

Volo ut sis: A reflection on love and authenticity through four scenes

Volo ut sis: Una reflexión en torno al amor y la autenticidad a través de cuatro escenas

Constanza Iturriaga Baeza

Academy of Christian Humanism University, Chile

Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Artículo de Reflexión

Resumen

El presente artículo propone una relación entre la exhortación pindareana de “llegar a ser quien se es” –interpretada aquí como *autenticidad*–, y el fenómeno del *amor* en el contexto de la analítica existencial del Dasein expuesta en *Ser y tiempo*. Siguiendo lo que el propio Heidegger sostiene décadas más tarde en los *Seminarios de Zollikon*: el *Cuidado*, correctamente comprendido, no es distinto del *amor*. Con el fin de fundamentar la lectura propuesta del amor en su clave de autenticidad, nos detendremos en cuatro escenas: Píndaro, Nietzsche, San Agustín y Heidegger. Esta “puesta en escena” busca poner de relieve, y hacer clara, la co-pertenencia entre *autenticidad* y *amor*, planteando de este modo que cualquier desarrollo

filosófico que pretenda hacer un análisis sistemático sobre el *amor*, debiese tomar en consideración necesariamente la *voluntad* que encontramos en los amantes de que su amado o amada *llegue a ser* quien *verdaderamente es*. Al mismo tiempo, esta prerrogativa tiene implicancias ontológicas que no podemos omitir, tanto para nuestra interpretación de nosotros mismos, como para el problema de la mencionada prerrogativa respecto al tránsito que habría entre el ser y el no-ser –o entre el no-ser-todavía y el llegar-a-ser–, lo cual –sin dejarnos llevar por las distinciones metafísicas clásicas, como las de *potencia* y *acto*–, sugiere un modo particular de *desocultamiento*, y un modo particular de *ποίησις*.

Palabras clave: autenticidad, llegar-a-ser-quien-se-es, cuidado, amor, Heidegger.

Historia del artículo / Article Info:

Recepción / Received: 01 de octubre del 2023

Evaluado / Evaluated: 16 de noviembre del 2023

Aprobado / Accepted: 24 de noviembre del 2023

Correspondencia / Correspondence: Constanza Iturriaga Baeza. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Condell 343, Providencia, Región Metropolitana, Chile (Código Postal: 7500000). Correo-e: constitutriaga@gmail.com

Citación / Citation: Iturriaga Baeza, C. (2024). Volo ut sis: A reflection on love and authenticity through four scenes. *Cuestiones de Filosofía*, 10 (34), 17-39.

<https://doi.org/10.19053/01235095.v10.n34.2023.16615>



Abstract

This paper suggests a correlation between Pindar's exhortation on *becoming who one is* –interpreted here as *authenticity*–, and the phenomenon of *love* in the context of the existential analysis of Dasein in *Being and Time*. Following what Heidegger himself argues decades later in the *Zollikon Seminars: Care*, correctly understood, is not different from *love*. In order to ground the proposed reading of love in its key of *authenticity*, we will examine four scenes: Pindar, Nietzsche, St. Augustine and Heidegger. This “*mise-en-scène*” seeks to highlight and clarify the mutual belonging between authenticity and love, thus suggesting that any philosophical development that intends to make a systematic analysis of love must necessarily take into account the *will* that we find in lovers for their beloved to become who he or she truly is. At the same time, this prerogative has ontological implications that should not be left unnoticed, both for our interpretation of ourselves, and for the problem of the aforementioned prerogative regarding the transit that takes place between *being* and *not-being* –or between *not-yet-being* and *be-coming*. This suggests –without getting carried away by classical metaphysical distinctions, such as those of potency and act– a particular mode of *unhiding*, and a particular mode of *ποίησις*.

Keywords: authenticity, becoming the-one-who-one-is, care, love, Heidegger.

Palabras introductorias

Inicio este trabajo con una serie de citas de autores de diversos períodos y tradiciones. Es mi intención que ellas funcionen a modo de *escenas*, que nos instalen en una reflexión que permita observar con mayor claridad las relaciones e hipótesis subyacentes al presente escrito. *Escena* no es un término azaroso: proviene del griego *σκηνή*, y su variado repertorio de significados podría ser dividido, de acuerdo a su tematización, en dos áreas: una que acuña bajo el mismo vocablo a distintas nociones relativas a una vivienda o estancia, un lugar o estructura en la cual estamos a resguardo (caseta, tienda de campaña, campamento, cabaña, choza, cabina, etc.). En un segundo sentido, *σκηνή* se asocia a la edificación o construcción sobre la cual se desarrolla una obra de teatro o acto de entretenimiento (escenario). Es justamente desde el teatro (el *arte escénico* por excelencia), donde encontramos la “puesta en escena” –del francés *Mise-en-scène*–, que indica la preparación previa a la representación de la obra; aquel previo poner en orden los distintos elementos que conjugan su totalidad. Finalmente, este segundo sentido permite el paso del significado de *σκηνή* como sostén material y medial que permite el desenvolvimiento de la obra, a la significación de lo representado en el escenario mismo, esto es, la obra de teatro propiamente tal.

Mi propuesta, por tanto, constituye una primera puesta en escena que configura un observar previo de aspectos y conceptos que se abordarán de modo más preciso y detenido en las siguientes páginas.

Escenas¹: Píndaro, San Agustín de Hipona, Nietzsche y Heidegger

En las siguientes páginas mostraré los contextos en los que surgen estas escenas, para luego pasar, en la cuarta de ellas, a la reflexión y a la crítica que fundamenta la conexión entre las citas propuestas y el hilo argumentativo que sustenta una lectura del amor en clave de autenticidad.

Píndaro

La primera de estas citas, la de Píndaro, se estima que fue escrita alrededor del 475 A.C. Píndaro, el poeta griego originario de Tebas, pertenece a un período especialmente relevante en la historia de la Grecia antigua, a saber, justo entre el fin de la época arcaica y el comienzo de la época clásica, en este tránsito histórico entre las tiranías y la democracia. De sus obras destacaremos los *epinicios*, odas dirigidas a los vencedores de los juegos atléticos (Olímpicos, Píticos, Ístmicos y Nemeos). De las odas pertenecientes a los juegos píticos surge la cita con la que he dado inicio a la exposición. La frase se halla en el encomio a Hierón de Siracusa², en la segunda de las *Odas Píticas*³: *γένοι' οἶος ἐσσι μαθών* (Pind. P. 2.73⁴).

Pareciera que esta oda tiene, por una parte, una intención política: “eliminar la desconfianza entre Hierón y el poeta” –como plantea Alfonso Ortega en su traducción de *Odas y Fragmentos*– (Píndaro, 1984, p. 148), y seguramente, congraciarse con él para obtener sus favores, pues Hierón era conocido como un amigo y patrón de las artes. A su vez, es de suponer que durante este período de grandes cambios en el orden social de la antigua Grecia, Píndaro ha visto en la figura de Hierón la posibilidad de una mayor estabilidad política.

