la Imprenta Universidad de Antioquia
en el mes de junio de 2002