

Karl Jaspers. NOTIZEN ZU MARTIN HEIDEGGER

La persona y la obra de Martín Heidegger fascinaron a Jaspers casi de por vida, como lo testimonian estas 252 notas escritas entre 1928 y 1964. Según el prologista y editor Hans Saner, cuando Jaspers conoce al joven Heidegger en 1920, lo atraen tres cosas: el hecho de que Heidegger viviera en un estado de rebeldía contra la filosofía profesoral, igual a lo que sucedía con él mismo; el que ambos pensaran que había que revitalizar la filosofía incorporando a ella las categorías de la existencia, y el que Jaspers creyera que por fin había encontrado a alguien con quien filosofar dialogando y no solo conversar *sobre* filosofía. No obstante, cuando Heidegger le envía una amplia crítica a su libro *Psicología de las cosmovisiones* en 1921, Jaspers no reacciona ante ella y tampoco al recibir *Ser y Tiempo* en 1927. En cambio, al leer Heidegger la *Filosofía* y la *Situación espiritual de nuestra época* en 1931 escribe a Jaspers una carta entusiasta pero distanciadora. La última visita que Heidegger hace a Jaspers tiene lugar en junio de 1933, cuando ya había aceptado el Rectorado de la Universidad de Friburgo e ingresado al Partido Nacional-Socialista. Luego no se vieron más, pero Heidegger continuó enviando sus publicaciones a Jaspers y éste se siguió interesando por Heidegger. A tal punto que cuando luego de la derrota de la Alemania nazi, las autoridades de ocupación prohibieron a Heidegger seguir enseñando en la Universidad de Friburgo en 1945, Jaspers hizo todo lo que estuvo a su alcance para que fuera rehabilitado. En 1949 se reanuda la correspondencia entre ambos y vuelve a cobrar vigencia el viejo proyecto de una discusión filosófica, llegándose al acuerdo de que fuera en forma epistolar. Es así como Jaspers intensifica su estudio de la obra de Heidegger, escribiendo en 1954/55 un capítulo sobre su relación con él para su *Autobiografía filosófica*. No obstante, el plan no llegó a realizarse, entre otras razones porque en 1956 Jaspers creyó encontrar una crítica indigna y tácita a su labor en un ensayo de Heidegger. El contacto vuelve entonces a interrumpirse y no se restablece cuando Heidegger escribe a Jaspers una carta felicitándolo por su 80º cumpleaños en 1963. Esta es, contada sumariamente, la relación externa del contacto entre Jaspers y Heidegger. A ella habría que agregar muchos detalles, como que al final de su vida Heidegger preguntaba a Hanna Arendt si no podría encontrarse una "solución de vejez" (*Alterstösung*) a su distanciamiento con Jaspers; y éste, que la hubiera querido, no la hallaba posible por el veto de su mujer que era judía y además porque consideraba que una reconciliación privada era inaceptable, no habiéndose distanciado Heidegger *públicamente* del nazismo, en la misma forma como había adherido a él.

Las notas de Jaspers sobre Heidegger admiten varias lecturas. Puede estudiarse en ellas la relación *personal* entre ambos. Por una parte, la historia de la atracción y rechazo que Jaspers sentía por Heidegger y su obra. Jaspers poseía la suficiente grandeza y nobleza como para escribir: "entre los profesores alemanes de filosofía solo uno me interesa: Heidegger" (Nº 48