1 El orden de las escenas no es cronológico, y esto se debe a una razón de contenido. El presente trabajo surge a partir de la investigación doctoral (en curso), donde he planteado dos diadas de análisis: Píndaro-Nietzsche y San Agustín-Heidegger. El motivo de esta separación corresponde a que, tanto en Nietzsche como en Heidegger, se halla una influencia directa de los autores clásicos.

2 Tirano de Siracusa, entre 478 y 467 A.C. De las 12 odas que componen las Píticas, tres de ellas tienen como destinatario a Hierón.

3 Los juegos píticos eran celebrados en honor al dios Apolo en Delfos. Debido a la complejidad que supone la periodización de la obra de Píndaro, no hay seguridad de que la Oda Pítica II tenga relación o no con la victoria pítica de Hierón en Delfos.

4 La cita referenciada de este modo hace alusión a la obra clásica en griego (P.2.73), y la cita referenciada en las líneas posteriores hace alusión a la obra traducida al español por Alfonso Ortega (Píndaro, 1984, p.148).

Por otra parte, unido a este motivo *político*, hay también un motivo *moral*. Con una exposición a través de mitos (como el de Ixión y los centauros), ejemplificaciones y comparaciones de carácter, Píndaro reconoce en Hierón un comportamiento honorable, valiente y noble, y lo insta a seguir en este camino. En este contexto de encomio y reconocimiento, surge la frase *γένοι' οἷος ἔσσι μαθών*, que traduzco como “Habiendo aprendido, conviértete en aquel que eres”.

A primera vista, esta frase parece no conectar con lo anteriormente expuesto en la oda, ni con lo posterior, pues no se ofrece ninguna introducción ni justificación de la sentencia. Hasta ese momento, Píndaro había observado ya algunos comportamientos dignos de alabanza y otros dignos de reproche. El comportamiento reprochable es especialmente ejemplificado en la figura de Ixión, quién ha pasado a la historia por su “doble delito” (p. 150): haber sido el primer griego en asesinar a un pariente, violando con este hecho la ley de hospitalidad (*ξενία*), y haber intentado seducir a Hera. De acuerdo a la exposición de Píndaro, pareciera que el pecado más grande que cometió Ixión es el de desagradecimiento, tanto a Zeus –quien habiéndolo perdonado y purificado por verter sangre fraterna, fue traicionado por éste al intentar seducir a su esposa–, como a su suegro –quien dio en mano a su hija y confió en él cuando fue invitado a cenar a su hogar. Se muestra con esto la importancia del agradecimiento hacia nuestros bienhechores, idea que comienza temprano en la oda a partir del verso 17.

Hierón, por tanto, es alguien a quien los ciudadanos de Siracusa debiesen agradecer por ser un “bienhechor”, pues la ha hecho poderosa bajo su mandato, ha sido patrón de las artes y las letras, y ha comandado victoriosamente las tropas del ejército siracusano. Tras este paso por la mitología, Píndaro vuelve a las alabanzas de Hierón: “A modo del precioso fardo fenicio se te envía este canto por el grisáceo mar: contempla de grado el canto castóreo en eólicas cuerdas, percibe el encanto de la lira de siete sonidos” (P. 2.69-72).

Entonces aconseja: “*γένοι' οἷος ἔσσι μαθών*” (P. 2.73): “Habiendo aprendido, conviértete en aquel que eres”. La idea no es desarrollada con mayor profundidad posteriormente. El verso siguiente, de hecho, continúa en otra dirección, mostrando un contraste entre la belleza o la gracia que encuentran los niños en los monos, y la prudencia propia de Radamanto, conocido en la mitología por ser un gobernante y juez justo e insobornable. ¿Qué hace entonces esta exhortación entre los versos en torno al deseo poético de hacer

escuchar su canto a Hierón, y la alusión a Radamanto? La única conectividad que podemos ver, por ahora, es el desarrollo del *motivo moral*, que distingue por contraste lo bueno y honroso (como virtudes deseables de tener o adquirir), de lo malo e ignominioso.

Nietzsche

La segunda de estas escenas es propuesta en el aforismo 270 de la *Ciencia Jovial*⁵ (Nietzsche, 1990, p. 157), obra publicada en 1882, y en 1887 (en su segunda edición). Para comprender y dimensionar la relevancia que tiene esta cita, considero necesario contextualizar la década en la que surge, teniendo en consideración dos ámbitos: tanto el de la producción filosófica como el de carácter biográfico (1880-1889).

Esta época fue para el filósofo muy productiva, pese a que su salud había comenzado ya su irreversible declive⁶. Aunque sus problemas de salud eran de larga data (en 1879 había renunciado a su cátedra de Filología clásica en la Universidad de Basilea por este motivo), es en enero de 1889 cuando se considera, usualmente, que adviene su “descenso en la locura⁷”. A principios de la década, en 1882 mientras edita la *Ciencia Jovial*, Nietzsche entabla una intensa amistad con Lou Andreas-Salomé, que termina poco tiempo después. Durante este tiempo, el filósofo repite el tópico del aforismo 270 de la *Ciencia Jovial* en tres cartas dirigidas a Lou (“Debes llegar a ser quien eres”, *Du sollst der werden, der du bist*). La primera está fechada a finales de agosto en Naumburg, y dice lo siguiente:

5 Me adhiero a la observación de Sánchez Pascual (Nietzsche, 1990, pp. VIII-IX), para ser fiel al título de esta obra: *Die fröhliche Wissenschaft*, es traducido por Sánchez Pascual como la *Ciencia Jovial*. El nombre de *Gaya Scienza* no es propiamente una traducción del título, sino una reducción del título al subtítulo de la segunda edición de 1887.

6 El diagnóstico de la enfermedad que habría padecido Nietzsche permanece siendo objeto de estudio y controversia. En vida, y tras el episodio de 1889, el filósofo fue diagnosticado con una parálisis progresiva, muy probablemente a consecuencia de una infección por sífilis (Janz, 1985, pp.12-14). Este diagnóstico de sífilis ha sido cuestionado por distintos estudios y autores (Gass, 2012; Hemelsoet, D. et al, 2008; Kaufmann, 1954; etc.), quienes han propuesto patologías como arteriopatía cerebral autosómica (CADASIL), Alzheimer, envenenamiento por mercurio, etc.

7 El 3 de enero de 1889 marca la fecha del “descenso en la locura” de Nietzsche, como lo ha llamado Janz (1985) en su extensa biografía. De este episodio no existen fuentes directas que hayan atestado lo sucedido. No podemos, por tanto, saber con exactitud lo que aconteció ese día en las calles de Turín, pero la leyenda que ha surgido dirige hacia aquella famosa escena en la que Nietzsche se habría arrojado llorando al cuello de un caballo maltratado por su cochero.

