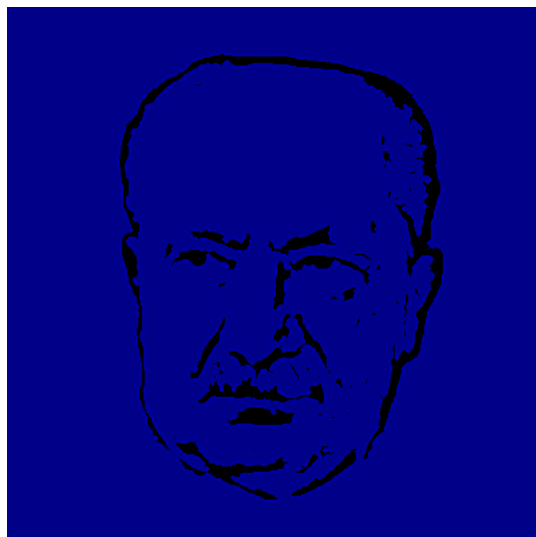


# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*



*Centro de Estudios Heideggerianos*

*Archivo Heidegger de Sevilla (Delegación del Heidegger Archiv Messkirch. Alemania)*

AÑO 8 NÚMERO 7: JULIO DE 2021

ISSN: 2695-9011 e-ISSN: 2386-4877

**Editor:**

Centro de Estudios Heideggerianos  
Archivo Heidegger de Sevilla (Delegación del Heidegger-Archiv Messkirch. Alemania)  
Editorial de la Universidad de Sevilla

**Edición a cargo de:**

José Ordóñez García, Fernando Gilabert Bello y Juan José Garrido Perrián

**Redacción, administración, secretaría e intercambio:**

Archivo Heidegger de Sevilla  
Facultad de Filosofía - Universidad de Sevilla  
C/ Camilo José Cela, s/n  
41018 Sevilla (España)  
Telfno: (+34) 954 55 77 68  
e-mail: [differenz@us.es](mailto:differenz@us.es)

© De los autores

Diseño y maquetación edición impresa y digital: Fernando Gilabert y Juan Antonio Rodríguez Vázquez

Depósito Legal: SE-1288-2020.

ISSN: 2695-9011

e-ISSN: 2386-4877

Nº DOI: <http://dx.doi.org/10.12795/Differenz>

OJS: <https://revistascientificas.us.es/Differenz>

Impresión: Tecnographic S.L. C/ Metalurgia, 87, 41007 Sevilla (España)

**Indexación**

Differenz se encuentra indexada y catalogada en CIRC, CITEFACTOR, DIALNET, DOAJ, ERIHPLUS, LATINDEX, MIAR, y continua con el proceso de inclusión en la más importantes y prestigiosas bases de datos, así como su inclusión en índices de impacto.

Los editores y miembros de los comités de la presente publicación no se hacen responsables de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos publicados en este número.

*Differenz. Revista Internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* gracias a Centro de Estudios Heideggerianos tiene licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional License. Creado a partir de la obra en <http://institucional.us.es/differenz>.

# Diferenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

## **Consejo de Redacción / Editorial Board**

### **Director (Editor):**

Ordóñez García, José (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

### **Subdirector (Assistant Editor):**

Gilbert Bello, Fernando (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

### **Secretario (Secretary):**

Garrido Periñán, Juan José (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

### **Vocales (Vowels):**

Adrián Escudero, Jesús (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Barcelona)

Bayón Torres, Manuel E. (Lcdo. Filosofía, Universidad de Sevilla)

Bravo Delorme, Cristián de (Ph. Dr. Universidad de Chile)

Camello Casado, David (Ph. Dr. Universidad Autónoma. Madrid)

Fernández Muñoz, Jesús (Lcdo. Universidad de Sevilla)

Gómez Delgado, José María (Ph. Dr. Universidad de Granada)

González Galván, Humberto (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Baja California Sur. México)

Gracia Gómez, Alfonso A. (Ph. Dr. Universidad de Valencia)

Lehman, Sandra (Ph. Dr. Universidad de Viena)

Macara Garfía, Francisco (Universidad de Sevilla)

Mantas España, Pedro (Ph. Dr. Universidad de Córdoba)

Muñoz Martínez, Rubén (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Pascual Gómez-Manso, Francisco (Universidad de Sevilla)

Rodríguez Ribas, José Ángel (Med. Dr. Universidad de Walles-Universidad de Sevilla)

Rojas Jiménez, Alejandro (Ph. Dr. Universidad de Málaga)

Romero, Rosalía (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Rudinger, Kurt (Phil. Dr. Universidad de Sevilla)

Xolocotzi, Ángel (Ph. Dr. Benemerita Universidad Autónoma de Puebla. México)

## **Comité Científico / Scientific Committee**

Alemán Lavigne, Jorge (Psicoanalista. AMP-ELP. Madrid)

Antón Pacheco, José A. (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

Berciano Villalibre, Modesto (Ph. Dr. Universidad de Oviedo) (†)

Breur, Roland (Ph. Dr. KU Leuven)

Brencio, Francesca (Ph. Dr. Western Sydney University)

Castro Caeiro, Antonio (Ph. Dr. Universidad Nova. Lisboa)

Denker, Alfred (Ph. Dr. Direktor Heidegger Archiv-Messkirch. Alemania)  
Di Cesare, Donatella (Ph. Dra. Universidad de Roma - Sapienza)  
Duque Pajuelo, Félix (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Madrid)  
Estrada, Juan A. (Ph. Dr. Universidad de Granada)  
Fabris, Adriano (Ph. Dr. Universidad de Pisa)  
Gabás Pallás, Raúl (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Barcelona)  
Gander, Hans-Helmut (Ph. Dr. Universidad de Friburgo)  
Heiden, Gert-Jan van der (Ph. Dr. Radboud University)  
Maldonado, Rebeca (Ph. Dra. Universidad Nacional Autónoma de México)  
Marramao, Giacomo (Ph. Dr. Universidad Roma III)  
Moreno Márquez, César (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)  
Mujica, Hugo (Ensayista y poeta. Buenos Aires. Argentina)  
Oñate Zubia, Teresa (Ph. Dra. Universidad Nacional de Educación a Distancia)  
Peñalver Gómez, Patricio (Ph. Dr. Universidad de Murcia)  
Perrín, Christophe (Ph. Dr. Université Catholique de Louvain)  
Rodríguez García, Ramón (Ph. Dr. Universidad Complutense de Madrid)  
Rodríguez-Suárez, Luisa Paz (Ph. Dr. Universidad de Zaragoza)  
Sáez Rueda, Luis (Ph. Dr. Universidad de Granada)  
Segura Peraita, Carmen (Ph. Dra. Universidad Complutense de Madrid)  
Stenger, Georg (Ph. Dr. Universidad de Viena)  
Trawny, Peter (Ph. Dr. Universidad de Wuppertal)  
Vega Esquerri, Amador (Ph. Dr. Universidad Pompeu Fabra)  
Vigo, Alejandro G. (Ph. Dr. Universidad de Navarra)  
Zabala, Santiago (Ph. Dr. Icrea Research Professor. Universidad Pompeu Fabra)  
Zaborowski, Holger (Ph. Dr. Universidad de Erfurt)

# Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Nº 7, Julio de 2021

## Sumario

Presentación.....7

### Estudios

*Uma contribuição de Chuang-tzu ao pensamento de Heidegger: o cultivo do inútil.*

*Chuang-tzu's contribution to Heidegger's thought: the cultivation of the useless.*

Oscar Federico Bauchwitz.....11

*La barbarie de Michel Henry: De una filosofía epitelial a la cuestión de la técnica.*

*Michel Henry's La barbarie: From an epithelial philosophy to the question of technology.*

Gaston Giribet.....25

*Correspondencia en anticipación a La pregunta por la técnica.*

*Correspondence in anticipation of The question concernig technologique.*

Gaston Giribet y Mauricio Galvagno.....49

*¿Qué quiere decir leer? Interpretaciones en torno a légein, legen y lesen en camino a la pregunta por el decir del Habla en la obra de Martin Heidegger. What does it mean to read? Interpretations of légein, legen and lesen on the way to the question of the saying of Speech in Martin Heidegger's work.*  
 Vanesa Gourhand.....65

*Uma contemplação da Maquinação, concebida por Heidegger, enquanto o destinamento de uma transfiguração historicamente consumada do Ser do ente na figura do Niilismo. A contemplation of Machination conceived by Heidegger, as the destiny of a historically consummated transfiguration of the being's Being in the figure of Nihilism.*  
 Francisca Soares Rutigliano.....81

**Reseñas**

BASSO MONTEVERDE, Leticia (Ed.) (2020). *Heidegger y su obra. Ensayos en torno a la unidad de su pensar.* Buenos Aires: Biblos. 256 pp.  
 Esteban Raúl Cardone.....121

# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

AÑO 8, NÚMERO 7: JULIO DE 2021. ISSN 2695-9011 - e-ISSN 2386-4877

## Presentación.

**José Ordóñez García**

**Universidad de Sevilla. Director de *Differenz. Revista Internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas***

Con este nuevo número cumplimos ya siete años de existencia, de lo cual nos sentimos satisfechos si nos detenemos a mirar nuestra andadura. Hemos mejorado técnicamente -con la ayuda y el apoyo inestimable del equipo de la Editorial de la Universidad de Sevilla- a la vez que, poco a poco, vamos logrando que *Differenz* sea indizada en las mejores bases y catálogos de nuestra área. El nuevo diseño es también una aportación para la recepción visual de la revista.

En esta ocasión, contamos con una participación no española (Brasil y Argentina) y con trabajos de temática variada, en el apartado “Estudios”, aunque centrados en la relación de otros autores con Heidegger, como son los casos de: Chuang Tzu, Werner Heisenberg o Michel Henry. Así que, en este número, el menos voluminoso hasta ahora, los lectores se van a encontrar con trabajos sobre lo inútil, la barbarie, la técnica (considerada desde la maquinación), o la traducción y comentario de un intercambio epistolar entre Heisenberg y Heidegger. Número escueto, pero tremendamente interesante por el horizonte temático que le sostiene y que, por ello, le da unidad a este número, aunque con diversas perspectivas.





# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

**Estudios**



# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

AÑO 8, NÚMERO 7: JULIO DE 2021. ISSN 2695-9011 - e-ISSN 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2021.i07.01

[pp. 11-24]

Recibido: 03/09/2020

Aceptado: 10/03/2021

## **Uma contribuição de Chuang-tzu ao pensamento de Heidegger: o cultivo do inútil.**

## **Chuang-tzu's contribution to Heidegger's thought: the cultivation of the useless.**

**Óscar Federico Bauchwitz**

**Universidade Federal do Rio Grande do Norte**

### **Resumo:**

O interesse de Heidegger pelo pensamento asiático é algo reconhecido pelos intérpretes da sua obra. O que se procura expor aqui é uma parte desse interesse, analisando e contextualizando a presença do Chuang-tzu onde Heidegger o traz à colação com o propósito de interpretar o sentido do inútil. Para Heidegger, o inútil designa a especificidade e o caráter próprio da filosofia e do pensamento meditativo, ao tempo que permite pensar a liberdade e a disposição humanas desde uma perspectiva não utilitarista do mundo técnico. Em Chuang-tzu, Heidegger encontrou um interlocutor privilegiado, valendo-se de suas parábolas para pensar em outro modo de realização do habitar humano que exige a necessidade de apresentar e fomentar o cultivo do inútil.

**Palavras-chave:** Chuang-Tzu; Heidegger; Inútil; Meio-ambiente.

**Abstract:**

Heidegger's interest in Asian thought is something recognized by the interpreters of his work. What is sought to be exposed here is part of that interest, analysing and contextualizing the presence of Chuang-tzu where Heidegger brings it to the collation with the purpose of interpreting the meaning of the useless. For Heidegger, the useless designates the specificity and character of philosophy and meditative thinking, while allowing human freedom and disposition to be thought from a non-utilitarian perspective of the technical world. In Chuang-tzu, Heidegger found a privileged interlocutor, using his parables to think of another way of realizing human habitation that requires the need to present and promote the cultivation of the useless.

**Keywords:** Chuang-tzu; Heidegger; Useless; Environment.

Há tempos que a relação entre Heidegger e o Oriente fomenta inúmeras interpretações com perspectivas e objetivos diversos que parecem preparar um caminho ou, ao menos, nos aproximar daquilo que Heidegger chamou de o "incontornável diálogo com o mundo asiático oriental"<sup>1</sup>. Não se procura aqui expor uma abordagem exaustiva do interesse que Heidegger cultivava pelo pensamento oriental<sup>2</sup>. Como adverte o nosso título, trata-se de considerar uma pequena parte desse interesse, analisando a contribuição de Chuang-tzu ao pensamento de Heidegger e ao que este chegou a pensar sobre o sentido do inútil. O que se procura é investigar o lugar conquistado pelo chinês no pensamento heideggeriano, quer dizer, de que modo se explicita a recepção de Chuang-tzu por parte de Heidegger?

---

1 Citamos, primeiramente, a edição alemã das obras de Heidegger e, a continuação a tradução utilizada. HEIDEGGER, M. "Wissenschaft und Besinnung" In *Vorträge und Aufsätze*. GA 7. Klostermann, Frankfurt an Main, 2000, p.41/ "Ciencia y Meditación" in *Conferencias y artículos*. Odós, Barcelona, 1994, p.41.

2 A obra heideggeriana guarda algumas citações e poucas linhas sobre o taoísmo. Faz referências ao *Tao Te Ching* ou *Dao De Jing* e se dispôs a traduzi-lo com a colaboração de Paul Shih-yi Hsiao (1911-1986); também ao "pensamento poético" de Lao-Tsé na perspectiva de uma linguagem despojada do ente; ao Chuang-tzu e suas parábolas. Mas, não deixa de ser oportuno recordar que em *Princípio de Identidade* (1957) no qual anuncia a palavra-guia de seu pensamento, gestada ao longo das últimas décadas, Heidegger advirta que "o *Ereignis* é de tão difícil tradução quanto o logos e o *Tao*". Tal interesse foi e continua sendo objeto de análise dos estudiosos, não só respeito a Chuang-tzu mas também às confluências entre o pensador e o taoísmo. Outros exemplos do interesse de Heidegger pelo asiático é a relação com o Japão e o impacto de *Ser e Tempo*, o diálogo "De um conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador" de *A Caminho da Linguagem* (*Unterwegs zur sprache*) e em inúmeras relações pessoais e docentes que manteve, bem como a recepção por parte da Escola de Kyoto. Para uma introdução ao tema: MAY, R. *Heidegger's hidden sources - East asian influences on his work*. Routledge, London-New York, 1996; SAVIANI, Carlo. *El Oriente de Heidegger*. Herder, Barcelona, 2004.

Que questões suscita a experiência do inútil para que Chuang-tzu contribua para a sua reflexão e, especialmente, de que modo em tal experiência se decide o destino do ser humano e do mundo que habita e constrói?

Heidegger menciona, ao menos, em quatro ocasiões o Chuang-tzu<sup>3</sup>: a primeira, em 1930, narrada por Petzet, quando Heidegger lê o capítulo 17 -*A alegria dos peixes*<sup>4</sup>; a segunda, no *Conversa ao entardecer entre um mais novo e um mais velho em um campo de prisioneiros na Rússia*, em 1945, citando, sem explicitar a sua origem, parte do capítulo 26; a terceira, na ementa do *Seminário Imagem e Palavra (Bild und Wort)* ministrado em Bremen em 1960, onde se indica a leitura do capítulo 19 -*O campanário* e, finalmente, na conferência *Língua de tradição e língua técnica*, em 1962, onde cita o capítulo 1 -*A árvore inútil*. Analisaremos primeiro o diálogo de 1945 e a conferência de 1962 procurando expor o contexto de onde emergem as questões que acabam por preparar um lugar para os ensinamentos de Chuang-tzu; em seguida, procura-se confrontar as escolhas de 1930 e 1960 com o que foi alcançado na análise anterior.

Na compreensão cotidiana, nos diversos afazeres que nos ocupam, algo é considerado inútil quando não possui utilidade, ou bem porque a perdeu (um martelo quebrado, por exemplo), ou então porque respeito a determinada situação não oferece a serventia requerida (um martelo frente a tarefa de extrair uma rolha de uma garrafa de vinho!). O inútil é, pois, à primeira vista e de modo explícito, não ser capaz de ser útil, o não-útil, o não necessário, o que não encontra serventia. O inútil é, em suma, segundo essa compreensão, algo que não serve para nada. Por essa compreensão, perguntar pelo sentido do inútil pode soar tão estranho que uma vez formulada a pergunta, a sua resposta parece tão óbvia que pode parecer "coisas de filósofo" perder tempo em respondê-la, um

---

3 A obra de Chuang-tzu ou Zhuang zi possui inúmeras edições e traduções em línguas ocidentais. Dada a complexidade e a composição da obra, com interpolações e autorias diversas, poucas são as edições que respeitam a sua extensão na totalidade e que procuram se aproximar do idioma original. Por outra parte, para facilitar ou tornar mais atraente a leitura, algumas edições incluem títulos ou subtítulos já consolidados pela tradição da recepção ocidental, embora ausentes no original chinês. As referências e citações seguem, com a nossa tradução ao português, a edição espanhola de Iñaki Preciado Ydoeta, *Zhuang zi-"Maestro Chuang Tsé"* (Kairós, Barcelona, 1996) que segue a de Chen Guying, *Zhuang zi jin zhu jin yi* (O Zhuang zi com notas e tradução modernas), Shangwu, Taibei, 1977.

4 Petzet conta que em 1930, em Bremen, após ter apresentado a conferência *Da essência da verdade (Vom Wesen der Wahrheit)*, na recepção que se organizara em sua homenagem, Heidegger se dirige ao seu anfitrião e lhe pede a edição do Chuang-tzu: "O silêncio geral lhe fez temer ter sido inoportuno, considerando o tipo de relações entre os bremenses: pedir um livro desconhecido e por a Kellner (o anfitrião) em um compromisso (...) Este, no entanto, não duvidou (...) em poucos minutos voltou com a edição de Buber do Chuang-tzu". PETZET, H.W. *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger 1929-1976* (Tr. Lorenzo Langbehn). Katz, Buenos Aires, 2007.

despropósito que não colabora em nada com o atual estado de coisas que cotidianamente se impõem como prementes.

Colocar a questão do sentido do inútil, no entanto, não justifica -o mais provável é que desautorize- aqueles que criticam e buscam impedir o ensino da filosofia por causa de sua incapacidade de apresentar efeitos imediatos que pudessem minimizar a premência coercitiva do mundo e, em consequência, por não inspirar confiança em alcançar os resultados esperados de um processo educativo. A questão do inútil é uma questão que envolve o próprio sentido da Filosofia.

Em *Introdução à Metafísica*, Heidegger, longe de defender a Filosofia desse caráter inútil, procura legitimá-lo:

a filosofia tampouco consiste em um saber que se possa aprender imediatamente, como os conhecimentos artesanais e técnicos, ou que se possa aplicar imediatamente, como os conhecimentos econômicos ou profissionais em geral, contabilizando em cada caso sua utilidade (*Nutzbarkeit*). Mas, o inútil (*Nutzlos*), no entanto e precisamente por sê-lo, pode constituir um poder. Aquilo que não conhece a ressonância imediata na realidade cotidiana pode encontrar-se na mais íntima harmonia com o acontecer autêntico de um povo dentro de sua história<sup>5</sup>.

Estamos diante de algo que, propriamente, demarca a filosofia dos demais saberes. Não só não pode ser submetida e avaliada pelos mesmos parâmetros de mensuração que determinam a utilidade, como também, de modo espantoso, reivindica a sua aproximação ao inútil. Aquilo que a filosofia considera não pertence ao domínio do útil, as suas questões demandam uma espera e um aprender a esperar que não se move pelas demandas oriundas daquele domínio. Pensar que a filosofia por não atender ao domínio do útil deve ser banida é, para Heidegger, tão espirituoso (*geistreich*) quanto considerar que como não se pode voar com um banco de carpinteiro, então teríamos que nos desfazer dele<sup>6</sup>. Por outro lado, Heidegger entende que fazer frente a essa incompreensão sobre o sentido da Filosofia, saindo em defesa da sua utilidade, pode acabar promovendo outra incompreensão tão ou ainda mais errônea quanta à que a declara inútil; tal seria o caso de homologar a sua utilidade porque seria capaz de apresentar uma visão de mundo que pudesse orientar e facilitar a existência humana. Essas duas incompreensões e as suas consequências, por um lado, o banimento da Filosofia e, por outro, a tentativa de justificá-

---

5 HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*. Klostermann, Frankfurt an Main, 1983, s.10/*Introducción a la Metafísica*. Tr. A. Ackerman. Gedisa, Barcelona, 2001, p.18 .

6 lb. s. 12/p. 19.

la por servir aos propósitos de uma sociedade, não só pertencem e se originam a partir do domínio do útil, como também impedem pensar o que é propriamente a Filosofia. Que se admita que a Filosofia é inútil, que com ela nada pode ser feito, não encerra a questão, antes poderíamos suspeitar de ser o caso de se inverter tal questão diz Heidegger. Ao invés de perguntar o que podemos fazer com a Filosofia, não deveríamos nos perguntar se ela pode fazer algo conosco?<sup>7</sup>

Até aqui o sentido do inútil pouco se mostrou, salvo por negar-se a ser útil. Como sabemos o que é o útil, entendemos o inútil como a sua negação. Mas, podemos nos perguntar: é possível pensar o inútil sem apelar ao útil? Não será que no acontecimento da experiência da utilidade e da serventia se oculta um sentido a partir do qual o próprio útil seja como é e, em consequência, desvendando tal sentido, se descobriria algo de próprio respeito ao não-útil? Ao parecer, somente nos aproximamos do sentido do inútil quando o próprio útil torna-se claro para nós.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger evidencia que o ente que sou e como a gente é, o ser-aí (*Dasein*), encontra-se já e sempre em meio a uma compreensão do mundo, no mais das vezes regida pelo autoritário impessoal, que determina as suas possibilidades existenciais e a sua relação com aqueles entes que não possuem o seu modo de ser. Nesta relação se abre e se decide o destino do mundo como algo que está em suas mãos concretizar. Incapaz de pôr-se a si mesmo diante da morte, o ser-aí quer assegurar-se, tanto quanto lhe seja possível, que o porvir seja um resultado esperado, calculado e desejado. Ocupando-se de consolidar o seu mundo, o ser-aí se assegura de que efetivamente se realize como esperado. Ser útil é servir a um fim esperado, pertencer e mostrar-se como útil em meio ao mundo circundante. No ser-útil a existência humana afiança o seu estar no mundo, a tal ponto que diante de um instrumento incapaz de atender as suas necessidades, sente surpresa pela importunidade e percebe o caráter de manualidade de seu mundo.

Vejamos agora a primeira das referências escritas que Heidegger faz do Chuang-tzu, presente em *Conversa ao entardecer entre um mais novo e um mais velho em um campo de prisioneiros na Rússia*. O pano de fundo deste diálogo é a própria guerra que tocava a seu fim e traz uma reflexão acerca do mundo contemporâneo, caracterizado pela emergência planetária do útil (*Notigen*). Heidegger lembra uma estória do Chuang-tzu, *Uma conversa entre dois pensadores*:

Um diz: tu falas sobre o inútil (*Unnötige*).

---

7 lb. s. 14/p. 21.

O outro diz: Uma pessoa deve primeiro reconhecer o inútil antes de falar do útil. A terra é vasta e ampla, e ainda assim, para ficar em pé o homem somente precisa do espaço suficiente para colocar seus pés. Mas, se tudo que estiver em torno aos seus pés caísse dentro de uma fenda até o fundo mais subterrâneo, então o lugar onde o homem se mantém em pé ainda teria alguma utilidade?

Um diz: não teria nenhuma utilidade.

O Outro diz: isso mostra claramente a necessidade do inútil<sup>8</sup>.

Heidegger conclui a redação do diálogo no dia 08 de maio de 1945, "no dia em que o mundo celebrou sua vitória e ainda não reconheceu que há séculos já está vencido pela sua própria revolta"<sup>9</sup>. A datação do fim da guerra, em que pesem o significado e os funestos resultados obtidos, no entanto, não permite identificar a desolação (*Verwüstung*) tratada pelo diálogo com um determinado e trágico período de alguns anos; a guerra mundial é consequência de uma desolação que há séculos devasta a terra. Vejamos uma passagem do diálogo:

O mais jovem: A desolação também domina, justamente e, sobretudo, nas terras e povos não alcançados pelas destruições da Guerra.

O mais velho: onde o mundo surge no brilho da prosperidade, das vantagens e das bonanças, onde se respeitam os direitos humanos, onde a ordem burguesa se mantém e onde, sobretudo, se asseguram meios e veículos para a constante satisfação de um bem estar indestrutível de maneira a tudo calcular e instituir como útil<sup>10</sup>.

Desolação significa "que o mundo, o homem, a terra estão se transformando em deserto (*Wüste*)"<sup>11</sup>. Um deserto que não indica uma ausência absoluta de possibilidades mas, de um estranho modo, a desolação indica a presença de uma possibilidade e só. A lei desse deserto é a lei da desolação: "o necessário tornar-se o mais útil e o único necessário"<sup>12</sup>. Exposta à necessidade dessa lei, a existência humana se encontra em uma procura constante de afiançamento e arazoamento da realidade, uma ansiedade

---

8 HEIDEGGER, M. "Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Russland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren". In *Feldweg-Sprüche 1944/1945*. Klostermann, Frankfurt an Main, 1995. s. 239.

9 *Ib.* s. 240.

10 *Ib.* s. 216.

11 *Ib.* s. 236.

12 *Id.*



e uma cobiça determinadas pelo apelo apaziguador do útil e pela dolorosa interdição do caminho para o inútil: "A dor ardente é não podermos nos fazer presença para o inútil"<sup>13</sup>.

A estória de Chuang-tzu conclui uma conversa cujo cenário está determinado pela desolação. A sabedoria taoísta parece capaz de propiciar ao pensamento uma experiência salutar, evidenciando o único ensinamento manifestamente assumido no diálogo heideggeriano: "a precariedade e a necessidade do inútil"<sup>14</sup>. Se a desolação torna o homem cego para o inútil, ela o faz porque no âmbito das demandas que regem o seu mundo, não pode haver lugar para o inútil, como tampouco se outorgará lugar para o pensamento. O pensamento é inútil desde que não se lance ao cálculo e ao planejamento do mundo e ao controle da natureza; é inútil desde que não aporte luz à realidade, não colabore na sua fundamentação; é inútil se ele se pautar pelo respeito à inviolabilidade do possível. A inutilidade do pensamento, no entanto, é algo negativo ou privativo respeito ao locupletíssimo caráter do mundo da técnica moderna, que mais tarde denominará de *Gestell* (armação ou composição). Não é inútil por falta, mas por excesso de premência. Para além da perspectiva do mundo técnico, o pensamento se mostra inútil porque é essencialmente livre. A inutilidade mostra-se, então, como uma elevada qualidade e possibilidade essencial do ser humano, porque ela expressa algo que é realmente próprio do pensamento, a outorga e a habitação da liberdade. O inútil é o que não se limita à premência do útil.

A experiência do inútil é a experiência de não sentir falta disso ou daquilo com o propósito de atender a uma necessidade. No domínio do inútil, o necessário é a liberdade, o deixar ser livre. Lemos: "é conseguindo deixar algo entregue à sua própria essência que estamos verdadeiramente livres. A liberdade está em poder deixar e não ordenar e controlar"<sup>15</sup>. Este "deixar ser" algo em sua própria essência demanda a insistência em uma espera que não se orienta pelos resultados, "algo que seja palpável, que pudesse ter alguma utilidade para o progresso, para o aumento das curvas de produtividade e para o elegante curso dos negócios"<sup>16</sup>. O "deixar ser" permanece à espera, e é propriamente estar à espera do Livre. O inútil é o verdadeiramente necessário porque acolhe a liberdade e promove a experiência de ser um "mestre da pobreza", como escreve Heidegger em uma possível deferência a Mestre Eckhart tal como faz, por exemplo, em *A coisa*, *A volta*, *Serenidade*, entre outros.

---

13 lb. s. 219.

14 lb. s. 237.

15 lb. s. 230.

16 lb. s. 234.

Em *A pobreza*, texto concluído umas poucas semanas depois de *Conversa ao entardecer...*, Heidegger interpreta um fragmento de Hölderlin -"Entre nós, tudo se concentra sobre o espiritual, nos tornamos pobres para chegar a ser ricos"<sup>17</sup>- e acaba por considerar que a sentença do poeta com seu caráter de oximoro deixa ver algo de fundamental acerca do que é o necessário e do que é o não-necessário. Para Heidegger,

ser-pobre quer dizer: não carecer de nada, salvo do não-necessário (*Unnötige*) (...) ser-pobre é carecer unicamente do não-necessário, isto é, pertencer alguma vez ao Livre-Liberador, quer dizer, manter-se em relação com o Liberador<sup>18</sup>.

O necessário é o que provém da necessidade premente, coercitiva, que, no mais das vezes, empenha o agir do homem para a sua satisfação. O não-necessário, que nestas considerações determina a pobreza-riqueza, ao contrário, não provém da necessidade premente senão que provém do Livre, do resguardado, o que se subtrai a toda utilidade. O que provém do Livre, diz Heidegger, é preservado e deixado em sua essência, é liberado de toda e qualquer coerção. O que há de liberador na liberdade transforma a própria necessidade premente. A necessidade se mostra, contra toda a tradição metafísica, a própria experiência de liberdade: "só a liberdade é em si a Necessidade convertida (*Notwendigkeit*)"<sup>19</sup>. Com a Necessidade convertida desvela-se o ser-pobre na relação com o Livre, o homem torna-se pobre em sentido próprio e, ao mesmo tempo, torna-se rico:

Pelo fato mesmo de que a pobreza não nos faz carecer de nada, temos de entrada tudo, nos mantemos na superabundância do Ser (*Überfluss des Seyns*), que desborda por antecipado todo o necessitante do necessário<sup>20</sup>.

Embora sendo a mais próxima e essencial, a experiência da pobreza não é, de modo algum, familiar. Heidegger observa que o perigo da escassez e dos tempos indigentes impede que a pobreza seja experimentada essencialmente. O perigo da fome, por exemplo, uma realidade à época da conferência, não era o fato de que as pessoas chegassem a morrer de fome, senão que o perigo mais extremo era que os sobreviventes só vivessem para comer. Ser-pobre somente é possível na medida em que, seguindo a palavra do poeta, "tudo se concentre sobre o espiritual".

---

17 Para um esclarecimento da sentença de Hölderlin, veja-se a apresentação de Lacoue-Labarthe à edição francesa de *Die Armut*, presente também na edição em espanhol: HEIDEGGER, M. *La pobreza*. Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2006, pp. 23 ss..

18 HEIDEGGER, M. "Die Armut". In *Zum Ereignis-Denken*. GA 73-1. Klostermann, Frankfurt an Main, 2013, s. 879/*La pobreza*, cit., p. 111-112.

19 Ib. s. 878/p. 109.

20 Ib. s. 880/p. 115.

A outra referência do Chuang-tzu acerca do inútil escrita e analisada por Heidegger se encontra em *Língua de tradição e língua técnica* (1962). Heidegger aborda o caráter dual do pensamento e da linguagem que correspondem, por um lado, ao cálculo, ao planejamento, enquadramento e arazoamento característico do domínio imposto ao mundo pela técnica moderna e, por outro lado, a capacidade humana de pensar meditativamente. Como indica o seu título, o texto procura pensar acerca da língua, da técnica e da tradição, expondo uma meditação (*Besinnung*) sempre arriscada. Tal risco provém do próprio ato de meditar. Escreve Heidegger:

meditar significa despertar o sentido para o inútil. Num mundo para o qual não vale senão o imediatamente útil e que não procura mais que o crescimento das necessidades e do consumo, uma referência ao inútil fala sem dúvida, num primeiro momento, no vazio. (...) Que deve e que pode ainda o inútil face à preponderância do utilizável?<sup>21</sup>

A concepção do inútil engendra um questionamento e uma reflexão inabituais. Assim como no diálogo acima mencionado (*Conversa ao entardecer...*), aqui também se faz uso da tradição oriental, com a estória de Chuang-tzu acerca da "árvore inútil", para evidenciar a dificuldade de se pensar o inútil. Heidegger cita a estória do Chuang-tzu na íntegra:

Hui-tzu dirigiu-se a Chuang-tzu e disse: "Eu tenho uma grande árvore. As pessoas chamam-lhe a árvore dos deuses. O seu tronco é tão nodoso e disforme que não se pode cortar a direito. Os seus ramos são tão torcidos e tortos que se não podem trabalhar com peso e medida. Está à beira do caminho, mas nenhum marceneiro a olha. Assim são as vossas palavras, senhor, e todos se afastam de vós ao mesmo tempo". Chuang-tzu respondeu: "Haveis visto uma marta que se põe à espreita com o corpo encolhido e que espera que qualquer coisa aconteça? Ela vai e vem correndo sobre as traves e não se impede de dar saltos elevados até que um belo dia, cai numa armadilha onde perece por um laço. E depois há também oyak. É grande como uma nuvem de tempestade; eleva-se no seu poder. Mas não pode apanhar os ratos. Da mesma maneira vós tendes uma grande árvore e lamentais que não sirva para nada. Porque não a plantais numa terra deserta ou num campo vazio? Aí poderíeis passear na sua proximidade ou dormir à vontade sobre os seus ramos sem nada fazer. O machado e nenhuma outra coisa lhe reservam um fim prematuro e ninguém lhe pode

---

21 HEIDEGGER, M. *Überlieferte Sprache und technische Sprache*. Erker, St. Gallen, 1989, p. 6-7/  
*Língua de Tradição e língua técnica*, Tr. M. Botas. Passagens, Mafra, 1995, p.9.

fazer mal. Como é bom que nos preocupemos com uma coisa que não tem utilidade!"<sup>22</sup>.

Avesso a toda medida, deve-se descobrir a grandeza própria do inútil e reconhecer o seu modo de ser. O inútil revela-se como algo com o qual não necessitamos nos ocupar. O intangível e o durável também são pela inutilidade (*Nutzlosigkeit*) e seria um contrassenso aplicar ao inútil a medida da utilidade. O inútil diz Heidegger tem um poder determinante: "com ele nada se pode fazer. É desta maneira que é inútil o sentido das coisas"<sup>23</sup>. Nesse sentido, a meditação proposta por Heidegger em nada contribui com a organização prática do ensino, mas plantea a possibilidade de que a descoberta de uma nova perspectiva acerca do inútil venha a abrir "um horizonte que determine constantemente e em todos os lugares o conjunto das reflexões sobre a prática pedagógica, mesmo que não seja o nosso centro de atenção"<sup>24</sup>. Mas, o que podemos esperar do inútil se com ele nada se pode fazer? Heidegger explica que quando meditamos, aquelas representações correntes que guiam e determinam a relação para com aquilo que é a técnica, a língua e a tradição, sofrem uma metamorfose no pensamento, tornando-se dignas de serem pensadas e, portanto, questionadas.

Heidegger também indica a existência de dois textos semelhantes do Chuang-tzu. Não explicita a que textos se refere, mas, ao menos duas parábolas do mesmo capítulo que antecedem imediatamente o texto escolhido por Heidegger, trazem exemplos que podem ilustrar o sentido do inútil. A primeira se refere à parábola de Hui-tzu que havia sido presenteado com uma semente de cabaça gigante que uma vez plantada frutificou e mostrou-se inútil para armazenar líquidos ou servir de recipiente por causa de seu tamanho e peso. Para Chuang-tzu, o fato de ser inútil para o uso que se desejava, não implicava necessariamente na sua destruição; Hui-tzu poderia ter-lhe amarrado algumas cordas e fazer dela um tipo de balsa que lhe permitiria navegar por lagos e rios<sup>25</sup>. A segunda parábola é usada como exemplo para explicar a primeira, quer dizer, para evidenciar que o útil e o inútil não podem ser determinados de modo antecipado e definitivo, senão que correspondem à necessidade de determinadas circunstâncias. É o caso de um unguento criado por um lavador de seda que lhe protegia as mãos em sua jornada de trabalho. Ao ter notícias desse produto, um forasteiro pagou algumas moedas ao lavador e se fez com a fórmula. Por sua vez, o forasteiro apresenta ao rei o unguento como solução para proteger

---

22 lb. Veja-se CHUANG-TZU. Op. cit., pp. 40-41.

