

- Habermas, J., 1981, *Theorie kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Heidegger, M., 1961, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen.
- Lefort, C. y M. Gauchet, 1971, “Sur la démocratie: la politique et l’institution du social”, *Textures*, nos. 2–3, pp. 7–78.
- Rebentisch, J., 2003, *Ästhetik der Installation*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- , 2012, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- , 2013a, “Estetización: ¿qué relación existe entre la estetización y la democracia, por qué se la debería defender, por qué motivo es necesaria la filosofía para hacerlo y qué se sigue de este hecho para la crítica de la sociedad?”, en E.A. Juárez y V. Galfione, *Modernidad estética y filosofía del arte I. La estética alemana después de Adorno*, Gráfica 29 de mayo, Córdoba, pp. 111–137.
- , 2013b, “Realismo hoy. Arte, política y la crítica de la representación”, en *Modernidad estética y filosofía del arte*, en E.A. Juárez y V. Galfione, *Modernidad estética y filosofía del arte I. La estética alemana después de Adorno*, Gráfica 29 de mayo, Córdoba, pp. 139–167.
- Welsch, W., 1996, *Grenzgänge der Ästhetik*, Reclam, Stuttgart.

VERÓNICA GALFIONE

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
 Universidad Nacional de Córdoba
 veronicagalfione@yahoo.com.ar

Francisco de Lara (comp.), *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam*, Plaza y Valdés/Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile/México/Madrid, 2011, 247 pp.

El volumen que reseño está dedicado a la obra del destacado y apasionado filósofo italiano Franco Volpi, fallecido en un trágico accidente. El compilador, experto en Heidegger, recoge varios artículos, la mayoría ya publicados en revistas especializadas, además de uno inédito del mismo autor homenajeado. Todos los autores son expertos en la temática indicada por el título del volumen, lo que resulta en una oportunidad para profundizar de un modo muy interesante en la problemática aún abierta de la relación entre la fenomenología y la hermenéutica. Algunos de los escritos fueron expuestos en un Congreso en Bucaramanga, Colombia, último al que acudió el autor estudiado. La obra está prologada por Jean Grondin, quien presenta una semblanza de Volpi escrita en ocasión de su deceso. El compilador divide hábilmente el texto en cuatro bloques que dan cohesión a la obra: en primer lugar, encontramos la presentación formal del proyecto heideggeriano (con textos de F. Volpi, L.E.

Gama y R. Rodríguez); en segundo lugar, se analiza por qué el mismo Heidegger abandona su proyecto inicial (con artículos a cargo de Á. Xolocotzi y A. Rocha); en tercer lugar, se aborda la original recepción de Gadamer de la propuesta (con reflexiones de A. Vigo y J. Grondin) y, en cuarto lugar, tenemos una discusión de la postura heideggeriana (a través de los escritos de F. de Lara y A. Leyte). Como es obvio, en este texto no es posible reseñar con la suficiente profundidad cada uno de estos estudios, sobre todo por el rigor, la erudición y el conocimiento del tema que manifiesta cada uno de ellos. Me permitiré centrar la atención en los presentadores y el autor reseñado de acuerdo con la estructura de la obra y añadiré un breve comentario de cada uno de los textos.

Grondin traza las grandes líneas que forjaron a Volpi: alumno del aristotélico italiano Enrico Berti y de la Universidad de Padua, donde era profesor, su genialidad consistió en comprender rápidamente —en palabras del autor— que “el mayor aristotélico de su tiempo era Heidegger, de quien él ha sido uno de los traductores más rigurosos y más conocidos” (p. 9). Para él, la filosofía no es mera erudición ni comprensión de textos, sino saber afrontar las grandes preguntas que ella plantea; se especializó en Schopenhauer, editó en francés una de sus obras y publicó un manuscrito inédito en el que el maestro del pesimismo renegaba al final de su vida de toda su filosofía y se convertía al optimismo. Encontraba su felicidad en la confrontación con los grandes pensadores y las disputas universitarias le parecían una vergüenza para la filosofía. Fue profesor invitado en muchas de las grandes universidades de Francia, Alemania, Canadá y América Latina. Gran políglota, murió entregándose a su pasión, la bicicleta. Su deceso —comenta Grondin— significa una pérdida para la filosofía, la pérdida “de uno de sus más jóvenes titanes”.