p 75), "quizás es la obra de Heidegger mucho más importante que la mía" (Nº 60, p. 86; Nº 119, p. 140); o para suponer que a muchas de sus críticas Heidegger hubiera respondido: "mi filosofía [la de Jaspers] se hace las cosas demasiado fáciles, es psicología en el grado máximo, pero renunciando a la filosofía genuina" (Nº 74, p. 97). Jaspers admiraba en Heidegger su talento filosófico, su capacidad constructiva, su lenguaje, su concreción, su penetración. Pero al mismo tiempo lo veía sino como un demonio, en el sentido goethiano, como un ser gnómico que era inconcientemente mendaz, pérfido, engañoso y desleal, pero que poseía un encanto mágico (Nº 50, p. 77). Lo repugnaban su radicalismo destructivo, su pretensión de saberlo todo mejor, su ergotismo (Nº 71, p. 94). Más que también Heidegger estaba interesado en la persona y la obra de Jaspers lo muestran las numerosas visitas que le hizo en Heidelberg entre 1920 y 1933, su minuciosa crítica a la *Psicología de las cosmovisiones*, el que manifestara —según las notas de Jaspers (Nº 210, p. 226)— que sólo éste y Bultmann comprenderían *Ser y Tiempo*. Aún después del distanciamiento de 1933, Heidegger siguió remitiendo a Jaspers sus publicaciones y dedicándoseles (Cf. pp. 327-329); y cuando en 1945 se le prohibió enseñar, seguro del respaldo que le daría Jaspers, sugirió a una comisión universitaria que le solicitara un informe a fin de ser rehabilitado.

Otra lectura de las notas de Jaspers permite estudiar en ellas su crítica a Heidegger. Un problema es que según confesión propia (Nº 210, p. 225), Jaspers no leyó nunca hasta el final la larga reseña heideggeriana sobre la *Psicología de las cosmovisiones*, y lo mismo sucedió con *Ser y Tiempo* (Cf. también Nº 122, p. 142). Las notas sobre los trabajos posteriores de Heidegger, especialmente sobre la *Introducción a la Metafísica*, *La doctrina de la verdad según Platón*, *Sendas perdidas*, *Conferencias y artículos* y el *Nietzsche*, muestran asimismo una aprehensión fragmentaria del pensamiento de Heidegger. Y no obstante esta gran dificultad, Jaspers ha buscado criticar desde diversos ángulos y a partir de su propia posición los distintos planteamientos de su gran antagonista. Las objeciones iniciales (1928-1938) son que *Ser y Tiempo* es un libro en que están ausentes la comunicación, el mundo y Dios (nº 7, p. 31), y que el contenido de la filosofía heideggeriana está en la tradición de la filosofía moderna y muestra una hybrid nihilista (Nº 15, p. 41). Posteriormente señala que el precio que haga Heidegger por su afán de remontarse hasta los presocráticos a fin de saciar su afán de originalidad es la renuncia a la comprensión de los grandes filósofos en la totalidad de sus obras, al método fenomenológico, al tema de la filosofía en pro del gesto encantador del misterio (Nº 78, p. 100-101). Que confunde la filosofía con la poesía, que practica la magia, que opera análogamente a los profetas tardíos y a la gnosis y se entrega a la sofisticada, al fanatismo y a una falsa praxis (Nº 81, p. 102). Que posterga indefinidamente las respuestas al formular preguntas incesantes (Nº 209, pp. 233-235), prometiendo algo que nunca llega a dar. Que malentende las intenciones y los resultados de las ciencias naturales (Nº 98, pp. 117-123). Que sumerge al hombre en una imaginaria historia del ser, librándolo a experiencias puramente pasivas (Nº 99, p. 123). La participación de Heidegger en la experiencia nacional-socialista habría puesto de manifiesto, según Jaspers, un nihilismo activo (Nº 162, p. 179). Su libro sobre Nietzsche contendría una simplificación insoportable, análoga a la de Klages y Bäumler (Nº 180, p. 198); en general las citas de Heidegger de los otros filósofos mostrarían una labor de "montaje", una selección arbitraria y la acentuación de una totalidad que a los propios autores les permaneció inconciente (Nº 228, p. 240). Es insostenible según Jaspers que la vida de un filósofo no tenga que ver con su obra; en otro caso, habría que aceptar que la adhesión de Heidegger al nazismo no tuvo ningún significado ni conexión con sus escritos (Nº 242, p. 257). El hecho de que Heidegger no hubiera tocado problemas fundamentales como la sexualidad, la amistad, el matrimonio, la praxis vital, la profesión, el Estado, la política, la educación etc., hizo que de pronto cegado por las realidades del poder y atrapado por la historia de las masas se entregara al nazismo (Nº 249, pp. 261-262).