23 lb. s. 8/p. 12.

24 lb. Lembremos que o texto foi proferido para um público formado por professores de escolas profissionais.

25 CHUANG-TZU. Op. cit., pp. 39-40.

as mãos dos soldados das intempéries, logrando que os mesmos pudessem disparar suas flechas com mais intensidade do que os seus inimigos, alcançando, assim, a vitória em combate. O rei agradecido concedeu um feudo ao forasteiro. Assim, diz Chuang-tzu, o mesmo unguento serviu a um para adquirir um feudo e a outro para lavar a seda, o que se entende pelos diferentes usos que dele se fez<sup>26</sup>. À primeira vista, as três parábolas evidenciam que o útil se descobre segundo a necessidade que a cada vez se manifesta. Mas, os ensinamentos de Chuang-tzu não se limitam a distinguir ou descobrir uma utilidade ou outra. Como vimos, não se trata apenas da descoberta da impropriedade de um certo útil, por exemplo, do martelo frente a uma garrafa de vinho, mas sim de deixar que o ente seja como é, permitindo que se mostre em suas potencialidades, ainda que as mesmas pertençam mais ao que se julga inútil desde o olhar utilitarista que rege o estar no mundo. Assim, se bem a árvore não sirva aos propósitos da marcenaria, ela, ainda sim, permite que o ser humano aproveite de sua sombra "sem nada fazer", sem que isso demande a ação humana de modo a intervir em seu ser. Ou no caso da cabaça gigante que sendo como é, pode vir a convocar o humano para que ela mesma se torne uma espécie de embarcação. O mesmo respeito ao unguento, quer dizer, da cura da seda ao triunfo do rei, o que entra em jogo é algo que lhe pertence propriamente. É significativo que todos os exemplos demarcam algo do pensamento taoísta incorporado pelo conceito do não agir (*Wúwéi*), que não significa um simples nada fazer, mas certa prudência e medida serena na lida para com as coisas.

A terceira menção de Heidegger ao Chuang Tzu, embora restrita a uma ementa<sup>27</sup>, colabora na reflexão até aqui apresentada. Heidegger se refere a ela como *O campanário (Glockenspielständer)*. Trata-se da parábola do carpinteiro Qing e o seu campanário que chamava a atenção de todos por sua beleza, parecendo mais ter sido feita por um espírito ou um deus do que por um ser humano<sup>28</sup>. Quando interrogado sobre quais técnicas havia utilizado para alcançar tanta beleza, o carpinteiro respondia não possuir nenhuma, mas explicava que, após jejuar por vários dias, havia dominado sua mente e já não se encontrava nele nenhuma ideia de elogios e recompensas, técnicas ou habilidades condizentes com o que tinha que fazer. Simplesmente adentrou no bosque ensimesmado com sua arte e separado por completo da algazarra exterior e, examinando a natureza das árvores, descobriu a forma perfeita para suportar os sinos. O carpinteiro não impôs à matéria uma

---

26 Id.

27 O seminário indicava também a leitura de outros textos: *Confissões*, Livro X de Agostinho de Hipona, um dístico em *Da experiência do pensar*, *Sobre a arte moderna de Paul Klee* e o *Fragmento 112* de Heráclito. HEIDEGGER, M. "Bild und Wort", In *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst (1950)*. GA 74. Klostermann, Frankfurt an Main, 2010, p. 185.

28 CHUANG-TZU. Op. cit., pp. 194-195.

forma adequada aos seus propósitos, senão que deixou que árvore se mostrasse como era, de tal forma que dentre as tantas possibilidades que poderiam conceder um sentido à árvore, uma não dependia propriamente do agir humano. Foi necessário um olhar despojado, o do carpinteiro, para que a árvore também se mostrasse como campanário, um olhar que é um deixar-ser.

Finalmente, *A alegria dos peixes*, um texto que, narra Petzet, é lido por Heidegger em um momento de confraternização e descontração em Bremen, após ter proferido *A essência da verdade*. Pouco mais se sabe desse momento, exceto que uma discussão acerca da possibilidade de alguém se colocar no lugar do outro para conhecer o que outro estaria a sentir, fez com que Heidegger convocasse as palavras de Chuang-tzu e o seu diálogo com Hui-tzu. Chuang-tzu afirma a alegria dos peixes e justifica sua afirmação pelo simples fato de passar pela ponte. Nesse lugar, em uma ponte -lugar tão caro a Heidegger- dá-se uma reunião integradora que faz o mundo acontecer de tal forma que as coisas vigoram em seu próprio ser. Os peixes estão alegres porque habitam o livre. Chuang-tzu sabe deles e de sua alegria porque também ele habita o mesmo lugar.

A exposição das diversas menções que Heidegger faz do Chuang-tzu evidenciou que o interesse do alemão não se restringe a ser apenas um conhecimento entre outros. Mais que manifestar a erudição do filósofo, Chuang-tzu mostra-se como um pensador que com suas parábolas contribuiu na formação e explicitação do pensamento do alemão. Contribui em um sentido bem específico, uma vez que para Heidegger o pensamento, sempre vinculado ao inútil, exige um questionar. Apesar de distante, não só no tempo, mas também por uma língua e uma tradição não ocidentais, Chuang-tzu surge como um interlocutor capaz de trazer questões que correspondem às de Heidegger.

A necessária confrontação com o asiático é para Heidegger a possibilidade concreta do ser humano questionar a si mesmo, ao modo como habita o mundo e se relaciona com a natureza e de chegar a reconhecer que o seu destino, seja qual for, está marcado pela falta de um pensamento capaz de colocar em questão o que é digno de ser pensado. Ao fruto dessa confrontação nos referimos como "o cultivo do inútil". Por cultivo se entende a capacidade humana de cuidar e lograr espaços nos quais a sua intervenção e controle sejam minimamente requeridos, deixando as coisas livres para que sejam o que são. Nesse "deixar algo entregue à sua própria essência é que estamos verdadeiramente livres"<sup>29</sup>. Enquanto tal, cultivar quer dizer um permitir que as coisas cheguem a ser o que são, antes de se transformarem em objeto da especulação e do planejamento que

---

29 HEIDEGGER, M. "Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Russland zwischen einem Jüngerem und einem Älteren". cit., p. 230.

visam a instauração e a segurança do útil por toda parte. O cultivo, no entanto, não é um nada fazer no sentido de uma resignação frustrante e impotente. Mas a descoberta de que, de um modo ainda pouco esclarecido, o ser humano está chamado a contribuir na realização das coisas, deixando o ser ser. Enquanto um cultivo, o deixar-ser desperta o ser humano para seu próprio poder e o seu comprometimento com esse chamado. Se agora pensamos em um veleiro amarrado ao cais e consideramos a sua essência, reconhecemos que uma embarcação foi construída para navegar, seja para o transporte de carga ou de pessoas, para negócios ou lazer. É certo que na sua construção também se considerou a sua capacidade de fundear ou de permanecer preso ao cais, muitas vezes para sua própria preservação. A partir da compreensão do habitar regido pelo útil, o barco é um tipo de instrumento que assegura o transporte por rios e mares para diferentes fins. Sendo algo construído conforme uma configuração técnica, o barco deve corresponder e requerer uma comandância e um saber. Mas, o que acontece quando pensamos nesse barco desde a perspectiva do inútil? Seria uma tolice pensar que para deixar o barco ser o que é, bastaria com soltar as amarras e deixá-lo à deriva para que gozasse da liberdade do seu ser. O barco demanda um timoneiro comprometido com manejar de suas velas e estar atento ao rodar dos ventos para evitar os perigos de um naufrágio. Comprometer-se significa estar em uma relação de mútuo pertencimento, relação a partir da qual acontece de ser propriamente a navegação; o timoneiro cuida de que o barco seja sempre e a cada vez barco. Percebemos, então, vigorar um outro sentido, o do inútil, o do próprio pensamento. Agir pode não ser somente a compulsão e a ansiedade de produzir resultados que confirmem a ubiquidade de seu poder e seu querer, mas sim a possibilidade do ser humano habitar e construir seu mundo "na medida em que pensa". Pensar é agir em seu sentido mais essencial e libertador. "O pensamento seria, então o inútil"<sup>30</sup>.

O cultivo do inútil, como sentido que emerge do encontro de Heidegger com Chuang-tzu tem como consequência um questionamento autêntico do mundo contemporâneo, a era da metafísica consumada. Do ponto de vista de uma concepção ambientalista radical, o cultivo do inútil permite ver a época que vivemos desde uma perspectiva inabitual e não-ocidental, permitindo pensar a desmedida e a fúria presentes na manipulação da terra e de tudo que nela tem lugar, promovendo uma ética ambiental de caráter *Heideggerian-cum-Daoist*<sup>31</sup>. O perigo imediato dessa manipulação, com as suas inúmeras e já cotidianas tragédias que assolam o nosso país e o mundo, pouco permite visualizar o verdadeiro perigo, a saber, o desterro do humano e o abandono do pensar. Nesse sentido, o cultivo do inútil é uma necessidade e uma possibilidade humana não só respeito a si

---

30 lb. p. 221.

31 RENTMEESTER, C. *Heidegger and the environment*. Rowman & Littlefield, Lanham, 2016, p. 97.

mesmo, mas também respeito ao que compreendemos por natureza e ao modo como nos comportarmos junto a ela.

### Referências Bibliográficas.

CHUANG-TZU. *Zhuang zi - Maestro Chuang Tsé*. Tr. I. Preciado. Kairós, Barcelona, 1996.

CHUANG-TZU. *Zhuang zi jin zhu jin yi*. Ed. Chen Guying. Shangwu, Taipei, 1977.

HEIDEGGER, Martin. "Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Russland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren". In *Feldweg-Sprüche 1944/1945*. GA 77. Klostermann, Frankfurt an Main, 1995. Pp. 203-245.

HEIDEGGER, M. "Bild und Wort", In *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst (1950)*. GA 74. Klostermann, Frankfurt an Main, 2010.

HEIDEGGER, Martin. "Die Armut". In *Zum Ereignis-Denken*. GA 73-1. Klostermann, Frankfurt an Main, 2013. Pp.873-881 (*La pobreza*. Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, 2006).

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. GA 40. Klostermann, Frankfurt an Main, 1983 (*Introducción a la Metafísica*. Tr. A. Ackerman. Gedisa, Barcelona, 2001).

HEIDEGGER, Martin. *Überlieferte Sprache und technische Sprache*. Erker, St. Gallen, 1989 (*Língua de tradição e língua técnica*. Tr. M. Botas. Passagens, Mafra, 1995).

HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. GA 7. Klostermann, Frankfurt an Main, 2000 (*Conferencias y artículos*. Tr. E. Barjau. Odós, Barcelona, 1994).

MAY, Reinhard. *Heidegger's hidden sources - East asian influences on his work*. Routledge, London-New York, 1996.

PETZET, Heinrich Wiegand. *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger 1929-1976*. Tr. L. Langbehn. Katz, Buenos Aires, 2007.

RENTMEESTER, Casey. *Heidegger and the environment*. Rowman & Littlefield, Lanham, 2016.

SAVIANI, Carlo. *El Oriente de Heidegger*. Tr. R. Bouso. Herder, Barcelona, 2004.



# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

AÑO 8, NÚMERO 7: JULIO DE 2021. ISSN 2695-9011 - e-ISSN 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2021.i07.02

[pp. 25-48]

Recibido: 30/03/2021

Aceptado: 10/06/2021

## ***La barbarie* de Michel Henry: De una filosofía epitelial a la cuestión de la técnica.**

### **Michel Henry's *La barbarie*: From an epithelial philosophy to the question of technology.**

**Gaston Giribet**

**Universidad de Buenos Aires-CONICET**

#### **Resumen:**

En el primer encuentro con *La barbarie* (Michel Henry, 1987), y sin que esta afirmación pretenda ser general o de manera alguna esconder los prejuicios individuales al acercarse a una lectura de esta naturaleza, surge en muchos de nosotros la pregunta de si se está frente a una pieza de irracionalismo ingenuo, una paráfrasis pesimista de cuestiones ya tratadas, por ejemplo, en *Die Frage nach der Technik* (Heidegger, 1954), o si, por el contrario, Henry ofrece en este libro una visión radicalmente renovadora del riesgo en que se encuentra la cultura (y lo que él define como vida) ante el avance de una ideología, la de la barbarie, que promulga el saber de la ciencia como el único saber. Responder a esta pregunta es, precisamente, la motivación principal de este trabajo. Suspendingo los prejuicios sobre el libro de Henry, incluso a riesgo de perder en el camino mucho de la inocultable pretensión de provocación que es parte inextirpable de esta obra suya, nos

abocamos a señalar los elementos esenciales discutidos en *La barbarie*, a encontrar las resonancias que éstos pueden tener con el resto de la obra de Henry, y, en especial, a discutir los temas principales de *La barbarie* en relación a otro texto clave de la tradición fenomenológica: las consideraciones de Heidegger en torno a *La pregunta por la técnica*.

**Palabras clave:** Fenomenología; Heidegger; Filosofía de la técnica; Michel Henry; Epistemología.

### **Abstract:**

In the first encounter with *La barbarie* (Michel Henry, 1987), and without the statement pretending to be general or in any way to hide individual prejudices when approaching a text of this sort, the question arises in many of us as to whether one is before a piece of naive irrationalism, a pessimistic paraphrase of issues already treated, for example, in *Die Frage nach der Technik* (Heidegger, 1954), or if, on the contrary, Henry offers in this book a radically renewed vision of the risk that culture (and what he defines as life) is in before the advance of an ideology, that of barbarism, which promulgates the knowledge of science as the only knowledge. Answering this question is precisely the main motivation for this work. Suspending prejudices about Henry's book, even at the risk of losing along the way much of the undeniable pretense of provocation that is an inextricable part of this work of him, we set out to point out the essential elements discussed in *La barbarie*, to find the resonances that these may have with the rest of Henry's work, and, in particular, to discuss the main themes of *La barbarie* in relation to another key text of the phenomenological tradition: Heidegger's considerations on *The question concerning technology*.

**Keywords:** Phenomenology, Heidegger, Philosophy of technology; Michel Henry; Epistemology.

## **1. Introducción**

### **1.1. Hacia una investigación del aparecer puro**

Mientras que otros fenomenólogos contemporáneos, incluso aquellos conocidos por ahondar en lo que es basal de la fenomenología, como Jean-Luc Marion, profundizaron en la manifestación del fenómeno a partir de una intención original de carácter expositivo y ordenador de las ideas de Husserl, Henry se yergue ante la fenomenología husserliana -y dentro de ella- con una actitud crítica que nace de un reclamo inicial y legítimo: "Ha llegado ya el momento de que la filosofía deje de pensar el sujeto bajo las categorías de objeto y

piense realmente la subjetividad misma"<sup>1</sup>. Concediéndole a Husserl su intuición genial y reconociéndole "el extraordinario vuelco operado por [su] fenomenología", en especial en los temas relacionados con los que trata en *La barbarie*<sup>2</sup>, Henry no duda en demarcar los límites de la fenomenología de Husserl ni duda en someter a embate crítico la estructura fundamental de la misma al momento de disputarle a la conciencia de mundo su lugar preponderante. Por eso decimos que la fenomenología de Henry tiene una pretensión fundacional: "Husserl no ha sido lo suficientemente radical". En la introducción a la edición en castellano de *La barbarie*, Moratalla dice sobre el trabajo de Henry: "no hay un 'giro' operado en la fenomenología (...) sino una radicalización"<sup>3</sup>, y agrega: "[s]u filosofía nace en el interior de la fenomenología, pero discute su presuposición fundamentadora. (...) [S]e pregunta (...) la esencia de la manifestación. Es una investigación (...) del aparecer puro (...) sin la consideración de un objeto"<sup>4</sup>.

## 1.2. Michel Henry

Michel Henry nació en 1922 en la Indochina francesa, y vivió allí su primera infancia. En su juventud, ya en la Francia continental, estudió filosofía en París, en la *École Normale Supérieure*, dependiente por aquel entonces de la *Université de Paris*. En 1963 presentó su tesis doctoral, *L'essence de la manifestation*, que luego se convertiría en el primero de sus libros más celebrados.

La filosofía de Henry, y a menudo se insiste en ello como si fuese necesario hacerlo, es una fenomenología, una "fenomenología de la vida". Formando parte de lo que podríamos llamar una segunda recepción de la fenomenología en Francia, una ya no limitada a la tarea de generalización del alcance del método fenomenológico, sino abocada a una reconsideración radical de las bases mismas de la fenomenología, Henry opera un giro en la teoría de Husserl: Mientras que el fenómeno es entendido en la fenomenología husserliana como aquello que aparece en el mundo, en lo que Henry denomina "la exterioridad", para Henry, Husserl sigue prisionero<sup>5</sup> del presupuesto clásico de que

---

1 DOMINGO MORATALLA, T. "Introducción", en HENRY M. *La barbarie*. Caparrós, Madrid, 2006, p. 13.

2 HENRY M. Op. cit., p. 22.

3 DOMINGO MORATALLA, T. Op. cit., p. 8.

4 Ib., p. 9.

5 Señala Bernet que "Husserl nunca llegó a decir, como lo ha hecho Michel Henry, que la esencia de la subjetividad es una afectividad sin ninguna conexión inherente con una u otra forma de intencionalidad" (BERNET, R. "An intentionality without subject or object?", en *Man and World* 27, 1994, p. 232); "Henry (...) afirm[a] que la vida del sujeto nunca puede aparecer en la forma de la trascendencia de un objeto intencional" (Ib., p. 238), y afirma que "el carácter intensamente

aquello que se nos presenta lo hace distinto de nosotros y es, entonces, pensado siempre en una "exterioridad"<sup>6</sup>.

Henry contesta a la concepción husserliana de fenómeno con la de una "fenomenología radical de la vida"; una vida que él define, asimismo, desde una perspectiva fenomenológica: aquello que posee la facultad y el poder de "sentir y experimentarse en cada punto de su ser", según diría en *La barbarie*. La vida es, según Henry, fuerza y afecto, un oscilar perpetuo entre sufrimiento y alegría que se experimenta a sí mismo y es invisible; no puede verse desde la exterioridad del mundo, sino sólo desde la interioridad. Estas nociones germinan ya en su obra de los años sesenta, pero reaparecen con fuerza en los trabajos posteriores; en particular en *La barbarie*, sobre la que nos ocuparemos aquí, pero también en su trabajo posterior: pensemos en *Encarnación* (2000) o incluso en su trabajo anterior sobre Kandinsky, *Ver lo invisible* (1988), donde las dimensiones de lo visible y lo invisible aparecen atravesando la unidad primitiva del ser:

El ser no es, pues, una noción unívoca. Dos dimensiones lo atraviesan y vienen a desgarrar su unidad primitiva (...): la de lo visible, donde la luz del mundo las cosas se dan a nosotros y son vividas por nosotros como fenómenos exteriores; la de lo invisible, donde, en ausencia de ese mundo y de su luz, antes incluso de que surgiese ese horizonte de exterioridad que pone todo a cierta distancia de nosotros y nos lo pro-pone a título de ob-jeto (...), la vida se ha apoderado ya de su ser propio, abrazándose a sí misma en esa prueba interior e inmediata de sí que es su *pathos*, que hace de ella la vida<sup>7</sup>.

Un año antes de *Ver lo invisible* publica *La barbarie*, en 1987. En un momento en el que la hipótesis de dos formas de mundo posibles sufría el crujir de sus grietas y la presencia premonitoria de la unicidad de discursos, Henry escribía sobre el abismo al que nos enfrentábamos debido a la ideología que nos presentaba una única forma de verdad, la verdad de la ciencia galileana y su abstracción del mundo; la ideología de la barbarie, que viene a someter a las otras formas de saber, la de la religión, la del arte, la de la cultura, mas ya no meramente subordinándolas sino poniéndolas en riesgo de desaparecer para jamás regresar.

---

subjetivo de los sentimientos excluye completamente la posibilidad de que todavía puedan ser considerados como experiencias vividas intencionalmente" (Ib., p. 241).

6 DOMINGO MORATALLA, T. Op. cit., p. 8.

7 HENRY, M. *Ver lo invisible*. Siruela, Madrid, 2008, p. 19.

### 1.3. Una fenomenología epitelial

Para Henry, la vida es la verdad. Podemos ver en esto la inversión realizada por Marx devenida *dictum*: "Es la vida de los hombres la que determina la consciencia". Según Henry, vivir significa ser. Se trata de una ontología de la vida donde la vida es lo primero, lo absolutamente cierto, lo evidente para todo viviente, para todo el que es. Pero no se trata de un *sentio ergo sum* en tanto la remisión a la conciencia es, justamente, lo que no media aquí.

Henry sostiene que la filosofía no había pensado la vida, y he aquí el rasgo de pretensión fundacional de su fenomenología. Este olvido de la vida se debe, según él, a un equívoco inicial en la filosofía occidental: la caracterización del ser en términos de la exterioridad. La verdad de la vida, para Henry, está en la "ipseidad", en el sentirse a sí mismo, en el *pathos*. Una vez más, la vida es la verdad.

La vida es, para Henry, predominantemente *praxis*. El sujeto arrojado fuera de la vida es mera representación. Esto es importante en especial para entender *La barbarie*, dado que la ciencia galileana que la ideología de la barbarie instauro como única forma de saber tiene el rasgo definitorio de abstracción del mundo, de mera representación de éste; rasgo que, por otro lado, está grabado a fuego en la ciencia moderna en tanto nace de su pretensión de universalidad, de generalidad y de objetividad. De la universalidad nace la mera representación como pobre reflejo de la vida; de la objetividad nace la violencia ejercida sobre lo subjetivo. Toda metafísica de la representación -e.g. la kantiana como ejemplo antonomástico- está en contra de una concepción con el centro en la ipseidad. El paradigma de la conciencia, la autoconciencia, la reflexión no están primeros; no son lo primero; lo primero es la autoafectividad: "la vida se siente y se experimenta en sí misma", dirá Henry. Este es su *ab initio*: La autoafección es primera e inmediata; la afectividad constituye la esencia de la afección. El ser, y sin que esto deba entenderse como un exhorto a una mera reinstauración de un canon entre lo apotético y lo paratético, debe ser pensado en términos de esa interioridad. En este sentido, podemos llamar a la de Henry una filosofía epitelial. Con la introducción del término epitelial queremos hacer referencia a la afirmación de la interioridad, al cuerpo en el sentido más íntimo; ese tejido interno del organismo que reviste las cavidades del cuerpo y sus órganos.

Henry propone, como otros antes que él, una vuelta al sujeto; pero la suya es una vuelta radical, reaccionaria, contrarreformista: Si los que él denomina "ismos" hubieron desterrado al sujeto de la filosofía de fines del siglo XIX y comienzos del XX, Henry emprende una crítica a la crítica del sujeto. La subjetividad es afirmada en Henry con una

fuerza inusitada; con una fuerza que es propia de pilares basales y robustos, y es que él erige sobre esta idea todo su edificio filosófico.

#### 1.4. La barbarie

Moratalla escribe sobre Henry:

Henry se va a detener en la dimensión de inmanencia radical donde el aparecer se presenta a sí mismo. (...) Esta inmanencia absoluta (...) es la autoafección (...), no conoce ninguna objetividad, ninguna alteridad. Esta posibilidad de autoafección es (...) la esencia de la ipseidad, de los que somos, y que Henry llamaba "vida"<sup>8</sup>.

Y agrega:

Al igual que la subjetividad no es sólo conciencia, intencionalidad, relación a un objeto, (...) el cuerpo no es sólo acción, sino más fundamentalmente *pathos*, pasión; reconocimiento de una pasividad radical. La filosofía de un cuerpo subjetivo radicalmente inmanente será la base para una crítica del dualismo cartesiano (...) De ahí el sentido de convertir una fenomenología radical en una fenomenología material<sup>9</sup>.

*La barbarie* denuncia, como decíamos, la unicidad del saber científico, de la concepción tecnocrática del mundo; la ideología de la barbarie es la instauración del científico como discurso único<sup>10</sup>. Esa denuncia deviene resistencia y deviene rechazo de la objetivación, de la abstracción y del subsumir toda otra forma de saber al de la ciencia galileana. La barbarie lleva en germen la destrucción de la cultura, su sometimiento y ulterior destrucción, que es la destrucción del hombre, la negación de la vida. El sujeto es, así, hecho objeto. Se trata del sometimiento de la naturaleza, de la vida. Es el modo de "provocación" de la técnica moderna del que hablaba Heidegger en *La pregunta por la técnica*. Contra esas fuerzas se lucha.

<sup>8</sup> DOMINGO MORATALLA, T. Op. cit., p. 9.

<sup>9</sup> Ib., p. 10.

<sup>10</sup> Hart define la barbarie de Henry de la siguiente manera: "[L]a barbarie es la negación sistemática de esta vida y el esfuerzo sistemático por extinguir la conexión normativa entre la vida humana y la vida trascendental" (HART, J. "A phenomenological theory and critique of culture: A Reading of Michel Henry's *La Barbarie*", en *Continental Phil. Rev.* 32, 1999, p. 255), y sostiene que "[I]a teoría de la barbarie de Henry es verla como una profundización de los temas de Husserl en la crisis. Aquí, la cosmovisión científica post-galileana es vista como una forma de abstracción, supresión y negación dañinas del todo fenomenológico que es la vida de constituir una subjetividad trascendental" (Ib.).

Suele indicarse, por otro lado, que *La barbarie* sigue un camino desmalezado por Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, y viene a retomar la crítica de la reducción del mundo de la vida al mundo de la ciencia pero con un objetivo distinto al de Husserl en tanto que "no se trata de volver a una subjetividad olvidada, [sino que su] crítica a la reducción galileana es más amplia, más radical, más esencial"<sup>11</sup>. De la afirmación de que la vida es la fuente de todas las formas de cultura se sigue que distanciarse de la vida significa eliminar la cultura, y si la ciencia es extraña al arte, a la cultura y a la vida, pues ésta supone "la eliminación de la sensibilidad" y, dejada a sí misma, la ciencia "se convierte en técnica, la cual excluye toda acción subjetiva". La pretensión de Henry es, digámoslo, la de una fenomenología material que sea capaz de aprehender la vida, que sea capaz de pensar la subjetividad en sí misma. Desde estas coordenadas, ¿cómo no ver, pues, en la ideología de la barbarie un foco de amenaza sobre el cual centrar el ataque?

Aun así, y para que la tarea de reconocer el valor de la enjundia filosófica de la obra de Michel Henry no vaya en desmedro de una exposición honesta del texto, debemos insistir con una aclaración que hicimos al comenzar: Ante un texto como *La barbarie*, surge inmediatamente la pregunta de si uno no está frente a una muestra de irracionalismo teñido de ese tinte nostálgico que uno ya puede reconocer en la poética de textos como *Die Frage nach der Technik*. Cabe preguntarse, pues, si uno no está frente a una actitud anti-científica "de a ratos" como la que a menudo encuentra, por ejemplo, en la crítica que filósofos de comienzos del siglo XX como Husserl y Bergson hicieron de la imagen de la naturaleza propuesta por la física moderna. Después de todo, cabe recordar que Jean Lacroix pretendió elogiar a Michel Henry al llamarlo "el nuevo Bergson". De todos modos, sin que lleguemos a negar la ingenuidad y el exceso de reducción de muchos pasajes de *La barbarie*, que los hay y en abundancia, encontramos muchísimos elementos interesantes en esta exposición de la filosofía de Henry, a la vez de que encontramos interesante la conversación que ésta establece con el trabajo de otros filósofos que trataron el tema: Nuevamente, la referencia a Heidegger es ineludible.

### 1.5. Resumen

Organizaremos el resto de este trabajo de la siguiente manera: En la sección segunda expondremos los elementos del libro *La barbarie* que encontramos principales para nuestra discusión. En la sección tercera ahondaremos en el análisis comparativo con los textos de Heidegger, y en especial con *Die Frage nach der Technik* (1954). Haremos

---

11 DOMINGO MORATALA, T. Op. cit., p. 11.

esto con la intención de responder a la pregunta acerca de cuáles de los elementos que vertebran la discusión principal en *La barbarie* trazan líneas directas con los argumentos de la exposición célebre que Heidegger hiciera del problema de la técnica en sus escritos de los años 1940 y 1950; escritos tales como *Grundbegriffe* (1941), *Die Frage nach der Technik* (1954) y *Was heisst denken?* (circa 1954). Se ha señalado ya que la crítica henryana a la fenomenología retoma y continúa una crítica que ya había hecho Heidegger al rol desempeñado por la intencionalidad en Husserl<sup>12</sup>. Aquí nosotros nos centraremos en otro aspecto de la relación entre Henry y Heidegger, no tan centrado en la crítica a la intencionalidad en Husserl, sino estrictamente relacionado con el tema central de *La barbarie*: el riesgo del saber científico como saber único, y lo que Heidegger llamaría un único modo de des-ocultamiento.

## 2. Entrar en *La barbarie*

### 2.1. Lo nunca visto

Así se refiere Henry a la situación a la que nos enfrenta la ideología de la barbarie: "Lo nunca visto". Se trata de una situación abismal que ya no es una de aquellas en las que la humanidad, como en otros episodios de *ἐκπύρωσις* cultural, vería resurgir la cultura luego de una conflagración. El riesgo al que nos enfrentamos ahora, presagia Henry, es mucho peor: Ya no cabrá esperar el resurgimiento de nuevas expresiones de la cultura a partir del aquietamiento del fuego de templos pretéritos derribados, ya no se dará la situación de que verdes renuevos nazcan en las grietas pacientes de las ruinas de saberes anteriores. Por el contrario, la barbarie nos ofrece un futuro yermo, nos prepara un terreno devastado que, a diferencia de los que la humanidad enfrentó varias veces en el pasado, anticipa la muerte definitiva de la cultura, lo nunca visto. La barbarie no es el comienzo, sostiene Henry, sino que sucede ya a un estado de cultura: "Es ya la ruina". Tal es el tono apocalíptico del comienzo del libro de Henry.

"Entramos en la barbarie", nos dice. En sus palabras, "no es la primera vez que la humanidad cae en la noche"<sup>13</sup>. De hecho, muchas veces una civilización desapareció, pero "siempre hubo otra que le sucedía. Sobre las ruinas de antiguos santuarios se levantan

12 Por ejemplo: "Henry traza su mirada retrospectiva notando que Heidegger critica a Husserl porque la intencionalidad silencia el ser de la intencionalidad y la sitúa en la conciencia como en una caja" (Cfr. INVERSO, H. *Fenomenología de lo inaparente*, Prometeo, Buenos Aires, 2018, p. 260).

13 HENRY M. *La barbarie*. Op. cit., p. 15.



nuevos templos, más poderosos, más refinados"<sup>14</sup>. Lo que ahora ocurre es diferente, inusitado, es lo "nunca visto". Escribe:

Lo que sucede bajo nuestros ojos es bien distinto. Asistimos desde el comienzo de la era moderna a un desarrollo sin precedente de los saberes que constituyen "la ciencia" y reivindican arrogantemente este título. Por ciencia se entiende un conocimiento riguroso, objetivo, indiscutible, verdadero<sup>15</sup>.

De las formas aproximativas de conocimiento que la habían sucedido, dice Henry, la ciencia "se distingue (...) por el poder de sus evidencias y de sus demostraciones, de sus 'pruebas', al mismo tiempo que por sus resultados extraordinarios que ha obtenido y que trastornan la faz de la tierra"<sup>16</sup>. Y en este acto de reconocimiento de los resultados de la ciencia encuentra la desgracia: "Tal trastorno (...) es también el del hombre mismo"<sup>17</sup>. Por supuesto, podría uno reaccionar aquí señalando un prejuicio infundado, el de que el trastorno de la faz de la tierra y la alteración de una naturalidad primigenia preexistente no son necesarios para la vida, para potenciarla, e incluso para expresarla en su más alto grado. Incluso, podría argüirse que el mantenimiento de la vida y su super-vivencia dependen de ese trastorno de lo natural. Pero también es claro que siempre nos podría objetar Henry que no es esa la vida de la que habla aquí, y sobre este punto ahondaremos más abajo.

## 2.2. La fragmentación del saber y el riesgo de un saber único

Nos dice Henry que el saber "ha debido fragmentarse en una proliferación de investigaciones cada una con sus propias metodologías, sus aparatos conceptuales y sus objetos"<sup>18</sup>, lo que nos invita a una primera comparación con Heidegger, quien había ya advertido no sólo de la fragmentación de las disciplinas y saberes, sino también del riesgo que tal fragmentación engendra. Para Heidegger, la técnica amenaza con la posibilidad de que todo desocultar se represente todo únicamente, de un modo único posible<sup>19</sup>.

---

14 lb.

15 lb.

16 lb.

17 lb., p. 16.

18 lb.

19 Cfr., HEIDEGGER, M. "La pregunta por la técnica", en *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Universitaria, Santiago de Chile, 2017.

De manera similar, nos dice Henry, en adelante "[l]o que se cuestiona es la unidad del saber"<sup>20</sup>. Dice:

Con la interpretación de la crisis de la cultura como resultado de la multiplicación indispensable de saberes que obedecen a la voluntad de rigor y objetividad de la ciencia, se mantiene una presuposición que pasa por obvia: estos saberes, por diversos que sean, constituyen el saber único posible. (p. 16).

Y la cuestión de la singularidad de algunos saberes particulares es esencial en el análisis de *La barbarie*. Henry se pregunta cómo es posible que un cierto tipo de saber, aparecido a mediados del siglo XVII, en la época de Descartes y Galileo, y considerado desde entonces como el único saber<sup>21</sup>, produzca "la subversión de todos los demás valores y así de la cultura y, de esta forma, de la humanidad del hombre"<sup>22</sup>. La ciencia moderna "precipita nuestro mundo hacia el abismo", se denuncia. Pero para entender esto, Henry encuentra preciso preguntarse primero qué es la cultura. Toda cultura, nos dice, es una cultura de la vida "en el doble sentido" en que la vida constituye a la vez el sujeto de esta cultura y su objeto. Para Henry la cultura es una acción que la vida ejerce sobre sí misma y por la que se transforma a sí misma en cuanto es ella misma la que transforma y lo que es transformado. La cultura, así, "designa la autotransformación de la vida".

Pero si la vida es este movimiento incesante de autotransformación, entonces la vida de la que se habla en *La barbarie* no puede tratarse de "la vida estudiada por la biología, el objeto de una ciencia: las moléculas y partículas que el científico espera encontrar a través de sus microscopios"<sup>23</sup>. Nuevamente resuena aquí Heidegger<sup>24</sup>:

20 HENRY M. *La barbarie*. Op. cit., p. 16.

21 En relación a la unicidad de saberes y el surgir de una ciencia de saberes universales, hay una inversión que resulta interesante. A propósito de la cuestión de la técnica hoy, Gianni Vattimo escribe: "Solamente si todos los elementos del mundo material están sujetos a una única autoridad y no a diversas deidades, como en el politeísmo, deviene posible construir una ciencia general de la naturaleza, con leyes universales, válidas en todas artes (...). Es como decir que Newton y Galileo nunca podrían haber hecho sus descubrimientos fuera de una visión monoteísta de la naturaleza" (VATTIMO, G. *Alrededores del ser*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020, p. 156). La inversión se da aquí en tanto la unicidad de saberes aparece como condición de la aparición de la ciencia galileana, y no en la relación causal inversa según la cual la ciencia galileana demanda la instauración de su saber como el único.