1. *Presentación formal del proyecto heideggeriano*

En el artículo “‘Más alto que la realidad está la posibilidad’. La aproximación fenomenológica a la historia de la filosofía en el joven Heidegger”, Volpi opina que *Ser y tiempo* es una reescritura de la *Ética a Nicómaco* (Volpi 1984, pp. 13–42). Se trata de un trabajo que resume varios estudios suyos sobre el pensamiento inicial de Heidegger, y resulta crucial porque estas obras —como es sabido— no eran antes conocidas y son esenciales para resolver la cuestión del proyecto heideggeriano temprano. Volpi resalta la ambigüedad del pensador alemán cuando éste califica sus primeros cursos de “fenomenológicos” y afirma al mismo tiempo lo innecesario de saber nada sobre Husserl para comprenderlos (*Ejercitaciones fenomenológicas*), mostrando así el inicio del “distanciamento del maestro”, que sólo después se vería con nitidez como “profundo desacuerdo filosófico” (p. 15). La pregunta de Volpi es entonces en qué sentido son fenomenológicas esas obras sobre Aristóteles, Kant y Leibniz en estos primeros cursos en Friburgo (1919–1923) y Marburgo (1923–1927). No cabe duda sobre el inicio fenomenológico de la formación heideggeriana, pero tampoco sobre su progresivo alejamiento hacia lo que él mismo denomina como “torsión ontológica” (p. 16). Lo que Volpi cuestiona es que Heidegger lograra

desembarazarse tan rápido de su maestro, ya que en su pensamiento posterior se nota una gran cercanía con éste en el modo de desarrollar los análisis (p.ej., para analizar la concepción aristotélica de la verdad Heidegger se basa en la crítica al psicologismo, haciendo notar que la verdad no se limita al juicio, sino que se extiende al ente mismo, en cuanto que verdadero), en las muchas referencias a Husserl e incluso en un reconocimiento de sus “descubrimientos fundamentales (la intencionalidad, la intuición categorial y el sentido del *a priori* (‘¡a las cosas mismas!’)” (pp. 18–19). La tesis volpiana es que Heidegger no consigue alejarse de lo fenomenológico: pretende seguir la tradición de la ontología griega, pero sigue tomando el hilo conductor de la indagación husserliana;¹ el ser no es accesible directamente como ente, “no lo hallamos simplemente ya disponible” (p. 25), sino que cada vez ha de ser descubierto y, además, en un proyecto libre (en esto consiste la necesidad de añadir a la reducción fenomenológica la *construcción también fenomenológica*);² la *destrucción* sigue siendo un momento necesario en este método, porque el ser no puede tomarse de modo unívoco por cada época, sino que cada una tiene sus propias posibilidades de acceso al ente (*cf.* p. 26), lo que en la Posmodernidad ha pasado a ser la “deconstrucción crítica” de los conceptos tradicionales acuñados por la filosofía griega: “sólo mediante la destrucción puede la ontología asegurarse fenomenológicamente de la autenticidad de sus conceptos”.³ Volpi resalta que esta argumentación no es más que el desarrollo coherente del planteamiento husserliano, porque se trata de liberarse de los prejuicios con respecto al ser que se han constituido en la historia de la ontología, lo cual no significa apartarse de la tradición, sino, en términos de Heidegger, “apropiársela positivamente”.⁴