Pero no son solo observaciones aisladas las que Jaspers ha hecho al pensamiento de Heidegger, sino que en algunas notas ha tratado de contraponer la totalidad de sus respectivas filosofías, así por ej. en las Nºs. 47, 176, 187, 208, 209, 234. Pero más aún que la confrontación entre su propia filosofía y la de Heidegger, lo que le interesaba es la confrontación entre los poderes espirituales que se hallaban por detrás (Nº 221, p. 234; Nº 230, p. 241). En este sentido, Jaspers entabla una polémica no en contra del hombre Heidegger, por el que incluso aún después de 1933, se siente atraído, sino en contra de los poderes que encarna (Nº 206, pp. 221-222). Entre ambos hay una comunidad innegable: Heidegger conoce sin duda lo que es filosofía, lo que hoy en día se ignora según Jaspers, pero la conoce de manera pervertida. De

allí que deba ser el gran antagonista (N° 239, p. 255). La antonimia fundamental del pensamiento sobre la trascendencia es lo decisivo (N° 234, pp. 250-251). Si en todos nosotros hay contradicciones, sostiene Jaspers, en Heidegger están aumentadas de un modo grotesco y en verdad no están sostenidas por un *Ubergreifendes*: "En él parecen coexistir pensamientos profundos y lo subalterno en relación a ellos, la claridad de la visión de la sustancia y la nada y una ceguera que es más fuerte que la del hombre promedio, el oído más sublime para los matices más finos y el juicio grueso y la afirmación violenta, la veracidad en los puntos más ocultos y la mendicidad más grosera, la entrega a las preguntas metafísicas eternas y la egocentricidad total del sentir y del juzgar" (N° 250, p. 262). Más allá de estas alusiones poco es lo que se puede decir sobre esta "lucha entre poderes", porque ella misma es una "cifra" (N° 230, p. 241), esto es, en el fondo algo inefable.

Por último se puede leer estas notas como un testimonio de la dificultad, casi se puede escribir de la imposibilidad, del filosofar dialogando entre pensadores que Jaspers quería —o del diálogo pensante entre pensadores como lo llamaba Heidegger. Según H. Chernis, Aristóteles habría incomprendido totalmente a Platón; es un hecho que Fichte, Schelling y Hegel nunca pudieron entender las objeciones que mutuamente se hicieron y el desarrollo paulatino de sus respectivas filosofías; y la polémica de Nietzsche en contra de Schopenhauer no se caracteriza precisamente por su objetividad. Jaspers hubiera debido contestar en su momento la crítica que Heidegger formuló a su *Psicología de las cosmovisiones* y criticar a su vez oportunamente *Ser y Tiempo*. Luego de 1945 era demasiado tarde para reanudar el diálogo: habían pasado demasiadas cosas y Heidegger no estaba dispuesto a admitir que se había equivocado al adherir al Nacional-Socialismo, lo que Jaspers exigía. Así una vez más el filosofar dialogando se frustró.

La edición, prólogo y notas de Hans Saner de las *Notizen zu Martin Heidegger* de Jaspers son muy elogiables. En un Anexo figuran las obras dedicadas manuscritamente por Heidegger a Jaspers, y las que éste mismo había adquirido con las observaciones e indicaciones sobre las lecturas realizadas.

DAVID SOBREVILLA

José, Lorite Mena. *El joven Aristóteles*. Ediciones Uniandes, Bogotá. Nov. 1980. 154 Págs.

Este libro del profesor José Lorite llena uno de los vacíos existentes en la bibliografía filosófica en lengua castellana. Como lo indica su título, el libro se dedica a los escritos de juventud de Aristóteles y anticipa una comparación con las obras de madurez en aquellos puntos en los cuales el progreso del Platonismo (una de las metas de Aristóteles) lo conduce hasta la refutación de su maestro desde una motivación realista).