22 HENRY M. *La barbarie*. Op. cit., p. 17.

23 *Ib.*, p. 18.

24 Esto se relaciona también con lo que para Heidegger es el problema de la imposibilidad de un metalenguaje en la ciencia; por ejemplo: "El que toda ciencia, cuanto tal, es decir en cuanto la ciencia que es, le sean inaccesibles sus conceptos fundamentales está en conexión con el hecho de que ninguna ciencia puede decir algo sobre ella misma con sus propios medios científicos. (...) [L]o

Nosotros estamos fuera de la ciencia. Y en lugar de estar en ella nos encontramos, por ejemplo, ante un árbol en flor (...). [E]chamos todo a perder tan pronto como, al unísono con la ciencia física, la fisiología y la psicología, junto con la filosofía científica, con todo despliegue de sus materiales y pruebas, afirmamos que propiamente no percibimos ningún árbol, sino que en realidad percibimos un vacío donde se hallan dispersas cargas eléctricas, que circulan de aquí para allá a gran velocidad<sup>25</sup>.

En su *Carta sobre el humanismo* Heidegger se expresaba en el mismo sentido: "[H]oy tendemos a renunciar al árbol floreciente en favor de conocimientos físicos y fisiológicos supuestamente superiores"<sup>26</sup>. También:

Que la fisiología y la química fisiológica puedan investigar al ser humano en su calidad de organismo, desde la perspectiva de las ciencias naturales, no prueba en modo alguno que en eso "orgánico", es decir, en el cuerpo científicamente explicado, resida la esencia del hombre<sup>27</sup>.

De igual manera, la vida de la que habla Henry en *La barbarie* no debe confundirse "con el objeto del saber científico"<sup>28</sup>. La "vida verdadera", para Henry, es "la vida fenomenológica absoluta, cuya esencia consiste en el hecho mismo de sentirse o de experimentarse a sí misma y no es nada más"<sup>29</sup>. Para Henry es precisamente eso que llamamos la subjetividad. Es a partir de esta distinción del término vida, de carácter definitorio, que Henry afirma que la cultura no tiene originariamente y en sí misma nada que ver con la ciencia y no proviene en modo alguno de ella<sup>30</sup>.

Advierte que si "decimos que [la] propiedad extraordinaria de experimentarse a sí mismo es un saber (...) importa precisar de qué clase de saber se trata"<sup>31</sup>. No es el saber científico, insiste, dado que éste "es objetivo por principio". Al respecto, escribe:

---

que sea la biología no puede decirse nunca biológicamente" (Cfr. HEIDEGGER, M. *On time and being*. University of Chicago Press, Chicago, 2002, p. 302-La traducción es del autor). De hecho, podemos decir que para Heidegger la cuestión de la ciencia es un problema de metalenguaje.

25 HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?*. Trotta, Madrid, 2005, pp. 34-35.

26 HEIDEGGER, M. *Carta sobre el humanismo*. Alianza, Madrid, 2013.

27 HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?*. Op. cit., pp. 32-33.

28 HENRY M. *La barbarie*. Op. cit., p. 20.

29 Ib., p. 21.

30 Cfr. Ib., p. 20.

31 Ib., p. 21.

[La] pretensión de superar la particularidad y la relatividad de lo "subjetivo" (...) ha jugado un papel decisivo en la época de Galileo, en el nacimiento de la ciencia moderna, es decir, de la ciencia matemática de la naturaleza<sup>32</sup>.

Nos dice que esta ciencia galileana de la naturaleza, en el conocimiento de este mundo, se hace precisamente abstracción de las cualidades sensibles y, de una manera general, de todo lo que es tributario de la subjetividad para no retener, como existiendo realmente, sino las formas abstractas del universo espaciotemporal. Estas formas [abstractas] se prestan entonces a una determinación geométrica que es la misma para cada espíritu<sup>33</sup>.

El saber que consiste en esa propiedad de experimentarse a sí mismo no tiene nada que ver, pues, con esa abstracción.

Sin detenerse en la pregunta por el origen de esa necesidad de abstracción, Henry sostiene que el destierro de la subjetividad nace de esa pretensión de universalidad de la ciencia, pretensión que lleva a la abstracción, *i.e.* a la reducción de la vida a formas abstractas que es necesaria para lograr ese extracto mínimo, desprovisto, pálido que es *lo* universalizable. La esfera de la subjetividad es la "de las sensaciones, de las opiniones, de los pensamientos personales, [y] descansa sobre la naturaleza del espíritu"<sup>34</sup>. En este sentido, Henry reivindica la crítica de Husserl a la ideología cientificista y positivista de nuestra época; escribe: "Las determinaciones geométricas, a las que la ciencia galileana intenta reducir el ser de las cosas, son idealidades"<sup>35</sup>, y sostiene que son incapaces de dar cuenta del mundo sensible, subjetivo y relativo en el cual se desarrolla nuestra actividad cotidiana. El siguiente párrafo describe su tesis con claridad:

[E]n cuanto idealidades, las determinaciones geométricas y matemáticas de las que hacen uso las ciencias de la naturaleza suponen la operación subjetiva que las produce y sin la cual no existirían: no hay en la naturaleza ni número ni cálculo, ni suma ni resta, ni recta ni curva: son significaciones ideales que encuentran su origen absoluto en la conciencia que las crea, en el sentido estricto de la palabra, y a la que se puede llamar, respecto de ellas, conciencia trascendental. Si, pues, las idealizaciones geométricas y matemáticas provienen de la subjetividad es que, lejos de reducir ésta a no ser más que una apariencia, el mundo de la ciencia encuentra en ella,

---

32 Ib.

33 Ib., p. 22.

34 Ib.

35 Ib.

al contrario, el principio que lo engendra continuamente como la condición permanente de su propia posibilidad<sup>36</sup>.

Puede decirse que Henry parece caer aquí en un dualismo irreconciliable con su propia crítica inicial. La ausencia de la pregunta acerca del origen de la necesidad de la universalidad y la abstracción como su condición de posibilidad es el punto débil de su análisis crítico. Lejos de identificar y analizar el recorrido dialéctico que desemboca en la aparición de la barbarie y la promulgación de la ideología que denuncia, Henry reduce el aparecer de tal ideología en nuestro mundo a la categoría de acontecimiento externo, de irrupción. La cultura -y eso se ve con más fuerza al final de su libro- se yergue, según su visión, como una suerte de *résistance*, un reservorio moral clandestino y último.

### 2.3. Una defensa desde la angustia

Insistir con el carácter siempre foráneo de la barbarie, de esa ideología tecnocrática que subsume todo otro saber hasta erigirse como el único, de la necesidad de universalidad que lleva a la abstracción y que pertenece, aunque no exclusivamente, al cientificismo deshumanizante, no le permite a Henry identificar con lucidez y distancia suficiente aquellos rasgos de la barbarie que son nuestros. Y uno podría aquí ensayar una defensa desde la angustia: Ante la pregunta acerca del origen de la *necesidad* de esa universalidad, de ese imperativo unificador y generalizador de las verdades, de ese deseo de reduccionismo, de esa insistencia con la abstracción, la respuesta común sería que ese origen se encuentra en el deseo de dominación, o incluso en la mera disposición, en la curiosidad. Pero la empresa científica no nace de ello. Por el contrario, su origen no es nada feliz; la ciencia nace de la angustia, una angustia que es tan nuestra, subjetiva y primera como todo otro sentir de los que nos dirigen hacia el acto creativo. Negar la angustia como aquello que engendra la empresa científica y reducir esta última a una sucesión de actos volitivos de dominación -o a satisfacciones de la curiosidad- es desconocer lo que de creativo hay en la ciencia<sup>37</sup>. Sin desdeñar lo que de lúdico puede haber en la búsqueda ni dejar de reconocer el carácter frutivo de la obtención de una respuesta, si se quiere investigar el verdadero origen de la ciencia no habrá que buscarlo en ese deseo de dominación, que no es sino una imagen feble del hacer científico, sino que habrá que buscarlo en la angustia. Ahora bien, Henry podría replicar aquí lo siguiente: Esa angustia nace, de hecho, de la sensación de foraneidad que experimentamos ante el mundo, de ese no ser parte

---

36 Ib., p. 23.

37 Más adelante, sobre el final de esta sección, volveremos sobre la relación entre la ciencia y otros actos creativos, como los artísticos.

del escenario que se monta a nuestro alrededor y, por tanto, nace del reconocimiento del mundo, de la exterioridad, y entonces no es primero. Para Henry lo primero es la vida, esa vida subjetiva de la que hablábamos arriba: "[E]sta vida subjetiva no crea solamente las idealidades y las abstracciones de la ciencia" sino que "da primero forma al mundo de la vida en medio del cual se desarrolla nuestra existencia concreta"<sup>38</sup>. La palabra "primero" aquí cabe ser resaltada; es importante para él en tanto investigador del fundamento último del aparecer.

#### 2.4. La fenomenología como método y tópico

Volviendo a Husserl, y sin ocultarlo, Henry escribe: "Cada percepción de una cara de un cubo (...) remite a las percepciones potenciales de las otras caras todavía no percibidas, según un juego de relaciones indefinidas"<sup>39</sup>, y agrega que lo mismo ocurre con "todo objeto general, toda formación trascendente, que siempre implica una operación sintética específica de la subjetividad trascendental, sin la cual no existiría"<sup>40</sup>. Es tarea de la filosofía, dice Henry, evidenciar la actividad incansable de la conciencia que percibe el mundo, que concibe "las idealidades y las abstracciones de la ciencia", que imagina, que recuerda, produciendo así todas las representaciones irreales que no cesan de acompañar el curso de nuestra vida real<sup>41</sup>. La concepción implícita de la conciencia, de la "*phénoménalité* de los fenómenos", se encuentran, dice Henry, en el trasfondo de la mayor parte de las filosofías y en la ciencia misma. En Kant, por ejemplo, la posibilidad de la experiencia es el conjunto de las condiciones gracias a las cuales pueden dárse nos los objetos. Luego,

[e]sta posibilidad de relacionarse con los objetos, de trascenderse hacia ellos con el fin del alcanzarlos, es, en la fenomenología husserliana, la intencionalidad, que define el fondo de la conciencia misma, su poder de mostración y de exhibición, es decir, la *phénoménalité* misma<sup>42</sup>.

Sostiene que el rechazo de la fenomenología post-husserliana de los conceptos de subjetividad y de conciencia es justamente el rechazo de todo lo que no se reduciría a esta "eclosión primitiva del Afuera donde se sitúa el Objeto"<sup>43</sup>. Insistiendo con esto, dice que el rasgo distintivo del saber científico es su objetivación. Lo que es verdaderamente

38 HENRY M. *La barbarie*. Op. cit., pp. 22-23.

39 Ib., p. 24.

40 Ib.

41 Cfr. Ib.

42 Ib., p. 25.

43 Ib.

científico, apunta Henry, es tal que es conocido por todo espíritu; pero "la objetividad del saber científico en el sentido de su universalidad, descansa sobre la objetividad ontológica de la que acabamos de hablar: sobre el hecho de que lo que es verdadero debe ser demostrado"<sup>44</sup>. Esta observación es fundamental y sobre ella cabe detenerse, en tanto deja en claro los dos sentidos en los que el de Henry es un análisis fenomenológico. Por un lado, su análisis cumple con poner entre paréntesis al acervo de prejuicios con el que uno se enfrenta a la cuestión de la ciencia moderna en nuestros tiempos; dirá que

es forzoso rechazar, de entrada, el conjunto de los prejuicios de nuestro tiempo, a saber, la creencia de que no solamente el saber científico es el más importante sino que en realidad es el único saber verdadero; que saber quiere decir ciencia, es decir, este tipo de saber matemático introducido en la época de Galileo<sup>45</sup>.

Por otro lado, la afirmación de arriba: "lo que es verdadero debe ser demostrado", lleva a Henry a argumentar que el científico está, antes que nada, en contacto con el aparecer. Así, el rótulo "fenomenológico" en referencia al análisis efectuado en *La barbarie* es bisémico. La fenomenología entra de dos maneras aquí: de manera metodológica y de manera tópica, entendiendo por esta última la manera en la que pone de relieve el aparecer como tal en la vida cotidiana del científico en su laboratorio. El científico debe convencerse y, en tanto portador de un saber universal, debe convencer, debe demostrar, debe dar evidencias, y esas evidencias "aparecen". El aparecer es, entonces, ineludible y primero, incluso en la vida del científico. Para aclarar este punto, nos propone observar a un estudiante de biología: "[N]o es el saber científico el que le permite [al estudiante] adquirir el saber científico contenido en el libro; no es gracias a él por lo que mueve sus manos o sus ojos, o concentra su espíritu"<sup>46</sup>. Esto lo lleva a un terreno que Henry conoce bien: el de la corporalidad, el cuerpo como acción pero también como *pathos*; el estudiante, el científico, ante todo, mueve sus manos para voltear las hojas, mueve los ojos al leer. Hay algo "primero", algo "antes" del saber científico, incluso en ese alcanzarlo ese "hacerse" de él. Dice: "El saber científico es abstracto: es la intuición intelectual de cierto número de significaciones ideales. Pero el acto de mover las manos no es nada abstracto"<sup>47</sup>. Así, el saber científico es objetivo, ante todo en el sentido de que es conocimiento de una objetividad, pero "la capacidad de unirse al poder de las manos [al

---

44 Ib., p. 26.

45 Ib., p. 27.

46 Ib., p. 28.

47 Ib.

leer] no es sino su subjetividad radical"; agrega: "[E]n la inmanencia de su subjetividad radical (...) es posible el poder de las manos"<sup>48</sup>.

## 2.5. Con-ciencia

La de traer el problema del cuerpo a la discusión no es la única operación de este tipo que Henry realiza en *La barbarie*. Hace algo similar al traer a la discusión el problema de la crítica a la conciencia, otro territorio que le es familiar. Henry elige armas en este duelo con la barbarie. Lo hace al afirmar que "el saber científico es homogéneo con el saber de la conciencia en general"; más aún: "simplemente lo prolonga"<sup>49</sup>. Así, la crítica a la conciencia como fundamento se transfiere a la del saber científico como saber fundamental. Esto lo habilita, pues, a hacer una crítica a la forma del saber de la ciencia. Dirá: "[e]l saber científico (...) no es más que una modalidad del saber de la conciencia"<sup>50</sup>. El saber científico, sostiene Henry, no es más que una modalidad del saber de la conciencia, es decir, de la relación con el objeto<sup>51</sup>. Ese saber no es el saber de la vida, en tanto la vida sólo la vida se relaciona consigo misma. Insiste: "De lo que es la vida (...) la ciencia no tiene ni idea, en absoluto se preocupa de ella, no tiene relación alguna con ella y nunca la tendrá"<sup>52</sup>. Una vez más, resuena aquí Heidegger: "Que la fisiología y la química fisiológica puedan investigar al ser humano en su calidad de organismo (...) no prueba en modo alguno que en eso (...) resida la esencia del hombre"<sup>53</sup>.

## 2.6. La ciencia y el juicio

Henry dedica uno de los capítulos de *La barbarie* enteramente al estudio de la ciencia juzgada según el criterio del arte. Henry se propone allí a discutir su tesis: La ciencia excluye la sensibilidad porque de eso depende la demarcación de su campo de dominio. En sus propias palabras,

[e] arte, en efecto, es una actividad de la sensibilidad, la realización de sus poderes, mientras que, con la eliminación de las cualidades sensibles de

---

48 Ib., p. 29.

49 Ib., p. 26.

50 Ib., p. 29.

51 Cfr. Ib.

52 Ib., pp. 35-36.

53 HEIDEGGER, M. *Carta sobre el humanismo*. Op. cit., p. 33.



la naturaleza, la ciencia moderna define su campo propio y se define a sí misma por la exclusión de esta misma sensibilidad<sup>54</sup>.

Comienza su análisis de la ciencia en relación al criterio del arte con la impronta provocadora que caracteriza al resto de su libro. Declara: "La ciencia, en cuanto tal, no guarda relación alguna con la cultura"<sup>55</sup>. No obstante, inmediatamente después de lanzar su frase controversial<sup>56</sup> aclara que esto "no legitima en sí misma alguna apreciación peyorativa que descalifique a la ciencia, ninguna condena"<sup>57</sup>. Esto recuerda al movimiento que Heidegger realiza en *Was heisst denken?*, donde, al instante de espetar su famosa aserción: "*Die Wissenschaft denkt nicht*" (La ciencia no piensa), aclara que "[e]l hecho de que la ciencia no pueda pensar no es una carencia sino una ventaja"<sup>58</sup>. Al igual que Heidegger, Henry esconde la mano luego de lanzar la piedra. Y al igual que Heidegger, sostiene que "[e]l filósofo tiene el deber de intervenir sólo cuando el dominio de la ciencia es comprendido como el único dominio de ser verdaderamente existente"<sup>59</sup>. Lo que Henry critica no es el saber científico *per se*, sino "la ideología que hoy en día se le une y según la cual él es el único saber posible (...), según la cual saber quiere decir ciencia"<sup>60</sup>. No obstante, dado que al mismo tiempo reconoce que esa unicidad del saber científico está grabada a fuego en la ciencia misma, en su pretensión de universalidad, su crítica es una crítica a la ciencia, sin más. Para él, la ciencia y arte, que es decir la ciencia y la sensibilidad, "caen la una fuera de la otra por efecto de una heterogeneidad tan radical de sus dominios respectivos"<sup>61</sup>. Y para que no se juzgue esta distinción que él establece como si se tratase de un antagonismo ingenuo que puede ser resuelto como cualquier falsa antinomia, se adelanta a replicar: "No nos dejaremos perturbar por la objeción superficial según la cual sería posible encontrar, en el interior mismo del trabajo científico y de sus producciones, muchas 'bellezas'"<sup>62</sup>. Digamos aquí que Henry parece manejar aquí una idea rudimentaria de estética en el acto científico. Mientras habla de "la armonía de las representaciones" que nos procuran las producciones de la ciencia y piensa en composiciones regulares de la naturaleza, deja afuera otras nociones de estética, acaso más elaboradas y ajustadas

---

54 HENRY M. *La barbarie*. Op. cit., p. 41.

55 Ib.

56 Luego diría también que "la ciencia elimina la vida", todo lo que de ella proviene y todo lo que a ella remite.

57 Ib.

58 HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?*. Op. cit., pp. 19-20.

59 HENRY M. *La barbarie*. Op. cit., p. 41. Cfr. HEIDEGGER, M. "La pregunta por la técnica". Op. cit.

60 HENRY M. *La barbarie*. Op. cit., p. 41.

61 Ib.

62 Ib.

a la creación científica. En términos hegelianos, podemos decir que Henry restringe su análisis de los modos en los que se expresa la forma de la naturaleza a la regularidad y a la armonía, dejando de lado formas más elevadas de belleza tales como lo que Hegel llama *Gesetzmässigkeit*, *i.e.* el modo en el que se presenta en la naturaleza la belleza exterior de la forma abstracta mediante la conformidad a una ley<sup>63</sup>. El análisis estético que Henry hace de la ciencia es, usando sus propios calificativos, superficial; tan superficial como lo es la objeción a la que se adelanta y a la que correctamente replica<sup>64</sup>. La belleza de las creaciones científicas no se agota en la regularidad sutil que exhibe la estructura microscópica de los cristales cuasiperiódicos o ejemplos de este estilo, sino que se eleva por sobre todo ello y encarna en la arquitectura misma del edificio conceptual de las teorías generales, universales y abstractas que Henry acusa de opresoras del arte. La dialéctica de la estética de la ciencia es más abstrusa, y es tal que son precisamente esos atributos de generalidad, concisión y universalidad -antitéticos de lo que Henry llama vida- los que, en síntesis, dotan a las construcciones teóricas de la ciencia moderna de su contenido de belleza. Ante la arquitectura teórica de la teoría *general* de la relatividad, *i.e.* la teoría *universal* de la gravitación de Einstein, el sentimiento de belleza que se experimenta es, sobre todo, irreducible al análisis de otras formas de lo bello.

Más interesante que el análisis estético de Henry es su análisis genealógico, *i.e.* su pregunta por el surgimiento del arte: "¿[P]or qué el arte surge necesariamente en el interior de la experiencia humana como una de las formas fundamentales de toda cultura?"<sup>65</sup>. Sin evitar el circunloquio, se responde: "[T]oda cultura incluye en ella al arte como una de sus dimensiones esenciales [porque] pertenece por su naturaleza al mundo de la vida donde viven los hombres, porque todo hombre en cuanto habitante de este mundo es potencialmente un artista"<sup>66</sup>. Henry encuentra en esto el significado de que "la ciencia ponga fuera de juego a la sensibilidad". Pero tal exclusión es imposible, nos dice; "es imposible, puesto que (...) la sensibilidad es la condición trascendental de todo lo que es susceptible de recibir la forma de un 'mundo'. La sensibilidad sólo es eliminada del mundo científico. Y ésta es la razón de que este mundo sea abstracto"<sup>67</sup>.

---

63 V. HEGEL G. W. F. *Estética I*, Losada, Buenos Aires, 2008, pp. 115-136.

64 Sobre estas composiciones armónicas y regulares de naturaleza Henry nos dice, con acierto, que las mismas son, aun así, siempre juzgadas con las leyes de la estética y no con las de la ciencia.

65 HENRY M. *La barbarie*. Op. cit., p. 43.

66 *Ib.*, p. 45.

67 *Ib.*

### 3. La cuestión de la técnica

#### 3.1. La reducción al mundo-de-la-ciencia

Así entiende Henry la barbarie: La ideología que, desde el surgimiento de la ciencia galileana, promulga al saber de esa ciencia como saber único, como *la* verdad, como lo que Heidegger denominaría único modo de desocultar; subordinando así a todos los otros saberes, los que forma la cultura: la ética, la religión, el arte; llevándolos al riesgo de su extinción definitiva. Esta eliminación de la cultura es, para Henry, la eliminación de la vida.

La ciencia a la que se refiere Henry es la ciencia matemática de la naturaleza, que hace abstracción de la sensibilidad. Y él advierte que "la ciencia sólo puede hacer abstracción de la sensibilidad haciendo primero abstracción de la vida"<sup>68</sup>; esto es decir que la vida que "es rechazada" de la temática de la ciencia. La descripción científica de los colores en términos de longitudes de onda de la porción visible del espectro electromagnético nada tiene que ver con la sensación de color<sup>69</sup>. La descripción científica del color y la sensación de color están separadas por un "abismo ontológico". Dirá Henry como corolario: "La sensación se siente a ella misma"<sup>70</sup>. Estas digresiones le llevan a concluir que "la ciencia elimina la vida y, con ella, todo lo que de alguna manera proviene de ella y a ella remite"<sup>71</sup>. La pretensión de la ciencia de reducir el mundo de la vida a un mundo de idealidades y de abstracciones físico-matemáticas, nos dice Henry, descansa en la ilusión previa de que las propiedades sensibles de este mundo son las [las de la ciencia] y le pertenecen propiamente y que, puesto que el color está en la naturaleza y no en el alma, se puede apresar su ser natural<sup>72</sup>. Y exhorta:

Prohibir (...) la reducción del mundo-de-la-vida al mundo-de-la-ciencia sólo puede ser hecho por un pensamiento capaz de captar el mundo-de-la-vida en su especificidad, (...) en su irreductibilidad al mundo y a todo mundo posible<sup>73</sup>.

---

68 Ib., p. 63.

69 Nuevamente podemos encontrar aquí reminiscencias de las críticas que Bergson, Husserl y otros hicieron a la descripción del tiempo propuesta, por ejemplo, por la teoría de la relatividad especial de Einstein, al denunciar que tal descripción de un tiempo abstracto nada tenía que ver con el tiempo que es dado a nuestras sensaciones y que experimentamos en nuestra vida.

70 HENRY M. *La barbarie*. Op. cit., p. 63.

71 Ib., p. 64.

72 Cfr. Ib., p. 65.

73 Ib.

En este punto Henry aprovecha para entrelazar su discusión de la reducción al mundo-de-la-ciencia con su crítica al papel de la "conciencia del mundo" en la fenomenología de Husserl. Dice:

Aquí se nos hace patente la insuficiencia del proceder ya clásico de la fenomenología que, tomando a contrapié a la ciencia galileana, ejecuta el cuestionamiento regresivo del mundo-de-la-ciencia al mundo-de-la-vida, y de éste a la conciencia de este mundo. Pues la conciencia del mundo en cuanto "conciencia de", en cuanto intencionalidad, (...) no permite todavía el ensimismamiento de la sensación y que de esta manera ésta llegue a ser<sup>74</sup>.

Henry sostiene que "[l]a ciencia que se cree sola en el mundo y que se comporta como tal se convierte en la técnica"<sup>75</sup>. Esto permite ver que Henry coincide con Heidegger en dos puntos al respecto de la relación entre ciencia y técnica; por un lado, en que la ciencia y la técnica son dos cosas distintas; por el otro, en que, aunque distintas, la primera lleva en germen a la segunda, anticipándola. La técnica es, para Henry, "el conjunto de operaciones y de transformaciones que extraen su posibilidad de cualquier otra forma de saber"<sup>76</sup>, consideración que lo hace caer nuevamente en el riesgo de la circularidad. También al igual que Heidegger, Henry encuentra imperioso hacerse la pregunta sobre la "esencia de la técnica", que, como Heidegger aclaraba<sup>77</sup>, "no es una cuestión de la técnica"<sup>78</sup>. Henry nos dice: "La esencia de la técnica, en su doble relación, positiva para con la ciencia, negativa para con la vida, es difícil de captar. Hay que proponer una elucidación sistemática de la misma"<sup>79</sup>.

---

74 Ib.

75 Ib., p. 67.

76 Ib.

77 Por ejemplo: "Preguntamos por la técnica y quisiéramos, así, preparar una relación libre con ella. Libre es la relación cuando abre nuestro ser-ahí (*Dasein*) a la esencia de la técnica. Si nosotros correspondemos a eso, entonces podremos experimentar la técnica en su delimitación. La técnica no es igual que la esencia de la técnica" (HEIDEGGER, M. "La pregunta por la técnica". Op. cit., p. 55).

78 Cfr. Ib.

79 HENRY M. *La barbarie*. Op. cit., p. 68.

### 3.2. La *téchne*

El paralelismo con El problema de la técnica de Heidegger se acentúa cuando habla Henry de las causas y los medios en función de dar una definición de la técnica. Escribe: "Y quien dice medios dice fines"<sup>80</sup>. Continúa:

Desgraciadamente, de estos "intereses superiores" de la "humanidad" misma, es decir, de la esencia de la vida, tanto la ciencia como la técnica que de ella resulta no saben estrictamente nada y no los tienen nada en cuenta (...) Por ello, si a propósito de la técnica, se habla de "medios", hay que reconocer que se trata de medios muy particulares, los cuales ya no están al servicio de ningún fin diferente de sí mismos, sino que son ellos los que constituyen el "fin"<sup>81</sup>.

Es imposible aquí no traer las palabras de Heidegger:

[L]a técnica es un medio para un fin (...) A lo que la técnica es pertenece el elaborar y utilizar instrumentos, aparatos y máquinas, pertenece este elaborar y utilizar mismo, pertenecen las necesidades y fines a los que sirven. El todo de estas organizaciones es la técnica. Ella misma es una organización, dicho en latín: un *instrumentum*. (...) [T]ambién la técnica moderna es un medio para un fin. Por eso, la representación instrumental de la técnica determina todos los esfuerzos para llevar al hombre a la justa relación con la técnica. Todo estriba en manejar la técnica, en cuanto medio, de la manera adecuada. Pero, suponiendo que la técnica no sea ningún simple medio, ¿qué pasa entonces con el querer dominarla? Pero, nosotros dijimos que la determinación instrumental de la técnica era correcta. (...) La técnica no es, pues, simplemente un medio. La técnica es un modo del desocultar. Si prestamos atención a eso, entonces se nos abrirá un ámbito completamente distinto de la esencia de la técnica. Es el ámbito del desocultamiento, esto es, de la verdad, del veri-ficar<sup>82</sup>.

La historia esencial de la técnica, dice Henry, "no es una historia en verdad esencial más que si se remonta al origen de la *téchne*, es decir a su verdadera esencia"<sup>83</sup>. Henry se refiere a la *téchne* (de *τέχνη*) como "la originaria posibilidad de algo así como una 'técnica'

---

80 Ib.

81 Ib.

82 HEIDEGGER, M. "La pregunta por la técnica". Op. cit., pp. 56-60.

83 HENRY M. *La barbarie*. Op. cit., p. 69.

y también a las diferentes fases que ésta iba a revestir en su desarrollo"<sup>84</sup>. La palabra *téchne* es también cara para Heidegger en su discusión sobre la esencia de la técnica:

Con respecto a la significación de *τέχνη* debemos observar dos cosas. De una parte, *τέχνη* no es sólo el nombre para el hacer y saber artesanos, sino también lo es para el arte más elevado y para las bellas artes<sup>85</sup>.

En relación a esto, Henry dirá que uno se encuentra en "una situación extraordinaria", dado que la esencia original de la *τέχνη* que debemos tomar en consideración "para comprender las formas diversas de la técnica y fundamentalmente la esencia de la técnica moderna que hace abstracción de la vida, es la vida misma"<sup>86</sup>. Esto se debe a que "técnica" designa de una manera mucho más general el "saber-hacer". "Todo saber-hacer, sea el que sea y cualesquiera que sean sus formas, lleva implícito este saber original que encuentra su esencia en el hacer y en último extremo en la subjetividad de éste"<sup>87</sup>, dirá. "El saber-hacer original es la praxis" y es en la vida donde la praxis se conoce, es en ella "donde es el saber-hacer original constitutivo de la esencia original de la técnica"<sup>88</sup>. Henry regresa así sobre la cuestión del cuerpo: Es en el cuerpo, su movimiento, su esfuerzo, en el cuerpo "inmanente absolutamente subjetivo" y vivo donde vemos la esencia de la *τέχνη*. Por eso dice Henry que el mundo es siempre ante todo el mundo-de-la-vida, incluso antes de ser un mundo sensible, "ese mundo en cuanto correlato de un movimiento, en cuanto cuerpo-apropiado"<sup>89</sup>. La representación de la praxis, dice Henry, suscita la ideología que interpreta la técnica como la transformación instrumental de la naturaleza por el hombre en función de fines por él dispuestos. Concluye, pues:

Mientras se revista de praxis individual espontánea, la *τέχνη* no es más que la expresión de la vida, la efectuación de los poderes del cuerpo subjetivo y por ello de las formas primeras de la cultura. (...) En las formas superiores de la cultura, como el arte, la ética o la religión, que también son modos de la *τέχνη*, esta determinación de la praxis por la vida es más evidente<sup>90</sup>.

84 Ib., p. 69. Sobre el empleo que hace Henry de la palabra *téchne*, dice Hart: "Henry analiza la relación ontológica original de la *téchne* con el compromiso de la naturaleza humana (...) *Techné* así es la forma en que el ser humano usa la Tierra para cambiar la Tierra de infinitas formas (HART, J. Op. cit., pp. 265-266).

85 HEIDEGGER, M. "La pregunta por la técnica". Op. cit., p. 61.

86 HENRY M. *La barbarie*. Op. cit., p. 69.

87 Ib.

88 Ib.

89 Ib., p. 72.

90 Ib., p. 73.

Había escrito Heidegger ya al respecto:

En otros tiempos no sólo la técnica llevó el nombre *τέχνη*. En otro tiempo se llamó *τέχνη* también a todo desocultar que pro-duce la verdad en el brillo de lo que aparece. (...) En otro tiempo se llamó *τέχνη* también al pro-ducir de lo verdadero en lo bello. *Τέχνη* se llamó también la *ποίησις* de las bellas artes. (...) Al comienzo del destino occidental se alzaron las artes en Grecia a la más elevada altura del desocultar a ellas confiado<sup>91</sup>.

No nos es sencillo ni necesario ocultar la operación que intentamos aquí: la de establecer lazos directos entre la forma en la que Henry analiza en *La barbarie* la relación entre ciencia moderna y técnica moderna y la forma del discurso de Heidegger en *Die Frage nach der Technik*. La discusión de la técnica en relación a las causas, la identificación del riesgo de la instauración de un dado saber como único modo del desocultar, y la introducción de la noción de *τέχνη*, todo ello vuelve imposible no sentirse invitado a la comparación de estos textos. Aun así, podemos concluir de esta comparación que *La barbarie* no se trata meramente de una paráfrasis pesimista del ensayo heideggeriano. Por el contrario, podemos incluso advertir en *La barbarie* un tono esperanzador, aunque llegue éste sobre el final del libro. Como tantos otros territorios, los textos también se van fragmentando a medida que acaban, y en el caso de *La barbarie* esos fragmentos nos permiten reconstruir una imagen de la cultura como célula residual, aún viva, subversiva, agazapada, underground, latente. El optimismo que en *Die Frage nach der Technik* viene de la mano del arte como "lo salvador" en el momento que Heidegger reclama para sí las palabras de Hölderlin, en *La barbarie* aparece como una suerte de *résistance* de la cultura.

### Referencias bibliográficas.

BERNET, R. "An intentionality without subject or object?". En *Man and World* 27, 1994. Pp. 231-255.

DOMINGO MORATALLA T. "Introducción" en HENRY, M. *La barbarie*. Tr. T. Domingo Moratalla. Caparrós, Madrid, 2006. Pp. 7-14.

HART, J. "A phenomenological theory and critique of culture: A Reading of Michel Henry's *La Barbarie*". En *Continental Phil. Rev.* 32, 1999. Pp. 255-270.

HEGEL, G. W. F. *Estética I*. Tr. H. Giner de los Ríos. Losada, Buenos Aires, 2008 [*Vorlesungen über die Asthetik, 1835*].

---

91 HEIDEGGER, M. "La pregunta por la técnica". Op. cit., p. 77.

HEIDEGGER, M. *Conceptos fundamentales*. Tr. M. E. Vásquez García. Altaya, Barcelona, 1997 [*Grundbegriffe*, 1941].

HEIDEGGER, M. *On time and being*. Tr. J. Stambaugh. University of Chicago Press, Chicago, 2002 [*Zeit und Sein*, 1962].

HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?*. Tr. Raúl Gabás. Trotta, Madrid, 2005 [*Was heisst denken?*, 1954].

HEIDEGGER, M. *Carta sobre el humanismo*. Tr. A. Leyte y H. Cortés. Alianza, Madrid, 2013.

HEIDEGGER, M. "La pregunta por la técnica". En *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Ed. J. Acevedo. Tr. F. Soler Grima. Universitaria, Santiago de Chile, 2017 [*Die Frage nach der Technik*, 1954].

HENRY, M. *La barbarie*. Tr. T. Domingo Moratalla. Caparrós, Madrid, 2006 [*La barbarie*, 1987].

HENRY, M. *Ver lo invisible*. Tr. M. Tabuyo y A. López. Siruela, Madrid, 2008 [*Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, 1988].

HENRY, M. *Fenomenología material*. Ed. M. García-Baró. Tr. F. J. Teira Vilar. Encuentro, Madrid, 2009 [*Phénoménologie matérielle*, 1990].

INVERSO, H. *Fenomenología de lo inaparente*. Prometeo, Buenos Aires, 2018.

VATTIMO, G. *Alrededores del ser*. Tr. M. T. Oñate y Zubia. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2020.



# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

AÑO 8, NÚMERO 7: JULIO DE 2021. ISSN 2695-9011 - e-ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2021.i07.03

[pp. 49-63]

Recibido: 25/08/2020

Aceptado: 01/02/2021

## **Correspondencia en anticipación a *La pregunta por la técnica*.**

## **Correspondence in anticipation of *The question concernig technology*.**

**Gaston Giribet**

**Universidad de Buenos Aires-CONICET**

**Mariano Galvagno**

**Israel Institute of Technology**

### **Resumen:**

A continuación, presentamos la traducción comentada de un intercambio epistolar entre Werner Heisenberg y Martin Heidegger: una carta fechada en octubre de 1953 que cobra importancia en tanto se relaciona estrechamente con la conferencia que Heisenberg dictaría pocos meses después y que luego aparecería referida por Heidegger en *La pregunta por la técnica (Die Frage nach der Technik)* (1954). Esta carta, aunque brevísima, es densa en referencias a cuestiones que aparecerían poco después en *La pregunta por la técnica*; cuestiones tales como el peligro que está en germen en que los aspectos científicos del mundo sean considerados como los únicos, esa "unilateralidad peligrosa" (*gefährlichen Einseitigkeit*). De las poquísimas referencias en *La pregunta por*

la técnica, las dos menciones a Heisenberg en el texto quedan en relieve. Es, por esto, interesante mostrar que antes de la publicación de *La pregunta por la técnica* Heidegger había debatido sobre estas cuestiones con lo más granado de la comunidad científica de su espacio y su tiempo.

**Palabras clave:** Heidegger; Heisenberg; filosofía de la ciencia y la tecnología; filosofía de la mecánica cuántica.

**Abstract:**

Herein, we present a commented translation of an epistolary exchange between Werner Heisenberg and Martin Heidegger: a letter dated October 1953, which results important in that it is closely related to the lecture that Heisenberg would deliver a few months later and which would later appear to be referred to by Heidegger in *The Question Concerning Technology (Die Frage nach der Technik)* (1954). This letter, although very brief, is dense in references to issues that would appear soon after in *The Question Concerning Technology*; questions such as the danger of the scientific aspects of the world being considered as the only ones, that "dangerous one-sidedness" (*gefährlichen Einseitigkeit*). Of the very few references in *The Question Concerning Technology*, the two references to Heisenberg are highlighted that text. It is, therefore, interesting to show that before the publication of *The Question Concerning Technology*, Heidegger had debated these questions with the best of the scientific community of his space and time.

**Keywords:** Heidegger; Heisenberg; philosophy of sciences and technology; philosophy of quantum mechanics.

*Gaston Giribet agradece especialmente a Oscar Esquisabel*

## I. Introducción

Las referencias de Heidegger a teorías fundamentales de la física moderna se cuentan desde el comienzo de su obra. Ya en sus textos de principios de los años veinte Heidegger se sirvió de digresiones sobre la teoría de la relatividad especial para discutir sus ideas acerca del concepto del tiempo. En efecto, se puede decir que tan cierto como que el tiempo y la teoría de la relatividad fueron visitantes habituales de los textos de Heidegger en sus primeros años, desde *El concepto de tiempo* (1924) a *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), pasando por *El ser y el tiempo* (1927), lo es que la causalidad y la teoría cuántica le sirvieron de abrevadero para sus textos de los años 40 y 50. Un

ejemplo notable es el de *Conceptos fundamentales (Grundbegriffe)*, de 1941, donde Heidegger ensaya sobre el principio de causalidad en relación a la física de partículas, una noción renovada de la causalidad que él discute en relación a la indeterminación que estaría grabada a fuego en las bases mismas de la teoría cuántica. Heidegger asocia esto con la libertad que estaría en germen en una naturaleza gobernada por leyes que albergan cierto grado de incerteza, dando lugar, en sus propias palabras, a lo incausado, a lo espontáneo.<sup>1</sup> En sus textos de los años cincuenta las referencias a una noción de causalidad renovada vuelven a poblar sus escritos.

Si es posible hablar de una transferencia de interés, desde la atención que recibieron el tiempo y la teoría de la relatividad en sus primeros escritos hacia la que recibieron la causalidad y la teoría cuántica en los posteriores, es también posible proponer dos interpretaciones para tal transición. En primer lugar, ese giro atencional puede deberse a que los intereses de Heidegger fueron virando desde comienzo de los años veinte hasta comienzos de los años cincuenta, partiendo del despliegue espaciotemporal para arribar al problema íntimo de la materia; y a que si el problema del tiempo dominó gran parte de su obra de juventud, la causalidad, la indeterminación y la naturaleza incausada de lo vivo, y la provocación de la naturaleza por parte de la técnica moderna fueron intereses posteriores. En segundo lugar, puede pensarse que, a través de sus interlocutores -Heisenberg entre ellos-, Heidegger mantenía una conversación con los avances teóricos de una época: Aunque la física cuántica surgió a comienzos del siglo XX, aun antes que la relatividad, su formulación no fue completada y mucho menos entendida de manera medianamente satisfactoria sino hasta finales de los años veinte o comienzos de los treinta. Luego de los años cuarenta, ya adentrado el mundo en la era nuclear, estos temas cobraron, por supuesto, renovado interés. No obstante, las inquietudes de Heidegger sobre la por entonces nueva física atómica pudiera o no significar para el problema del hombre son de anterior data y, de hecho, pueden rastrearse al menos hasta mediados de los años treinta. Podemos entonces proponer como una lectura del caso que Heidegger acompañó con su interés los desarrollos científicos de su tiempo, y, en particular, los desarrollos de la física teórica que suponían un profundo contenido conceptual. Así, su interés por la mecánica cuántica y lo que ésta tuviera que decir sobre el determinismo surgió en el momento adecuado, acompañando solidariamente el avance de la física. Esta imagen de un Heidegger interesado en los avances científicos de su tiempo no es novedosa. Se ha señalado ya que, aunque se suele pensar en Heidegger como un adversario denunciante de una visión prominentemente científica del hombre y del mundo, pueden también descubrirse en él rasgos de un interés legítimo en los avances de la ciencia.

---

1 HEIDEGGER, M. *Conceptos fundamentales*. Tr. M. E. Vásquez García. Altaya, Barcelona, 1997.

Aunque reservando la distancia que le imponían tanto sus prejuicios filosóficos cuanto su rudimentario conocimiento científico, Heidegger no dejó de reservar a la ciencia y la técnica lugares centrales en sus meditaciones. La física, la química, la biología, la fisiología, la psiquiatría aparecen en sus textos de metafísica. Xolocotzi, quien parece compartir esta visión de un Heidegger no tan refractario a lo que la ciencia tenía para decir en su tiempo, llegó a sugerir que la relación cercana con Jasper y la consideración intelectual por éste podían tomarse como prueba de la carestía que Heidegger le otorgaba, al menos en cierto grado, a la psiquiatría.<sup>2</sup>

En lo que hace a su acercamiento a la física moderna, uno de sus interlocutores más destacados fue Carl Friedrich von Weizsäcker, un físico alemán de segunda línea que fue estudiante de Werner Heisenberg, y que, habiendo conocido a Heidegger en 1935, mantuvo una amistad con él hasta el día su muerte, en 1976.<sup>3</sup> Von Weizsäcker es, de hecho, una de las fuentes citadas en las digresiones que Heidegger imbrica con la física atómica en *Conceptos fundamentales*. La relación de Heidegger con Heisenberg, a quien también conoció rondando los años treinta, fue un poco más distante, aunque acaso más significativa para lo que sería su producción a partir de los años cincuenta.

Considerado uno de los físicos más importantes del siglo pasado, Heisenberg recibió el premio Nobel de física en 1932 en reconocimiento a su contribución en la construcción de la mecánica cuántica. Su resultado más famoso es, sin lugar a duda, la formulación del principio de incertidumbre -o principio de indeterminación-, que establece las limitaciones, immanentes en la naturaleza, para la determinación simultánea de pares de variables físicas tales como la posición y el impulso de una partícula -y de otros pares de variables que, como la energía y el tiempo, definen pares canónicamente conjugados. De esta manera, siendo la indeterminación y la noción de causalidad en la física moderna temas recurrentes en los trabajos de Heidegger por aquellos tiempos, la interacción con Heisenberg adquiere un peso particular. De hecho, sólo teniendo en consideración la interacción con Heisenberg es posible entender, al menos como acto reaccionario, las afirmaciones de Heidegger en *La pregunta por la técnica* acerca de un hombre que hoy se encuentra amenazado al ya no encontrarse a sí mismo más en ninguna parte.

Alrededor de 1953, Heidegger y Heisenberg mantuvieron un intercambio epistolar profuso. Existen tres cartas escritas por Heidegger a Heisenberg ese año, fechadas el 18 de marzo, el 9 de junio y el 8 de noviembre. Se tiene también evidencia, como consta en

---

2 BIEMEL W. & SANER, H. (Eds.). *The Heidegger-Jasper correspondence (1920-1963)*. Tr. G. E. Aylesworth. Humanity Books, Amherst, 2003.

3 KOCHAN, J. *Sciences and social Existence, Heidegger and the Sociology of Scientific Knowledge*, Openbooks, Cambridge, 2018, pp. 347-380.

la carta que abajo transcribimos, que ambos mantuvieron otros intercambios interpósita persona. Las dos cartas de Heisenberg dirigidas a Heidegger en 1953 tienen por fecha el 16 de septiembre y el 3 de octubre. Es esta última sobre la que pondremos el foco aquí. La carta de octubre anticipa muchas de las cuestiones que aparecerían luego en *La pregunta por la técnica* (*Die Frage nach der Technik*), publicada al año siguiente. También, como veremos, los fragmentos de esta carta pueden considerarse apuntes preliminares de lo que luego sería *La imagen de la naturaleza en la física actual* (*Das Naturbild der heutigen Physik*) de Heisenberg, texto que, completando un círculo, aparece también citado en *La pregunta por la técnica* y al que Heidegger se refiere allí como "la impresionante conferencia impartida por Heisenberg". Ambos trabajos, tanto *Die Frage nach der Technik* como *Das Naturbild der heutigen Physik*, fueron presentados en la conferencia *El arte en la era de la tecnología*, organizada por la Academia de Bellas Artes de Baviera (*Bayerische Akademie der Schönen Künste*) en la Universidad Técnica de Munich (*Technische Universität München*) en 1953.

## II. La carta de Octubre

Pasemos, entonces, a la carta que Werner Heisenberg le envía a Martin Heidegger el 3 de octubre de 1953; carta que, además de contener, como señalábamos, cuestiones vinculadas con las discusiones que aparecerían posteriormente en *La pregunta por la técnica*, también cumple con resumir el estado de la discusión ente ellos con una concisión notable.

Presentaremos a continuación una traducción propia de la versión en alemán al castellano, habiendo cotejado la fuente con copias del manuscrito de Heisenberg. La correspondencia entre Heidegger y Heisenberg fue discutida desde el punto de vista histórico en Carson,<sup>4</sup> y la relación entre la correspondencia entre ellos en torno a 1953 y *La pregunta por la técnica* fue ya discutida en Vagt.<sup>5</sup> La disputa entre Heidegger y Heisenberg fue discutida en detalle en Pöggeler.<sup>6</sup>

---

4 CARSON C. "Modern or Anti-modern Science? Weimar Culture, Natural Science and the Heidegger-Heisenberg Exchange", en CARSON, C.; KOJEVNIKOV, A. & TRISCHLER, H. (Eds.). *Weimar Culture and Quantum Mechanics: Selected Papers by Paul Forman and Contemporary Perspectives on the Forman Thesis*. Imperial College Press-World Scientific, Londres-Singapur, 2009.

5 VAGT, C., *Komplementäre Korrespondenz, Heidegger und Heisenberg zur Frage der Technik*. Springer Basel, Basel, 2011.

6 PÖGGELER, O. "The Hermeneutic of the Technological World: The Heidegger-Heisenberg Dispute", En *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 1 (1) (1993). Tr. M. Kane & K. Pfefferkorn-Forbath. Pp. 21-48.

Gotinga, 3 de octubre de 1953

Estimado señor Heidegger (*Lieber Herr Heidegger!*)

Su hermano tuvo la amabilidad de enviarme su tan buena conferencia, que he vuelto a estudiar en detalle. ¿Me permite escribir, de modo no muy sistemático, algunos comentarios al respecto?

En primer lugar, en relación a la situación fundamental de la ciencia, que usted describe tan detalladamente en la última parte: Usted sabe muy bien que esta situación ha sido analizada muy detalladamente por los expertos en lógica matemática. Hilbert esperaba poder alcanzar una teoría de las matemáticas. Los lógicos matemáticos continuaron el programa de Hilbert hasta que salió a la luz el famoso teorema de Gödel: el que establece que la propiedad de estar libre de contradicción de un dado sistema axiomático no puede ser probada dentro del mismo sistema, salvo que uno parta de un sistema aún más completo, en el cual se asuman inconsistencias lógicas. Esta oración es probablemente el análogo lógico que ilustra sus formulaciones.

Pero, ¿por qué esta situación realmente da lugar a una crisis? Uno no podría haber dejado siempre en claro, por así decirlo, que con la ciencia no se puede abarcar el mundo en su conjunto. Acaso usted quiere decir sólo esto: El hecho de que la ciencia sea valorada de tal manera en nuestro tiempo conduce a una unilateralidad (*Einseitigkeit*) peligrosa, dado que los aspectos científicos del mundo son considerados como los únicos (*Dass die Wissenschaft in unserer Zeit so über Gebühr hoch bewertet wird, führt zu einer gefährlichen Einseitigkeit, weil man dem wissenschaftlichen Aspekt der Welt für den einzigen hält*). ¿O acaso usted ve el peligro en algún otro lugar? Uno podría preguntarse por qué en nuestro tiempo la ciencia parece tener más peso que otros aspectos del mundo, como por ejemplo el artístico o el religioso. Como respuesta no se me ocurre más que señalar desarrollos históricos. ¿O diría usted: "hace cien años, por ejemplo, se estaba libre de crisis porque el hombre todavía podía tener la ilusión de comprender el mundo en su conjunto por medio de la ciencia"? Ésta me parece una interpretación muy dudosa, y seguramente no es lo que usted quiso decir.

No sé si estará usted de acuerdo en que en mi conferencia quiera yo enfatizar un aspecto particular de este problema, a saber, el hecho de que nos encontramos a nosotros mismos en todos lados. Este hecho nos remite a la situación del capitán, cuya nave contiene tanto hierro que la brújula sólo apunta a estas paredes de hierro y ya no responde al campo magnético de la Tierra; tal barco ya no puede ser dirigido, navegado. Pero, por supuesto, todas esas formulaciones son demasiado simples y, por lo tanto, cuestionables.

Otra pregunta, por cierto: la antigua *episteme*, si bien es ciertamente algo diferente de la ciencia moderna, pero ¿no podría llamarse a la filosofía de Aristóteles o partes de ella, no sin razón, "Teoría de lo real"? (*die antike ἐπιστήμη ist zwar sicher etwas anderes als die moderne Wissenschaft; aber könnte man die Philosophie des Aristoteles oder Teile von ihr nicht doch noch auch mit Recht: "Theorie des Wirklichen" nennen*), o más correctamente: ¿no fue también entendida como tal? (*war sie nicht auch als solche gemeint?*).

Lamentablemente no podré ir a Bregenz. Me intriga saber de qué modo los artistas tenderán puentes entre nuestras conferencias científicas y el arte.

Saludos cordiales.

Suyo,

Werner Heisenberg

Como decíamos al comenzar, y ahora podemos apreciar con más claridad, esta carta, pese a su brevedad, es riquísima en referencias a textos posteriores inmediatos y, en particular, anticipa cuestiones que aparecerían pocos meses después de *La pregunta por la técnica* (1954).<sup>7</sup> Discutimos a continuación algunos de sus párrafos y señalamos las conexiones de

---

7 HEIDEGGER, M. "La pregunta por la técnica", en *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Ed. J. Acevedo. Tr. F. Soler Grima. Universitaria, Santiago de Chile, 2017.

manera precisa. Asimismo, mostraremos cómo Heisenberg adelanta en esta carta críticas y analogías que luego aparecerán en *La imagen de la naturaleza en la física actual* (1954).<sup>8</sup>

### III. Resonancias en la pregunta por la técnica, y la causalidad

Para comenzar, pongamos en relieve algunas de las oraciones más significantes de la carta de Heisenberg. Encontramos primero la mención al "hecho de que la ciencia sea valorada de tal manera en nuestro tiempo conduce a una unilateralidad peligrosa, dado que los aspectos científicos del mundo son considerados como los únicos". En *La pregunta por la técnica*, Heidegger alerta sobre el peligro de que "lo dispuesto (...) amenaza arrastrar al hombre al establecer como el único posible modo del desocultamiento y así empuja al hombre al peligro del abandono de su libre esencia". Heisenberg pregunta por qué habría de considerarse que esta situación da verdaderamente lugar a una crisis, dejando entrever que no compartía la opinión de Heidegger, para quien el hombre se veía empujado al peligro del abandono de su libre esencia. Heisenberg continúa y ensaya un posible significado que Heidegger podría querer otorgarle al término crisis: Quizá quería decir que "(e)l hecho de que la ciencia sea valorada de tal manera en nuestro tiempo conduce a una unilateralidad peligrosa, dado que los aspectos científicos del mundo son considerados como los únicos". Heisenberg no parece encontrar razones para considerar que se trate de una situación crítica, y este puede tomarse como un primer desencuentro de opiniones entre ellos.<sup>9</sup>

En relación a esto, es interesante resaltar también la siguiente pregunta de Heisenberg: "¿(O) diría usted: 'hace cien años, por ejemplo, se estaba libre de crisis porque el hombre todavía podía tener la ilusión de comprender el mundo en su conjunto por medio de la ciencia'?" Se ve aquí -y también en su referencia a la filosofía aristotélica como una "filosofía de lo real"- una crítica velada a la arbitrariedad de Heidegger al insistir con la idea de un plano de clivaje que separa la técnica moderna de la de la antigüedad, un cisma que también es denunciado en *La pregunta por la técnica* y que muchos criticaron por infundado. ¿Por qué la provocación de la naturaleza, ese sometimiento a que libere ésta sus energías ocultas, es para Heidegger algo privativo de la técnica moderna y no algo que se encuentra ya como rasgo inicial en la empresa prometeica de los antiguos? ¿Qué es la dominación del fuego sino una provocación tal? Como alguien alguna vez apuntó: ¿No se han servido, acaso, esos imponentes templos pretéritos de las canteras de una naturaleza

---

8 HEISENBERG, H. *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Tr. G. Ferraté Planeta DeAgostini, Barcelona, 1993.

9 Cfr. PÖGGELER. O. Op. cit.



aun anterior? La cesura que Heidegger dice ver entre la técnica moderna y la antigua técnica no convence a Heisenberg, quien, como tantos otros, y a este respecto, parece ver en los adversarios de Heidegger tan solo molinos de viento.

Continuando con *La pregunta por la técnica*, podemos señalar otros puntos que pasan a cobrar mayor significancia cuando uno los lee en clave cuántica, *i.e.* en relación a la interacción con Heisenberg. Por ejemplo, atendemos el fragmento siguiente:

Que la física moderna tenga que resignarse en medida creciente, a que su ámbito de representación quede inintuido, no le viene dictado por ninguna comisión de investigadores. Viene pro-vocado por el imperar de lo dispuesto, que exige el establecimiento de la naturaleza como constante. Por eso, la física no puede en toda retirada del representar (hasta hace poco, el decisivo, dirigido sólo a los objetos) renunciar jamás a esto: que la naturaleza se anuncia en algún modo calculado y establecible, y laborable como un sistema de informaciones. Este sistema se determina desde una causalidad, transformada a su vez. Ésta no muestra ahora ni el carácter del pro-ducente dar-lugar-a, ni el modo de la *causa efficiens* o de la *causa formalis*. Probablemente la causalidad se reduce simultáneamente a un anunciar pro-vocado, o, sucesivamente, a un componente que establece seguridad. Con esto concuerda el proceso de renunciar creciente que relata de manera impresionante la conferencia de Heisenberg (W. Heisenberg, "La imagen de la naturaleza en la física actual", (...) 1954).<sup>10</sup>

La mención aquí a una física "en toda retirada del representar" debe entenderse de la siguiente manera: Heisenberg sostenía que las fórmulas matemáticas de la teoría cuántica no expresan la Naturaleza sino el conocimiento que de ella tenemos. Aunque la indeterminación de las variables físicas implicada por el principio de indeterminación de Heisenberg no se trata de una indeterminación de carácter epistemológico sino ontológico, es posible decir que Heisenberg cargaba las tintas sobre un hecho propio de la *episteme*, el hecho de que desde el advenimiento de la física cuántica el objeto de la investigación científica ya no es la naturaleza sino la naturaleza sometida a la interrogación del hombre. El carácter ontológico de la indeterminación cuántica implica, por supuesto, una limitación epistemológica; mas esta implicancia no es recíproca: Mientras que todo lo que no es no puede ser sabido, la afirmación de que lo que no puede ser sabido es puede tomarse, al menos, como materia sujeta a debate y, por lo tanto, como materia, acaso indecible, de la gnoseología. La indeterminación cuántica es de carácter ontológico,

---

<sup>10</sup> HEIDEGGER, M. *La pregunta por la técnica*. cit. p. 68.

y no viene mal insistir sobre ello: No hay en esa indeterminación "variables ocultas" que permitan desocultamiento alguno. No es un desconocer. El objeto ontológico en la física cuántica es la realidad sometida a la interrogación del hombre. Se explica así que en el párrafo de Heidegger citado arriba encontremos la referencia a una retirada, a un renunciar: "(e)l proceso de renunciar creciente que relata (...) Heisenberg", nos dice. Las palabras de Heisenberg a las que Heidegger se refiere son las siguientes:

En la teoría de los cuantos (...) ha habido que hallar fórmulas matemáticas que expresaran, no la Naturaleza, sino el conocimiento que de ella tenemos, renunciando así a un modo de descripción de la Naturaleza que era el usual desde hacía siglos, y que todavía pocos decenios atrás era tenido por la meta indiscutible de toda ciencia natural exacta.<sup>11</sup>

Otra referencia importante que aparece en el párrafo de Heidegger citado anteriormente, y que podría pasar desapercibido si uno no detuviera la mirada en aquello que se relaciona con la física moderna, es la referencia a "una causalidad, transformada a su vez". Heidegger se refiere aquí a la causalidad según la física cuántica, que en tanto teoría que habla de probabilidades, y según muchos interpretaban, llevaría a una reconsideración de la causalidad en las ciencias naturales. Esto se vincula estrechamente con un texto anterior de Heidegger, su *Conceptos fundamentales* de 1941, donde escribe:

La moderna física atómica y cuántica ha constatado en el ámbito de los procesos atómicos sucesos observables que se rigen por "promedios estadísticos" según determinadas reglas y que, sin embargo, en el plano singular son "imprevisibles". Esto "imprevisible" (a saber: lo que no es calculable de antemano en el horizonte de la visión del cálculo físico) se muestra, así, como nuevo en cada caso e irreducible a otra cosa. A aquello que siguiéndose de otra cosa precedente es irreducible a eso precedente *en tanto que* precedente, le falta la causa. Por ello se dice que en el campo de la física atómica no rige el principio de causalidad. Esa falta de vigencia del principio de causalidad sería establecida, se supone, por vía puramente física mediante la investigación. Pero no basta únicamente ese al parecer gigantesco descubrimiento con el que, por añadidura, serían refutados Kant y la filosofía habida hasta la fecha, sino que la constatación de la falta de vigencia del principio de causalidad en el ámbito atómico se torna al punto

---

11 HEISENBERG. W. Op. cit. p. 21

algo "positivo". Eso es, cuando algo "incausado" por otro y por lo tanto nuevo surge de sí mismo, es "espontáneo" y si es espontáneo, es "libre".<sup>12</sup>

Vemos aquí con claridad cómo Heidegger discutía la vinculación del carácter estadístico de la cuántica con lo que llama lo imprevisible y esto último con el principio de causalidad.

Continuando con *Conceptos fundamentales*, unas páginas después Heidegger dedica más consideraciones a la causalidad y la cuántica:

Entre la concepción ingenua de la causalidad y el concepto físico de causalidad se halla en Kant y su interpretación de la causalidad, interpretación que no es, a su vez, casual sino que está codeterminada por los basamentos metafísicos de la física moderna. En nuestro contexto no se trata de tomar posición respecto a la concepción de la causalidad presente en la física actual, sino de llamar la atención sobre el hecho de que la pretensión de la física de poder fundamentar, en tanto que la física cuántica, una "biología cuántica" e igualmente una "metafísica cuántica", está basada en la actitud que cree que la esencia del ser es algo evidente.<sup>13</sup>

Mientras que para Heidegger uno de los focos de atención se encontraba en la indeterminación cuántica y la relación que él creía ver entre eso y una idea renovada de causalidad, para Heisenberg reparaba en que, desde la teoría cuántica, la física redireccionaba la mirada desde la naturaleza hacia la interrogación del hombre acerca de la naturaleza, poniendo así al hombre frente a sí mismo. Hablando de un "nuevo concepto de la verdad científica", Heisenberg dice: "La imagen del Universo propia de la ciencia natural no es pues ya la que corresponde a una ciencia cuyo objeto es la Naturaleza".<sup>14</sup> Veremos a continuación que en su libro *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Heisenberg elabora sobre esta cuestión.

#### **IV. Resonancias en la imagen de la naturaleza en la física actual, y el desencuentro**

Revisemos ahora las referencias cruzadas entre la carta de Heisenberg y su ensayo *La visión de la naturaleza en la física actual*, así como las referencias cruzadas entre este último y *La pregunta por la técnica*, donde Heidegger escribe:

---

12 HEIDEGGER, M. *Conceptos fundamentales*. cit. p. 93.

13 Ib. p. 115.

14 HEISENBERG, W. Op. cit. pp. 24-25.

(E)l hombre precisamente así amenazado (por el destino del desocultamiento) se pavonea como señor de la Tierra. Por eso se extiende la mera apariencia de todo lo que se encuentra sólo es consistente en tanto que es un producto del hombre. Esta falsa apariencia muestra una última apariencia engañosa. Según ella, parece que el hombre encuentra en todas partes aún sólo a sí mismo. Sobre esto, Heisenberg ha insistido con toda razón, que así se le tiene que representar lo real al hombre actual, (*loc. cit. (...)*). *Entretanto, el hombre ya no encuentra más, ni en ninguna parte, precisamente a sí mismo, es decir, a su esencia.* El hombre está tan decisivamente metido en las consecuencias de la pro-vocación de lo dispuesto, que no lo percibe como una interpelación y se pasa por alto a sí mismo.<sup>15</sup>

Aparece aquí un contrapunto entre nuestros dos protagonistas. Mientras Heisenberg concluye que "por primera vez en el curso de la Historia el hombre no se encuentra ante sí más que a sí mismo en el Universo",<sup>16</sup> Heidegger sobrescribe "el hombre ya no encuentra más, ni en ninguna parte, precisamente a sí mismo, es decir, a su esencia".

Más allá del gesto provocador que uno identifica en la paráfrasis adulterada que Heidegger hace de las palabras de Heisenberg, este desencuentro aparente se disuelve cuando entendemos a qué se refería Heisenberg con su afirmación. Una lectura atenta deja en claro que Heisenberg, al afirmar que "el hombre no se encuentra ante sí más que a sí mismo", lo dice en relación a lo siguiente: "(e)n la ciencia el objeto de la investigación no es la Naturaleza en sí misma, sino la Naturaleza sometida a la interrogación de los hombres".<sup>17</sup> Agrega:

En ningún dominio se manifiesta esta situación con tanta claridad como precisamente en el de la moderna ciencia, en la que, según anteriormente dijimos, ha resultado que a los constituyentes elementales de la materia, a los entes que un día se concibieron como la última realidad objetiva, no podemos de ningún modo considerarlos "en sí": se escabullen de toda determinación objetiva de espacio y tiempo, de modo que en último término nos vemos forzados a tomar por único objeto de la ciencia a nuestro propio conocimiento de aquellas partículas. (...) (E)l objeto de la investigación no es la Naturaleza en sí misma, sino la Naturaleza sometida a la interrogación de

---

15 HEIDEGGER, M. *La pregunta por la técnica*. cit. pp. 71-72.

16 HEISENBERG. W. Op. cit. p. 19.

17 *Ib.*, p. 20.

los hombres; con lo cual, también en este dominio, el hombre se encuentra enfrentado a sí mismo.<sup>18</sup>

Pocas páginas después, en el momento en el que habla sobre "(l)a conciencia del riesgo de nuestra situación", escribe:

La expansión, ilimitada en apariencia, de su poderío material, ha colocado a la humanidad en el predicamento de un capitán cuyo buque está construido con tanta abundancia de acero y hierro que la aguja de su compás apunta sólo a la mesa férrea del propio buque, y no al Norte. Con un barco semejante no hay modo de poner proa hacia ninguna meta; navegará en círculos, entregado a vientos y corrientes.<sup>19</sup>

Y de inmediato advertimos aquí la misma imagen que aparece ya en la carta a Heidegger que transcribimos arriba: "(L)a situación del capitán, cuya nave contiene tanto hierro que la brújula sólo apunta a estas paredes de hierro y ya no responde al campo magnético de la Tierra; tal barco ya no puede ser dirigido, navegado". No hiperbolizábamos, pues, cuando decíamos que la carta de octubre del 53 funciona como apunte preliminar. Heidegger continúa con su alegoría:

Pero, pensando otra vez en la situación de la Física moderna, podemos añadir que el riesgo subsiste sólo en tanto que el capitán ignora que su compás ha perdido la sensibilidad para la fuerza magnética de la Tierra. En el instante en que este hecho se pone al descubierto, una buena mitad del riesgo se esfuma, ya que el capitán que no quiere dar vueltas al azar, sino alcanzar un objetivo conocido o desconocido, encontrará sin duda algún medio para determinar la dirección de su barco<sup>20</sup>.

Termina con un optimismo de tono premonitorio, un optimismo que también podemos reconocer al final de *La pregunta por la técnica*, en ese epílogo sanatorio en el que Heidegger propone que el arte viene a salvar.

Y ya que mencionamos al arte, digamos algunas palabras sobre la relación del artista con la naturaleza. Heisenberg culmina su carta diciendo: "Me intriga saber de qué modo los artistas tenderán puentes entre nuestras conferencias científicas y el arte". En aquellos años, era costumbre organizar encuentros entre artistas e intelectuales en los que científicos, filósofos, artistas plásticos y poetas compartían tertulias y conferencias.

---

18 Id.

19 Ib. p. 25.

20 Id.

Heisenberg, acaso en preparación para la conferencia organizada por la *Bayerische Akademie der Schönen Künste*, parecía anticipar esto en su carta con su mención previa a que "(u)no podría preguntarse por qué en nuestro tiempo la ciencia parece tener más peso que otros aspectos del mundo, como por ejemplo el artístico o el religioso". Y La imagen de la naturaleza en la física actual comienza con la afirmación siguiente:

Se ha sugerido que acaso la actitud del hombre moderno ante la Naturaleza sea radicalmente distinta de la actitud de épocas anteriores, tanto, que tenga por consecuencia una completa transformación de todas las relaciones con la Naturaleza; por ejemplo, de la relación del artista<sup>21</sup>.

El arte desempeña un papel central en La pregunta por la técnica a partir del momento en el que Heidegger hace suyas las palabras de Hölderlin: "Pero donde hay peligro crece lo salvador". Precisamente en el peligro "más extremado", que "amenaza al hombre al establecer (un) único posible modo del desocultamiento", es posible el "nacimiento de lo salvador", nos dice. Y aclara que es posible que "comencemos a prestar atención a la esencia de la técnica", técnica que en otros tiempos se relacionó también con las bellas artes. Heidegger escribe: "(C)uanto más interrogadoramente meditemos sobre la esencia de la técnica, tanto más plena de misterio se nos vuelve la esencia del arte", e inmediatamente, como induciéndonos subliminalmente a establecer un isomorfismo entre dos frases, agrega: "Cuanto más nos acerquemos al peligro, tanto más claramente comienza a destellar el camino a lo salvador"<sup>22</sup> (HEIDEGGER, 2017, p. 79). La esencia de la técnica, el peligro; la esencia del arte, lo salvador.

## Bibliografía.

BIEMEL W. & SANER, H. (Eds.). *The Heidegger-Jasper correspondence (1920-1963)*. Tr. G. E. Aylesworth. Humanity Books, Amherst, 2003.

CARSON C. "Modern or Anti-modern Science? Weimar Culture, Natural Science and the Heidegger-Heisenberg Exchange", en CARSON, C.; KOJEVNIKOV, A. & TRISCHLER, H. (Eds.). *Weimar Culture and Quantum Mechanics: Selected Papers by Paul Forman and Contemporary Perspectives on the Forman Thesis*. Imperial College Press-World Scientific, Londres-Singapur, 2009.

HEIDEGGER, M. "La pregunta por la técnica", en *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Ed. J. Acevedo. Tr. F. Soler Grima. Universitaria, Santiago de Chile, 2017.

---

21 Ib. p. 5.

22 HEIDEGGER, M. *La pregunta por la técnica*. cit. p. 79.

HEIDEGGER, M. *Das Gestell*, conferencia impartida en diciembre de 1949, en Bremen. V. SAFRANSKI, R. *Martin Heidegger: Between Good and Evil*. Harvard University Press, Cambridge, 1999).

HEIDEGGER, M. *Conceptos fundamentales*. Tr. M. E. Vásquez García. Altaya, Barcelona, 1997.

HEISENBERG, H. *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Tr. G. Ferraté Planeta DeAgostini, Barcelona, 1993.

KOCHAN, J. *Sciences and social Existence, Heidegger and the Sociology of Scientific Knowledge*, Openbooks, Cambridge, 2018.

PÖGGELER, O. "The Hermeneutic of the Technological World: The Heidegger-Heisenberg Dispute", En *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 1 (1) (1993). Tr. M. Kane & K. Pfefferkorn-Forbath. Pp. 21-48.

VAGT, C., *Komplementäre Korrespondenz, Heidegger und Heisenberg zur Frage der Technik*. Springer Basel, Basel, 2011.

WEIZSÄCKER, C. F. von. "Heisenberg und Heidegger über das Schöne und die Kunst, (Vortrag in der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, Herbst 1978). En *Ensemble: internationales Jahrbuch für Literatur* 10 (1979). También en *Wahrnehmung der Neuzeit*. Hanser, Múnich, 1983.





# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

AÑO 8, NÚMERO 7: JULIO DE 2021. ISSN 2695-9011 - e-ISSN 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2021.i07.04

[pp. 65-79]

Recibido: 05/06/2020

Aceptado: 30/06/2021

**¿Qué quiere decir leer? Interpretaciones en torno a *légein*, *legen* y *lesen* en camino a la pregunta por el decir del Habla en la obra de Martin Heidegger.**

**What does it mean to read? Interpretations of *légein*, *legen* and *lesen* on the way to the question of the saying of Speech in Martin Heidegger's work.**

**Vanesa Gourhand**

**Universidad Nacional de Educación a Distancia**

## **Resumen:**

Pretendemos cuestionarnos en este breve estudio *qué significa leer* encaminándonos hacia la pregunta *qué significa pensar*. Ello en el contexto de la indagación hermenéutica por la modalidad del decir del Leer, implicada en la relación compleja entre leer, interpretar y comprender en la obra de Martin Heidegger. Para ello, en primer lugar, escucharemos los sentidos arcaicos del *légein* griego; seguiremos entonces el lugar de aquello que interpela o exhorta al pensar a pensar (como *noeîn*), un silencio que concierne al mortal en cuanto que lo dicho en el decir, su decir, no resulta a disposición de pensamiento representativo alguno, máxima indicación de la apertura a la alteridad que dicen los lenguajes. Finalmente marcaremos algunas conclusiones a modo de cierre del texto.

**Palabras clave:** Escuchar/oír; decir; diálogo; colecta; leer; cobijo.

**Abstract:**

In this brief study, we try to question about *what is called reading?*, issue oriented towards the question *what is called thinking?*. This is in the context of hermeneutical inquiry into the way of Reading implicated in the complex relationship between reading, interpreting and understanding in Martin Heidegger's work. To do this, first of all, we are going to listen to the archaic senses of the Greek *légein*; then we will study the place of that which exhorts thinking itself to think (like *noein*), that is, a silence that concerns the mortal insofar as what is said in saying is not available to any representative thought, as a maximum indication of the openness to otherness that languages say. Finally, we would like to present some conclusions by way of closure.