Por otro lado, Volpi subraya la crítica de la fenomenología de Husserl por su adopción del concepto de conciencia trascendental como un absoluto, de carácter inmanente, puro. A partir de esta problemática aborda los estudios de Aristóteles y Kant, pero Heidegger concluye que en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* (3 1119 b 15) se encuentra una “fenomenología” completa de las relaciones del alma (ser-ahí) con el mundo en el estudio de las cinco virtudes intelectuales o modos de alcanzar la verdad (*alethéuein*), pero las entiende de modo diverso al Estagirita. En definitiva, Heidegger —entiende Volpi— pretende un alejamiento de Husserl en su búsqueda del ser, pero prefiere la vertiente práctica de Aristóteles, como si ésta fuera toda su ontología, con lo que su pensamiento puede considerarse más bien un desarrollo del pensamiento husserliano, aunque aplicándole una terminología diversa: “caracteres descubridores que destacan al ser-ahí en su ser” (p. 29), resolviendo el “problema de la subjetividad o de la vida humana en su facticidad e historicidad” (p. 30). Es así como califica de “fenomenológico” su curso sobre Aristóteles del semestre de invierno 1922–1923. De hecho, Heidegger considera que Aristóteles no logró

¹ *Cfr.* Heidegger 1979, p. 184 (cit. pp. 22–23).

² A menos que se indique lo contrario, los subrayados son del original.

³ Heidegger 1975, pp. 30–31 (cit. p. 27).

⁴ Heidegger 1975, pp. 31–32 (cit. pp. 27–28).

su objetivo de “aprehender la estructura ontológica unitaria de la existencia” (p. 30), y llegó a calificar la filosofía práctica de éste de “ontología aristotélica de la vida humana”, en el sentido de que permanece en una comprensión naturalista del tiempo, sin alcanzar a percibir la ecuación entre “ser-ahí y *temporalidad originaria*”. Por ello, Heidegger apela a Kant, y afirma que es “el único que ha avistado algo de la conexión entre la comprensión del ser y los caracteres de ser con el tiempo” (Curso de 1925–1926, p. 32). Forzando un tanto el pensamiento kantiano, concluye que para este autor el tiempo es “la forma homogénea común mediante la cual se constituye la unidad de todas las funciones del sujeto” (p. 34); es decir, Kant es quien aporta lo que para Heidegger es la “temporalidad originaria” (p. 35), pero también critica los restos de ontología que encuentra en Kant, “la dicotomía ontológica entre *res cogitans* y *res extensa*”, volviendo a Husserl y a su fenomenología, y de nuevo buscando el aspecto moral de la filosofía kantiana.

En “Las indicaciones formales y la filosofía como pregunta” (pp. 43–70), L.E. Gama concuerda con Volpi en cuanto a la persistencia del pensamiento husserliano en Heidegger, y se centra en lo que éste denomina “indicaciones formales”, es decir, el *recurso necesario para acceder a la vida práctica o fáctica*⁵ como interpelación para evitar caer en teorizaciones artificiales u objetivantes (que critica en la visión tradicional de la filosofía, pero también en el mismo Husserl) y poder acercarnos a lo real tal y como lo ejercitamos vital e históricamente. El filósofo ha de estar atento para captar esas señales que apuntan hacia la dirección correcta de la comprensión (p. 53). En la medida en que Heidegger lee y comprende a Aristóteles, estas indicaciones pierden protagonismo, pero —apunta Gama—, no dejan de estar presentes en la ontología de la vida fáctica heideggeriana e iluminan todo su ejercicio filosófico. Gama también resalta la dimensión de la filosofía como pregunta constante a través de las indicaciones formales cuidadosamente desarrolladas: un primer momento de “destrucción” para sacar a luz su facticidad o los motivos y disposiciones voluntarias (p. 60), es decir, concebirla no como operación intelectual, sino como una forma de realización práctica de la vida que cuestiona su primera significatividad aparente; en segundo lugar, la investigación filosófica rigurosa u “ontología fundamental”, que no deja de consistir en un cuestionar, no ya pasivamente, sino como una interpelación activa, consciente y elaborada que una existencia filosófica lanza sobre el sentido de su propio ser (ambos cuestionamientos correspondientes a los dos momentos centrales mencionados como constitutivos de las indicaciones formales). No se trata pues de problemas ni de dar respuestas, sino de abrir nuestro horizonte fáctico haciéndolo cuestionable en el momento histórico y recibir de él otras posibilidades de sentido para la vida: la pregunta por el sentido del ser debe ejecutarse en cada situación histórica fáctica, por lo que la filosofía es un ‘cuestionar hermenéutico’, elaborada al hilo de las tempranas indicaciones formales.