El libro se estructura como un tríptico en el cual la composición central es la obra perdida de Aristóteles que pivotea entre las enseñanzas de Platón en la Academia y la enseñanza posterior del estagirita en el Liceo, recogida por los escritos acroamáticos. El hilo conductor es la inquietud aristotélica por "Salvar los Fenómenos"; esta motivación realista es la que da unidad a la obra aristotélica y la clave de su continuidad con el trabajo de la Academia. Los tres momentos del tríptico son solo estados alotrópicos de una misma pregunta que busca la comprensión y explicación del mundo. Se define al Platonismo (como el mismo Aristóteles lo hace implícitamente en Mtf. A, 9) por sus preguntas más que por sus respuestas: La visión del Platonismo como *La doctrina*, como texto cerrado, es rechazada.

Las menciones del joven Aristóteles son escasas en lengua castellana. Podemos decir que se reducen a las encontradas en el *Aristóteles y su escuela* de Joseph Moreau /1/. *El Pensamiento*

/1/ J. Moreaux, *Aristóteles y su escuela*. Eudeba, B. Aires. 1973.

Antiguo de Rodolfo Mondolfo /2/ y el Aristóteles, fundamentos para el estudio de su desarrollo intelectual de Jaeger /3/.

El libro del profesor Lorite Mena tiene un enfoque diferente de los dos primeros libros aquí citados y guarda mucha semejanza con el de Jaeger, ya que aborda el estudio de los diálogos en forma individual analizando aspectos relevantes en cada uno, y además porque conserva como finalidad general la descripción de un proceso en el cual se va desgarrando la doctrina platónica en cuanto texto suplantador de la realidad para dar paso a nuevas respuestas que conforman un tejido diferente. Jaeger elabora un trabajo más amplio pues se refiere a la obra aristotélica en general, mientras Lorite Mena se aplica exclusivamente a los escritos de juventud.

El capítulo primero describe el ambiente de la Academia donde se fraguaron los diálogos de Aristóteles. El trauma derivado del fracaso político en Siracusa y sus implicaciones en la concepción del hombre y la polis. También la forma como estos cambios engendraron consecuencias de tipo ontológico y epistemológico; es la desaparición definitiva de Sócrates y el replanteamiento de la Academia sobre nuevas bases.

El capítulo segundo comenta dos de los primeros diálogos de Aristóteles: El *Grilo* y el *Eudemo*.

El *Grilo* es fundamentalmente una batalla, entre la Paidia de Platón y la Retórica de Isócrates. En esta lucha, Aristóteles es el expositor de la Paideia y por lo tanto el defensor aguerrido del Platonismo. El Eudemo expone la teoría del alma inmortal, defendida antes por Platón, desde una nueva estrategia, como es el replanteamiento del mito de Midas y Sileno.

Como se puede ver, Aristóteles actúa en estos primeros diálogos apologeticamente en favor del Platonismo.

El capítulo tercero aborda dos diálogos muy importantes, el *Protréptico* y el *Sobre la justicia*. Son importantes, porque las dudas suscitadas por la inquietud realista de Aristóteles van ahondando la fisura que lo separará de la simple perpetuación de la doctrina del maestro.

En el *Protréptico* se empieza relatando brevemente los pormenores de su reconstrucción por I. Bywater, luego se pasa a la temática y en ella se distinguen puntos de acuerdo con Platón, como la moral del Bien, de los puntos donde se bosquejan diferencias, como en la concepción de la Physis. Esta Physis del *Protréptico* asume la divinidad otorgada por Platón al alma del mundo, e incluso parece adoptar también el Logos o la capacidad de deliberación.

En el "Sobre la Justicia" resaltan las discrepancias aparecidas en la concepción de la justicia, la familia, la amistad y el alma.

La concepción de la justicia del *Protréptico* es la de la perfectibilidad frente al radicalismo platónico de la perfección absoluta; por este motivo, desde la episteme política Aristóteles propone mejorar las situaciones reales en vez de proyecta las ideales. Al hablar de la familia se subraya su diferencia cualitativa con la polis lo cual rompe la continuidad del análisis propuesto por Platón.

En la concepción del alma se mantiene, por un lado, la tradición platónica del cuerpo como órgano del alma pero (y aquí se sitúa la diferencia) no se da la misma referencia al cuerpo como prisión de un alma caída en desgracia, antes bien, parece aceptarse que el alma es el principio

/2/ R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*. Losada., B. Aires. 1969.