**Keywords:** Listen/hear; tell; dialogue; collect; read; shelter.

HARNISCHSTRIEMEN, Faltenachsen,  
Durchstich-  
punkte:  
dein Gelände.

An beiden Polen  
der Kluftröse, lesbar:  
dein geächtetes Wort.  
Nordwahr. Südhell.

Paul Celan, *Atemwende*<sup>1</sup>

Was heißt Lesen? Das Tragende und Leitende im Lesen ist die Sammlung. Worauf sammelt sie? Auf das Geschriebene, auf das in der Schrift Gesagte. Das eigentliche Lesen ist die Sammlung auf das, was ohne unser Wissen einst schon unser Wesen in den Anspruch genommen hat, mögen wir dabei ihm entsprechen oder versagen.

Ohne das eigentliche Lesen vermögen wir auch nicht das uns Anblickende zu sehen und das Erscheinende und Scheinende zu schauen.n.

Martin Heidegger, *Was heist lesen?*<sup>2</sup>

1 "ESTRÍAS DE ESPEJO DE FALLA, ejes de pliegues,/puntos/de cizalla:/tu terreno.//En los dos polos/ de la rosa de fracturas, legible:/tu palabra proscrita./Norteverdadera. Surclara". CELAN, P. Obras completas. Tr. J. L. Reina Palazón. Trotta, Madrid, 2009, p. 213.

2 " ¿Qué significa leer? Lo que sustenta y dirige en el leer es la colecta. ¿En qué dirección colecta? En

## 1. Palabras iniciales

El breve texto *¿Qué significa leer?*, a penas un opúsculo marginal al final de la colección *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13), nos demanda una verdadera experiencia de escucha a la palabra dicha a través de la estructura del lenguaje escrito. Iremos, por tanto, separando pensamiento a pensamiento, discerniendo y seleccionando, descubriendo, en lo posible, la cosa misma del pensar. Apelaremos a algunos de sus intérpretes para profundizar en la lectura del texto y esperemos que nos ayuden a recoger aquellas señas que indican el paso a lo que debería ser pensado o visto en lo dicho y lo no dicho en lo no pensado (el residuo ilegible), que sedimenta en todo proceso de escritura, y que todo Lector hábil deberá aprender a recoger. Son estas señas o condiciones del propio *decir* (mantener desoculto lo no-oculto)<sup>3</sup>, lo que intentaremos poner en relación con el texto de Martin Heidegger: *¿Qué significa leer?*

## 2. La colecta (*Sammlung*)

Leemos e interpretamos el texto de Heidegger desde su traducción al castellano, aunque con la aportación de algunos términos en alemán o en griego cuando consideremos que estos son partícipes de la lectura en español, por considerar que desde la traducción ya estamos en la senda de la interpretación<sup>4</sup> y que el leer es, también, traducir<sup>5</sup>. En esta doble

---

dirección a lo escrito, a lo dicho en el escrito. El leer propio es la colecta en dirección a aquello que, sin nuestro saber, ha reclamado ya nuestro esenciar, como quiera que en ello lo correspondamos o neguemos.

Sin el leer propio tampoco estamos en condiciones de ver lo que dirige nuestra mirada ni de apreciar lo que se manifiesta y aparece". HEIDEGGER, M. *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976). Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, p. 111. ("¿Qué significa Leer?", en *Experiencias del pensar* (1910-1976). Tr. F. de Lara. Madrid, Abada, 2014, p.73.)

3 Un decir ontológico de raíz griega. "Tanto el *λέγειν* como el *voεiv*, cada uno desde su estructura, llevan a cabo lo que más tarde se llamará de propio y sólo por corto tiempo *ἀληθεύειν*: desocultar y mantener desocultado lo develado". cfr. HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?*. Tr. R. Gabas. Trotta, Madrid, 2008, p. 172.

4 "Y es que interpretar un texto no significa solo comprenderlo en sí mismo y desde su propio horizonte, ni tampoco, sin más, medirlo en la cuestión que trata con respecto a la verdad que sobre ella descubre y expresa, sino también, y articuladamente con ello, hacer que el texto nos hable a nosotros, a nuestra situación. En una palabra, hacerlo participar en un sentido presente. Es decir, la comprensión de un texto tiene el carácter de una application". NAVARRO CORDÓN, J. M. "Leer e interpretar: algunas cuestiones relativas a la comprensión de textos". *Studia Heideggeriana* IX, 2020, p. 153.

5 Nos dice Gadamer: "El leer o el traducir parecen realizar la misma operación hermenéutica (...) la mera lectura de textos originales o traducidos es, en realidad, una interpretación por medio del sonido y del ritmo, de la modulación y de la articulación. Y todo ello se encuentra en la 'voz interior' y existe para el 'oído interior' del lector. La lectura y la interpretación vienen a ser 'interpretación'.

dimensión nos dejamos guiar por las señas del decir deficiente y del decir exuberante<sup>6</sup> y así forzarnos a comprender: "¿Qué significa leer? Lo que sustenta y dirige en el leer es la colecta"<sup>7</sup>.

La colecta (*Sammlung*). Para poner esta palabra en situación hemos de abrirnos y recoger otro texto del mismo autor titulado *Logos (Heráclito, fragmento 5)*<sup>8</sup>. En este texto Heidegger, presta atención a la sentencia de Heráclito que dice así traducida: "Si no me habéis oído a mí sino al *λόγου*, entonces es sabio decir en el mismo sentido (*ὁμολογεῖν σοφόν ἐστίν*): Uno es todo (*Snell*)"<sup>9</sup>.

Heidegger vuelve sobre la cuestión del *lógos* (*λόγος*)<sup>10</sup>, porque considera que en ella Heráclito señala hacia *un oír y decir*<sup>11</sup> en que se custodia "la cuestión del escuchar y decir" como la cosa misma del pensar. Continúa Heidegger: "Lo que es *lógos* lo sacamos del *légein* (*λέγειν*). Qué significa *légein* (*λέγειν*)... *légein* significa decir y hablar"<sup>12</sup>.

---

Ambas crean una nueva totalidad textual hecha de sonido y sentido. Ambas logran hacer una transposición que raya con lo creador. Se puede arriesgar la siguiente paradoja: cualquier lector es un medio traductor". GADAMER, H.-G. "Leer como traducir", en *Arte y verdad de la palabra*. Tr. J. F. Zúñiga García. Paidós, Barcelona, 2016, pp. 90-91.

6 "Esta doble condición del decir, tan extraña y antitética, aparece en dos principios de mi *Axiomática* para una nueva filología que suenan así: 1º. Todo decir es deficiente -dice menos de lo que quiere; 2º. Todo decir es exuberante -da a entender más de lo que se propone". Cfr. NAVARRO CORDÓN, J. M. Op. cit. pp. 129-130.

7 El texto en alemán dice: "Was heißt Lesen? Das Tragende und Leitende im Lesen ist die Sammlung". HEIDEGGER, M. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. cit., p. 111.

8 HEIDEGGER, M. "*Logos (Heraklit, Fragment 50)*". En *Vorträge und Aufsätze (1936-1952)*. GA 7. Klostermann, Frankfurt am Main, 1989 (Ed. cast. *Conferencias y artículos*. Tr. E. Barjau. Serbal, Barcelona, 2001.

9 HEIDEGGER, M. *Conferencias y artículos*. Op. cit., p. 153. Los términos en griego son nuestros.

10 Citamos con variaciones la traducción al castellano de la traducción de *Snell* de la sentencia heraclítica con que se abre el texto *Logos*. Los términos en griego son nuestros. Heidegger retuerce la traducción del siguiente modo: "Perteneciendo no a mí sino a la posada que recoge y liga (*aber der lesenden Lege gehörig*): dejar estar-extendido Lo Mismo (*Selbes liegen lassen*): lo Bien Dispuesto (*Geschickliches*) esencia (*west*): Uno uniendo Todo". *Ib.*, p. 167/s. 231. El Fragmento B 50 lo traduce Martínez Marzoa como: "Prestando atención no a mí, sino al *λόγος*, tiene lugar acuerdo (*ὁμολογεῖν*, pertenecer al *λόγος*, decir a una con el decir), (esto es:) saber (*σοφόν*), (esto es:) uno: todo" (MARTINEZ MARZOA, F. *Historia de la filosofía*. Istmo, Madrid, 1994, p. 29). El elemento especialmente problemático de la traducción de *lógos* viene, para Heidegger, al final de la sentencia. En orden de dejar de lado toda traducción "idealista" del Uno-unidad que bajo el esquema ontoteológico supusiera una suerte de Uno-todo (de todas las cosas), Heidegger ofrece a pensar el aforismo B 32 de Heráclito: "Lo uno, lo único sabio, no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus (Diels-Kranz)" HEIDEGGER, M. *Conferencias y artículos*. cit., pp. 163-165.

11 Volveremos más adelante sobre el oír.

12 HEIDEGGER, M. *Ib.* p. 154. 12 Citando al profesor Marzoa "El griego hizo con el recoger y reunir discriminativo y caracterizante algo más grave que tomarlo para designar el 'leer'; echó mano de

Continuando en el mismo pasaje, dos modos posibles se presentan para *légein*: *Legen*, poner algo (*vorlegen*) en el sentido de dejar tender o dejar yacer algo (*vorliegenlassen*), es decir, un llevar algo a que esté extendido o se presente como tal (poner una cosa junto a otra, com-poner) (*zusammen-ins-Vorliegen-bringen*), que puede ser leído como traer algo junto o reunido (*Zusamentragen*), y *Lesen*, leer<sup>13</sup>, como un juntar (*Zusammenbringen*), cosechar o re(coger), como la cosecha (*lese*) está presente o es recogida en la vendimia (*Traubenlese*)<sup>14</sup>. Hemos de anticipar que ninguno de estos sentidos, tampoco su articulación abierta, puede apuntar a un mero amontonar o acumular (*als bloßes Anhäufen*) -especialmente en lo que toca a los significados de palabras griegas- que redujera lo cualitativamente diferencial de la cosa (recogida, recolectada, dicha) en el decir<sup>15</sup>.

Vamos notando, pues, cómo, por un lado, Heidegger nos dice que la palabra *Légein*<sup>16</sup> significa "decir y hablar", como han traducido habitualmente las tradiciones filológicas y filosóficas a lo largo de los últimos siglos, distanciándolo de sus imposibles traducciones por *ratio* o *Vernunft*. Pues tiene *légein* un significado anterior que es: poner abajo y poner delante (*nieder- und vorlegen*), un poner una cosa junto a otra (*Zusammenbringen*). Este "poner", aparentemente sin agente de su acción, no coloca o sitúa la cosa (*stellen*), sino que supone un dejar-puesto-delante-junto (*beisammen-vor-liegen-lassen*) (desde sí mismo, por sí mismo) que *reúne*; y, lo más importante, es un poner como dejar en cobijo

---

él para la nada inocente empresa de decir el decir. Y, al echar mano precisamente de ese verbo, el griego interpreta que reunir discriminativamente, por lo tanto contar y separar, deja a cada cosa su lugar y así juntar unas cosas con otras y separarlas de otras, eso es el decir". MARTÍNEZ MARZOA, F. *De Grecia y la Filosofía*. Universidad de Murcia, Murcia, 1990, p. 101.

13 Leer nos viene del latín *lĕgere* de raíz indoeuropea: "\**leg*: Recoger, coleccionar (y derivados que significan hablar). Lat. *legō*: recoger, escoger, leer". ROBERTS, E. & PASTOR, B. *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Alianza, Madrid, 2019.

14 HEIDEGGER, M. "*Logos* (Heraklit, Fragment 50)". cit., pp. 214-215.

15 El profesor Martínez Marzoa ha diferenciado los usos propiamente homéricos del *légein* (recoger o reunir según alguna norma o ley: seleccionar(-discernir)-albergar-recoger) de aquellos significados que Heidegger asume en *légein*, también con Homero, y que habitualmente los diccionarios referencian a otros verbos. Hablamos de los significados de los verbos *legen* y *liegen* en alemán. Así, si *legen* dice *legen lassen*, *légein* se traduciría por *vorliegen lassen*, dejar-yacer-ya (con carácter previo, no-óntico) aquello que es o dejar-yacer-delante, como la traducción al castellano suele subrayar. Interpretamos que con ello, Heidegger marcaría el carácter ontológico del *légein*, valdría decir, del decir mismo, en cuanto dejar yacer o estar o ser las cosas en cuanto cosas dichas en el decir. MARTÍNEZ MARZOA, F. *De Grecia y la Filosofía*. cit., pp. 65-67.

16 HEIDEGGER, M. "*Logos* (Heraklit, Fragment 50)". cit., ss. 216-217; pp. 154-155.

(*in der Hut zu lassen*) o *albergar* (*bergen*) en el desocultamiento (*Unverborgenheit*), de tal modo que la cosa así albergada (*geborgen*) permanece puesta en custodia<sup>17</sup>.

Si prestamos atención al "juego" de palabras con todas sus posibilidades semánticas, podemos oír que en el alemán de Heidegger el albergar, el cobijar, el guardar, co-suenan respondiendo a la estructura esencial de la recolección (*Lese*)<sup>18</sup>. Pues, como ya hemos dicho, el leer es una colecta o recolección (*Lese*) donde tiene acogida y lugar, posada (*Lege*), el reunir, juntar y recoger que significa originariamente el *légein* del *lógos* (la acción de *logos*<sup>19</sup> o la puesta en obra de lo Dicho).

En este sentido la recolección (colecta) está *llevada, portada*, por el albergar<sup>20</sup>, que -diciendo guardar, cuidar, cobijar- acoge el fruto donado por la tierra. El albergue (*Entbergung*, lo que entraña abrigo) es lo fundamental, lo que pone en movimiento y guía la recolección.

Ahora bien, el recoger, que empieza propiamente desde el albergar, es de antemano un elegir<sup>21</sup>. La selección<sup>22</sup> está determinada por aquello que dentro de lo elegible (e-legible, posible para un leer en cuanto colecta) se da como lo selecto o digno de selección, lo mejor (aquello cuya presencia, estatuto ontológico, es *por sí mismo* estando a la espera de ser recogido). Notamos cómo en la estructura esencial de la recolección (*legere*), lo primero que hay ante (el) albergar es la "selección"; el *légein* es una acción que tiene carácter discriminatorio, selectivo, determinante<sup>23</sup>, en lo que toca a un segundo sentido también. En el reunir está el hecho de que los que recogen se reúnan del mismo modo, el

17 En torno a los sentidos arcaicos del *légein* griego, cfr. MARTÍNEZ MARZOA, F. *De Grecia y la Filosofía*. cit., pp. 61-67.

18 HEIDEGGER, M. "Logos (Heraklit, Fragment 50)". cit., s. 215.

19 Aquí *logos* entendido como mito. V. MARTINEZ MARZOA, F. *Historia de la filosofía*. cit., p. 22; GADAMER, H.-G. *Mito y Razón*, Tr. J. F. Zuñiga García. Paidós, Barcelona, Paidós, 2010, pp. 67-133.

20 Cobijar (en lengua castellana): dar refugio, guarnecer a alguien, amparar dándole protección, contener, cubrir. También, guardar, acoger, mantener (cuidar lo aprendido, preservar del olvido).

21 Podríamos cifrar el carácter selectivo (previo) del albergue que supone el decir, como e-legir. Se juega en esta expresión con el guión menor para denotar la condición de ligazón que está velado en el elegir.

22 La se-lección: lección es recogido en *lesen* (leer). Continuo en el juego de desambiguación que se nos permite en lengua castellana entre: selección, elección, lección, elegir-ligar. Ello para poner en relevancia la condición de lo reunido (*legos*) que empieza propiamente a partir del albergar, la recolección que es, en sí misma, de antemano, un elegir (e-legir) aquello que pide albergue. Pero la selección (se-lección (hay envío/hacia)), por su parte, está determinada por aquello que dentro de lo elegible (e-legible -se deja leer) se muestra como lo selecto (lo mejor). En la estructura esencial de la recolección, lo primero que hay frente al albergar es el elegir. V. NAVARRO CORDÓN, J. M. Op. cit., pp. 148-152.

23 Cfr. MARTINEZ MARZOA, F. *Historia de la filosofía*. cit., p. 9.

hecho de que coliguen su hacer en vistas del albergar y de que, una vez reunidos, reúnan. La recolección pide desde sí estos dos sentidos de "reunión"<sup>24</sup>, un reunir discerniente y discriminatorio, ni exclusivo ni inclusivo, con el que se reconoce a cada cosa su lugar, un poner como dejar-ser cada cosa en su ser propio<sup>25</sup>.

Volvamos a nuestro hilo. Al *légein*<sup>26</sup> como "poner" le importa únicamente dejar<sup>27</sup> en cobijo (un cobijo bajo el cual permanece puesta la cosa siendo aquello que se es por sí mismo, desde sí mismo). Esto es, decir y hablar "esencian" -son y dejan ser aquello que son por sí mismo- como este singular poner (dicho cómo ex-poner, des-cubrir, des-plegar) aquello que está o se hace presente, en un desocultamiento. El hablar que piensa Heidegger, en cuanto hablar que esencia como *Legen*<sup>28</sup> y *Lesen*, no se determina por tanto ni desde la emisión sonora ni desde la apertura de la significación semántica. Más bien el hablar del lenguaje (de la verdad del ser) acaece desde el desocultamiento de

---

24 HEIDEGGER, M. "Logos (Heraklit, Fragment 50)". cit., ss, 174-175; pp. 158-159.

25 Cfr. MARTINEZ MARZOA, F. *Historia de la filosofía*. cit., p. 10.

26 "Empecemos por decir finalmente qué significa 'decir'. Pensemos finalmente por qué y en qué manera los griegos denominan el 'decir' mediante la palabra *λέγειν*. Pues *λέγειν* no significa en ninguna manera 'hablar'. La significación de *λέγειν* no está referida necesariamente al lenguaje y al acontecer del mismo. El verbo *λέγειν* es la misma palabra que el latín *legere* y que el alemán *legen*. Cuando alguien hace (o pone delante) una propuesta, con ello no entendemos que él traslada el papel a la mesa, sino que comenta la propuesta. Cuando alguien comenta un suceso, esto es un exponer. Si pensamos una cosa a vueltas con nosotros mismos, la reflexionamos, es decir, la ponemos (o doblamos) sobre ella misma (en alemán, *überlegen*). Poner delante, exponer, reflexionar todo eso que guarda relación con la palabra «poner», equivale al griego *λέγειν*. Esta palabra nunca significa para los griegos, como si saliera de la pura nada, algo así como 'decir'; más bien, a la inversa, los griegos entienden el decir desde el poner delante, el exponer, el reflexionar, y por eso llaman *λέγειν* a este 'poner'". HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?* cit., p. 116.

27 Dejar (en lengua castellana): liberar, ceder, retirarse-para, dejar venir, permitir o dar paso para que algo se de como algo. Nombrar, designar. Abandonar. Encomendar. Ausentarse. Dar/soltar. Des-apropiarse.

28 "Si colocamos y ponemos delante algo, hacemos que yacza, y entonces en un ser yacente ante nosotros. Pero algo puede yacer ante nosotros sin que seamos nosotros los que hayamos llegado a ponerlo. Yacen ante nosotros el mar, las montañas. Yacer en griego equivale a *κείσθαι*. Lo subyacente es el *ὑποκείμενον*, en latín *subiectum*. Es algo que yace ante nosotros: el mar, o un pueblo, o una casa, o cosas parecidas. Sólo una mínima parte de lo que así yace ante nosotros la ha puesto el hombre en la situación en la que está, y esa mínima parte la ha puesto solamente con ayuda de lo que subyacía ya ante él. Las piedras de los muros de una casa proceden de una roca que ya sea había formado (...); lo que se ha puesto, lo que se ha asentado y así yace ante nosotros (...) lo puesto significa siempre lo que ha llegado a yacer y, por tanto, lo yacente. Lo puesto es lo dejado libre en su puesto, no lo producido por nuestra acción y, en ese sentido, dependiente de nosotros". HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?* cit., pp.167-168.

lo presente<sup>29</sup>. Por ello *alétheia* tiene que ver con *légein* y *lógos* es expresado como *Vor-liegen-lassen* (dejar-estar-junto-delante).

Retomemos, ahora sí, al pensamiento que nos llevó al texto *Logos*.

### 3. La escucha

¿Qué significa leer? Lo que sustenta y dirige en el leer es la colecta: Leer esencia en la colecta, es decir, en el recoger o recolectar (en la e-lección de lo e-legible por el leer). Si bien: "¿En qué dirección colecta? En dirección a lo escrito, a lo dicho en el escrito"<sup>30</sup>.

Ya hemos anotado la importancia que tiene en la "colecta" (*Sammlung*) el albergar o cobijo que *custodia* y *congrega*: la colecta es colecta por la selección y el dejar-a-cubierto. Ahora, se nos señala que aquello que guía (en dirección a) la custodia y la selección es la obra y lo allí escrito, lo dicho en el escrito, es decir, lo que orienta la lectura es lo *puesto en obra*<sup>31</sup> en el decir (*legen* -"lo yacente o lo dejado libre en su puesto") de lo dicho. Lo dicho en el escrito nos interpela, nos motiva o exhorta desde su decir selecto (cuando ello se da). Así nos lo sugiere el profesor Navarro Cordón:

Leer un texto es un procedimiento de comunicación entre el texto y nosotros mismos en relación con la cosa referida por aquel y que incoa nuestra pregunta e interpelación. El texto ha surgido como respuesta a una pregunta o cuestión ante la que se encontró el pensador, de modo que el texto como lo expresamente dicho adquiere sentido desde esa latencia problemática y como desarrollo de esa cuestión y pregunta (...) la intelección del texto exige hacerse cargo y comprender esa pregunta, reconducirlo todo él a ella y reconstruir desde ella su sentido<sup>32</sup>.

Ahora bien, habíamos señalado que Heidegger vuelve sobre la cuestión del *lógos*, porque considera que en ella Heráclito señala hacia *un oír y decir* en que se custodia

29 En torno a la verdad ontológica o del ser que retiene la noción heideggeriana de *alétheia* propiamente en el poema de la diosa-*alétheia*, v. DÍAZ ARROYO, J. L. "Anotaciones a la cuestión de la verdad en el poema de Parménides a propósito de la diosa-*alétheia*", en *Grecia y nosotros. Hermenéutica y lenguajes poéticos*. Dykinson, Madrid, 2021.

30 "Worauf sammelt sie? Auf das Geschriebene, auf das in der Schrift Gesagte". HEIDEGGER, M. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. cit., s. 111; p.73.

31 V. HEIDEGGER, M. "El origen de la obra de arte". en *Caminos del Bosque*. Tr. H. Cortés y A. Leyte. Alianza, Madrid, 2003; OÑATE, T. "Heidegger *hó skoteinós* (el oscuro): la ontología estética del espacio tiempo tras la *Kehre* del Segundo Heidegger", en *Estética Ecológica y Filosofía de la Historia (Hermenéuticas contra la violencia III)*. Madrid, Dykinson, 2019.

32 NAVARRO CORDÓN, J. M. Op. cit., pp. 145-146.



"la cuestión del escuchar y decir" como la cosa misma del pensar. En esta "falla", quizás podamos comprender el "y" que reúne el oír y decir, la pregunta que surge es ¿acaso *lo dicho en lo escrito*, aquello que nos interpela y guía, no es necesario que sea oído para poder ser leído?

Heidegger nos dice que "lo que está-delante que, reunido, ha sido extendido delante, es algo determinado que *nos exhorta a la escucha atenta y cuidadosa. El oír es propiamente este concentrarse que se recoge para la interpelación y la exhortación* y que, así, reconoce el carácter del otro como otro (por sí mismo). El oír es en primer lugar la escucha concentrada"<sup>33</sup>. Decir "y" oír<sup>34</sup>: Para el leer es necesaria una escucha concentrada que encamina a lo legado en el texto, hay que poder oír lo que dice lo escrito para poder comprender<sup>35</sup>, para que haya diálogo. Y aun así, lo más importante que nos señala Heidegger, lo aún por ser pensado, es que decir y oír tienen que ser del mismo origen, del origen esenciante del mismo lenguaje, que aquí tentativamente llamamos el lenguaje del Ser (*Seyn*).

---

33 "¿Qué es el oír? Como *Λέγειν*, el hablar no se determina desde el sonido que expresa sentido. De este modo, si el decir no está determinado desde la emisión de sonidos, entonces el oír que le corresponde no consiste en primer lugar en que un sonido que alcanza al oído sea captado (...) Si nuestro oír fuera ante todo una captación y transmisión de sonidos, y no fuera más que esto (...) entonces lo que ocurriría sería que lo sonoro entraría por un oído y saldría por el otro. Esto es lo que de hecho ocurre cuando no nos concentramos a escuchar lo que se nos dice. Pero lo que se nos dice es lo que está-delante que, reunido, ha sido extendido delante, es algo determinado que nos exhorta a la escucha atenta y cuidadosa. El oír es propiamente este concentrarse que se recoge para la interpelación y la exhortación y que, así, reconoce el carácter del otro como otro (por sí mismo). El oír es en primer lugar la escucha concentrada. HEIDEGGER, M. "*Logos* (Heraklit, Fragment 50)". cit., s. 174; p. 158.

34 "Todo decir tiene que hacer surgir conjuntamente el poder oír. Ambos tienen que ser del mismo origen. Entonces rige sólo una cosa: decir el más noble lenguaje surgido en su simplicidad y fuerza esencial, el lenguaje del ente como lenguaje del ser (*Seyn*). Esta transformación del lenguaje penetra en ámbitos que todavía nos están cerrados, porque no sabemos la verdad del ser (*Seyn*). Entonces se habla de la "renuncia del seguimiento", del "claro de la ocultación", del "evento-apropiador", del "ser-ahí", no un entresacar verdades de las palabras, sino la inauguración de la verdad del ser (*Seyn*) en tal decir transformado. HEIDEGGER, M. *Aportes a la filosofía: Acerca del evento*. Tr. D. V. Picotti. Biblos, Buenos Aires, 2006, p.77.

35 "Cuando hablamos del oír y el ver en relación con el leer, no se trata de que haya que ver para poder descifrar lo escrito, sino que lo que importa es que hay que oír lo que dice lo escrito. Tener la capacidad de oír es tener la capacidad de comprender". GADAMER, H.-G. *Mito y Razón*. cit., pp. 70-71.

#### 4. Noeîn

Continuamos leyendo a Heidegger: "El leer propio es la colecta en dirección a aquello que, sin nuestro saber, ha reclamado ya nuestro esenciar, como quiera que en ello lo correspondamos o neguemos"<sup>36</sup>.

En toda lectura hay un recogimiento que tiene lugar cuando correspondamos al oír de lo dicho en lo escrito, pertenecemos a su decir o un emplazarse en él. En el encuentro con la obra (alcanzar algo en la andanza de un camino)<sup>37</sup>, cuando se da, hacemos una experiencia del habla con el Habla<sup>38</sup>. Con ello queremos decir, aquello que nos mueve a tomar en consideración (*voeîv*) y nos interpela, remite en sí mismo a aquello que nos afecta<sup>39</sup> (el habla del Habla), ya que "sin el leer propio tampoco estamos en condiciones de ver lo que dirige nuestra mirada ni de apreciar lo que se manifiesta y aparece"<sup>40</sup>.

El leer propio (yacer dispuesto o estar desvelado<sup>41</sup>), opinamos aquí que pone en juego la guarda de la memoria (dialecto<sup>42</sup>), en el sentido de lo más propio -lo ignorado en su misterio irreductible- que nos tiene y mantiene ex-puestos<sup>43</sup>. Nos dirigimos al texto desde nuestra propia lengua y desde ella nos ex-ponemos a su juego: a recrear y crear lo aún no pensado en lo Dicho. El leer es un decir-oír-en-diálogo: encuentro atento, pero, también discernimiento, diferenciación (alteración) en vista o dirigido a la comprensión de eso dado o donado en la e-lección, aquí como advenimiento.

---

36 "Das eigentliche Lesen ist die Sammlung auf das, was ohne unser Wissen einst schon unser Wesen in den Anspruch genommen hat, mögen wir dabei ihm entsprechen oder versagen". HEIDEGGER, M. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. cit., s. 111; p.73.

37 V. HEIDEGGER, M. "La esencia del habla". En *De camino al habla*. Tr. I. Zimmermann. Serbal, Barcelona, 2002, p.126.

38 "Hacer una experiencia con algo -sea una cosa, un ser humano, un dios- significa que algo nos acece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma (... ) Algo se hace, adviene, tiene lugar". Ib. p. 119.

39 cfr. HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?* cit., p. 173.

40 "Ohne das eigentliche Lesen vermögen wir auch nicht das uns Anblickende zu sehen und das Erscheinende und Scheinende zu schauen". HEIDEGGER, M. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. cit., s. 111; p.73.

41 V. DUQUE, F. "El Dios del otro inicio". *Endoxa: Series filosóficas* 20, 2005, pp. 722.

42 V. HEIDEGGER, M. "Lenguaje y tierra natal". En *Experiencias del pensar (1910-1976)*. cit.

43 " El ser (*Seyn*) necesita del hombre para esenciarse, y el hombre pertenece al ser (*Seyn*), para realizar su extrema determinación como ser-ahí (...) Esta contraposición entre el necesitar y el pertenecer constituye al ser (*Seyn*) como evento y lo primero que pensantemene nos incumbe es elevar la simplicidad del saber y fundar en su verdad la oscilación de esta contraposición". Cfr. *Heidegger, M. Aportes a la filosofía: Acerca del evento*. cit., p. 207.

## 5. La cuestión del pensar

Nos dice Heidegger en la vuelta al *Λέγειν* y *λόγος* que supone ¿*Qué significa pensar?*:

- I) El dejar que yazca (decir) y el tomar en consideración (*Noeîn*) es pensar.
- II) La acción misma de decir traza y desbroza el camino del pensar.
- III) El pensar percibe de antemano<sup>44</sup> de tal manera que toma en consideración.

A tenor de lo cual el pensar-decir, sus articulaciones, se tornan en cuestión. Al respecto, qué es *tomar en consideración* (*in-der-Acht-nehmen*, traducción tardía del *noeîn* del poema de Parménides) si no, acaso, el permanecer atentos a la escucha del decir de la Palabra.

Decíamos que en el leer, como colecta, hay un acogimiento que recoge: el recogimiento de la ofrenda o don (dejar yacer). Por tanto, en el recogimiento como *leer propio* -desvelar<sup>45</sup>- y como *decir* (*Légein*) *propio* -dejar a cobijo-, se da un pensar que reúne y custodia lo recolectado pero que no anula las diferencias entre el decir (la cosa del decir) y lo que obra en lo Dicho (lo que asienta verdad<sup>46</sup>). Parecería, que leer, como colecta, es un escuchar (en el oído despierto) en vista -tener el ojo para el "ser"<sup>47</sup>- al acontecer de la puesta en obra del decir del *Seyn*<sup>48</sup>.

De *Legein* descubrimos *lesen* (escoger-recoger) y *legen* (poner-tender). *Legen* es en tanto acción *poner una cosa junto a otra cosa*, com-poner y, así, tender (com-pasar), un

---

44 "En expresiones antiguas la palabra presentir se usa en forma impersonal: se presiente, o incluso algo me dice: algo me sobreviene, me estremece. El auténtico presentir es la forma por que nos llega algo esencial y se ofrece a nuestra consideración, para que la mantengamos en ella. Ese presentir no es un escalón previo en la escalera del saber. Es el pórtico que esclarece todo lo que puede saberse, es decir, lo esconde (custodia)". HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?* cit., p. 230.

45 V. DUQUE, F. Op. cit. p. 723.

46 Cfr. " *Sage* (el Dicho): es la esquiva y en el fondo inefable raíz de *sagen*: decir (...) sería como hallar la Palabra (*Verbum*, *lógos*) en la estuviera concentrado en la que a su vez se expeliera o destinara todo el lenguaje, toda expresión, lectura y dicción". DUQUE, F. nota. HEIDEGGER, M. *Desde la experiencia del pensar*. Tr. F. Duque. Abada, Madrid, 2013, p. 52.

47 Cfr. HEIDEGGER, M. *El Evento*. Tr. D. V. Piccoli. El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2016, p. 31.

48 El ser (*Seyn*) acaece (ex-pone) al ser-ahí (instante-sitio) y tan solo de este modo se esencia (funda) como evento: "El evento es la palabra inicial porque su adjudicación (como la única a-propiación de la esencia humana en la verdad del *Seyn* dispone la esencia del hombre sobre la verdad del *Seyn* (...)) como evento la disposición acaece, el acaeciente comienzo (es decir, el *Seyn* abísmate en su verdad) es la voz inicialmente comienzo. La voz dispone en tanto apropia la esencia del hombre a la verdad del *Seyn* (...) Acaeciente, la 'disposición' no es un estado sentimental del hombre, sino el evento de la palabra como apropiación que se adjudica. La palabra es en su esencia acaeciente silenciosa". Ib. p. 219.

llevar algo desde lo oculto -dejar-lo ser- hacia el estado de desocultamiento (lo que se presenta ha salido de su desocultamiento)<sup>49</sup>.

¿Y *Lesen* (*Lěgere*)? es, en tanto acción, escoger y recoger. La recolección es en vista al albergar, dejar en cobijo (estancia) al abrigo desde el cual permanecer -un permanecer nada plano, un presentarse en lucha con la ausencia- dispuestos al son silente del habla.

*Legen* y *Lesen* se despliegan como modos de dar-se diferenciales del hablar del Habla, siendo el lenguaje la unidad-mismidad (lo mismo, lo que se pertenece recíprocamente<sup>50</sup>) desde la que hace surgir la *copertencia* (*Zusammengehören*) de ser y pensar<sup>51</sup>.

El lenguaje habla (ex-pone) al leer (*lesen*), como acción diferenciante<sup>52</sup>, la palabra-ofrenda que debe ser recogida<sup>53</sup>. Lo más propio del habla se dice desde la escucha atenta del pensar (o tomar en consideración) (al) ser del ente, a la presencia de lo presente, aquello que llama al pensamiento (*Lógos*) que permanece cobijado en la textura de la obra donde la Palabra-seña<sup>54</sup> tiene lugar para resonar y ser oída, la seña indica el paso

49 cfr. HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?* cit., p. 194.

50 lb. p. 199.

51 *Copertenencia* es el modo en que Heidegger nos ofrece a pensar el "lo mismo" del poema de Parménides, "palabra enigma" cuyas interpretaciones han marcado el devenir de la historia de Occidente, al menos la filosófica (En HEIDEGGER, M. *Conferencias y artículos*. cit., pp. 171-175); se nos exige pensar una interpretación de aquella "relación" (pensar "y" ser) que no reduzca ser a objeto, ni tan siquiera a cosa, del mismo modo que pensar nada tendría que ver con un pensamiento representativo. En torno a la relación de lo mismo y la diferencia, v. especialmente los textos de *Identität und Differenz* (GA 11).

52 "El pensar, en cuanto habérselas con las cosas y el ser, es discernimiento que, como tal, comporta intervalos, cortes y, en definitiva, encierra el cuestionamiento en torno al por dónde cortar, cuestionamiento por el criterio del desde dónde, hacia dónde o por dónde se daría la diferencia misma entre el ser y lo ente (así como las propias delimitaciones de lo ente). Por ser discernimiento el pensar corresponde al ser, así como tiene lugar en el decir". Cfr. Díaz Arroyo, J. L. "Del Sí mismo a lo mismo: comentarios a los lugares de la mismidad del *Poema* de Parménides de Elea en el camino de Martin Heidegger hacia los 'pensadores del inicio'". *Human review. International humanities review* (Aprobado para su publicación, estimada 2021).