⁵ Aquí el énfasis es de la autora: todos estos autores consideran prioritario el acceso a la vida práctica.

R. Rodríguez continúa con esta temática en su artículo “La indicación formal y su uso en *Ser y tiempo*” y profundiza en el uso de las indicaciones formales en *Ser y tiempo* (pp. 71–93), resaltando su necesidad como método filosófico de acceso a las formas que tiene la cosa para presentarse. De hecho —resume el autor—, Heidegger acomoda la disposición del texto de *Ser y tiempo* a este recurso fenomenológico.

2. *Por qué el mismo Heidegger abandona el intento*

En su conciso estudio “Las dimensiones de la cosa. Heidegger y el entramado de hermenéutica, metafísica y fenomenología” (pp. 95–115), Á. Xolocotzi muestra la resonancia que ha tenido el pensamiento heideggeriano en prácticamente todos los ámbitos de la vida humana. Argumenta que ello se debe a que constituye un nuevo modo de concebir la filosofía misma no ya como una disciplina más, sino como “un comportamiento” (p. 98) en cierto sentido holístico, en la medida en que pretende consistir en un entramado de hermenéutica, metafísica y fenomenología que termina por volver a amoldarse a la concepción trascendental de Husserl, como lo señala claramente Gadamer (p. 99). Por lo tanto, permanece en el ámbito intencional (p. 101), ya que, según señala Heidegger, la realidad definitivamente no nos es transparente: se trata de la caída o ruina del constitutivo del sí mismo. De cualquier modo, Xolocotzi ve en el pensamiento heideggeriano oportunidades sobre todo para la técnica actual, ya que el ser se identifica prácticamente por su aspecto pragmático (*prágmata*, según la concepción griega), y con ello un nuevo modo de enfocar la filosofía.

A. Rocha presenta una tesis (parte de un estudio suyo publicado en alemán), que se resume en el título del artículo: “Lenguaje y ser: la superación de la hermenéutica en la fenomenología” (pp. 117–137). Nietzsche es quien separa la realidad de la interpretación, como se entendía históricamente, y Heidegger lleva esta disolución a sus últimas consecuencias a través de su comprensión de la filosofía como facticidad y convirtiendo la filosofía en hermenéutica, manifestando así lo antimetafísico de su pensamiento. Es decir, no podemos alcanzar el ser en sí, sino que éste queda fusionado con el lenguaje de un modo muy complejo: el ser “habita” en el lenguaje, es ahí donde se salva y potencia (y viceversa), ya que, permaneciendo en su historia, no es posible conocerlo en su realidad actual. De este modo, Heidegger tampoco alcanza al “ser” y permanece en el ámbito intencional, como le sucedió a su maestro: el ser no “es” sin lenguaje; prácticamente “es” por el lenguaje.

3. *La original recepción de la propuesta de Gadamer*

J. Grondin muestra “El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer” (pp. 139–163),⁶ un estudio que hace ver la dificultad para comprender y caracterizar el pensamiento de Gadamer y lo polémico que resulta hacerlo. El autor

⁶ Texto publicado anteriormente en alemán y francés en 2004.

sigue de cerca a su maestro, pero se da cuenta de que la propuesta heideggeriana —al pretender alcanzar la verdad a través de un método concreto— acaba por reducir la realidad misma, por lo que propone un modo distinto de comprender la “hermenéutica”, abriéndola a nuevas dimensiones no conceptualizables ni “comprobables”. Para ello propone como solución el diálogo, porque éste siempre “interpela” y no puede cerrar la realidad en ninguna de sus dimensiones; de ahí que, aunque también tenga como clave al lenguaje, su significado pretende ser más abierto —siempre abierto—, que el que le da su predecesor.