En fin, mi querida Lou, el antiguo, profundo y cordial ruego: ¡llegue a ser lo que es! Al principio nos cuesta trabajo emanciparnos de nuestras *cadena*s, ¡y al final también tenemos que emanciparnos de esta emancipación! Cada uno de nosotros, aunque de maneras distintas, tiene que elaborar esta *enfermedad de las cadenas*, también después de haberlas roto. Sinceramente a su destino devoto –pues en usted yo amo mis *esperanzas*. (Nietzsche, 2010, p. 254).

La segunda carta, fechada el 24 de noviembre finaliza de modo similar: “Intente mirar *más allá* de esta etapa que estoy viviendo desde hace algunos años –¡mire lo que está detrás! No se deje engañar, precisamente *usted*, sobre mí– en serio, ¿no creerá, *usted*, que el «espíritu libre» es mi ideal? Yo soy –¡Perdón! ¡Queridísima Lou! Sea usted lo que *tiene que ser*” (p. 283).

La tercera carta está fechada el 10 de junio de 1882:

Por lo demás, pongo tales esperanzas en nuestra vida juntos, que cualquier efecto secundario, necesario o casual, me preocupa ahora poco: y *ocurra lo que ocurra*, lo soportaremos *juntos*, y todas las tardes tiraremos *juntos* todo el fardillo al agua –¿no es verdad? (...) Actualmente tengo mucha necesidad de la montaña y de bosques altos: *La gaya ciencia*, aún más que la salud, me empuja a la soledad. Quiero poner la palabra *fin* (...) la naturaleza le ha dado a cada ser distintas armas defensivas –y a usted le ha dado la espléndida franqueza de su voluntad. Píndaro dijo una vez: “¡*Llega a ser* el que *eres!*”. (p. 218).

Estas citas indican que el aforismo 270 de la *Ciencia Jovial* es una idea que Nietzsche parece no abandonar. Es significativo que sea en este contexto, privado, en el que se otorga el debido reconocimiento a Píndaro. Si bien la naturaleza de su relación con Lou no es del todo clara, lo significativo de la alusión biográfica no radica en esta relación, sino en lo que nos dice sobre el pensamiento de Nietzsche y la herencia que recoge de Píndaro. Es en este punto, además, donde entramos al ámbito del amor –tal como el mismo autor lo reconoce en las cartas antes citadas. La exhortación pasa ahora a Nietzsche, y se repite en cartas dirigidas a una mujer que, de acuerdo a sus palabras, *ama* (y lo que ama en ella son sus *esperanzas*).

Ahora bien, respecto a su obra, es necesario considerar que la cita completa del aforismo 270 plantea un añadido: “¿Qué dice tu *conciencia*? Debes llegar a ser el que eres” (*Was sagt dein Gewissen? –Du sollst der werden*,

der du bist) (1990, p. 157). Observamos que la exhortación va acompañada de un carácter vocativo de la conciencia⁸. La *conciencia* tendría esta capacidad de poder decir algo. Pero este decir no es mera enunciación, es un *llamado* a nosotros (a nuestro *sí-mismo*), que nos insta a *llegar a ser quienes somos*.

Este motivo lo encontramos nuevamente en la cuarta y última parte de *Así habló Zaratustra*, publicada en 1885, donde se sostiene:

Hasta que, mordiendo mis afilados anzuelos escondidos, tengan que subir a *mi* altura los más multicolores gobios de los abismos, subir hacia el más maligno de todos los pescadores de hombres / Pues *eso* soy yo a fondo y desde el comienzo, tirando, atrayendo, levantando, elevando, alguien que tira, que cría y corrige, que no en vano se dijo a sí mismo en otro tiempo: “¡*Llega a ser el que eres!*” (2003, p. 329).

En *Ecce Homo* aparece nuevamente como subtítulo “*Cómo se llega a ser lo que se es*” (*Wie man wird, was man ist*) (Nietzsche, 2005). Es decisivo que antes de su colapso el filósofo se decidiera por este subtítulo. No es descabellado plantear que la tarea de *llegar a ser quien se es* sea una cuestión del más alto orden en la obra de Nietzsche. Respecto a la *conciencia*, siendo ella la que nos insta, una y otra vez (y hasta el final), a *llegar a ser quienes somos*, hay un cierto *deber*, una dimensión ética ineludible ligada a ella. Deber que, alejado de imperativos categoriales, tiene ahora la forma de un *llamado* que interpela nuestro *sí-mismo*. Nos movemos, entonces, en el ámbito de la *autenticidad y propiedad* (en el sentido del ser-propio, o de nuestro propio-ser).

Para finalizar, en *Fragmentos Póstumos* plantea: “*Llega a ser, sin parar, el que eres* –¡maestro educador y escultor de ti mismo! ¡No eres un escritor, sólo escribes para ti! ¡Conservas así la memoria de los buenos momentos y encuentras lo que los une, la urdimbre dorada de tu ser!” (2008, p. 824). Barrios y Aspiunza observan que la frase “*Werde fort und fort, der, der du bist*” destaca en alemán la continuidad del devenir, y agregan: “Algo así como ‘*llega a ser, una y otra vez, sin parar, el que eres*’. ‘*Llegar a*’, no obstante, no da buena cuenta del carácter absolutamente temporal del *werden* original, devenir continuo” (p. 824).

⁸ Carácter que es justamente desarrollado por Heidegger en *Ser y tiempo* (2005a). Cfr. el §56 “El carácter vocativo de la conciencia” (*Der Rufcharakter des Gewissens*) (p. 292). En ambos autores el vocablo es el mismo: *Gewissen*.

Las dos últimas referencias muestran la relevancia de esta idea en la vida y obra de Nietzsche. Vida y obra se entrecruzan en él, y lo que nos queda es –por una parte– este incesante carácter de la conciencia que nos interpela y que conlleva una determinada escucha. Esta escucha e interpelación nos posicionan en el ámbito de un *deber*, sentado ahora en la *autenticidad* (la posibilidad de ser quienes propiamente somos). Por otra parte, en el ámbito privado y biográfico encontramos en el autor el deseo o *voluntad* de que nuestros seres amados puedan también *llegar a ser quienes propiamente son*.