53 "En tal esenciarse de la seña el mismo ser (*Seyn*) llega a su madurez. Madurez es disposición de tornarse un fruto y una donación. Aquí se esencia lo último, el fin esencial, exigido desde el comienzo, a él no aportado. Aquí se descubre la más íntima finitud del ser (*Seyn*): en la seña del último dios.

En la madurez, en la potencia para el fruto y en la grandeza de la donación se encuentra a la vez la más oculta esencia del no, como todavía-no y no-más". v. Heidegger, M. *Aportes a la filosofía: Acerca del evento*. cit, p. 329.

54 "LA PALABRA: Nada, en ningún lugar, nunca,/antes de todo algo, antes del entonces y el ahí,/ se alza la palabra/del abismo que concede/lo que ningún fundamento/alcanza,/pues sólo la alianza/con lo dicho/hace de la cosa, cosa/sólo ella captura de nuevo/los sentidos perseguidos,/ confusamente desplazados,/en un sentido/que ya no sobresale/en dirección alguna". HEIDEGGER, M. *Experiencias del pensar (1910-1976)*. cit., p. 31.

a lo que debería ser pensado y visto. En la interpretación hay habla (diálogo) si se da la apertura de sentido que com-padece, es decir, dejar ser al otro en su alteridad (lo otro de mí mismo y lo otro como sí mismo) dando lugar a la diferencia intransitiva-necesaria de la co-ligación (*Versammlung*) (juntar-unir quizás un modo de decir participar) y la reunión (la unión desde el deseo- armonía) desde la alteridad de la palabra alzada: ESTRÍAS DE ESPEJO DE FALLA –la imagen poética (ensambladura) denota como seña<sup>55</sup>.

El Leer es un modo privilegiado del *habitar poéticamente el hombre*.

## 6. Recogimiento

*¿Qué quiere decir Leer?*

Leer quiere decir *Diálogo*, como ese encaminarse por el camino trazado por el habla para que el lector y lo puesto en obra puedan oírse y decirse y, así, descubrir el espacio en el que pueda acontecer el sentido de la unidad de obra<sup>56</sup>. El diálogo como una apertura a lo ya sido, a lo que todavía-no y a lo que es: aquí es donde nos encontramos interpelados.

Leer quiere *Decir*, deseo de llevar-a-que-(algo) esté-junto-extendido-delante, discerniendo y diferenciando a la vez que recogemos lo ofrendado, un atender lo que dice el texto: "prestar oído a lo que a uno le es concedido" nos dice Heidegger, darle valor a lo dicho (consideración), recoger lo más selecto, lo que pide albergamiento, demorarse y dejarse conducir por lo ya pensado, dejarnos decir y afectar por ello y por lo que permanece velado.

Leer quiere decir *Interpretar*, la interpretación nos expone, es un encuentro en la encrucijada de *un cruce de caminos*, límite que reúne y separa y en el que se abre un espacio donde acaece una apropiación<sup>57</sup>. Es un espacio de discernimiento (decidir, separar, distinguiendo lo uno de lo otro como lo uno y lo otro). Un encontrarse en donde nos *dejamos* estar, tocar y decir por el querer de lo puesto en obra y nos dejamos penetrar por la palabra que necesita ser escuchada. Aunque, se trate de un encuentro que repliega

---

55 V. CÓRDOBA OSPINA, G. "Meditación, Imagen (pensar y poetizar)" en *Confrontación en la imagen: Un tránsito hacia el pensar del otro inicio de Martin Heidegger*. Cuadernos de Studia Heideggeriana: Studia Heideggeriana. Madrid, 2021, pp. 115- 205.

56 V. OÑATE, T. *Para leer la metafísica de Aristoteles en el siglo XXI: Análisis Críticohermenéutico de los catorce lógoi de Filosofía primera*. Dykinson, Madrid, 2001, pp. 560-655

57 Cfr. NAVARRO CORDÓN. J. M. Op. cit., p. 150

pues allí impera un emplazarse en el movimiento del habla, una cierta armonía disimétrica que nos envuelve, en cada puesta en acción<sup>58</sup> del obrar del sentido del texto.

¿Y la colecta? La colecta es la que recoge la donación: *En la madurez, en la potencia para el fruto*. Y lo recoge como *Lógos*, en su ambigüedad o doblez como aquello que reúne y como palabra. Aquel que se pone a prueba en el espacio de juego del lenguaje, aquel que baja la guardia, que abandona la vigilia, aquel dispuesto a hacer la experiencia misma del olvido<sup>59</sup>. Son estos<sup>60</sup> los que leen (oír en vista) la voz silente del lenguaje del ser en obra-ofrenda: Abismosamente fundado en el evento está el ser-ahí y con ello el hombre, cuando logra el salto en fundación creadora<sup>61</sup>.

*Leer es escuchar el decir del habla en los márgenes del silencio.*

### Bibliografía.

CELAN, P. *Obras completas*. Tr. J. L. Reina Palazón. Trotta, Madrid, 2009.

CÓRDOBA OSPINA, G. "Meditación, Imagen (pensar y poetizar)" en *Confrontación en la imagen: Un tránsito hacia el pensar del otro inicio de Martin Heidegger*. Cuadernos de Studia Heideggeriana: Studia Heideggeriana. Madrid, 2021, pp. 115- 205.

DÍAZ ARROYO, J. L. "Anotaciones a la cuestión de la verdad en el poema de Parménides a propósito de la diosa-alétheia", en *Grecia y nosotros. Hermenéutica y lenguajes poéticos*. Dykinson, Madrid, 2021.

Díaz Arroyo, J. L. "Del Sí mismo a lo mismo: comentarios a los lugares de la mismidad del *Poema* de Parménides de Elea en el camino de Martin Heidegger hacia los 'pensadores del inicio'". *Human review. International humanities review* (Aprobado para su publicación, estimada 2021).

DUQUE, F. "El Dios del otro inicio". *Endoxa: Series filosóficas* 20, 2005, pp. 719-732.

GADAMER, H.-G. *Arte y verdad de la palabra*. Tr. J. F. Zúñiga García. Paidós, Barcelona, 2016.

GADAMER, H.-G. *Mito y Razón*, Tr. J. F. Zúñiga García. Paidos, Barcelona, Paidos, 2010.

58 En torno a la necesidad del carácter activo del desplegarse de la verdad del ser como alétheia en Heidegger, siguiendo a sus fuentes griegas, especialmente Aristóteles, v. Oñate, T. "Heidegger *hó skoteinós*..." . cit.

59 DUQUE, F. nota 40. HEIDEGGER, M. *Desde la experiencia del pensar*. cit.

60 V. Heidegger, M. "La esencia del habla". cit. pp. 125-127

61 V. Heidegger, M. *Aportes a la filosofía: Acerca del evento*. cit, p. 229.

HEIDEGGER, M. *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. GA 13. Hg. H. Heidegger. Klostermann, Frankfurt am Main, 1983 (*Experiencias del pensar (1910-1976)*). Tr. F. de Lara. Madrid, Abada, 2014).

HEIDEGGER, M. "Logos (Heraklit, Fragment 50)". *Vorträge und Aufsätze (1936-1952)*. GA 7. Hg. F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1989 ("Lógos (Heráclito, Fragmento 50)"). *Conferencias y artículos*. Tr. E. Barjau. Serbal, Barcelona, 2001).

HEIDEGGER, M. "La esencia del habla". En *De camino al habla*. Tr. I. Zimmermann. Serbal, Barcelona, 2002.

HEIDEGGER, M. "El origen de la obra de arte". en *Caminos del Bosque*. Tr. H. Cortés y A. Leyte. Alianza, Madrid, 2003.

HEIDEGGER, M. *Aportes a la filosofía: Acerca del evento*. Tr. D. V. Picotti. Biblos, Buenos Aires, 2006.

HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?*. Tr. R. Gabas. Trotta, Madrid, 2008.

HEIDEGGER, M. *Desde la experiencia del pensar*. Ed. bilingüe a cargo de F. Duque. Abada, Madrid, 2013.

HEIDEGGER, M. *El Evento*. Tr. D. V. Picotti. El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2016,

MARTÍNEZ MARZOA, F. *De Grecia y la Filosofía*. Universidad de Murcia, Murcia, 1990

MARTINEZ MARZOA, F. *Historia de la filosofía*. Istmo, Madrid, 1994

NAVARRO CORDÓN, J. M. "Leer e interpretar: algunas cuestiones relativas a la comprensión de textos" en Francois Jaran (eds.) *Studia Heidegeriana IX* (Ed. F. Jaran). 2020.

Oñate, T. *Para leer la metafísica de Aristoteles en el siglo XXI: Análisis Críticohermenéutico de los catorce lógoi de Filosofía primera*. Dykinson, Madrid, 2001.

OÑATE, T. "Heidegger *hó skoteinós* (el oscuro): la ontología estética del espacio tiempo tras la *Kehre* del Segundo Heidegger", en *Estética Ecología y Filosofía de la Historia (Hermenéuticas contra la violencia III)*. Madrid, Dykinson, 2019.

ROBERTS, E. & PASTOR, B. *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Alianza, Madrid, 2019.





# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

AÑO 8, NÚMERO 7: JULIO DE 2021. ISSN 2695-9011 - e-ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2021.i07.05

[pp. 81-117]

Recibido: 05/07/2020

Aceptado: 21/03/2021

**Uma contemplação da Maquinação, concebida por Heidegger, enquanto o destinamento de uma transfiguração historicamente consumada do Ser do ente na figura do Niilismo.**

**A contemplation of Machination, conceived by Heidegger, as the destiny of a historically consummated transfiguration of the being's Being in the figure of Nihilism.**

**Francisca Soares Rutigliano**

**Universidade Federal do Rio de Janeiro**

**Resumo:**

Eis aqui uma interpretação da explanação de Heidegger dos fundamentos e desdobramentos do fenômeno do Niilismo, procedida pelo viés da fixação do sentido do Ser enquanto Maquinação. Esta interpretação implica a apresentação dos passos preparatórios do Filósofo para uma Escrita acerca do sentido do Ser orientada por um outro Princípio que o instituído pela Metafísica, e se faz a partir da contemplação de dois textos exemplares de Heidegger, em que ele investiga a determinação metafísica do Ser em dois períodos capitais da história do Pensamento: o período clássico da Metafísica grega, notadamente em Aristóteles, e o período consumado da Metafísica moderna, visado através da Filosofia de Nietzsche.

**Palavras-chave:** Entidade; Maquinação; Armadura; Vontade; Poder.

**Abstract:**

Here is an interpretation of Heidegger's explanation of the fundamentals and developments of the phenomenon of Nihilism, proceeded by the fixation of the meaning of Being as Machination. This interpretation implies the presentation of the Philosopher's preparatory steps for a writing about the meaning of Being guided by another Principle than that instituted by Metaphysics, and it is made from the contemplation of two exemplary texts by Heidegger, in which he investigates the metaphysical determination of Being in two capital periods of the history of Thought: the classical period of Greek Metaphysics, notably in Aristotle, and the consummate period of modern Metaphysics, aimed at through Nietzsche's Philosophy.

**Keywords:** Entity; Machination; Armor; Will; Power.

## 1. Introducción

A Maquinação (*Macheschaft*)<sup>1</sup> na figura da qual se determina o Pensamento metafísico do Ser implica um posicionamento particular deste Pensamento por respeito às questões acerca da diferença ontológica, do caráter próprio da transcendência e da intencionalidade. Nosso propósito aqui não é discutir em termos diretos as configurações que ganharam estas questões no curso da história da Metafísica. Antes, considerando que, a partir do abandono do *Seyn*<sup>2</sup>, a Metafísica se instaura enquanto a pergunta pelo ente enquanto tal,

---

1 Todas as palavras extraídas do aparelho conceitual de Heidegger se encontram seguidas do termo alemão correspondente posto entre colchetes em sua primeira aparição no texto. Já as palavras gregas foram transcritas no alfabeto latino e marcadas em itálico, para evitar possíveis erros na impressão do texto. Observamos que a autora procedeu à tradução de todas as citações de Heidegger neste Ensaio, a partir das Obras publicadas no idioma do autor, exceto as citações do "Seminários do Thor", o qual a autora só dispõe de um exemplar da Editora da Gallimard, redigida por Jean Beaufret.

2 Seguiremos o procedimento de Heidegger de grafar a palavra "Ser" com a forma *Seyn*, que assim o fez para fixar nela um sinal indicativo de que, assim grafada, ela designa o Ser concebido por respeito à questão acerca do seu sentido ele mesmo. E ainda de acordo com o Filósofo manteremos a grafia original para indicar a palavra enquanto designação metafísica do Ser em termos de simples entidade do ente. Optamos por não apresentar um termo traduzido, porque mesmo verificando uma forma arcaica da escrita da palavra Ser em idioma português, qual seja *seer* (até ao século XIII, segundo Antenor Nascentes), mesmo assim, não poderíamos extrair da palavra, sem uma observação expressa, uma indicação da diferenciação na apreensão e na forma de abordagem do Ser. E uma vez que a palavra alemã *Seyn* se deixa ler sem maior dificuldade como Ser, preferimos deixá-la como marca.

isto é, por respeito à sua entidade e, entendendo que tal modo de instauração destinou *uma transfiguração historicamente consumada do Ser do ente em Poder*, transfiguração esta que fornece a figura própria do Niilismo, pretendemos abordar o fundamento, os modos de consolidação e dos desdobramentos da Maquinação no curso de uma tal destinação.

Consumaremos este propósito pelo viés de uma apreciação da explanação de Heidegger em dois Ensaio seus sobre Aristóteles e Nietzsche, a saber, "Da essência e do conceito da *Physis*. Aristóteles, *Física B*, 1", de 1939, e "A Metafísica de Nietzsche", de 1940. Tomamos o Ensaio sobre a *Física* de Aristóteles como referência, porque através dele se torna possível compreender como a presentificação (*Anwesenung*)<sup>3</sup> da *physis* vem a se constituir enquanto o paradigma do Ser, a partir do fato dessa presentificação ser visada em termos de *presentidade (Anwesenheit) enquanto disponibilidade* -o que se deixa configurar bem na tentativa de Aristóteles de distinguir o caráter próprio da *poiesis* nos âmbitos de presentificação da *téchné* e da *physis*. E tomamos o Ensaio "A Metafísica de Nietzsche", porque nele Heidegger procede ao esclarecimento da figura do Poder em seu modo mesmo de se outorgar, se conservar e se elevar, através de sua ancoragem no pressuposto da incondicionalidade da Vontade. Concebemos, portanto, que a apreciação destas duas Obras nos permite abordar com toda propriedade o ponto nodal do Niilismo, o qual concentra *disponibilidade e incondicionalidade*.

---

3 Traduzimos as palavras alemãs *Anwesen*, *Anwesend*, *Anwesenheit* e *Anwesenung* respectivamente por presença, presente, presentidade e presentificação. Presença é a tradução que os dicionários oferecem para o termo *Anwesenheit* e que Heidegger corrobora em vários textos quando procura explicar a palavra *Anwesen* com o termo latino *praesenz* (Cf. por exemplo, HEIDEGGER, M. *Platon: Sophistes*. GA 19. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1992, p. 524/525, e também *Zollikonener Seminare*. GA 89. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1984, p. 223). Em *Tempo e Ser*, ele toma o exemplo "na presentidade de vários convidados a festa foi celebrada" para distinguir, embora sem dissociar, o sentido de presença do ente daquele que concerne à unidade do tempo a qual ele nomeia *Gegenwart*, e que as línguas latina traduzem com o termo "presente". Presente, presentidade e presentificação são portanto traduções literais dos termos alemães *Anwesend*, *Anwesenheit* e *Anwesenung* derivados de *Anwesen*: o primeiro indicando o próprio Ente enquanto o que é, na medida em que dura na presença, ou seja, no Ser; o segundo indicando no conceito o caráter de estado; e o terceiro indicando o caráter propriamente fenomenal (dinâmico) da presença ela mesma -tal é o modo como Heidegger distingue o sentido dos três termos. Mais adiante se faz referência no corpo do texto a discussão de Heidegger acerca da compreensão que Aristóteles tem da *physis* em termos de presentidade e não antes de presentificação. Sua questão é que na palavra *Anwesenheit*, precisamente porque ela guarda um sentido de estado, não se indica o caráter de fenomenalidade da presença (*Anwesen*), onde se denotaria o movimento ele mesmo e nisto a ocorrência de uma des-presentificação concomitante à presentificação. Nas línguas latinas não temos os meios de abordar esse contexto terminológico sem emprego de neologismos.

## 2. A indicação do motivo que orienta a investigação de Heidegger desde *Ser e tempo* e a justificação da tomada de perspectiva na Maquinação para a apreciação da explanação da história da Metafísica

Toda a Obra de Heidegger orientada a partir da investigação de *Ser e tempo*<sup>4</sup> se inscreve no âmbito da problemática do abandono da questão do sentido do *Seyn* por respeito a si mesmo. Podemos dizer que a sua Escrita, a partir de *Ser e tempo*, constitui explicitamente um passo de volta na direção dos fundamentos e dos diversos modos do asseguramento e desdobramento da proeminência alcançada pelo ente, no que concerne à questão do sentido do seu Ser o qual se tornou normativo para o estabelecimento da Verdade e do verdadeiro.

Sem perder de vista em momento algum que a Metafísica se instaura sob a estampa da Maquinação única e exclusivamente em função do abandono do *Seyn*, podemos dizer sem o risco de incorrer em nenhum juízo antropomórfico que, *enquanto propósito previamente estabelecido de disponibilização irrestrita para a abordagem do ente e indagação acerca de sua verdade*, a Maquinação constituiu a determinação primeira do pôr<sup>5</sup>, isto é, da armação (*Gestellung*), enquanto o panorama através do qual o ente pôde vir à luz numa aparência<sup>6</sup> (*eidos*). Esta perspectiva deve iluminar todo nosso exercício de

4 É sempre importante manter presente que se *Ser e tempo* inaugura um novo discurso da investigação filosófica, esta Obra não surge com o seu aparelho conceitual e seu contexto problemático de um *fiat*, muito antes ela foi rigorosamente preparada através dos estudos de Heidegger das Obras de Platão e de Aristóteles. *A interpretações fenomenológicas de Aristóteles* (1921/22), *Os conceitos fundamentais da Filosofia aristotélica* (1924), *Platão: o Sofista* (1924/25), sobretudo as duas últimas, são Obras colossais, nas quais Heidegger procedeu a uma explanação de caráter fenomenológico das Obras dos dois Filósofos gregos inteiramente distinta daquele da Fenomenologia de Husserl, exceto pelo prescrição rigorosa desta de ir à matéria (*Sache*) ela mesma. Em sua explanação de Aristóteles, Heidegger já projeta a sua noção de ser-no-mundo, muito possivelmente cunhada durante seus estudos de iniciação na *Ética a Nicômaco* e na *Retórica*, com o foco na contemplação da existência na *pólis*. Essas Obras que abordam o Pensamento dos dois Filósofos gregos já se movem no caminho investigativo do *Dasein* grego (ser-no-mundo na compreensão do Ser) e não naquele do homem (subsistente) grego. A analítica existencial já estava preanunciada nessas Obras.

5 No Ensaio de Heidegger sobre Aristóteles, do qual nos ocuparemos aqui, *Da essência e do conceito da Physis. Aristóteles, Física B, 1*, o termo *Gestellung*, o qual traduzimos por "Armação", é largamente empregado com o intuito de designar o pôr (*Stellen*) pelo qual o Filósofo caracteriza a *morphé* e é ali explicado enquanto tal (cf. HEIDEGGER, M.. "Vom Wesen und Begriff der *Physis*. Aristoteles, *Physik B, 1*", in *Wegmarken. GA 9*. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1976, p. 290). Vemos, assim, que a posterior *Gestell* apresentada no Ensaio de 1953, a "Pergunta pela Técnica", a despeito do caráter inteiramente diferente da armação grega, têm a sua raiz naquele pôr, mais rigorosamente, naquela ponência originária.

6 Traduzimos o termo alemão *Aussehen* com o termo português "aparência" em obediência a orientação que Heidegger indica em seu Ensaio "A Doutrina de Platão da Verdade". Aqui ele determina que o termo *Aussehen* não deve ser compreendido enquanto aspecto: "(...) *Aussehen*

compreensão dos esclarecimentos concedidos por Heidegger no curso de sua extensa investigação da história da Metafísica.

Se decidimos direcionar a nossa contemplação do movimento de instauração da Metafísica pelo viés do esclarecimento da Maquinação é porque nos importa apontar, no curso da exposição do seu caráter e do seu desenvolvimento, o que, em nosso entender, constituem os marcos que foram estabelecidos por Heidegger em sua apresentação e problematização do movimento da Metafísica, no contexto de sua investigação da história do abandono do *Seyn*. O intuito aqui é acompanhar o esclarecimento de Heidegger acerca de tal movimento, que se estende até ao momento de sua consumação em Técnica da informação, quando esta emerge na fase de consumação da Modernidade, onde então o Sujeito do conhecimento e o seu objeto já se encontram pulverizados pela forma pura da Reserva (*Bestand*)<sup>7</sup>.

---

(aparência) Platão não nomeia enquanto mero *Aspekt*. 'Aparência' tem para ele ainda algo de um sobressair, através do qual algo se 'apresenta' (*präsentiert*) O Ente ele mesmo se mostra estando em sua 'aparência'. A aparência é suposta aqui, portanto, com o sentido de aparecer e não com o sentido corrente de um mero assemelhar-se. (Cf. HEIDEGGER, M.. "Platons Lehre von der Wahrheit" (1930/31), in *Wegmarken. GA 9*, Op. cit., p. 214).

7 Reserva (*Bestand*) é a expressão que Heidegger adota para qualificar o caráter que o Ser do Ente adquire na Era da Técnica moderna, quando o Ente desaparece enquanto objeto de conhecimento para um Sujeito e se descerra unicamente na perspectiva do recurso produtivo. Nessa Era, homem é desafiado pelo Ser ele mesmo a tomar o Ente, (a Natureza) e a si mesmo, com o intuito único de possibilitar o incremento da Economia, a qual rapidamente ganha o status de finalidade última do comportamento humano no todo, sob a forma de um modelo planetário de orientação. É sob a regência de tal finalidade que a Técnica moderna se engendra enquanto modo próprio do Saber acerca não mais do Ente ele mesmo, mas das possibilidades do planejamento e planificação em vista de sua exploração. Esclarecendo o caráter próprio do pôr desafiador característico da Armadura (*Gestell*) moderna, Heidegger observa: "Por toda parte é requerido ao pôr estar a postos e, na verdade, estar para ser ele mesmo requerível por um outro requerer. Isto, assim requerido, tem o seu próprio posto (*Stand*). Nós o nomeamos Reserva. A palavra significa aqui mais e essencialmente mais que apenas "provisão" (*Vorrat*). A palavra reserva passa agora ao status de uma epígrafe. Ela não distingue nada menos que o modo como tudo foi atingido por aquilo que o descerrar desafiador presentifica (*anwest*). O que está (*steht*) no sentido da reserva, não nos está diante enquanto objeto". Vemos com isto que já nos encontramos muito longe do antigo pôr característico da Armação, isto é, da *morphé* grega, a qual contudo permanece sendo a raiz da Armadura característica da Técnica moderna. (Cf. HEIDEGGER, M. "Die Frage nach der Technik", in *Vorträge und Aufsätze. GA 7*. Klostermann, Frankfurt Am Main, 2000, p. 17). Voltaremos a isto em momento oportuno para esclarecer porque propomos para a tradução de *Gestell* o termo Armadura.

## 2.1. O fio condutor e os passos da Escrita de Heidegger para a fundamentação de seu discurso acerca do abandono do *Seyn*

Heidegger afirmou reiteradamente que a orientação de sua investigação filosófica, recebeu seu fio condutor da Proposição de Aristóteles, "O ente é notório (com efeito, respectivamente a seu Ser) de várias maneiras"<sup>8</sup>, da qual tomou conhecimento através da Dissertação de Franz Brentano, de 1862, *Da múltipla significação do ente em Aristóteles*. Acatamos inteiramente este marco estabelecido pelo Filósofo<sup>9</sup>, e entendemos que foi a partir da apreciação da formulação de Aristóteles dos modos do Ser, que Heidegger chegou à compreensão da redução sumária do Ser ao ente, como forma mesmo da instauração do Pensamento metafísico, já nos Pré-socráticos<sup>10</sup>. A partir daí o seu intuito foi, por um lado, o de verificar tal ocorrência e o modo peculiar do dar-se de tal redução no percurso histórico do Pensamento e, por outro, o de procurar preparar o caminho para uma retomada da questão do *Seyn* em termos distintos daquele da Metafísica, ou seja, uma retomada da questão adotando como matéria de investigação o *Seyn* ele mesmo por respeito ao seu próprio sentido -tal verificação e tal preparação tendo a feição de uma abordagem histórica do *Seyn*.

Desde *Ser e tempo* Heidegger procura um novo Princípio norteador do Pensamento, distinto daquele em que se tem determinado a Metafísica até aqui. Tal Princípio, ainda vigente (não é possível prever até quando), não é outro que aquele desde o qual a *presença* (*Anwesen*), apreendida unilateralmente, através do caráter de emergência e constância configurador da presentificação (desocultação (*Unverborgenheit*)) da *physis*,

8 HEIDEGGER, M. "Brief an Richardson", in RICHARDSON, W. J, SJ. *Heidegger-Through Phenomenology to Thought*. Fordham University Press, New York, 2003, Vorwort, p. XI.

9 Conhecemos as controvérsias dos comentadores de Heidegger, mais recentemente a de Jean Greisch, acerca do esclarecimento do Filósofo sobre a motivação originária de sua investigação filosófica, e os propósitos, sobretudo o de Greisch, de negar a veracidade de tal esclarecimento (Greisch pretende mostrar que Heidegger procura encobrir a importância de Husserl na orientação inicial de sua Obra) (Cf. GREISCH, J. *Ontologie et temporalité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994, p. 5 ss). Discordamos inteiramente das conclusões que a chegam tais comentadores, precisamente no que eles desconsideram que a diversidade dos caminhos percorridos por Heidegger de modo algum prova que ele não tivesse um fito estabelecido. Por outro lado um fito estabelecido não significa um curso pré-estabelecido e conhecido por respeito ao seu percurso. Os seus caminhos foram múltiplos, mas a sua estrela foi sempre a mesma, como ele mesmo afirma: "Seguir para uma estrela, só isto" (Cf. HEIDEGGER, M. *Aus der Erfahrung des Denkens*, Neske, Pfullingen, 1977, p. 7).

10 A discussão que Aristóteles entabula em sua *Física* com o sofista Antifonte, seu predecessor, sobre o caráter essencial da *physis*, dá a ver que a redução do Ser ao ente já está estabelecida no Pensamento filosófico, como fica evidente na concepção de Antifonte acerca da constituição primordial da *physis* enquanto *hylé* (matéria) em vez de *morphé*, tal como Aristóteles o indica e refuta. (Cf. ARISTÓTELES. *Física*. Tarducción y notas G. R. de Echandiá. Gredos, Madrid, 1995, B 1, a partir de 193a ss.).

é visada enquanto concretude<sup>11</sup> (*Wirklichkeit*) (subsistência) e, nestes termos, concede o sentido do Ser ele mesmo. O que está em questão nesta perspectiva é precisamente a requisição tácita de disponibilidade do ente, originada no comportamento preparador do *Dasein* (veremos mais adiante detalhadamente). Esta requisição de disponibilidade é tão normativa para a abordagem do ente que obliterou inteiramente o sentido do fundamento dinâmico do Ser, ao projetar sobre o movimento um sentido de privação. A prontidão foi tomada como a palavra mestre para exprimir a presença e nisto reside o privilégio da subsistência na contemplação do Ser -Ser é, enquanto presença, a concretude concretizante (*wirkende Wirklichkeit*), a qual constitui a entidade (*ousía*), a constância, do ente em termos de sua verdade (presentificação - *alétheia*). Daí que toda a abordagem da causação suposta na gênese seja visada desde a perspectiva do concreto ele mesmo -é aceito como uma evidência indiscutível que nada surge do nada (É de suma importância que se mantenha em vista que o termo "concreto" está sendo contemplado aqui em seus dois sentidos fenomenológicos, enquanto a coisa corpórea que subjaz no contexto factício da existência, ou seja, o concreto contingente manifesto na dimensão presente do tempo, e no sentido mais fundamental do puro e simples permanente posto para a

---

11 A discussão e o esclarecimento que Heidegger procede em seu Ensaio "Ciência e Meditação", de 1953, acerca da semântica dos termos *wirken*, *Wirklich* e *Wirklichkeit* nos proíbe de adotar as opções tradicionais apresentadas para sua significação na língua alemã e para sua tradução nas línguas latinas, as quais nos reportam aos verbos realizar, agir, atual, efetuar. Procuramos manter o sentido fenomenal que Heidegger privilegia nos termos alemães, através das palavras portuguesas, concretizar, concreto, e do neologismo concretude. Os termos tomados para a tradução pretendida guardam o sentido etimológico análogo aos termos alemães. O *Dicionário etimológico da língua portuguesa* de Antenor Nascentes apenas indica para a palavra concreto sua forma no latim, concretu, sem ousar fornecer sua semântica. Mas procurando pelo radical "cret", encontramos a palavra "creta", homônima em latim, a qual o Filólogo concede a significação de sinal de giz que marca o princípio da carreira. A partir desta indicação semântica do radical "cret", podemos concluir que o termo concretude se determina enquanto uma co-adição e, assim, concerne ao âmbito de significação do verbo "aviar" (preparar e dispor algo com um fim, pôr em via), "a-duzir" (expedir e expor) que se esclarece enquanto o presentificar, a presentificação de todo. Apoiamo-nos a seguir na instrução que o *Dicionário da língua alemã Wahrig* proporciona sobre a formação etimológica latina do substantivo alemão *Konkretum*: a palavra se constitui do participio perfeito neutro do verbo *concretere*: crescer junto (*Zusammenwachen*) (muito apropriado para a significação da *physis* grega). É com sentido análogo ao *Konkretum* que Heidegger pretende que se compreenda também a palavra *Tun* (traduzimo-la com a palavra portuguesa "executar", precisamente porque o sentido etimológico do termo latino *executare* (*exsequi*) é o de seguir para fora: *ex* (fora) *sequi* (seguir). No texto em questão, Heidegger faz todo um esforço para dissociar o verbo *tun* do sentido corrente de fazer, compreendido no sentido da *actio* latina, a partir da qual foi fixado o sentido do *ergón* grego em termos de uma *operatio*, a qual enquanto *actio* é suposta sob as formas de *efficere* e de um *effectus*. Uma significação concedida no *Dicionário Wahrig*, auxilia na compreensão do que Heidegger pretende para o verbo *tun*, no sentido do co-adiuzir à presença, aviar: "*sein Tun un Lassen seine Lebensweise*": "executar e deixar ser seu modo de vida" (Cf. HEIDEGGER, M. "Wissenschaft und Besinnung" (1953), *Vorträge und Aufsätze*. GA 7. Op. cit., p. 42ss).

desocultação, isto é, para a verdade; assim o *eídos* é um concreto, a posterior consciência moderna também o é).

Os trabalhos de Platão e de Aristóteles partem e assumem o pressuposto da presença em termos de subsistência e se impõem como tarefa determinar as formas de configuração de sua presentidade *no lógos*, com o propósito de estabelecer a possibilidade da abordagem do ente material sob tal fundamento (veremos adiante que Platão e Aristóteles buscam configurar o caráter fundamental da presença enquanto presentidade e não enquanto presentificação, o que testemunha uma perda do sentido essencial da *alétheia*).

Partindo da concretude enquanto entidade do ente (seu Ser) no sentido essencial de presença, Platão elabora a teoria das ideias (*eíde*), enquanto modo de explicar a *comunhão do propriamente verdadeiro* (o *eídos*) com o ente material (o *eídoiov*), o qual ele considera em termos de um menos ente, menos verdadeiro (*mé ón*) por considerar que este não detém em si mesmo o fundamento de seu ser enquanto o tal que ele é. Através da *idéa*, o filósofo procura explicar o *Um* enquanto o *desde onde* e o *comum* (*koinón*) a muitos, aos que se encontram confundidos numa multiplicidade. E Aristóteles elabora as *kategoríes* enquanto modos predeterminados pela categoria suprema, a *ousía*, para determinar o próprio caráter plural desta em termos de quantidade, qualidade, reporto, lugar, ocasião, estado, etc. Tanto a ideia quanto as categorias, em seus propósitos de estabelecer as formas prévias da desocultação (verdade) do Ente para a abordagem do seu Ser, já partem do pressuposto da presença, concebida muito precisamente em termos de visibilidade e constância enquanto estrutura preliminar do Ser (a *ousía* pretende mesmo caracterizar tal constância). Daí que tanto Platão quanto Aristóteles concebiam a presença visada no Ente em reporto imediato ao *lógos*. Vejamos como Heidegger resume a significação do *eídos* no Pensamento de Platão:

*Eídos* é um conceito de doação do Ser do ente. (...) O *eídos* não diz no fundo nada sobre o Ser do ente, além do fato que nesse conceito de doação, o *eídos*, vem à expressão que o ente deve ser apreendido em sua aparência (*Aussehen*), isto é, em sua presença (*Präsenz*) e, na verdade, em uma presença (*Präsenz*) para um simples ver considerativo (*Hinsehen darauf*) (...) também em Aristóteles é ainda definido *eídos* = *lógos*<sup>12</sup>.

Numa nota, referente ao mesmo trecho, Heidegger corrobora este sentido essencial do *eídos*: "*Eídos*: aparência, presentidade"<sup>13</sup>.

12 HEIDEGGER, M. *Platon: Sophistes*. cit., p. 524/25.

13 lb. p. 524.



Na visibilidade da presença repousa justamente a pretensão da prontidão requerida previamente em vista da disponibilidade do ente. Isto fica muito explícito na concepção que Aristóteles detém da *ousía*, vista pela ótica de sua caracterização do sentido essencial do Ser, na forma estrita de subsistência<sup>14</sup>, para configurar a constância na presença, isto como modo de determinar o *aí* visado no *Dasein* (subsistência) de todo. Contemple-se a explanação de Heidegger acerca desta concepção de Aristóteles:

*Ousía* significa *Dasein*, e não tem um sentido indiferente do Ser, como se não houvesse tal coisa. *Ousía* é a abreviação de *parousía*, "ser-presente" (*Gegenwärtigsein*). Normalmente o oposto é a *apousía*, a "ausência", não simplesmente nada, mas algo aí, mesmo que seja em privação. (...) *Apousía* é o fundamento ontológico para a categoria fundamental da *stéresis*<sup>15</sup>.

*Ousía* significa *Dasein*, existência, na medida em que, para o Pensamento grego, ele tem o seu *aí*, o seu presente, determinado pela constância, isto é, pela subsistência (importante observar na citação acima que Heidegger, ao caracterizar o sentido da *ousía* em Aristóteles enquanto ser-presente, já aponta para à *stéresis* distintiva da despresentificação implicada na presença). E corroborando o sentido atribuído ao *Dasein* grego em termos de subsistência visada em termos de disponibilidade, Heidegger ressalta:

*Dasein* significa, em resumo: 1. Primeiramente presença, presente, 2. Ser-pronto, aprontamento (*Fertigsein; Fertigkeit*) -as duas características do *aí* para os Gregos. Nestas duas características, todo ente por respeito ao seu Ser é interpretado<sup>16</sup>.