Por su parte, A. Vigo presenta en “Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea” (pp. 165–202)⁷ una apretada síntesis del origen y la problemática de la hermenéutica, y muestra cómo este pensamiento pretendió salir del callejón sin salida al que llevó la filosofía moderna con el paradigma de la racionalidad matemática, abriéndolo a otras formas de saber que quedaban fuera, como el práctico-prudencial, el productivo, etc. De esta forma se radicaliza el centro de interés de la filosofía en la *comprensión* como fenómeno fundamental de la existencia humana (cfr. p. 171, 1). Este intento, tanto en Heidegger como en Gadamer, consiste en una reformulación de la idea de racionalidad y de verdad en el sentido de la *aletheia* (desocultamiento) o de la experiencia de sentido manifestativo en todas sus posibles formas, “liberándola así de la habitual sujeción al estrecho entorno de la actividad teórico-contemplativa, es decir, de la *theoria*”, entendida como “la racionalidad teórico-científica” (p. 193, 1). Con ello se rehabilita la noción clásica de razón práctica, que incluye las vertientes ético-políticas, estética, poética y religiosa. Contra las filosofías de la sospecha que presuponen una actitud crítica que niega el sentido e impide el acceso a él bloqueándolo de antemano, la hermenéutica se plantea también en otros autores con una función mediadora denominada “principio de caridad” (N. Wilson), “de indulgencia” (G. Abel), “de equidad” (J. Greisch) y “de humanidad” (R. Grandy), que apuntan en la misma línea de la “anticipación de perfección” gadameriana y el principio de totalidad de Schleiermacher, proponiendo “la presuposición de sentido, coherencia y racionalidad (interna) de aquello que se pretende interpretar” (p. 195, 1). Por otro lado, D. Davidson pone de relieve “el carácter esencialmente parasitario” de “todos los fenómenos de interrupción de sentido del tipo de racionalidad interna” (p. 195, 2). Los criterios de corte holístico han de ser guiados por criterios coherentistas y la argumentación se basa en que las hipótesis incoherentistas o de la inconsistencia de deseos y creencias no pueden sustentar ninguna práctica eficaz de reconstrucción interpretativa. Por su parte, Ricoeur insiste en la mediación integradora de la benevolencia (caridad) y la sospecha crítica, en una concepción de la comprensión y la racionalidad defendible actualmente. El principio general, dice Vigo, que vale en todos los casos, es “que sólo la apuesta consciente por el sentido está en condiciones de hallar finalmente sentido” (p. 198, 1). Su conclusión es que la

⁷ Artículo publicado previamente en *Teología y vida*, vol. 46, nos. 1–2, 2005.

concepción hermenéutica llega, después de un largo rodeo, a un lugar donde puede entrar en un diálogo renovado y fecundo no sólo con las concepciones clásicas del saber y con la tradición filosófica, sino también con el pensamiento teológico (p. 198, 2); se trata de una salida, larga y fatigosa, del estrecho canal en el que la filosofía moderna colocó a la razón, vaciándola de toda una variedad de dimensiones tendencialmente arrojadas “de su sustancia propia y privadas de sus propias pretensiones de legitimidad, sobre la base del contraste con el paradigma epistemológico provisto por las ciencias matemáticas de la naturaleza” (p. 199, 1), consiguiendo así una “drástica moderación de las pretensiones de una razón que busca apoderarse sin residuo de sus propios puntos de partida”. Se logra así una ampliación universal de la experiencia de sentido que no es completamente dueña de sus puntos de partida y ha de arriesgarse de antemano en una suerte de apuesta por el sentido. De hecho, filósofos penetrantes de la Modernidad como Pascal y Kant lo advirtieron al avistar los límites internos del proyecto definitorio de la razón. El pensamiento humano queda nuevamente liberado del espejismo de seguridad absoluta que la deslumbraba para reconciliarse consigo mismo, haciendo justicia a su propio campo de despliegue y tomando nota de sus propios condicionamientos.