San Agustín

De San Agustín nos llegan numerosos registros en torno al *amor* (razón por la cual es representado en diversas pinturas con un corazón ardiendo). Pero San Agustín tematiza el amor de distintos modos, y a través de distintos términos (*Dilectio, Caritas, Amor, etc.*). Revisar cada uno de ellos excedería, sin embargo, el objetivo fundamental del presente escrito, razón por la cual no serán abordados aquí. Baste con referirme por ahora a lo mencionado en la *Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos*:

Pues no amas en él *lo que es*, sino lo que *quieres que sea*. He dicho a vuestra caridad alguna vez, si no me engaño, que, por ejemplo, tenemos ante nuestros ojos un roble. Un buen carpintero le ve sin labrar; no obstante de verle así cortado y en bruto, le ama. No sé lo que quiere hacer de él. Pero, al amarle, no desea que permanezca así siempre. En el arte ve *lo que ha de ser*; no ve en el amor lo que es actualmente. *Ama lo que de allí ha de salir, no lo que es* (San Agustín, 1959, p. 321)⁹.

En este tratado se ha profundizado ya especialmente en dos ideas: la del Amor¹⁰ de Dios, y cómo Dios *es* Amor. Agustín inicia su análisis desde el amor entre los seres humanos, para llegar por contraste al Amor de Dios, y mostrar de ese modo cómo es que, gracias a aquel, se fundamenta todo amor. Para ello, se muestran algunas diferencias con otros actos que pueden ser confundidos con el amor, pero que no lo son. Trae entonces el ejemplo (p. 314) –retomado por Heidegger (2003) en *Estudios de Mística Medieval* (pp. 142-143)–, de “los

⁹ Es muy tentador, en este punto, recurrir a las nociones de potencia y acto. Y, seguir en aquella dirección implicaría encontrar en el roble siglos de hilemorfismo aristotélico y escolástico, quedando interpretado el roble-madera como la *possibilitas*, la materia que “espera” ser traída a la *forma* por mano del carpintero.

¹⁰ Utilizo ‘Amor’ en mayúsculas para el Amor de Dios y Dios = Amor, y minúsculas para el amor *entre* seres humanos y *de* los seres humanos.

comilones y los tordos¹¹". Los comilones aman a los tordos para consumirlos (tal como cuando alguien dice "amo la comida japonesa"). Pero esta forma de amar es una forma de hacer *perecer* a aquello que amamos –San Agustín ocupa los términos *perimat* (*perimō/peremō*), que significa 'aniquilar', 'destruir', 'extinguir', 'hacer desaparecer por completo'; y *consumatur* que significa 'devorar', 'consumir', 'desperdiciar', 'debilitar', 'llevar hacia la nada', 'matar'.

¿Es así como debiésemos amar a los hombres? (se pregunta San Agustín). Muy por el contrario, el amor entre nosotros, los seres humanos, tiene como rasgo particular la *benevolentiae* de *běně-vōlens* / *běņivō-lens* / *benevolens*, esto es, 'desear el bien', 'amabilidad', 'algo favorable', 'algo propicio', 'un amigo'. Para amar, además, es necesario entrar en una relación igualitaria: no debemos mendigar amor ni darlo a quien lo mendiga poniéndonos por sobre él (San Agustín, 1959, p. 315).

El concepto de amor, por tanto, se distingue del interés, consumo, o mera utilización. A continuación, se observa la analogía del roble y el carpintero (parte esencial en la argumentación del capítulo 10 de este tratado). Dice San Agustín: "En el arte ve *lo que ha de ser*; no ve en el amor lo que es actualmente. *Ama lo que de allí ha de salir, no lo que es*"¹² (p. 322).

Al encontrarse con este tronco de roble, el carpintero *ve* en él algo, no sabemos aún qué. San Agustín afirma que *ya le ama* porque en el *arte ve lo-que ha-de-ser*. En latín *ars – artis*, quiere decir 'habilidad para producir algo'. También significa 'ciencia', 'conocimiento' y 'teoría' y 'comportamiento moral'. Según la RAE, el término es un calco del griego *τέχνη*, que significa 'arte', 'habilidad', 'destreza', 'astucia', y también 'oficio', 'obra de arte', 'artesanía', 'aprendizaje', 'arte o artesanía que consta de una serie de reglas', 'sistema' o 'método' y 'tratado'. Heidegger (2007a), observa en *La pregunta por la técnica*, lo siguiente del vocablo griego:

Con respecto a la significación de esta palabra, debemos observar dos cosas: de una parte, *τέχνη* no es sólo el nombre para el hacer y saber artesanos; sino que también lo es para el arte más elevado y para las bellas artes. La *τέχνη* pertenece al pro-ducir, a la *ποίησις*; ella es algo poiético (...) *τέχνη* está unida, desde los comienzos hasta el pensar de Platón, a la palabra *ἐπιστήμη*. Ambas

11 Zorzales.

12 *In arte vidit quod futurum est, non in amore quod est; et amavit quod inde facturus est, non illud quod est.*

palabras son nombres para el conocer, en el más amplio sentido. Mientan el entender de algo, el ser experto en algo. El conocer abre. En cuanto abriente es un *desocultar* (...) La *τέχνη* es un modo del *ἀληθεύειν* (p. 126).

Al acudir a la etimología ha quedado al descubierto –siguiendo el pensamiento de Heidegger– no sólo una interpretación ontológica distinta a la que encontramos en San Agustín, sino también una estrecha vinculación entre arte, *τέχνη*, *ποίησις* y *ἀλήθεια*.

La pregunta de San Agustín permanece, no obstante, sin respuesta: ¿Cómo, en efecto, amamos al prójimo? Pues bien, si hemos de amar al prójimo (según los preceptos cristianos), hemos de amar tanto a nuestros amigos como a nuestros enemigos. Más aún a estos últimos, dice San Agustín, puesto que ello supone un desafío mayor. Ahora bien, si Dios nos ha amado *siendo pecadores*, no nos ama *en cuanto pecadores*, ni nos ama *por y para permanecer como pecadores* (p. 321); nos ama por lo que podemos *llegar a ser*. Habiéndonos creado él mismo ¿no es este *llegar a ser* algo que de algún modo *ya siempre somos*? (sólo que este *somos* tiene cierta particularidad: *debe llevarse a cabo*). Al mismo tiempo, si aquello en lo que podemos transformarnos es aquello por lo cual Dios nos ama, y si esto además pertenece a su autoría, ¿no sería ésta nuestra más alta posibilidad: ser lo que *verdaderamente* somos? ¿No compartiríamos gracias a esto algo de la esencia divina, al ser creados por Él? Es de este modo, según San Agustín, como debiésemos amar a los hombres, a los amigos, a los desconocidos, y a los enemigos: viendo en ellos lo que *queremos que sean* (lo “perteneciente a Dios en ellos”), pero este querer es, al mismo tiempo, lo que ellos pueden *llegar a ser*.

Heidegger

Recapitulando, considero que existe una relación entre el *amor* y la máxima pindariana, que interpreto desde el carácter vocativo de la conciencia y su llamado a la *autenticidad*. Al mismo tiempo, considero que un análisis filosófico del *amor*, no debiese omitir:

- Sus implicancias ontológicas, y su pertenencia con la dimensión del *cuidado* en Heidegger.
- Que el deseo o *voluntad* de que el otro llegue a ser *quien es*, no es algo contingente, sino esencial al fenómeno del amor.