Concebendo o sentido da presença seja do ponto de vista do *eídos* (o visto na visibilidade) seja da perspectiva da *ousía*, (o constante da presença), e compreendendo que tal presença já é sempre suposta por respeito a própria disponibilidade, cujo o requerimento orientou desde o princípio os modos de estabelecimento da verdade do ente, compreendemos porque os dois Filósofos gregos cunharam as suas definições do Ser diretamente por reporto ao *lógos*: "*Lógos* (...) é um tal 'falar', 'abordar' do mundo,

---

14 Traduzimos o termo alemão *Vorhandensein* por "subsistência", por entender que este termo guarda o sentido próprio da constância suposta na concretude e constitui o fundamento mesmo do ser-presente, o qual não significa nunca a mera presença espacial de algo aí adiante da vista, mas antes a presença prévia de seu sentido.

15 HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924). GA 18. Klostermann, Frankfurt Am Main, 2002, p. 32 s.

16 lb. p. 35.

tal que nele o ente é abordado por *respeito a sua prontidão* e esta é tomada *enquanto presente (Gegenwärtig)*<sup>17</sup>.

Com isso fica claro que a Filosofia, a partir de Platão, apenas procede à configuração formal para o que já estava suposto no comportamento preparador com o ente. Nada menos que a *disponibilidade* do presente requerida desde o princípio à concretude atribuída a *physis* ela mesma<sup>18</sup>. Desde o princípio a questão do *Seyn* enquanto *Seyn* está esquecida, ou seja, obliterada pela problemática da entidade do ente.

A partir de sua condução verificadora e preparatória da abordagem histórica do *Seyn*, Heidegger chega a compreender em que termos se instituiu o Princípio norteador do Pensamento metafísico, o qual está de partida restringido à pergunta pelo ente enquanto tal. Em *Ser e tempo*, Heidegger põe em questão pela primeira vez o caráter evidente da diferença ontológica repousada tradicionalmente na mera distinção de Ser e ente, isto é, de subsistência e subsistente ou, em termos medievais, de *essentia* e *existentia*; é a primeira abordagem da questão orientada com o fito de esclarecer os fundamentos do esquecimento do *Seyn*. A analítica do *Dasein*, ainda, contudo, uma Metafísica<sup>19</sup>, constitui o primeiro passo no sentido da destituição da subsistência na determinação do Ser. Sua obra imediatamente seguida a *Ser e tempo*, e escrita com o intuito de esclarecê-lo, os *Problemas fundamentais da Fenomenologia* (1927), dá um segundo passo fundamental na direção pretendida, ao retomar o que Heidegger já havia iniciado em sua interpretação de Aristóteles e Platão, nos Ensaio de 1924/25: estabelecer o comportamento no âmbito do qual se origina a perspectiva corrente do Ser enquanto subsistência (concretude), qual seja, o comportamento preparador do *Dasein* por respeito ao ente<sup>20</sup>.

---

17 lb. p. 36. Na nota abaixo, nº 38, se consuma o esclarecimento do *lógos* em seu reporto direto ao *eidós*.

18 Como se vê, os Estudos de Platão e Aristóteles foram fundamentais para a obtenção de Heidegger da configuração do primeiro Princípio do Pensamento. *Ser e tempo* já se inaugura quase que inteiramente fundamentado por respeito ao abandono do *Seyn*.

19 "*Ser e tempo* (...) concebe a Metafísica em superação, contudo, ainda uma vez, enquanto 'Metafísica do *Dasein*'. (Cf. HEIDEGGER, M. *Metaphisik und Nihilismus*. GA 67. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1999, p. 107).

20 HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927). GA 24. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1975, p. 158 ss. Com esta Obra, Heidegger conclui a sua fundamentação do abandono do *Seyn*, e a sua determinação sob a perspectiva da subsistência, fundamentando o "lugar" de origem deste abandono. Daí em diante a tarefa é mostrar a partir de quais concepções esse abandono se desdobra. (E para que se observe a busca de Heidegger de um fundamento do Ser no comportamento preparador do *Dasein* grego, já anteriormente a *Ser e tempo*: "(...) a *téchné poietiká*, respetivamente, a *poiesis* concedia um *panorama sobre a compreensão da ousía* e nos dava a oportunidade de extrair naturalmente -sem construção- o *sentido do Ser* nos Gregos". Cf. HEIDEGGER, M. *Platon: Sophistes*. cit. p. 275).

Entendemos que nos *Problemas fundamentais da Fenomenologia* foi fixada definitivamente a possibilidade de Heidegger configurar a forma originária do descerramento do Ente enquanto tal nos primórdios do Pensamento grego, quando o Ente foi apreendido na íntegra enquanto *physis*, e sob este modo veio a ser postado em termos de disponibilidade e requerido em função desta. Tal forma não é outra que a *poíesis*, o "*producente pre-parar (hervorbringende Her-stellen)*" que deixa aparecer o presente no desocultamento<sup>21</sup>. A *poíesis* é uma forma estabelecida para o descerrar do ente e, assim, é um modo da *alétheia* ela mesma<sup>22</sup>.

### **3. Preparação para a exposição do Ser enquanto Maquinação a partir da contemplação do Diálogo de Heidegger com a Filosofia de Aristóteles**

Orientados pelo estabelecimento do princípio da subsistência procedido por Heidegger nos *Problemas fundamentais...*, situemo-nos agora no contexto problemático da presentificação do ente sob o pressuposto da *poíesis*, através de seu Ensaio "Da essência e do conceito da *Physis*. Aristóteles, *Física B*, 1"<sup>23</sup>. Primeiramente é necessário notar que Heidegger não pretende que Aristóteles conceba a *physis* no sentido do Ser de todo, como os seus predecessores pré-socráticos. Ele observa mesmo que para Aristóteles a *physis* constitui um âmbito do Ser, mas o fato é que a presença visada nela em termos de *disponibilidade* permanece enquanto a orientação fundamental para a abordagem do ente, tal como se passa no âmbito da *téchné*.

Isto significa que mesmo que Aristóteles contemple a *poíesis* primeiramente na *physis* ela mesma enquanto modo desta se trazer ao presente o seu ente, o Filósofo precisa pressupô-la já por reporto ao comportamento preparador do *Dasein* grego. E uma vez que este comportamento se origina e se desdobra no âmbito da *téchné* será sob a ótica do fundamento implícito desta, qual seja, a prontidão requerida enquanto disponibilidade, que a *poíesis* da *physis* será apreendida. Este ponto de partida desde o qual a *physis* foi

---

21 Heidegger, M. "Die Frage nach Technik". cit. p. 21.

22 Ibid. p. 22 (O sentido essencial do preparar, ou estabelecer, da *poíesis*, está mais explícito na palavra alemã *Herstellen*, tal como Heidegger a apresenta separada por *hífen*: traduzida literalmente: "pôr cá", adiante).

23 Como afirmamos anteriormente, tomamos esta Obra de 1939 como referência, porque nela Heidegger explana detalhadamente a diferenciação que Aristóteles faz da *poíesis* no âmbito da *téchné* e no da *physis*, mas mais ainda porque nela Heidegger logra mostrar detalhadamente como a presentificação da *physis* vem a se constituir enquanto o paradigma do Ser, a partir de sua requisição em termos de disponibilização.

contemplada levou o Pensamento posterior a conceber o modo da sua *poiesis* em termos de um *fazer*.

Embora Aristóteles não tenha pretendido atribuir ao modo da *poiesis* da *physis* o sentido de um fazer, ele visou no duplo caráter de gênero e proveniência da *physis* o aspecto de uma produção causal orientada por uma *virada permanente*, isto é, uma *partida* permanente -esta aqui o sentido atribuído a *arché*. E isto, precisamente, porque abordou a presentificação da *physis* a partir da perspectiva da prontidão; Aristóteles viu tal presentificação consumada no modo do movimento, o qual visou em termos de *metabolé*, isto é, virada de algo para algo, virada ela mesma caracterizada enquanto partida permanente uma vez que sempre atida ao gênero (tronco). Por fim, o Filósofo projetou este aspecto produtivo para o esquema da entidade de todo, isto é, da *ousía*, aspecto que Heidegger configura no seguinte esquema: "*physis-lógos* e "fundamento" - *hypokeímenon* - *arché* (partida, orientação) - *aitio* (causa)<sup>24</sup>.

Qual é o "fundamento" suposto aqui? Precisamente o sentido de paradigma que o Ser (o *eidos*) enquanto *presentidade* ocupa na *téchné*, e o qual já Platão havia projetado sobre a *idéia*<sup>25</sup>. Com os termos de Heidegger: "Quando Platão determina a *idéia* enquanto o *óntos ón* (o eminentemente ente), ele fixa de modo determinante o Ser do ente enquanto *presentidade presente* (*anwesende Anwesenheit*)"<sup>26</sup>. Por respeito a esta, a ausência (*stéresis*) só pode ser concebida em termos de uma despresentidade, ou seja,

24 HEIDEGGER, M. "Die Überwindung der Metaphysik" (1938-39), in *Metaphysik und Nihilismus*. cit. p. 64. A nota abaixo, nº 38, segue dando orientação ao sentido desse esquema cunhado por Heidegger.

25 Nos *Seminários do Thor*, Heidegger observa como Aristóteles determina à entidade em reporto a Platão: "A experiência do ente em seu Ser situa Aristóteles em reporto a Platão. (...) A experiência fundamental da qual Platão determina o *ón* enquanto *eidos*, a experiência do *óntos ón* (eminentemente ente), é a experiência da pura presença cujo caráter é o de se mostrar a descoberto". Aqui reside o caráter paradigmático do fundamento (Cf. HEIDEGGER M. "Les Séminaires du Thor", in *Heidegger-Questions III e IV* (Rédacteur J. Beaufret). Gallimard, Paris, 1976, p. 399). E Heidegger segue esclarecendo que o que diferencia a perspectiva de ambos da entidade, é que Platão ao atribuí-la ao *eidos* projeta uma privação no ente material -este concebido enquanto *ídon* é um *mé ón* (um menos ente), enquanto que Aristóteles, acolhe o *eidos* enquanto a forma da presentidade ela mesma, mas não projeta sobre o ente material nenhuma privação, mas sim o caráter essencial do movimento (*kínésis*), de modo que "o *eidos* se torna a *morphé* de um *tode tí* (*quid*) em movimento e repouso" (Ib.). Aqui há que se contemplar duas questões. Primeiro, ainda que Aristóteles não projete uma privação sobre o ente material, a projeta no movimento ele mesmo, e uma vez que ele concebe o repouso como a determinação essencial do movimento, o que o leva a determinar o seu Ser, a mobilidade, enquanto *entelécheia*, isto confirma que, também para ele o que rege a concepção do ente é precisamente o pressuposto da presentidade e não o da presentificação, como veremos adiante.

26 Ib. p. 426.

de uma denegação da presença. Daí Heidegger verificar que a entidade, a concretude, já se constitui sobre uma distinção ontológica metafísica: "A distinção enquanto tal (é) já metafísica e seu caráter-*paradeigmata* interno, o Ser -*parádeigma*- (é) enquanto fundamento, enquanto condição, enquanto o verdadeiro -"norma"- "lei"<sup>27</sup>.

No exposto acima, vê-se o que foi projetado do comportamento preparador, imanente ao Saber próprio da *téchné*, na *physis*, qual seja, o paradigma da entidade, em termos de presentidade, extraído diretamente da ideia de prontidão, requerida por esse mesmo comportamento e posto como fundação para a manifestação do ente enquanto o exprimido (*hypokeímenon*)<sup>28</sup> no *lógos*; assim: paradigma em termos de gênero para uma partida (*arché*) causal e nestes termos enquanto norma do verdadeiro -está aberto aqui o contexto da origem do fenômeno da Maquinação<sup>29</sup>.

---

27 HEIDEGGER, M. "Die Überwindung der Metaphysik". cit. p. 64.

28 Ainda nos *Seminários do Thor*, Heidegger concede um esclarecimento detalhado da apresentação do Ente enquanto *hypokeímenon* por distinção à sua apresentação imediata no *lógos* enquanto fenômeno, isto é, mostrando-se a partir dele mesmo. Enquanto *hypokeímenon* o Ente aparece na condição já do aludido, seja sob a forma do nomeado seja do enunciado: "*hypokeímenon* é o Ente (portanto, o *fainómenon*), mas enquanto tomado em vista no interior de um *légen ti katá tinos* (de um "dizer algo a propósito de algo")" (Cf. HEIDEGGER, M. "Les Séminaires do Thor". cit. p. 424).

29 Em seu Ensaio *A história do Seyn*, contemporâneo ao Ensaio *Da essência e do conceito da physis...*, esclarecendo o sentido da palavra "Maquinação", Heidegger mostra justamente o fundamento da tomada da *physis* pela perspectiva unilateral da presença. E tal fundamento é precisamente a tomada dela pelo modo próprio da *poiesis* inerente à *téchné*, qual seja a figuração: "A palavra 'Maquinação' tem aqui um reperto da discursividade histórico-essencial à *physis*, porquanto ela seja tomada logo, no sentido o mais amplo, por um modo da *poiesis* (figuração (*Mache*))" (Cf. HEIDEGGER, M. *Die Geschichte des Seyns (1938-40)*. GA 69. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1998, p. 47). No Ensaio *A Metafísica enquanto história do Ser*, Heidegger observa: "o Ser enquanto a concretude do concreto se determina cá desde o produto (*Werk*)" (Heidegger, M. "Die Metaphysik als Geschichte des Seins" (1941), in *Nietzsche*. GA 6.2. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1997, p. 400. Traduzimos a palavra alemã *Werk*, por "produto" antes que por "obra" para extrair das palavras dos dois idiomas o sentido da *operatio* latina. O produto (*pro-ducto*) guarda a conotação essencial do *trazido à presença (pro-a-duzido)*. É certo que o sentido da palavra "produto" está muito embaçado pelo uso corrente onde ela ganhou a conotação de coisa fabricada, mas, como diz Guimarães Rosa, é preciso polir as palavras, tomar "cada palavra como se ela tivesse acabado de nascer para limpá-la das impurezas da linguagem cotidiana e reduzi-la a seu sentido original" (cf. LORENZ, G. "Diálogo com Guimarães Rosa", in *Guimarães Rosa*. Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 1993, p. 46). De fato, consideramos que é preciso tomar a sério as determinações de Heidegger para expor o seu Pensamento. Não é possível que todo o seu esforço de recolocação de conceitos fundamentais da Filosofia seja ostensivamente desconsiderado e que continuemos a traduzir *Wirklichkeit* por "realidade" ou "efetividade"; *Beziehung* (reportação) por "relação", quando ele mesmo afirma que tais traduções deturpam as matérias problemáticas a que deveriam corresponder e desorientam a sua investigação. (Sobre a recusa de Heidegger do termo "relação" para a tradução de *Beziehung*, cf. HEIDEGGER, M. "Wozu Dichter?" in *Holzwege*, GA 5. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1977, p. 282 s).

Desde esta perspectiva da *physis* contemplada tacitamente a partir da *téchné*, é possível compreender que a Maquinação constitui a própria configuração deste aspecto de produção causal do Ser enquanto verdade, isto é, entidade, e é nestes termos que ela se deu como oferta do panorama para o pôr (armação) do *eídos*. Nisto tudo residem as condições para a) a posterior interpretação medieval do Ser enquanto *actualitas*, quando então a causalidade já configura a inteira determinação do Ser, a partir da concepção de um Deus criador, ele mesmo subsistente; b) para a conseqüente interpretação moderna do Ser enquanto Subjetividade, consumada em autoprodução do Absoluto; e c) para a interpretação pós-moderna do Ser enquanto Reserva e Recurso.

### **3.1. A ocultação do princípio cedido pelo comportamento preparador inerente à *téchné* para a abordagem do fundamento da presentificação da *physis* devido ao desvio da questão mesmo do fundamento em termos de simples diferenciação do caráter e dos modos da *poiesis* nos dois âmbitos**

O que Aristóteles pretende demonstrar procedendo a distinção da *poiesis* na *techné* e na *physis*? Pretende demonstrar que na *physis* o *eídos* se afirmando autóctone não assume a função de mero paradigma. Contemplando este seu propósito, veremos que Aristóteles já regido pela compreensão do Ser em termos de presentidade visada de partida enquanto disponibilidade, deixa de considerar o sentido essencial do paradigma em si mesmo. O Filósofo assume o paradigma no sentido linear de um modelo de concreto factível para uma concretização. O papel originário que o paradigma desempenha na determinação do Ser, pura e simplesmente enquanto orientação para o lógos desde a presentidade, fica fora de questão para Aristóteles. Acompanhemos um pouco da explanação de Heidegger da demonstração de Aristóteles para compreendê-lo melhor.

Em sua abordagem da *Física* de Aristóteles, Heidegger faz uma explanação detalhada da distinção que aquele procede da estrutura da *poiesis* (do preparo) nos âmbitos da *téchné* e da *physis* pondo em contraste os modos próprios de presentificação do Ser do Ente em cada um. Heidegger esclarece que Aristóteles diferencia a *poiesis* por respeito à *physis* e à *téchné*, ressaltando que para o Ente oriundo da *physis* (*physei*) o despontar concernente ao seu pró-a-duzir<sup>30</sup> (*Her-vor-bringen*) (*poiesis*) ocorre através dele mesmo,

30 No Ensaio *Ciência e Meditação*, Heidegger procede a uma longa explanação do termo *Hervorbringen*, que traduzimos aqui por "produção", separando os prefixos e o verbo e alocando a conjunção *und* entre os prefixos (*her-und-vor-bringen*) para demonstrar o caráter de adução, de um conduzir para fora no sentido do termo. Tal sentido está em conexão imediata com aquele do verbo alemão *wirken* que procuramos esclarecer acima (Cf. HEIDEGGER, M. "Wissenschaft und Besinnung". cit. p. 42.)

enquanto que o ente oriundo da *téchné* tem o seu despontar através de um outro (o artesão, por exemplo)<sup>31</sup>.

Se o ente da *téchné* só vem à luz (à verdade) em sua aparência (Ser) através de outro, isto significa que *téchné* não tem nela mesma e a partir dela mesma a *morphé* (a armação: o *pôr*, através do qual o ente sem-configuração num multiplicidade -de possibilidades- pode se apresentar como o homólogo, por assim dizer, à figura unificante do ente singular, isto é, do *eídos*). E, uma vez que a *téchné* não tem a armação, não tem também o *eídos*, porque o *eídos* não é sem a *morphé*. A *morphé* e o *eídos*, residindo fora, terão para a *téchné* apenas o sentido de "paradigma" e de medida, e, assim, a própria *poíesis* neste âmbito será sempre adventícia. Disto resulta: para Aristóteles o caráter da *poíesis* na *téchné* é simplesmente o de um *preparar* orientado por uma medida e um modelo externos, portanto no sentido da simples *figuração*<sup>32</sup>. Entretanto, por respeito à *physis*, Aristóteles vê o caráter peculiar da *poíesis* propriamente enquanto um preparar da aparência (*eídos*) ela mesma, por ela mesma enquanto o *pôr*, a armação (*morphé*).

---

31 HEIDEGGER, M. "Die Frage nach der Technik". cit. pp. 12-13. É preciso notar que se Heidegger aloca o despontar do ente na *téchné* no artesão ou no artista, ele não está concebendo este aqui no sentido de uma causa eficiente. O artista ou o artesão detém o *eídos* na medida em que se versa acerca do contexto de necessidade para o qual a Obra está dirigida desde o princípio de sua produção. É, portanto, em tal contexto que reside mais originariamente o *eídos* da Obra.

32 Considerando o contexto problemático do preparo no princípio da apresentação do Ente, no âmbito da *téchné*, traduzimos, como já se observou acima, o substantivo alemão *Mache* por "figuração": a prontidão do Ente é a figuração de um modelo predeterminado. E observamos que os Dicionários latinos traduzem o termo *Mache* por dissimulação, que é um aspecto essencial da figuração, a qual por sua vez corresponde ao termo grego *technikón*, que qualifica o caráter próprio do Ente da *téchné*, e que os autores latinos traduzem pelo termo "artificial". Mantemos a tradução do verbo *machen* na forma corrente de fazer, já que Heidegger, discutindo, em sua explanação da *Física* de Aristóteles, com a Metafísica medieval y moderna, mas também com o Grego Antifonte, a opinião destes de que o Filósofo pensa a gênese da *physis* em termos de auto-fabrico, invoca aí a diferença entre fazer e preparar: "(...) onde esta (a preparação) joga acompanhando, mas não consoma, aí o preparar é um fazer (Machen)" (Cf. HEIDEGGER, M. "Vom Wesen und Begriff..." cit. p. 290). Vemos, contudo, que esta diferenciação pretendida por Heidegger nessa discussão é um equívoco, porque com isto ele acaba, aí, por atribuir à *téchné* um sentido de mera atividade, quando na verdade não é o que pretendia, porque desde seu *Platão: O Sofista* ele reivindica para a *téchné* o sentido de um modo insigne de presentificação do Ente, os outros modos são o *nous*, a *episteme*, a *phronesis* e a *philosofia*. Já na *Origem da Obra de arte* ele é peremptório: "A *téchné*, enquanto experiência grega do Saber, é um produzir (*Hervorbringen*) do Ente, na medida que traz o presente enquanto um tal cá da ocultação para a desocultação de sua aparência; *téchné* não significa nunca a atividade de um fazer (s- *Machen*)" (Cf. HEIDEGGER, M. "Der Ursprung des Kunstwerkes", in *Holtzwege*. cit. p. 47). E é precisamente esta reivindicação de presentificação para a *téchné* que Heidegger leva a cabo em seus Ensaio de 1953, *Ciência e Meditação e A pergunta pela Técnica*.

Tal é o sentido do pró-a-duzir (*poíesis*) da *physis*: o seu levar-se a si mesma à presença de si mesma, isto é, emergir na aparência<sup>33</sup>). Isto significa: a *morphé* (o pôr do múltiplo no singular) reside na *physis* ela mesma enquanto *eidos* autóctone e, assim, prescinde de qualquer paradigma. Vê-se aqui que Aristóteles não concebe o *eidos* enquanto o paradigma ele mesmo, senão como podendo assumir a função de paradigma para uma presentificação em um âmbito no qual ele não seja nativo. Heidegger observa que, para Aristóteles, na *téchné*, o *eidos* tem apenas a função de encaminhar (enquanto um mostrar puro e simples) o versar-se da *poíesis*, mas ele não assume o pôr justamente porque não é domiciliado nela. E Heidegger compreende com isto, controvertidamente, como já apontamos em nota (notas 32 e 33), que o preparo da *téchné* em um tal contexto tem o caráter de um *fazer*. Vejamos:

Onde a aparência se dá por satisfeita no mostrar-se, e só se mostrando, e com isto encaminha um versar-se (*Sichauskennen*) em sua preparação, onde esta joga acompanhando, mas não *consuma*, aí o preparar é um *fazer* (*Machen*)<sup>34</sup>.

O fundamental na apreensão deste trecho é compreender que a verdadeira distinção não reside entre o preparar e o fazer (como Heidegger momentaneamente pretendeu), mas sim entre um modo de manifestar o Ser do ente, através de um versar-se orientado por um modelo e por uma medida externos, modo tal que resulta que a *poíesis* tenha o caráter de uma figuração<sup>35</sup>, e um modo de manifestar o Ser livre da condição do versar-

33 Heidegger resume caráter autoconstituente da *physis*: "*physeos hódos eís* (*physis* a caminho para a *physis*), a *physis* é uma forma da *entélekheia*, isto é, *ousía*, e na verdade o preparar a si -desde si, para si. No a-caminho essencial, contudo, se torna um preparado (não algo feito (*Gemachtes*))". (Cf. HEIDEGGER, M. "Vom Wesen und Begriff..." cit. p.297)

34 HEIDEGGER, M. "Vom Wesen und Begriff..." cit, p. 290 (O termo alemão *Sichauskennen* é tomado por Heidegger para significar caráter próprio do Saber inerente à *téchné*. Traduzimo-lo aqui por "versar-se").

35 Vimos deste o início desta discussão que foi projetado o princípio da prontidão, requerida em vista da disponibilidade pelo comportamento preparador imanente à *téchné*, sobre o modo de presentificação da *physis*. É importante compreender que o caráter próprio do preparo da *téchné* em termos de mostração do ente sob a forma de figuração acabou por se afirmar no curso da história da Entidade e, na Era técnica assumiu a plena proeminência sobre o sentido do Ser. Adiantando-se o que será discutido mais adiante acerca da Técnica moderna, apontamos já que se a figuração correspondente à *téchné* grega tinha ainda o *eidos* (em sua apreensão ôntica em termos de modelo e medida para o preparo) como paradigma para a sua prática figuradora do Ente, por sua vez a Técnica moderna, consumada na forma de Técnica da informação, já prescinde completamente do *eidos* originário, porque a sua figuração do ente não se orienta mais pelo saber do Ser, mas antes pelo saber puro e simples da manobra das estruturas articuladas do ente, apreendidas no sentido da relação de fatores formais verificáveis e tratáveis matematicamente. O que a Técnica moderna figura são as formas de controle, organização e domínio do Ente. A *téchné* presentificava



se de todo, o que determina a *poiesis* em termos distintos de uma simples prática de figuração e, na verdade, a determina enquanto mostração do próprio pôr característico de um *eidos* que tem em si o caráter auto-ponente enquanto *physis* mesmo:

A aparência, o *eidos* pode também se mostrar imediatamente, pôr-se enquanto isto o que assume o pôr (*Stellen*) nele mesmo; a aparência se põe ela mesmo; aqui a armação é uma aparência; e assim se pondo, põe-se nela mesmo, isto é, põe aqui mesmo um assim-aparente (*So-Aussehendes*) -*morphé* enquanto *physis*<sup>36</sup>.

Na citação abaixo podemos observar a síntese da questão exposta nas duas citações acima:

(...) nós vemos facilmente que um *zoón* (animal) não se "faz" a ele mesmo e ao seu igual, porque sua aparência não é nunca mera medida e modelo, a medida do qual algo é preparado a partir de um disponível, antes a aparência é o pre-sente (*præ-sens: An-wesende*) ele mesmo, a aparência se pondo, a qual requer para si pela primeira vez o disponível e se põe enquanto o apropriado na aptidão. Na gênese enquanto armação o preparar é de ponta a ponta presentificação da aparência ela mesmo sem o ensino ou auxílio adventícios, o que caracteriza justamente todo "fazer". O preparando-a-si-mesmo no sentido da armação, não requer uma figuração; exigisse-o, então isto significaria que um animal não seria capaz de se propagar sem dominar sua própria zoologia<sup>37</sup>.

---

o Ente por respeito à sua utilidade num todo de conformidade. A Técnica presentifica o Ente por respeito ao seu empenho e às suas funções na promoção da exploração e do acúmulo de recurso em escala planetária. Um exemplo da destituição do paradigma do *eidos* no versar-se da Técnica e da conseqüente renúncia da investigação do Ser do ente, é a pretensão da Biofísica contemporânea de se versar meramente sobre o modo possível de intervir diretamente na produção genética deste e dominá-lo através da manipulação do DNA. É preciso que se ressalte aqui que nessa direção a Ciência tem conduzido o homem para um desastre, quem sabe irreversível. Primeiro, porque a Física concebe as suas representações matemáticas das estruturas do Ser vivo como sendo a verdade essencial destes, e não pode fazê-lo diferente, porque o seu propósito é justamente tomar suas representações no sentido de verdades universalmente válidas (contudo, a despeito de sua pretensão de objetividade, o DNA não está se confirmando como o único fator regente da estrutura do ser-vivo - a prova é que, mesmo no interior da representação matemática da Biofísica, há seres simples que têm revelado um DNA mais complexo que, por exemplo, o do homem). E segundo, porque a Ciência segue na escalada desenfreada de busca de controle e domínio do ente na plena desconsideração das conseqüências de seu procedimento.

36 HEIDEGGER, M. "Vom Wesen und Begriff... ". cit., p. 290.

37 Id.

### 3.2. O que Aristóteles deixou de considerar no caráter essencial da *physis*, que o levou a contemplar a emergência e constância como o único fator positivo de seu movimento.

O que podemos apreender do procedimento de Aristóteles? Simplesmente que sua distinção entre os caracteres da *poiesis* nos âmbitos da *téchné* e da *physis*, orientada pela perspectiva do fator adventício e nativo do *eidos* em cada âmbito, não poderia levar à fixação pretendida do caráter essencial do Ser da *physis* e da *téchné*. Mais do que ser um modelo adventício ou interno para a *poiesis*, o *eidos* é o paradigma enquanto norma da presentidade posta para o Ente desde o imperativo da concretude produtiva, a qual condiciona tal presentidade em termos de partida e de causa. Não importa se a *physis* tem em si a partida para o movimento, a virada, se tem a *morphé*, o *eidos*, e a *téchné* não os tenha, o que importa é que o preparo de uma e o "fazer", ou dito rigorosamente, a *execução* da outra têm o mesmo fim, qual seja a presença enquanto disponibilidade a qual o Ser ele mesmo enquanto *eidos*, ao se referir ao *lógos*, requer para a *poiesis* de ambas.

Assim, o que teria sido necessário que Aristóteles granjeasse era destituir da presença atribuída ao Ser da *physis* o imperativo da disponibilidade, o que lhe permitiria contemplá-la para além da perspectiva unilateral da presentidade. E porque isto não lhe foi possível uma vez que, na esteira de Platão (cf. nota 25) e já regido por tal imperativo, ele só pôde conceber na presentidade a despresentidade -e esta como uma espécie de privação- ficou fechado para ele o caráter próprio de presentificação da *physis*. Por esse motivo não lhe foi possível conceber a "despresentificação" (o sentido próprio que Heidegger atribui à *stéresis*) enquanto a constante partida da *physis*, desde seu próprio *eidos*, e como a única forma possível de sua gênese. Daí que Aristóteles não tenha podido oferecer, também, uma determinação *positiva* da *ausência* (indisponibilidade) residente no *eidos* da *physis*.

A título de ilustração, contemplamos esta perda do sentido originário da *stéresis* grega, observando como Heidegger interpreta o modo pelo qual Aristóteles explana o fenômeno da *stéresis* enquanto *uma afirmação de caráter denegador*. Heidegger observa: quando se diz, por exemplo "a água é fria", no ver de Aristóteles, se diz ao mesmo tempo, que é negada a ela o calor. O frio entra no *eidos* da água, mas em termos de uma denegação. Este é um exemplo pelo qual Heidegger corrobora que, porque o Ser foi suposto em termos de presentidade ao invés de presentificação, a ausência não foi concebida de modo positivo enquanto co-constitutiva da presença e o Ser da *physis* foi perspectivado *unilateralmente* em termos de uma presença constante -dito mais rigorosamente, enquanto constância do presente (subsistente). No exemplo acima, o calor é concebido enquanto a constância (a *ousía*) para a aparência (*eidos*) da água e o frio, inerente ao seu *eidos*, se limita a aparecer nele como uma denegação possível, em termos de uma privação na constância ela mesma.

### 3.3. O caráter positivo da *stéresis* na essência do Ser

Como Heidegger recompõe a abordagem (*lógos*)<sup>38</sup> que a seu ver seria devida à *stéresis*? Em sua explanação da *Física*, ele procura mostrar que a *stéresis* constitui a essência velada da *physis* ("na *stéresis* se vela a essência da *physis*"<sup>39</sup>), porquanto aquela guarda em si o caráter necessário da despresentificação enquanto o determinante do modo mesmo de ser da presentificação desta. Este parecer Heidegger procura corroborar tomando duas definições exemplares de Aristóteles sobre o caráter do movimento presentificante da *physis*. Primeira definição: "A armação na aparência é *kínesis*, isto é, virada de algo para algo, virada a qual é em si um 'partir'<sup>40</sup>; segunda definição. "A *morphé* enquanto *genésis* é *hódos*, o a-caminho de um 'ainda-não para um 'não-mais'<sup>41</sup>.

O que está em questão em cada uma destas definições do pôr? Na primeira, que o *de algo para algo* da virada (*metabolé*), que caracteriza o movimento poiético da *physis*, é presentificação (partida) permanente porque partida desde si mesmo para si mesmo enquanto um insuperável a caminho, mas enquanto virada é necessariamente *despresentificação* constante. Daí a segunda definição da *morphé*, apontar para o sentido deste a caminho enquanto um advento no entre de um ainda-não e de um não-mais. O exemplo que Heidegger propõe para demonstrá-lo é o seguinte:

A armação na aparência deixa sempre assim presentificar, de modo que, ao mesmo tempo presentifica *na* presentificação uma despresentificação. Na medida em que a florada "irrompe" (*physei*) a borbulha das folhas caem, o fruto faz aparição enquanto a florada desaparece. A armação na aparência, a *morphé*, tem o caráter da *stéresis*, isto significa agora dizer: a *morphé* é *dikhós*, em si *dupla*, presentificação da despresentificação<sup>42</sup>.

---

38 Para que se compreenda o sentido próprio da abordagem de uma matéria como a forma ela mesma do *lógos*, para que se veja aí o sentido da vinculação de *lógos* e *eídos* e se perceba nisso a medida própria em que ambos se dão como paradigma e, nesses termos, enquanto *arché* (partida e orientação) na estrutura da presentificação do Ser do ente, observe-se esta exposição de Heidegger: "*Lógos* no sentido do acesso: mostrar uma matéria assim e assim, invocá-la assim e assim. No abordar, a matéria, assim invocada, aborda; no mostrar, ela se mostra como ela é. Resulta do modo como uma matéria é invocada, abordá-la no modo correto cá desde ela mesma. *Lógos*, tomado nesta segunda significação é a pretensão do teor material que uma matéria concede à invocação. Assim, muito frequentemente o *lóγος* será idêntico ao *eídos*. *Lógos* significa pretensão, aquilo que uma matéria concede, e ela concede cá à abordagem correta isto como ela aparenta, o que ela é." (Cf. HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe der aristotelischen...* cit., p. 255.).

39 HEIDEGGER, M. "Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, *Physik B*, 1". cit., p. 297.

40 Id.

41 Id.

42 Id.

Agora veremos com mais clareza que a distinção pretendida por Aristóteles entre a *poiesis* da *téchné* e a da *physis* Heidegger, orientado por Aristóteles ele mesmo, a consuma assumindo precisamente o caráter positivo da *stéresis* da *physis*. Na *téchné*, a *stéresis* se mantém como uma forma de despresentidade porque o movimento da *poiesis* aí é apenas o de presentificar sob a forma da figuração (não há virada permanente de algo para algo desde a partida). E porque o movimento da *poiesis* na *téchné* cessa precisamente ao consumir a presença -a *téchné* tem que renunciar a si mesma ao instalar o seu Ente na aparência- o expedido (pronto) mantém seu movimento, a respeito de suas possibilidades, fora dela. A *physis*, em contrapartida, permanece na instalação do Ente que procede dela mesma para ela mesma, e permanece aí em termos de uma virada permanente -portanto, de uma presentificação despresentificante. Enquanto tal permanente, a *physis* é uma forma de *entelécheia*, um permanente expedido. Daí que nela o ente seja, de algum modo, sempre preparado em seu movimento no interior dela. Aristóteles concebeu a *physis* enquanto *entelécheia*, mas apenas porquanto concebeu que ela se mantinha junto ao seu ente levado à presença, isto é, ele considerou que o *ter-se-no-telos* (*en-tel-écheia*) da *physis* era na verdade o ter-se em si mesma. Heidegger, por sua vez, compreendeu o caráter de *entelécheia* da *physis* já em função do sentido próprio de sua permanência: um permanente presentificar despresentificante. Vejamos como Heidegger o esclarece:

A *physis* é uma forma da *entelécheia*, isto é, *ousía*, e na verdade o preparar a si -desde si, para si. No a-caminho essencial, contudo, se torna um preparado (não um feito), por exemplo, a florada se furta através do fruto. Mas neste furto, a instalação na aparência, a *physis*, não renuncia a si; ao contrário: enquanto fruto a planta retorna à sua semente, que em sua essência não é nada de outro que o emergir na aparência<sup>43</sup>.