4. *Discusión de la postura*

En una buena crítica del planteamiento, F. de Lara se pregunta si la hermenéutica es fenomenológica en su texto “Esbozo de una discusión sobre la legitimidad de la hermenéutica” (pp. 203–223), y hace notar que se trata de perspectivas distintas y en realidad opuestas: o conocemos los fenómenos con su sentido propio, o todo lo que conocemos es discursivo (es el caso de la hermenéutica). Heidegger responde que el “ser” se posee experimentándolo, viviéndolo —*Dasein* o comprensión humana de lo universal; por lo tanto, necesariamente temporal o histórico—; y Gadamer que el modo de “ser” o la cosa se identifica con el lenguaje o sentido, es decir, la cosa requiere de la hermenéutica, y en esto consiste la experiencia universal, no un tipo de ésta. Ambos autores critican la concepción racionalista de estilo científico-positivista para recuperar la historia que *somos*; de alguna manera Gadamer vuelve a Husserl, pero la filosofía consiste en la aclaración hermenéutica de ésta, ya que la realidad permanece inaccesible para nosotros.

A. Leyte⁸ muestra en “¿Hermenéutica del texto o hermenéutica de la cosa?” (pp. 225–229) que hemos llegado a concebir que tanto la realidad como un texto son sujetos de hermenéutica literaria, haciendo ver los distintos sentidos de uno y otro y las dualidades que presentan en sus ámbitos. El autor nos permite ver el sofisma que subyace en la concepción de verdad que pretende alcanzar el momento histórico no repetible de modo exacto, ya que el objetivo

⁸ Es el texto más breve de la compilación, y se trata de la reproducción de una videoconferencia transmitida en el Congreso Internacional de Filosofía y Hermenéutica en Bogotá en el año 2008.

de la filosofía no es tal repetitividad, sino la comprensión de la realidad, que consiste en la revelación de lo que ha quedado oculto en la dualidad-unidad que supone el conocimiento: repetir la “cosa” o la realidad de manera idéntica es efectivamente lo inexpresable.

Como conclusión puede decirse que el entrelazamiento de estos artículos en ocasión de la memoria de Franco Volpi cristaliza en un texto profundo para comprender una etapa compleja del pensamiento filosófico contemporáneo. Los primeros artículos presentan el difícil itinerario de la fenomenología y la hermenéutica en su búsqueda por abrirse camino hacia el acceso al ser, y los dos últimos estudios, uno precisamente del mismo F. de Lara y el otro de A. Leyte, muestran, junto con el más amplio estudio de A. Vigo, el punto focal de ambas concepciones filosóficas, sus paralelismos y sofismas implícitos.

A. Vigo presenta una posible e interesante reconciliación de la hermenéutica actual con la teoría del conocimiento clásica, y muestra a la vez que todos los intentos contemporáneos de acceso al ser son, en el fondo, una crítica o una visualización de los límites que la razón moderna puso a nuestro conocimiento, reduciéndolo al razonamiento de estilo matemático iniciado con Descartes (aunque tengan su raíz en pensadores anteriores).

Con lo anterior se muestra, o se puede entrever, que esta reinterpretación de la verdad, de la racionalidad y de la filosofía, no consistiría en un rechazo de la *theoria* clásica en el sentido aristotélico, sino en el sentido moderno de una teoría científica positiva a la que se ciñó toda la filosofía moderna. En esta comprensión habría que mencionar que, para Aristóteles y la tradición occidental que le sigue, la *theoria* es la captación de lo real completo a través del *nous* griego, que es la penetración en la realidad en cuanto tal; ésta no requiere de ninguna mediación, sino que más bien incluye las interpretaciones y manifestaciones de la razón práctica en todas las líneas mencionadas. De hecho, precisamente en esto consiste la sabiduría o saber sapiencial que alcanza los primeros fundamentos o principios de todo otro conocimiento, tanto teórico como práctico.