/3/ W. Jaeger, *Aristóteles*. F.C.E. Méjico., 1952.

propio del ser del cuerpo. El cuerpo es pensado como el lugar propio del alma de una manera semejante a aquella en que el alma del mundo se identifica con la physis inmanente al cosmos.

El capítulo cuarto se escribe sobre diálogos considerados como des-constructivos, como anti-texto. Son ellos el *Sobre las Ideas* y el *Sobre la Filosofía*.

El análisis del *Sobre las Ideas* plantea de entrada los problemas de autenticidad que han formulado Rose y Heitz basados en el silencio de Plutarco y Proclo sobre la obra al enumerar los escritos polémicos de Aristóteles. Se opta por afirmar la canonicidad, apoyada en la utilización por Alejandro de Afrodisia al redactar el comentario de *Metafísica A, 9*.

Siguiendo a Súzanne Mansión /4/ se hace la exposición del *Sobre las Ideas* de acuerdo con el esquema del capítulo 9 del libro A de la Mtf., por suponer que este capítulo es de una estructura semejante.

Para la exposición del *Sobre la Filosofía* se presentan primero las grandes dificultades que impiden afirmar concluyentemente algo sobre el diálogo y luego se expone una hipótesis sobre su carácter de transición del Platonismo al Aristolelismo.

Se concluye con una sinopsis del contenido de los 3 libros que integraban el diálogo, el primero sobre la Sophia, el segundo sobre las Ideas y el tercero sobre la Teología cósmica.

El libro se cierra con una "apertura" que nos menciona la dominancia de la duda sobre la explicación, de la pregunta sobre el "texto" en las obras contempladas.

El libro constituye un buen trabajo sobre el tema y su valor estriba en la forma práctica como aborda la exposición comparando la doctrina de la Academia con el trabajo del joven Aristóteles y contrastando éste con los cambios realizados en las obras de madurez. Es útil para el estudio de Platón tanto como para el de Aristóteles. La descripción del contenido de los diálogos es un buen aporte dadas las pocas obras en español sobre el tema.

El complemento de la obra sería indudablemente la traducción de los fragmentos, pues ésta haría mucho mayor su utilidad para nuestras escuelas de Filosofía. Por el momento solo conocemos la traducción del "Peri Philosophias" realizada por Jorge Teuzabá y publicada en esta misma revista /5/.

Cabe criticar, finalmente, una falla del libro. Se trata de la muy mala edición ofrecida por la Universidad de los Andes. Abundantes errores que reflejan el descuido en la corrección de pruebas, saltos en los renglones, citas suprimidas y palabras trastocadas además de la encuadernación por medio de ganchos que lo lleva a cerrarse automáticamente y dificulta la lectura cerca de los márgenes. Es una lástima que trabajos de tanta calidad en su contenido merezcan tan poca atención en su forma.

JORGE ANTONIO MEJIA

/4/ S. Mansión, "La critique de la théorie des Idées dans le 'Peri Ideon' d'Aristote". *Rev. Philosophiaue de Louvain.*, 1949.

/5/ *Ideas y Valores*, 15-16, Oct. 62, Mzo. 63., Bogotá.

Manuel Kant. LA FORMA Y LOS PRINCIPIOS DEL MUNDO SENSIBLE Y DEL INTELIGIBLE

El Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional ha venido publicando trabajos filosóficos de autores nacionales y extranjeros en su colección BIBLIOTECA FILOSOFICA.

El segundo número de esta BIBLIOTECA, que reseñamos a continuación, es la magistral traducción al español que hizo Jaime Vélez Sáenz de una obra de E. Kant (1724-1804) titulada *La forma y los principios del mundo sensible y del Inteligible*, conocida en la literatura filosófica como la *Disertación del 1770*.

Esta traducción es digna de todo encomio por varias razones: su oportunidad, pues no conocíamos versión española de la misma, su necesidad, ya que cualquier estudioso de la filosofía moderna necesita remitirse a este texto; y, principalmente, por la correcta presentación del pensamiento kantiano en un lenguaje claro y preciso.