- Que las máximas de Píndaro y de San Agustín, dejan entrever una ligazón entre Amor, Ser y Verdad.

Ahora bien, ¿no suponen estos vínculos una vuelta a cuestiones ya ampliamente desarrolladas en la tradición metafísica? Si bien los términos coinciden con los de la tradición metafísica occidental, no se busca con ello volver a tematizarlos del mismo modo en que lo hace la tradición, sino que se intenta, más bien, poner de relieve aquello de lo que ellos dan cuenta: nuestra propia estructura ontológica y, al mismo tiempo, un particular modo de *desocultamiento* y *quehacer*.

Volo ut Sis

Sentadas estas consideraciones, sugiero detenernos en la cuarta escena propuesta, es decir, la carta de Heidegger a Hannah Arendt fechada el 13 de mayo de 1925:

Y esto sólo te lo agradezco a ti –a que fueras *tú*. Ahora lo llevo conmigo en el alma –y ruego a Dios que me conserve las manos puras para cuidar la joya. Así pues, un día de fiesta se cierne esta mañana sobre mis libros y cuadernos, y leo *de gratia et libero arbitrio* de San Agustín (...) ¿Sabes qué es lo más difícil que al ser humano le está dado cargar? Para todo lo demás hay caminos, ayuda, límites y comprensión –sólo aquí todo significa: estar en el amor = estar empujado a la existencia más propia. Amo significa *Volo, ut sis*, dice San Agustín en un momento: te amo –*quiero que seas lo que eres* (Heidegger, 2000a, p. 31).

“*Volo, ut sis*”, dice Heidegger, y traduce: “Quiero que seas lo que eres” (*Ich will, dass Du seiest, was Du bist*). Esta cita no se encuentra de modo literal en San Agustín, pues Heidegger invierte la conjugación verbal en su carta a Hannah Arendt. En San Agustín, encontramos una fórmula casi idéntica: “Non enim amas in illo quod est; sed quod *vis ut sis*”; y “Non amas in illo quod est, sed quod *vis ut sis*” (San Agustín, 1959, pp. 321-322). En español, lo primero diría “Porque no amas en ello lo que es, sino lo que *quieres que sea*”; y lo segundo “No amas lo que es, sino lo que *quieres que sea*”. Heidegger habla en primera persona, y en lugar de decir *Vis* dice *Volo*: que se traduce aquí por “*Quiero*”: quiero que *seas* aquello que *eres* (*sis*). *Volo*, por otra parte, es la misma raíz que encontramos en ‘volición’, ‘voluntad’, y en el alemán ‘Wille’ y ‘wollen’, mientras en inglés ‘will’. Nos referimos, por

tanto, a un *querer* particular: una *voluntad* que aspira (*con* el otro y *por* el otro) a que éste *llegue a ser lo que es*.

La constitución ontológica implicada en el amor y el cuidado.

Ahora bien, con el objetivo de realizar un análisis minucioso en torno al amor, se hace necesario considerar las implicancias ontológicas de este fenómeno en cuestión. Lo primero será desligarnos de la concepción del ser humano como sujeto, y alejarnos, con el mismo afán, de aquellas concepciones que hacen del amado el “*objeto* de nuestros afectos”. Una expresión tal es heredera de la concepción ontológica que interpreta al ser humano como sujeto, y que por tanto puede *objetificarlo*, lo que supone ya una división *abismal* entre sujeto y objeto. Ni Dasein es un sujeto, ni mundo es un objeto, puesto que nuestro modo de ser no es un mero *estar-ahí* (*Vorhandensein*). En el amor, por otra parte, no se trata de una relación entre un sujeto y un objeto (ni el sujeto amado puede constituir nunca un objeto), ni de la relación entre dos sujetos (por lo que acabamos de plantear), ni tampoco de la relación (constitutiva y esencial) entre Dasein y mundo. Estamos, pues, frente a lo denominado en *Ser y tiempo* como *co-existencia*.

Ahora bien, el Dasein, es “el ente que somos cada vez nosotros mismos”, es cada vez un “Yo” (Heidegger, 2005a, p. 67); el “ser de este ente es cada vez el *mío*”. La constitución esencial del Dasein es determinada como *estar-en-el-mundo* (*In-der-Welt-sein*), lo que da cuenta del carácter constitutivo y esencial entre Dasein y mundo (p. 79). Esto quiere decir que no hay un momento anterior en que el Dasein no estuviera-en-el-mundo, ni puede de ninguna manera estar *exento* de mundo. Desde que somos Dasein, estamos siempre ya *en-el-mundo, junto-a y en-medio-de* todo ente.

Así como no existe un Dasein exento de mundo, tampoco existe un Dasein aislado y exento de la *existencia* de otros como él¹³. Y si el Dasein lo somos cada vez nosotros mismos, ¿qué se puede decir ahora de los otros entes que son, también, cada vez un “Yo”? Reconocemos en ellos una *co-existencia* (p. 141): la *existencia* de los otros (*Mitdasein*), cuyo modo de ser reconozco como semejante al *mío*.

13 La soledad no sería una refutación a este fenómeno, puesto que de lo que se trata aquí es de un carácter constitutivo del Dasein, cuestión de orden ontológico, y no óntico, como podría serlo la soledad de tal o cual ser humano.

En la cotidianidad, el Dasein se mueve de modo regular en el trato con lo útil y “a la mano”, en el modo de circunspección de lo que lo rodea. A esto Heidegger lo denomina ‘ocupación’ (*Besorgen*), es decir, un “llevar a cabo, realizar, aclarar un asunto”, y “ocuparse de algo” (p. 83). ¿Se mueve del mismo modo el Dasein respecto de sus semejantes? ¿Sería correcto afirmar que también nos “ocupamos” de ellos? Heidegger introduce aquí el concepto de ‘solicitud’ (*Fürsorge*), ligado al ‘cuidado’ (*Sorge*). La ‘solicitud’ tiene distintos modos. En la regularidad cotidiana, tiene la forma de una cierta indiferencia, en la que los otros se nos aparecen en su carácter de ‘no-llamatividad’. Cuando no estamos en esta indiferencia, hay dos modos positivos (extremos) en los que la *co-existencia* se manifiesta como ‘solicitud’. Podemos, por una parte, reemplazar al otro en su ocupación y, con ello, desplazarlo, usurpar su lugar, solucionarle o gestionarle su propio quehacer, lo que resulta en una dominación o dependencia (p. 147). Este modo de la ‘solicitud’ se denomina “sustitutivo-dominante”. Como contraparte, hay un modo de la ‘solicitud’ en el que:

En vez de ocupar el lugar del otro, se *anticipa* a su poder-ser existensivo, no para quitarle el “cuidado”, sino precisamente para devolvérselo como tal. Esta solicitud, que esencialmente atañe al cuidado en sentido propio, es decir, a la existencia del otro, y no a una cosa de la que él se ocupe, ayuda al otro a hacerse transparente *en* su cuidado y *libre para él* (p. 147).