El texto es, pues, muy completo, y resulta útil para comprender efectivamente la tensión y relación entre la fenomenología y la hermenéutica. El texto de Vigo muestra los límites y la conexión de esos ámbitos con la metafísica clásica, aunque este autor hace más referencia al pensamiento platónico que al aristotélico, en el cual —como mencioné— queda más clara la noción de *theoria* y *nous* que en el de Platón, donde la realidad realmente real estaría en el mundo de las ideas como sustancias en sí mismas.

La edición de Plaza y Valdés y la Universidad Católica de Chile es sencilla y bien cuidada. Cabe mencionar que sólo se encuentran dos pequeñas erratas que no interfieren para la comprensión e ilación de los buenos estudios compendiosos. Francisco de Lara y los autores presentados han hecho una labor loable, que facilitará indudablemente el trabajo de los estudiosos de esta temática.

BIBLIOGRAFÍA

- Heidegger, M., 1975, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Summer semester 1927), (GA 24), E.-W. von Herrmann (ed.), Vittorio Klosterman, Fráncfort del Meno.
- , 1979, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *Heidegger Gesamtausgabe*, (GA 20), P. Jaeger (ed.), Vittorio Klosterman, Fráncfort del Meno.
- Volpi, F., 1984, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padua [versión en castellano: *Heidegger y Aristóteles*, trad. María Julia de Ruschi, Fondo de Cultura Económica, México, 2012].

LUZ IMELDA ACEDO MORENO
 Universidad Panamericana
 Campus Guadalajara
 lacedo@up.edu.mx

Rosaura Martínez Ruiz, *Freud y Derrida: Escritura y psique*, Siglo XXI, México, 2013, 153 pp.

Atender el problema de la memoria es crucial para la comprensión de la teoría freudiana. Ya desde su *Proyecto de psicología*, Freud anunciaba que “cualquier teoría psicológica atendible tiene que brindar una explicación de la ‘memoria’” (Freud 1895, p. 343) y, no mucho más tarde, en sus *Estudios sobre la histeria*, sostenía que “el histérico padece por la mayor parte de reminiscencias” (Freud 1893, p. 33). Este vínculo tan estrecho entre lo psíquico y la memoria y, más aún, entre lo inconsciente y la memoria, es una constante a lo largo de toda la obra de Freud. De modo que, como bien sostiene Rosaura Martínez en su libro *Freud y Derrida: Escritura y psique*, lo primero que hay que comprender es que en el freudismo la memoria no es una propiedad más de la psique, sino que constituye lo propiamente psíquico: es decir, lo inconsciente. De ahí su importancia radical en el entramado psicoanalítico.

Un texto particular de Freud, “Nota sobre la pizarra mágica”, y la valiosa lectura que realiza Derrida de los escritos freudianos, sirven a la autora para sostener una tesis fundamental: que la memoria en Freud no debe comprenderse como un simple registro de acontecimientos y, por consiguiente, que el aparato psíquico freudiano no debe comprenderse como un mero contenedor (sustrato o espacio) en el que los productos psíquicos se organizan de manera inmediata, definitiva o inalterable. Para Freud, afirma la autora, el aparato psíquico se plantea “como una *máquina de escritura* donde lo escrito está por escribirse, está por-venir” (p. 16). Por ello, no se trata de un texto ya escrito al que sólo se puede añadir más texto, sino de un aparato virtual en el que lo escrito se reescribe continuamente, se transforma.

Esta lectura de la psique tiene consecuencias importantes para la estructuración y comprensión de otros pilares conceptuales de la teoría psicoanalítica tales como la resistencia, la repetición, la reelaboración, la pulsión de vida y