El escrito data de 1770 cuando Kant inauguró su cátedra de Lógica y Metafísica en la Universidad de Koenigsberg (hoy, Kaliningrado). La excepcional importancia de esta disertación radica en que en ella se encuentran en germen los temas que Kant desarrollará profundamente durante los diez años siguientes. El fruto de esta investigación será la *Crítica de la Razón Pura*, considerada como una de las producciones intelectuales más grandiosas del pensamiento humano.

La finalidad de la disertación es la de "aportar la prueba crítica de por qué la metafísica se había metido en el callejón sin salida de la autocontradicción" (Schultz). En efecto, la metafísica se ocupaba de cierto tipo de problemas que originaban las oposiciones más opuestas y de cuyas discusiones "no quedaban ni vencedores ni vencidos" (Kant). Tales problemas se referían al origen del mundo, el alma, el destino del hombre, la libertad, la naturaleza, y la existencia de Dios, etc. Las especulaciones alrededor de estos tópicos aparecían, a los ojos de Kant, como caprichosas, carentes de sentido. Por qué, entonces —se preguntaba Kant—, los filósofos se ocupan tan seriamente de ellas?

Considera Kant en su *Disertación*, que la esterilidad de tales disputas obedece a una confusión entre el conocimiento sensorial y el intelectual. En consecuencia, un adecuado análisis de la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible, aclararía ambos tipos de conocimiento y permitiría los alcances y límites de la razón humana.

En buena parte, la disertación va dirigida contra Wolf y Leibniz, quienes, como buenos racionalistas, consideraban confuso y vago el conocimiento sensorial. Kant arguye que la sensibilidad nos proporciona un conocimiento adecuado del mundo fenomenal real gracias a ciertos principios formales —o capacidades intrínsecas— de nuestra intuición sensorial: el espacio y el tiempo. Nuestras impresiones sensoriales sí nos proporcionan un conocimiento de la realidad puesto que nuestra sensibilidad las organiza en el tiempo y en el espacio.

Así, demuestra Kant que "la idea del tiempo no nace de los sentidos sino que es supuesta por ellos" (p. 40); la sucesión de cosas no engendra el concepto de tiempo sino que llama a él; las cosas sensibles sólo pueden pensarse, o bien simultáneamente o bien una después de la otra, es decir, en el tiempo. De manera semejante, el concepto de espacio no se abstrae de las sensaciones sino que éstas lo suponen; podemos pensar el espacio sin las cosas, pero no las cosas sin el espacio.

Así como el conocimiento sensible es posible merced a los conceptos puros de espacio y tiempo, los cuales organizan y coordinan las impresiones, el conocimiento inteligible o intelectual requiere de ciertos principios o capacidades propias del entendimiento humano. Estos principios (12 en total) se enuncian ligeramente en la *Disertación* y se exponen

ampliamente en la *Crítica de la Razón pura*. Veamos, a manera de ejemplo, el concepto de "causa", que es para Kant uno de los conceptos puros del entendimiento. Lo llama concepto "puro" porque no lo aprendemos por experiencia; la experiencia nos presenta sucesiones de fenómenos, pero no nos dice que uno sea causa de otro. El entendimiento imprime a ciertos fenómenos dados a la sensibilidad la relación de causalidad; así, si golpeo un objeto con un dedo percibo dos momentos; el del golpe y el del ruido, pero no percibo que la causa del sonido sea el golpe. La mente imprime a esas percepciones la relación de causalidad.

Como vemos, la idea de Kant es que los conceptos puros del entendimiento no se derivan de la experiencia pero permiten el conocimiento de las cosas.

¿Cómo es posible? Este crucial interrogante lo responde Kant en una carta dirigida a su amigo M. Herz (Feb. 2 1772), cuyo contenido desconocíamos. Para completa satisfacción intelectual de nosotros, el Profesor Guillermo Hoyos la ha traducido al español y viene publicada a continuación de la *Disertación*.

Ojalá el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional continúe propiciando estos esfuerzos de traducir, escribir y publicar obras filosóficas; su valor es tan grande que los numerosos errores de imprenta pierden toda importancia.

LUIS ENRIQUE GARCIA RESTREPO.