Este modo de la solicitud se denomina “anticipativo-liberador”. Es justamente esta modalidad la que Jorge Acevedo asocia al amor: “A este modo de ‘procurar por’ le llama Heidegger anticipativo-liberador. En él se da lo que podríamos denominar dimensión ontológica del amor” (1985, pp. 130-131).

En el §41 de *Ser y tiempo*, Heidegger plantea que el ser del Dasein como totalidad es el ‘cuidado’. En este mismo parágrafo, el autor realiza un análisis de los momentos estructurales del *querer*¹⁴, y cómo a través de éste se devela la totalidad del ‘cuidado’. En el *querer* encontramos al ente ya *proyectado* en su *posibilidad*; ente del cual hay que *ocuparse* o que “hay que *llevar a su ser* por medio de la *solicitud*” (Heidegger, 2005a, p. 216). Los tres momentos constitutivos del *querer* son determinados de la siguiente manera: “(...) La previa aperturidad del por-mor-de en general (*anticiparse-a-sí*), la aperturidad del ámbito de lo que puede ser objeto de ocupación (mundo como el

14 Los términos alemanes utilizados por Heidegger son *wollen* (querer) y *Möglichkeit* (posibilidad).

dónde del ya-estar) y el *proyectarse* comprensor hacia un *poder-ser* relativo a una *posibilidad* del ente ‘querido’” (p. 216).

En esta misma dirección, Heidegger ha respondido a las críticas respecto a la ausencia de un análisis en torno al amor en su obra. Respondiendo a dichas críticas, el filósofo alemán plantea explícitamente la relación entre el *cuidado* y el *amor*. En el período justo posterior a la publicación de *Ser y tiempo* (en *Introducción a la Filosofía*, curso impartido entre 1928/29 en la Universidad de Friburgo), Heidegger afirma que la determinación del ser del Dasein como *cura* o *cuidado* ha sido malentendida, y prueba de ello es que se ha atribuido un pesimismo a su obra, e incluso la negación de “cosas como el amor”:

(...) O se me viene con sabia doctrina acerca de cómo en la vida existen también cosas como el *amor*. Pero, ¿a quién se le ha ocurrido alguna vez negar tal cosa? ¿A mí? Permítanme que ponga en duda que lo que esta clase de filósofos bienpensantes, allá en sus adentros, creen que es el amor y lo que en el contexto de tales objeciones suele llamarse amor, toque en absoluto la esencia del amor. Pues al cabo, esos pequeños sentimientos, a los que se suele dar alojamiento bajo ese nombre, quedan bien lejos de lo que el amor es. Habría que preguntarse si todo gran amor (y sólo el grande deja entrever algo de lo que sea la esencia de ello) no es en el fondo una lucha para ganarlo, sino también una lucha *por* el otro, en el sentido también de *en favor* del otro, y si el amor no crece precisamente a medida que el sentimentalismo y también la comodidad y lo regalado y lo placentero de los sentimientos disminuye (2001a, p. 342).

Años después, en 1965, Heidegger refiere nuevamente a estas críticas en los *Seminarios de Zollikon* (1959/69). En la sesión del 8 de marzo de 1965, Heidegger sostiene que sin tener en cuenta el rasgo fundamental del Dasein (la comprensión del ser), no es posible pensar al Dasein en cuanto Dasein. Esto provoca que se vuelva a pensar al Dasein de modo equivalente al de un sujeto. Es en este punto donde se hace explícita la alusión al amor:

(...) Se comprueba con buenas razones como una interpretación unilateral, por sombría, del Dasein, requiere un complemento por medio del “*amor*”. Pero el *cuidado*, entendido correctamente, esto es, de forma ontológico-fundamental, *nunca puede ser diferenciado del “amor”*, sino que es el nombre para la constitución extático-temporal del rasgo fundamental del Dasein, esto es, como comprensión de ser (2007b, p. 279).

Amor, Ser y Verdad

Hemos llegado a la última cuestión que me propuse abordar: la relación entre amor, ser y verdad. Me situó ahora en el pensamiento de Heidegger posterior a *Ser y tiempo*, periodo orientado hacia el arte, la esencia de la técnica moderna, la verdad, la idea del ser humano como el que habita, y la unicuadridad. También, y con mayor profundidad aún, comienza a abordarse la cuestión del *Ser*, pero ya no en tanto *cuestión*, como podíamos ver en el periodo contemporáneo a *Ser y tiempo*, sino en un intento por pensar el *Ser* mismo, y el modo que éste tiene de develarse o donarse –al mismo tiempo que ocultarse– *desde sí*. Es decir, si antes nos encontrábamos con la *cuestión* del *Ser*, ahora nos encontramos con la cuestión del *Ser*. Ahora bien, reunir las variadas referencias en las que el filósofo se ha referido al amor, a la verdad y al ser, sería un cometido inabordable para el propósito actual, por lo que me referiré sólo a tres lugares que muestran esta vinculación.

En la *Carta sobre el humanismo* (dirigida a Jean Beaufret), Heidegger hace una relación entre *pensar* y *querer* (*amar*):

Que el pensar *es* significa que el ser se ha adueñado *destinalmente* de su esencia. Adueñarse de una ‘cosa’ o de una ‘persona’ en su esencia quiere decir *amarla, quererla*. Pensado de modo más originario, este querer significa regalar la esencia. Semejante querer es la auténtica esencia del ser capaz, que no solo logra esto o aquello, sino que logra que algo ‘se presente’ mostrando su origen, es decir, hace que algo sea. La capacidad del querer es propiamente aquello ‘en virtud’ de lo cual *algo puede llegar a ser*. Esta capacidad es lo auténticamente ‘posible’, aquello cuya esencia reside en el querer (...) En cuanto elemento, el ser es la ‘fuerza callada’ de esa capacidad que quiere, es decir, de lo posible. Claro que, sometidas al dominio de la ‘lógica’ y la ‘metafísica’, nuestras palabras ‘posible’ y ‘posibilidad’ solo están pensadas por diferencia con la palabra ‘realidad’, esto es, desde una determinada interpretación del ser –la metafísica– como *actus* y *potentia*, una diferenciación que se identifica con la de *existentia* y *essentia*. Cuando hablo de la ‘callada fuerza de lo posible’ no me refiero a lo *possibile* de una *possibilitas* solo representada, ni a la *potentia* como *essentia* de un *actus* de la *existentia*, sino al ser mismo (...) Aquí, ser capaz de algo significa *preservarlo* en su esencia, mantenerlo en su elemento (2006a, pp. 16-17).

Fédier (2022) en *Acerca de pensar y ser en Heidegger*, lleva a cabo un análisis de *La carta a un joven estudiante* (Heidegger, 2007a, pp. 258-261). Allí

se analiza el término *das Mögliche*. Según Fédier, “*Das Mögliche*, lo posible, es una palabra alemana que estaba allí como un tesoro aún no recogido (...) El sufijo *lich* significa ‘lo que tiene figura de *mögen*’ –desear, querer, poder–” (2022, p. 184). Siguiendo a Fédier, se evidencia la relación existente entre *mögen* y *das Mögliche*, en la que *mögen* (*querer*) aparece como equivalente a *lieben* (*amar*): “adueñarse de una cosa o persona en su esencia quiere decir *quererla, amarla*” (*sie lieben: sie mögen*). Encontramos en *mögen*, por tanto, dos significados: *poder* y *amar*. Pero del *poder* que aquí se trata es del ‘poder-ser’ (un ‘poder-ser’ que es *esencial* y propio).

En la lectura que propongo del amor, el deseo o querer que el amado *llegue a ser quien es*, es un rasgo fundamental. Este deseo, lo he llamado *voluntad*, destacando con ello al menos dos cosas: la raíz “*Volo*” (que encontramos en *Volo ut sis*), y una *direccionalidad* que supone una cierta actividad mayor que la que encontramos en un mero y pasivo *desear*.

En una dirección un tanto distinta, pero perteneciente al mismo ámbito, Heidegger afirma en su comentario al poema *Andenken* de Hölderlin: “Este oír piensa en la generosidad, dulzura y largueza de los días del amor. Su espíritu es la *voluntad* de que el amado sea capaz de encontrar *su propio ser* y permanecer allí firmemente” (2005b, p. 139).

Más adelante complementa:

Pues el amor es la mirada al ser del amado, una mirada que, pasando a través de ese ser, consigue ver *el fundamento de la esencia de los que aman* (...) La manera de mirar del espíritu del amor no es quedarse prendado en el mero aspecto, sino prenderse o fijarse él mismo en el *ser* del amado con el fin de volver a *llevar firmemente a ese ser hasta su fundamento* por medio de una mirada *aplicada* (p. 158).

Según lo expuesto por el filósofo, la expresión de Hölderlin “y el amor fija los ojos” debe ser interpretada en vinculación con una cierta firmeza: la “fijación” de la mirada en el *ser* del amado, que va más allá del encantamiento de la apariencia. El sentido de esta expresión, a mi parecer, se encuentra anunciada ya en la época de *Ser y tiempo*: la idea de que en la solicitud anticipativo-liberadora ayudamos a devolver el *cuidado* al amado. Esto se ve reafirmado cuando, en el mismo comentario a *Andeken*, sostiene: “los amantes piensan *por adelantado* en la esencia del amado” (p.159).

Esta “mirada aplicada” que supone el amor, no trata sólo del *cuidado*, sino ahora también de una *intención* que orienta a esta mirada “hacia el *fundamento esencial* de los amantes” (p. 158). Esta orientación coincide con la mencionada direccionalidad y actividad propias de la *voluntad*.

Tomando en consideración la doble acepción de *mögen*, como *poder* y *querer*, se reitera que ‘el poder’ del que se trata, por ejemplo, en la *Carta sobre el humanismo* y en la *Carta a un joven estudiante*, es el ‘poder-ser’ que es un ‘poder-ser’ esencial. Esto quiere decir, un ‘poder-ser’ que nos lleva al *des-ocultamiento* de algo que brota y surge desde el “sí-mismo”. Se alude, pues, a ese sentido de *verdad* como *αλήθεια* –esto es, como *desocultamiento*. Esta relación se ha hecho visible en el ejemplo agustiniano del carpintero y el roble. Se planteó en la sección de San Agustín que el carpintero ve en el roble *algo* que ama. Lo que ama, sin embargo, no es aquello que el roble actualmente *es*, sino lo que éste puede *llegar a ser* a través del *arte* (*ars*). Nuestro vocablo *arte* y el latín *ars*, son un calco del griego *τέχνη*. La indagación etimológica de *τέχνη* –siguiendo a Heidegger en *La pregunta por la técnica*–, revela simultáneamente una estrecha conexión con la noción de *ποίησις*, ya que *τέχνη* significa destreza, habilidad y un saber-hacer que permite *crear* y *llevar a cabo* algo. Es en este sentido que *τέχνη* se vincula con el *pro-ducir*, con la *ποίησις* tal como es definida en *El Banquete* “(...) La idea de *creación* (*ποίησις*) es algo múltiple, pues en realidad toda *causa* que haga pasar cualquier cosa del *no ser al ser es creación*, de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices de éstas son todos creadores (*ποιηταί*)” (Platón, *Symp.* 205b).

Heidegger recepciona esto en *La pregunta por la técnica*, afirmando: “Todo *dar-lugar-a* que algo (cualquiera que sea) vaya y proceda desde lo *no-presente a la presencia*, es *ποίησις*, es *pro-ducir*” (2007a, p. 124). Algunas líneas más adelante, sostiene:

El *dar-lugar-a* atañe a la presencia de lo que aparece en el producir, en cada caso. El *pro-ducir* *pro-duce* desde el velamiento al desvelamiento. El *pro-ducir* acontece solamente cuando llega lo velado a lo desvelado. Este *llegar* se mueve y descansa sobre lo que nosotros llamamos *desocultar*. Para designarlo los griegos tenían la palabra *αλήθεια* (p. 124).

Ahora bien, la *αλήθεια*, en tanto *des-ocultamiento*, está íntimamente ligada al *Ser*, pues lo que cada vez se *des-oculta* es el *Ser* desde sí mismo, en un movimiento que acusa su *develación* o *donación*.

Consideraciones finales

De acuerdo a los análisis que se han realizado hasta este punto, se ha encontrado que la *verdad*, tomada como des-ocultamiento, pertenece al ámbito del *Ser*. Es el mismo *Ser* lo que se presenta o se retrae en este juego de luces y sombras que encontramos en la *αλήθεια*. Este sentido de la verdad está vinculado al amor leído en clave de la autenticidad, por cuanto se ha observado que la diferencia entre *ser* y *llegar-a-ser* es esencial. Esto quiere decir: en el amor también nos movemos en el ámbito del *Ser* y en el ámbito de la verdad como *αλήθεια*, puesto que –por una parte– el amante tiene la *voluntad* de que su amado llegue a ser lo que él o ella propiamente *es*, y –por otra parte–, se sostiene en que el amante ha podido reconocer ya algo de lo propio-auténtico de ese otro-yo semejante a él, que ha sido des-ocultado de modo íntimo desde su propio sí-mismo.

A partir de lo expuesto en *Carta sobre el humanismo*, es posible observar, además, que la distinción entre *ser* y *llegar-a-ser* no coincide con las nociones de *potencia* y *acto*. Al determinar el *querer* como *mögen*, y tomando en consideración la doble acepción de este vocablo –poder y querer–, parece justificado considerar que este rasgo más que un mero *deseo*, constituye una *voluntad* de que el otro *llegue-a-ser quien es*, lo cual acusa direccionalidad y firmeza.

Si es correcta la interpretación del amor como *cuidado*, o como la modalidad *anticipativo-liberadora* de la solicitud, no podemos omitir entonces el rol y *deber* que tenemos para con el amado: auxiliar o promover que el *cuidado* sea devuelto a él, así como también la *posibilidad* de ser más *propia* que él tiene. Esto supone un movimiento, o una ayuda *pro-motora* (*anticipadora*), que *facilita* el tránsito del amado desde un *no-ser* (*todavía*) *al ser* (*auténtico*). Este *quehacer* no puede ser otra cosa que *ποίησις*, en el sentido que promueve este tránsito de *no-ser al ser* –o en palabras de Heidegger, que *anticipa* este *dar-lugar-a*. Se unen de este modo las dimensiones del *deber* y de la *ποίησις*, que constituyen una ética y *estética* del fenómeno del amor, pues tal como el artesano conduce algo desde el no-ser al ser, existe en el acto de amor un cierto reconocimiento del *algo* que *está* y *no-está* al mismo tiempo, que se *anuncia* en tanto *poder-ser-propio*, y se *anticipa*. Lo anterior evidencia nuestra constitución ontológica como *Dasein*, y nuestra condición de *pro-yecto*, teniendo a cada momento la posibilidad de *ganarnos* o de *perdernos*; de perder el *poder* más alto: el de ser *sí-mismos*.

Ser nosotros mismos, *llegar a ser* nosotros mismos es una *tarea*. En Píndaro y, especialmente, en Nietzsche, la exhortación vuelve una y otra vez, mostrando que esta tarea constituye, con toda probabilidad, la más alta a la que nos podemos entregar como seres humanos. Si admitimos que esta posibilidad (la de ser nosotros mismos, la *autenticidad*), es la más alta, entonces quien ama *pro-mueve* en sus amados *el poder* caminar hacia *esas posibilidades*, y esto constituye una *voluntad*. Para llegar a ser quienes somos, y para promover activamente en nuestros amados este *poder-ser* más *propio* que les devuelve a sí-mismos el *cuidado*, nos movemos en el ámbito *poiético*, y con ello en el ámbito de la verdad en cuanto *αλήθεια*.

Referencias

- Acevedo, J. (1984). *Hombre y Mundo*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Acevedo, J. (1985). Sobre el “problema” del conocimiento en Heidegger. *Revista de Filosofía*, 25-26, pp. 85-100. <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44898>
- Acevedo, J. (1999). *Heidegger y la época técnica*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Acevedo, J. (2014). *Heidegger: Existir en la era técnica*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Adrián, J. (2021). Glosario terminológico comentado. *La pregunta por la técnica*. Barcelona: Herder.
- Arjakovsky, P., Fédier, F. et France-Lanord, F. (Eds.). (2013). *Le Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. Paris: Éditions du Cerf.
- Fédier, F. (2022). *Pensar desde el arte. Heidegger, Cézanne, Matisse, Hölderlin* (J. Acevedo, Trad.). Santiago de Chile: Universitaria.
- Gass, W. (2012). Nietzsche in Illness and in Health. *Life Sentences*. New York: Alfred A Knopf.
- Glare, P. G. W. (Ed.). (1983). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.

- Heidegger, M. (2000a) *Correspondencia (1925-1975)* (A. Kovacsics, Trad.). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2000b). *Los problemas fundamentales de la Fenomenología* (J. García Norro, Trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2001a). *Introducción a la filosofía* (M. Jiménez Redondo, Trad.). Madrid: Cátedra.
- Heidegger, M. (2001b). *Introducción a la metafísica* (A. Ackermann, Trad.). Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (2003). *Estudios de mística medieval* (J. Muñoz, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2005a). *Ser y tiempo* (J. Eduardo Rivera, Trad.). Santiago de Chile: Universitaria.
- Heidegger, M. (2005b). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2006a). *Carta sobre el humanismo* (H. Cortés y A. Leyte, Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2006b). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (J. Aspiunza, Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2007a). *Filosofía, Ciencia y Técnica* (J. Acevedo Guerra, Trad.). Santiago de Chile: Universitaria.
- Heidegger, M. (2007b). *Seminarios de Zollikon* (Á. Xolocotzi Yánez, Trad.). México: Red Utopía Asociación Civil A.C.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos del bosque* (H. Cortés y A. Leyte, Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2021). *La pregunta por la técnica* (J. Adrián Escudero, Trad.). Barcelona: Herder.
- Hemseloet, D., Hemseloet, K. and Devreese, D. (2008). *The neurological illness of Friedrich Nietzsche*. Acta Neurol Belg. 108 (1), pp. 9-16.
<https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/18575181/>

- Janz, C. P. (1985). *Friedrich Nietzsche. 4. Los años de hundimiento* (J. Muñoz y I. Reguera, Trads.). Madrid: Alianza.
- Kaufmann, W. (1954). *The Portable Nietzsche*. New York: The Viking Press.
- Nietzsche, F. (1990). *La Ciencia Jovial. "La Gaya Scienza"* (J. Jara, Trad.). Caracas: Monte Ávila Editores.
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2005). *Ecce Homo* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos Póstumos. Volumen II (1875-1882)* (M. Barrios y J. Aspiunza, Trads.). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2010). *Correspondencia. Volumen IV (enero 1880 – diciembre 1884)* (L. E. de Santiago Guervós, Trad.). Madrid: Trotta.
- Oyarzun, P. (2000). Lo Trágico, de Hölderlin a Nietzsche. *Revista de Filosofía*, 50, pp. 137-156. <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44133>
- Píndaro. (1984). *Odas y Fragmentos* (A. Ortega, Trad.). Madrid: Gredos.
- Platón. (1988). El Banquete. *Diálogos III* (M. García, M., Martínez y E. Lledó, Trads.). Madrid: Gredos.
- San Agustín. (1959). *Obras completas. Volumen XVIII*. B. Martín Pérez (Ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Shakespeare, W. (2004). Romeo and Juliet. *The Annotated Shakespeare*. B. Raffel and H. Bloom (Eds.). New Haven: Yale University Press.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia Creative Commons BY-NC-SA 4.0 que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista.

La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>)