Com a citação acima, procuramos dar acabamento à demonstração de Heidegger do sentido essencial da despresentificação, isto é, da *stéresis*, na estrutura de presentificação do Ser por respeito à sua gênese e à sua verdade. Mas o nosso intuito foi também o de propor um ponto de partida desde o qual Heidegger pôde pretender buscar um outro Princípio para a abordagem do *Seyn* fora dos parâmetros da entidade. Assumindo a *despresentificação* (desde o início, ainda suposta apenas por respeito ao Ente, vimos o exemplo da gênese da flora) enquanto o fundamento da presença, Heidegger tomou nela o ponto de partida para o novo Princípio de abordagem do *Seyn* enquanto

---

43 Id.

Acontecimento<sup>44</sup> - neste aqui o *Seyn* tem finalmente o seu fundamento possibilitado em termos de um *a*-fundamento<sup>45</sup>, o que significa, em síntese, sobre Ente nenhum. Não vamos, contudo, discutir este novo Princípio no corpo deste Ensaio. Antes, considerando o contexto de instauração da Metafísica suficientemente apresentado, seguiremos daqui para contemplar a Maquinação, esperando poder apreciá-la com clareza acerca de seu desdobramento e, sobretudo, de seu modo de configurar o Nihilismo no Pensamento moderno.

Vejamos agora, portanto, como Heidegger explana o modo próprio do desdobramento da Maquinação no contexto metafísico moderno do Ser.

#### **4. As consequências da redução do Ser à entidade do ente para a sua apreciação em termos de Maquinação. Partida para a compreensão da transmutação histórica do Ser em Poder**

A partir do que foi posto em discussão até aqui, fica claro que a apreensão do caráter emergente da *physis* em termos de concretude produtiva deixou a Metafísica impedida de conceber o fundo da proveniência de tal emergência. Antes sua investigação do Ser precisou se orientar de partida pela perspectiva da pura e simples presentificação, a qual ela, determinada pela requisição de disponibilidade do ente, concebe em termos de presentidade, isto é, prontidão. Portanto, o que ficou por considerar no Pensamento do *Seyn*, caso se pretenda ter ainda a *physis* em consideração? Precisamente a *imergência* (a despresentificação) atinente ao seu caráter emergente, o fundo, o princípio, desde o qual ela é enquanto emergente e para onde volta continuamente enquanto emerge e permanece emergida. Contemplada desde a imergência, a *physis* perde o direito, por assim dizer, de se oferecer enquanto fundamento para o ente ou paradigma para o seu fundamento. Uma vez que ela não pode mais valer enquanto entidade ou paradigma para tal, impõe-se então a questão acerca do fundamento de sua presentificação ela mesma.

---

44 Para o esclarecimento da tradução da palavra alemã *Ereignis* por "Acontecimento", tanto por respeito às etimologias dos termos nos dois idiomas, tanto ainda no tocante ao caráter temporal atribuído por Heidegger ao conceito por respeito à estrutura da compreensão e da verdade (clareira), cf. RUTIGUANO, F. "Heidegger e o Diálogo: O Percurso de uma discussão fenomenológica na qual o fenômeno da serenidade é apresentado enquanto o constitutivo da essência o pensamento", in *Revista Portuguesa da Filosofia* 73, 2017, notas 30 e 52.

45 Entendemos que quando Heidegger apresenta o termo *Abgrund* (abismo) separando o prefixo do radical ele pretende justamente denotar o sentido de um *a*-fundamento, ou seja, de uma ausência-de-fundamento no ente para o *Seyn* ele mesmo.

Já se o indicou acima que o contexto problemático em questão, no estabelecimento da concretude enquanto princípio para a abordagem do Ser, é precisamente aquele da transcendência do Ser e do comportamento intencional do *Dasein*. Por respeito à transcendência, o Ser ficou atido ao ente, na medida em que a diferença se colocou apenas em termos de entidade, ou seja, a diferença não foi pensada por respeito a diferenciação do Ser em Tempo (clareira e ocultação), mas apenas reportada à distinção de Todo e singular, ambos apreendidos pela perspectiva da concretude. Por correspondência, o comportamento intencional do *Dasein* enquanto preparador teve que se configurar em termos de articulação do Todo e do singular, no ente ele mesmo enquanto aprontamento e ordenação pura e simples. Aqui reside o princípio o mais originário da Maquinação do Ser, qual seja, o aprontamento requerido enquanto disponibilização, que constitui o caráter próprio da *poiesis* da *techné*: "o Ser enquanto concretude do concreto se determina aqui a partir do produto (*Werk*)"<sup>46</sup> (cf. nota 29). Com isto, ele concedeu o fundamento metafísico da transcendência e da intencionalidade aí implicadas.

Nesta perspectiva, portanto, se ancora o comportamento preparador, para o qual cada ente tem já que se manifestar de modo unilateral a partir do que nele se presentifica enquanto pronto, disponível para o emprego ou passível de se tornar disponível. E é sob esta orientação, ou melhor, desorientação originária, que o Ser do Ente será apreendido, na interpretação posterior da Obra de Aristóteles, em termos de ato e potência (aquele, correspondendo unicamente ao Ser e esta, ao Devir) -ver-se-á no curso da questão do Ser, na Modernidade, que o Devir, o ainda-não e o já-não constitutivo do movimento de presentificação da concretude, ganhará proeminência sobre o Ser, configurando, assim, a fase plena da Maquinação. Isto justamente pelo lugar que ocupará o projeto da disponibilização do Ente no propósito do Pensamento metafísico ao se consumir enquanto Técnica. A Maquinação descobre o "concreto" (Ser) no Devir (despresentificação potente), mas somente na medida em que ela se orienta sob a meta do planejamento e planificação pretendidos enquanto a concretude ela mesma -o que será explicado adiante.

## **5. O princípio da incondicionalidade no fundamento da Maquinação estabelecida em definitivo no despontar da Era moderna**

Do que foi exposto acima, foi possível concluir que o fenômeno da Maquinação se instaura na história enquanto forma determinante do Saber e de suas praxes a partir da contemplação do Ente no horizonte da presença e constância da *physis*, apreendidas unilateralmente *por motivo da* disponibilidade -a Maquinação instala-se, portanto,

---

46 HEIDEGGER, M. "Die Metaphysik als Geschichte des Seins". cit., p. 400.

enquanto determinante da forma do trato com o ente e, por extensão, enquanto instituinte da *função* mesmo de sua verdade.

A desconsideração da despresentificação na presentificação da *physis*, ocultou o fundamento agônico de sua emergência. Isto deu margem a conceber o caráter emergente de sua disponibilidade enquanto espontaneidade. No curso do Pensamento metafísico na Modernidade, a espontaneidade veio a caracterizar a essência da Vontade, a qual obteve sua determinação enquanto Liberdade. Em que termos se deu tal caracterização? Precisamente em termos de *incondicionalidade*. Aqui reside o fundamento do sentido da determinação negativa da Liberdade, qual seja, o não constrangimento a nada por nada. É na via desta interpretação da *physis*, orientada por sua determinação unilateral enquanto presença, que uma *vontade incondicional de disponibilização* vem a se consumir historicamente na configuração própria da entidade do Ente -a recém nascida Ciência matemática da natureza (Física) emerge neste contexto perspectivo, concedendo a possibilidade de antecipar de modo calculado a experiência com a Natureza; instala-se a partir de então o Matemático enquanto forma privilegiada do Saber. O que é, portanto, nessa via de contemplação que é atribuído ao caráter essencial do Ser do ente? Nada menos que o Poder. É sob esta estampa que devemos compreender o fenômeno denominado como Vontade *para* o Poder. Vejamos isto.

### **5.1. O imperativo da concretude no movimento de fundamentação do fundamento inaugurado com a Modernidade**

Sob o pressuposto da espontaneidade da emergência da *physis*, a concretude visada na presença e constância do Ser, veio a ser apreendida em termos de incondicionalidade para a disponibilidade. Disto resulta que a concretude, a qual já era apreendida em termos de concretização do concreto, para além de paradigma, se torna então um imperativo. E deve projetar desde si o seu imperativo enquanto o asseguramento de sua possibilidade ela mesma. O asseguramento da possibilidade da concretude iniciado pela Física, ganha sua determinação metafísica no contexto, inaugurado por Descartes, do novo pensamento do Ser, o qual se determina enquanto exigência de fundamentação do fundamento. A partir do advento do ego cogito, nenhum fundamento pode mais se validar por convenção e se apoiar na Traição. O fundamento verdadeiro é o que pode apresentar a sua fundamentação, ainda que extraída de deduções lógicas, como é o caso da fundamentação de Deus. Portanto, a concretude, o Ser, deve projetar o seu imperativo enquanto auto-asseguramento e auto-fundamentação de si mesmo. Isto deve ser mantido

em vista para a compreensão da explanação que Heidegger propõe da *Vontade para o Poder* de Nietzsche.

A explanação que Heidegger faz da concepção de Nietzsche do Poder dá a medida precisa da instalação deste no Ser. Em sua perspectiva, Poder é, para Nietzsche, o *comando* auto-atribuído à forma essencial da concretude, enquanto imperativo de disponibilidade, como condição mesmo de seu asseguramento, permanência e ascendência -o comando incondicional é o caráter próprio do autocondicionamento do Poder que se pretende incondicional. Vejamos como Heidegger o expõe:

Comandar é o ser Senhor do dispor sobre as possibilidades, os caminhos, os modos e meios do concretizar empreendedor (*handelnden Wirkens*). O que no comando é comandado é a consumação do dispor. No comando, o comandante obedece a este dispor e, assim, obedece a si mesmo. Desta forma o comandante é superior a si mesmo, na medida em que abalança-se a si mesmo<sup>47</sup>.

Portanto a incondicionalidade atribuída à concretude se revela o meio mesmo da auto-habilitação do Poder enquanto comando, isto é, assenhoreamento da disponibilidade requerida por a ele mesmo. Nesta perspectiva, a *Vontade* constitui o caráter incondicional do Poder em termos de auto-outorga da concretude ela mesma para comandar o seu dispor de modo irrestrito. Podemos dizer, então: a *Vontade* é a incondicionalidade do próprio Poder requerida pelo Poder ele mesmo em vista de sua conservação e elevação enquanto Senhor incontestado da disponibilidade. E nestes termos *Vontade para o Poder* é auto reiteração da incondicionalidade (*vontade*) e do Senhorio (*Poder*) enquanto comando e auto-assenhoreamento da disponibilidade.

É com este sentido em vista que Heidegger aponta para o significado transitivo da preposição *zu* na composição do conceito: *Wille zur Macht* por Nietzsche. Seu intuito é levar o estudioso a compreender que a *Vontade* não se deixa definir nem em termos de aspiração e desejo de Poder nem é ela mesmo o Poder. Enquanto incondicionalidade, ela se *unifica na mesma essência* do Poder porquanto este mesmo, enquanto concretude, a exige para consumir o seu comando de disponibilidade incondicional. A *Vontade* segue para o Poder, mas precisamente desde o imperativo do Poder ele mesmo. Em termos mais claros: a incondicionalidade *segue para* a concretude, contudo, desde a concretude ela mesma enquanto condição incondicionada do seu elevar-se e conservar-se enquanto tal<sup>48</sup>.

---

47 HEIDEGGER, M. "Nietzsches Metaphysik" (1940), en *Nietzsche. GA 6.2*. cit., p. 265.

48 Observamos aqui que na estrutura do Poder, a incondicionalidade é já uma contradição: uma incondicionalidade que é ao mesmo tempo condição para si mesma. Tal contradição tem eco nos



A conservação e a elevação (sustentadas na incondicionalidade) do Poder configuram a essência unitária da Vontade e do Poder.

## 5.2. A Maquinação e o requerimento da calculabilidade enquanto um dos meios de mascaramento da violência impressa na auto-outorga do Poder: o surgimento da Técnica moderna

O imperativo da incondicionalidade para a elevação e conservação do Poder é uma condição posta pela *Vontade para o Poder* ela mesma, enquanto a auto-outorga do Poder para dispor e autodispor do Todo incondicionalmente e, só assim, manter-se enquanto Poder. Tal imperativo é, assim, uma imposição residente na essência unitária da *Vontade para o Poder*. Heidegger o esclarece nestes termos:

O Poder só pode, na medida em que ele se torna Senhor por sobre os níveis do Poder sempre alcançados. Só então é Poder, e pelo tempo que permaneça aumentando o Poder e se ordene imperativamente o mais no Poder, ele é Poder. Já a mera pausa no aumento do Poder, o permanecer parado sobre um nível do Poder põe o começo da impotência. À essência do Poder pertence a sobrepujança (*Übermächtigkeit*) dele mesmo. Esta corresponde ao Poder ele mesmo, na medida em que é comando e enquanto comando se outorga (*ermächtigt*) a si mesmo a sobrepujança dos respectivos níveis do Poder. Assim, o Poder está constantemente a caminho "para" ele mesmo, não apenas para um nível do Poder mais avançado, mas para o apoderamento (*Bemächtigung*) de sua pura essência<sup>49</sup>.

Heidegger segue esclarecendo que para se conservar e se elevar, o Poder precisa antes assegurar o próprio nível a sobrepujar, enquanto meio para tal. Só assim a elevação do Poder pode se configurar, ao mesmo tempo, como o meio de sua manutenção. A exigência de se elevar e se conservar reside, como foi dito, no Poder ele mesmo enquanto condição posta à sua auto-outorga de sobrepujança, o que significa sempre a reiteração de sua incondicionalidade, isto é, Vontade -condição esta que concerne justamente à possibilidade de fundamentação de sua verdade<sup>50</sup>. Como ocorre esse asseguramento dos

---

Sistemas de determinação do Concreto de Hegel e de Marx, como eles mesmos apontam, aquele com respeito à Razão especulativa, este com respeito à Razão político-econômica.

49 HEIDEGGER, M. "Nietzsches Metaphysik". cit. p. 266.

50 Vemos aqui que o projeto moderno de fundamentação do fundamento não logra jamais seu êxito. O Sujeito se fundamentou na mera evidência ôntica do eu penso, o qual ele próprio restou sem fundamento, e o Poder se pretende fundamentar no mero exercício de poder. O que se perde a partir da Modernidade com o advento da estrutura *Sujeito-Objeto* e a sua posterior substituição

níveis da sobrepujança do Poder? Precisamente em termos de *luta* de auto-superação. Observemos como Heidegger o diz:

À sobrepujança pertence aquilo o que é superado (*überwunden*) enquanto os respectivos níveis do Poder. Aquilo a ser superado (*Überwindende*) deve pôr uma resistência e, por isso mesmo ser um constante que se atém e se conserva. Mas também o que supera deve ter uma posição (*Stand*) e ser firme (*standhaft*), de outra forma não poderia nem ir além de si mesmo nem permanecer na elevação sem oscilar e nem assegurar a sua possibilidade de elevação<sup>51</sup>.

Uma vez que tal imperativo de sobrepujança, não poderia se dar sem resistência, ele deve implicar necessariamente em violência. Esta aqui se configura na aniquilação dos poderes sobrepujados. Sobre isto Heidegger nota:

A sobrepujança (...) traz atrás de si um nível e uma amplitude de poder sempre alcançados (a aniquilação pertencente ao Poder enquanto forma prévia da incondicionalidade de sua devastação essencial)<sup>52</sup>.

Mas tal violência precisa ser mascarada permanentemente em nome da própria incondicionalidade (liberdade) do Poder. Seu mascaramento é um outro fator de condição para manutenção do Poder. Para que compreendamos na íntegra a forma própria do mascaramento da violência oculta no Poder precisamos desmembrar completamente a estrutura *do* auto-asseguramento do Poder.

Em primeiro lugar, Heidegger esclarece, ainda no curso da explanação da *Vontade para o Poder* sob a perspectiva de Nietzsche, que as condições de conservação e elevação impostas pelo Poder a si mesmo, já são elas mesmas pontos de vistas. O que significa ponto de vista nesse contexto problemático? Ponto de vista aqui significa a "'pontuação de um ver peculiar"<sup>53</sup>. Um ver que pontua, que estabelece marcos, o qual toma sua

---

pela estrutura *Reserva* promovida pela Armadura? Nada menos que o problema do Saber ele mesmo. Não podemos esquecer que a incondicionalidade da vontade corresponde justamente à forma pretendida para o Pensamento moderno: eu quero eu penso, eu penso eu quero (Kant). Uma vez que o Poder assume a face do Ser enquanto concretude produtiva, vemos que a auto-outorga do Poder amparada na Vontade corresponde precisamente à incondicionalidade pretendida por um Pensamento, desafiado pelo Ser ele mesmo a ser apreendido enquanto Poder: este é o sentido essencial da consciência produtiva. E nesse contexto, o Saber fica reduzido à forma da consciência, forma esta que se estabelece enquanto Lógica e finda por se transmutar em logística, a qual é a face consumada da Técnica ela mesma.

51 HEIDEGGER, M. "Nietzsches Metaphysik". cit., p 270.

52 HEIDEGGER, M. *Besinnung*. GA 66. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1997, p. 20.

53 HEIDEGGER, M. "Nietzsches Metaphysik". cit., p 268.

perspectiva do que Nietzsche chamou "as formações complexas da duração relativa da vida em meio ao Devir". Eis aqui a feição essencial da *calculabilidade* requerida pela Maquinação. Vejamos.

### 5.3. A calculabilidade na base da cessão do panorama sobre o Devir

Calculabilidade: a característica essencial de um ver preponente de pontos de vista, um tal ver que estabelece marcos e "dá a si o Panorama (*Ausblick*) sobre o Devir"<sup>54</sup> -este aqui significando pura e simplesmente a "excedência potente dos respectivos níveis do Poder (...). Devir supõe a mobilidade reinante da Vontade, a partir dela mesma, para o Poder enquanto o caráter fundamental do Ente"<sup>55</sup>. E como tal ver procede à doação do panorama sobre o Devir?

Em primeiro lugar, é preciso que fique claro que o ver preponente de pontos de vistas, esse ver peculiar (calculador, antecipador), é o ver da própria Vontade para o Poder. Lembremos que a incondicionalidade, o requisito prévio para o Poder, é ao mesmo tempo a requerente *do* e a requerida *pelo* Poder. Daí que o ver da Vontade sobre o Devir tenha o caráter de uma prospecção e uma transpecção (um ver prévio e através) dos poderes da Vontade *para* o Poder com o único intuito de que esta Vontade seja enquanto tal. E o que ela é? É outorga "pro-spectante e trans-spectante (*vor-und durchblickend*) (calculada) para a sobrepujança "<sup>56</sup> do Poder.

Tendo presente que o termo "perspectiva" no vocabulário de Nietzsche significa transpecção (ver através), e que, portanto, os pontos de vista são marcos no Panorama das condições de conservação e elevação do Poder, do Devir ele mesmo, e considerando ainda que Nietzsche concebe tais pontos de vista, em sua época, em termos de *Valor*; com isto em vista, procuremos compreender agora o sentido do que ele nomeou "as formações complexas da duração relativa da vida em meio ao Devir". Tais formações, a saber, Religião, Ciência, Arte, Política, etc., são campos de instituição e preparo das vias de transmissão e das Instituições organizadoras do Poder, formadas pelas condições elas mesmas de auto-asseguramento do Poder. Enquanto meios de reproduzir e viabilizar o Poder, estas formações se constituem elas próprias enquanto Valor -A Cultura pretende a instrumentalização de tais Valores enquanto recursos inerentes a ela própria; daí que fique sempre incompreendido o fundamento fenomenológico de tais formas complexas.

---

54 Id.

55 Id.

56 Ib., p. 269.

#### 5.4. A amplitude da calculabilidade concebida pelo viés do Valor

O que é o valor na concepção de Nietzsche? Com esta questão chegamos ao ponto nodal onde Heidegger situa a estrutura na qual se configura a consumação da Maquinação na Modernidade, dando surgimento à Técnica moderna.

O movimento de abertura da forma de auto-asseguramento do Poder foi procedido até aqui com o intuito de esclarecer os modos do mascaramento da violência oculta no Poder; a interpretação de Heidegger da estruturação do Valor na Obra de Nietzsche mostra a amplitude desse mascaramento implicado nos meios de outorga da Vontade à sobrepujança do Poder, através dos "pontos de vista" de sua conservação e elevação. O Valor revela aqui o caráter próprio de tal conservação e elevação. Por que o Valor se estabelece enquanto determinante do Devir ele mesmo? Porque o Valor constitui precisamente a determinação calculista do ver preponente, isto é, da perspectiva -Valor é pontuação e medida pré-vistas e pré-postas enquanto o constituinte do Panorama sobre o Devir. O Valor guarda a feição própria da calculabilidade. Daí que a sobrepujança pretendida pelo Poder assuma a forma da Técnica. Onde podemos partir para vê-lo? Precisamente daqui:

A Maquinação requer nos diversos mascaramentos da violência a calculabilidade da outorga que subjuga o ente para o arranjo disponível; a partir deste requisito essencial, mas, ao mesmo tempo, oculto surge a Técnica moderna<sup>57</sup>.

Nós sabemos que a calculabilidade Heidegger a concebe em seu caráter essencial em termos de um contar com... contar sobre... Contar com e sobre o que? Com e sobre o auto-asseguramento do Poder (É bem nesse sentido de "contar com..." que ele interpreta da definição que Aristóteles concede ao tempo, qual seja, o "contado no movimento segundo um antes e um depois"). Esclarecendo o caráter propriamente trans-spectante da perspectiva enquanto o ver panorâmico das condições de conservação e elevação do Poder, Heidegger observa em referência permanente à Obra de Nietzsche *Vontade para o Poder*:

Em tal ver (*sehen*) os 'pontos de vista' postos são enquanto condições, de tal forma que deve ser contado (*gerechnet*) sobre e com eles. Eles têm a forma de "números" e "medidas", isto é, de valores. Valores "são por toda parte redutíveis aquela escala de número e medida da força" (*Vontade para o Poder*, 710). Força Nietzsche compreende sempre no sentido de Poder,

---

57 HEIDEGGER, M. *Besinnung*. cit., p. 17.

isto é, enquanto Vontade para o Poder. O Número é essencialmente "forma perspectivista" (*Vontade para o Poder*, 490), com isto está ligado ao ver próprio à Vontade para o Poder, ver que, segundo sua essência é o contar com valores. O "Valor" tem o caráter dos "pontos de vista". Os valores não valem e não "são" "em si" para se tornarem então ocasionalmente "pontos de vista". O valor é essencialmente o "ponto de vista" do ver potente-calculador (*machtend-rechneden*) da Vontade para o Poder (*Vontade para o Poder*, 715)<sup>58</sup>.

Com esta explanação do Valor enquanto forma calculável da conservação e elevação do Poder, isto é, do asseguramento de sua sobrepujança incondicional, vem à tona a figura consumada da Maquinação na Era moderna, e dos modos característicos de sua violência oculta. Heidegger observa que Nietzsche designa enquanto Valor não apenas os pontos de vista calculáveis em seus níveis de garantia do asseguramento do Poder, que formam as tais formações complexas, mas ainda estas próprias. Foi o que apontamos acima contemplando o seu próprio contexto de emergência. Antes de considerar tais formações por respeito ao papel que ocupam na consumação da violência característica da Maquinação na fase do seu acabamento, façamos um desvio para ver como Nietzsche, por um lado, apreendeu a Vontade para o Poder na formação histórica do Pensamento metafísico, mas, por outro, a interpretou e a projetou para o Pensamento grego já na perspectiva da subjetividade.

## **6. A determinação metafísico-substancial-subjetivista de Nietzsche concedida à Vontade para o Poder**

Apontamos acima em que termos a incondicionalidade requerida para a concretude obteve a sua caracterização enquanto Vontade, a partir da determinação negativa da Liberdade inerente a ela em termos de não constrangimento. Isto não reside no Pensamento Grego, onde a Vontade pertence à ordem do *lógos*, o qual não se identifica com a Razão moderna; daí que Platão e Aristóteles não tenham concebido o Ser em termos de *Vontade para o Poder*. Entretanto, Nietzsche não inventa a *Vontade para o Poder*, ele apenas assume a caracterização cristão-medieval da Vontade em termos da incondicionalidade da vontade Divina e projeta esta Vontade incondicionada na ideia do Poder (este apreendido a partir da requisição de incondicionalidade do Ser em termos de disponibilidade disponibilizante, ou seja, da concretude produtiva).

---

58 HEIDEGGER, M. "Nietzsches Metaphysik". cit., p 268.

Se Heidegger nota e pontua permanentemente em sua explanação da *Vontade para o Poder* o caráter calculador do Valor, antes que propriamente o seu caráter moral, como de fato é o que prevalece no discurso de Nietzsche, é precisamente porque entende que Nietzsche viu mais adiante do que pôde compreender, restringido como estava pela configuração cristã dos Valores. Nietzsche de fato negou tais Valores sem lograr ver que sua configuração incondicional marcava apenas uma *epoché* (uma abertura do Ser ele mesmo na qual este se destina enquanto Poder e aí se atém<sup>59</sup>). A configuração cristã dos Valores faz parte do encobrimento da violência implicada na essência da Maquinação, no que concerne aos meios de conservação e elevação dos *níveis* do Poder. Os Valores passam a configurar esses níveis de sobrepujança do Poder até ao ponto de estabelecer a incondicionalidade absoluta dele numa figura Divina, ela mesma uma incondicionada concretude criadora, isto é, concretizante.

Se, por um lado, Nietzsche desmarcara todas as formas de violência da Maquinação, revelando o Niilismo enquanto a lei e a "lógica" interna da Metafísica a partir da explanação de todos os seus estágios na história passada e vindoura do Pensamento, por outro, ele perde a luz no aprisionamento desse transmutante Tifão, ao concebê-lo, tanto na perspectiva da substancialidade (extraída da interiorização pretendida para o *subiectum* medieval, sob o qual o *hypokeímenon* grego foi interpretado<sup>60</sup>) quanto na perspectiva da subjetividade moderna, em termos de Moral, não chegando a considerar que esta aqui constitui apenas mais uma figura alegórica, entre outras (o nacionalismo, por exemplo) da calculabilidade ela mesma, em vista do encobrimento da violência posta na escalada do Poder para si mesmo. Daí que Nietzsche fique detido sobre os escombros do monstro abatido por ele. Todos os seus passos no estabelecimento das fases históricas do Niilismo a saber: 1) a introdução dos Valores supremos (quando ele determina o *agathón* grego enquanto Valor) e sua falsificação em termos de ideais supra-sensíveis do Verdadeiro, do Bem e do Belo válidos em si; 2) a desvalorização e destituição desse

---

59 "Ater-se em si significa em Grego, *epoché*. Daí o discurso que fala de épocas do destino do Ser. Época não supõe aqui um lapso de tempo no ocorrer, supõe antes o traço fundamental do destinar, o respectivo ater-em-si dele mesmo, em favor da perceptibilidade do dom, isto é, do Ser, por respeito à fundamentação do ente. A sucessão das épocas no destino do Ser não é nem causal nem se deixa calcular enquanto necessária. Não obstante, o destinável no destino se manifesta o associado à comum pertença das épocas. Este se recobre em sua sequência, de modo tal que o destinamento primordial do Ser enquanto presentidade é ocultado mais e mais sobre diferentes maneiras" (Cf. HEIDEGGER, M. *Zeit und Sein*. Niemeyer, Tübingen, 1967. p. 7)

60 Para conferir a história da substância desde a configuração do *hypokeímenon* grego pelo *subiectum* medieval até a transformação deste no *subjectum* moderno, cf. HEIDEGGER, M. "Die Metaphysik als Geschichte des Seins". cit., pp. 429 ss e 450 ss. Para compreender ainda a caracterização deste último enquanto a ipseidade do ego Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. GA 2. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1977, p. 153.

Valores; 3) a consequência temporária do não-Valor do Mundo; 4) a necessidade de substituição dos Valores até então prevaletentes por novos Valores; 5) a nova instituição do Pensamento enquanto transvalorização de todos os Valores; 6) os estágios preliminares desta transvalorização<sup>61</sup>; todos esses passos configuram a sua projeção para o Ser enquanto uma inversão do platonismo.

Contudo, o plano histórico aberto por Nietzsche ainda do interior da Metafísica ela mesma deu a ver a Heidegger, em termos de pros-pecção e trans-specção dos marcos, isto é, das perspectivas calculistas dos níveis de sobrepujança do Poder, a forma de sua consumação em Técnica.

### **7. A Armadura (*Gestell*)<sup>62</sup>: a face extrema da Maquinação**

Dissemos acima, que a armação, desde os Gregos, tem o sentido próprio do seu Ser enquanto um pôr pré-configurado por uma requisição. O Ser, apreendido nos primórdios do Pensamento, em termos de presença, se requereu ao *lógos* enquanto disponibilidade. Esta aqui constituiu o elemento para a coalizão da armação e do *éidos* da presença -daí que a *enérgeia*, enquanto a qual Aristóteles pensou a presença, tenha sido configurada em termos de concretude (*actio*, desde a perspectiva medieval), resultando, portanto: concretude é disponibilidade. Tal requisição determinou o caráter próprio da concretude (Ser) em termos de Maquinação. A partir da modernidade, com a obtenção da incondicionalidade projetada sobre a disponibilidade da presença, a melhor interpretação para a Maquinação se torna a de *execução* irrestrita. A concretude enquanto disponibilidade incondicional é execução irrestrita de si mesma (o que significa, em termos essenciais, devassa e devastação). Com a possibilidade aviada pela própria Maquinação de calculabilidade de sua auto-outorga para o arranjo da disponibilização (ordenação e controle) do Ente, isto é, do subsistente, a requisição característica da antiga armação ganhou uma configuração inteiramente nova, balizada pela recém nascida *Física*. A requisição clássica de disponibilidade transmutou-se num desafio à Natureza de armazenamento e entrega de recursos. E uma vez que o homem emerge neste contexto

---

61 Para conferir esta sequência dos estágios do Niilismo, HEIDEGGER, M. "Nietzsches Metaphysik". cit., p. 278-279.

62 Traduzimos anteriormente a palavra alemã *Gestellung* com a palavra portuguesa "Armação" e a palavra *Gestell*, a traduzimos agora, com a palavra "Armadura", compreendendo ambos os termos dos dois idiomas no sentido de: Contextura, conexão, travessão das partes entre si (este é o sentido com o qual Heidegger visa o verbo *stellen*, pôr), mas indicando no segundo, o sentido contendor nele subjacente -a Armadura constitui a exigência desafiadora do Ser que requer o homem e a Natureza enquanto Reserva e Recurso.

enquanto Sujeito-agente, isto é, assumindo o caráter prioritário da substância, qual seja, o fundamento, ele se torna o primeiro requerido para tal desafio por parte do Ser ele mesmo. Assim o recém-nascido homem faz entrada na história moderna simultaneamente enquanto o explorado e o explorador.

Com a *Física*, pela primeira vez, se apresentou a possibilidade de uma previsão garantida do comportamento fenomenal da Natureza; tornou-se possível o que até então não era concebível: a determinação a priori dos efeitos de cada causa natural e de cada intervenção humana na todo da Natureza. Esta previsibilidade calculada, abriu a perspectiva de um controle e dominação absolutos do Ente. Foi nesta perspectiva que surgiu a Técnica moderna enquanto o modo hegemônico da manobra do concreto. Desde então, a disponibilidade não é mais apenas requerida ela se tornou exigida (tornou-se imperativa como o dissemos acima) -o desafio dá a feição dessa exigência. Consuma-se no desafio o assenhoreamento do Poder sobre si mesmo. Está claro, portanto, que a Técnica não é um meio ou um instrumento da execução de tal desafio, ela é antes um modo do Ser, isto é, do Poder se arranjar enquanto o desafiante que ele é. Heidegger aponta a configuração própria do projeto da Maquinação de controle e dominação absolutos do Ente:

(...) Maquinação - Poder - sobrepujança (...) *Arranjando-se sobre a sujeição incondicional a todo Poder para ela* (...) A sujeição ao Poder de tal modo que ela essência a sobrepujança enquanto devastação incondicional<sup>63</sup>.

No início da Modernidade, com respeito ao conhecimento, a Maquinação guarda ainda o sentido de determinação do *koinón* (o comum a muitos) característico da articulação inicial da *morfé* e do *éidos*, (estamos aqui ainda no plano da estrutura do conhecimento do Ente nele mesmo); ainda aí o *koinón* sustenta sua referência histórica enquanto expansão e afirmação da outorga do Poder, já na figura do conhecimento sob o pressuposto da reportação Sujeito-Objeto. Mas com a afirmação da Técnica moderna em termos de Técnica da informação muda a ideia do Saber e do conhecimento e a problemática do *koinón* fica em certo sentido obsoleta. Em seu Ensaio *A História do Seyn*, Heidegger indica a necessidade de pensar a Maquinação para além do *koinón*:

O saber da Maquinação em sua pura essência, não apenas o discernir a essência histórica do *koivón* enquanto expansão e afirmação da outorga (*Ermächtigung*), mas a Maquinação para além ainda do *koivón*<sup>64</sup>.

63 HEIDEGGER, M. "Nietzsches Metaphysik". cit., p. 278-279.

64 HEIDEGGER, M. *Die Geschichte des Seyns*. cit., p. 47.



Por que para além do *koinón*? Porque, se não está mais em questão o conhecimento do Ente em seu Ser, e nem a fundamentação do fundamento da verdade (quando então se inaugurou o pressuposto do Sujeito do conhecimento), só resta então ao Pensamento a questão do *como* da obtenção das formas do dispor, controlar e organizar o concreto e do domínio das massas produtivas, tudo isto circunscrevendo o sentido do Ser enquanto Reserva. A questão da adequação suposta para a verdade fica reduzida ao tratamento dos dados obtidos desde a própria produção do Ente ele mesmo, como modo da articulação prática de tais dados.

Assim, no curso da história moderna do Ser, a Armadura dá a dimensão derradeira da Maquinação em sua forma de essencializar a sobrepujança do Poder em sua conseqüente sujeição incondicional do Ente e, por extensão, de sua devastação inexorável.

### 7.1. O procedimento da Técnica

A partir da Técnica, quando a requisição de disponibilidade se transmuta em desafio de recurso e reserva, a Armadura se torna a forma hegemônica da auto-sobrepujança do Poder; agora o desafio de armazenamento e recurso projetado sobre o todo, visa a possibilidade de planificação calculada de arranjo e controle do Ente no todo. Tudo deve vir à presença enquanto recurso e reserva em vista do fomento do Poder, que toma a figura da Economia. "Tudo deve vir à presença", significa aqui, tudo deve ser *sabido* enquanto recurso e reserva de recurso. A Técnica se confirma portanto enquanto a nova forma do Saber do Ente enquanto tal. Visada enquanto recurso e armazenamento, a Natureza, se torna campo de mineração, de agropecuária, de extração de madeira, de energia, de implementação do turismo, etc. O que o homem moderno é capaz de ver ainda enquanto Natureza é já apenas um mero recorte de um tal campo de recurso empregado para o seu recreio e repouso.

Como já se o apontou, o homem, ele mesmo inserido no projeto desafiante da Natureza, ocupa o lugar simultâneo de desafiado, desafiante, instrumento e recurso para o desafio. Enquanto o desafiado, ele é condicionado a compreender e, assim, abordar o Todo em termos capacidade produtiva, isto é, em termos de medida de desempenho puro e simples; ao mesmo tempo enquanto recurso, ele é organizado e controlado enquanto Massa produtiva e consumidora. Enquanto instrumento da Técnica, o homem fomenta o projeto do Poder, construindo e gerenciando as grandes instalações necessárias para o abrigo, transmissão e circulação dos recursos exigidos para o arranjo e controle das Massas organizadas, enquanto desafiante, ele produz as Massas produtivas -é preciso que se diga

que as Massas são elas mesmas um produto da Maquinação posto em disponibilidade enquanto Reserva e Recurso a serem empregados.

Na contemplação da Técnica, em seus Ensaios *A Pergunta pela Técnica e Ciência e Meditação*, ambos de 1953, Heidegger não emprega mais o termo Maquinação, muito possivelmente porque o termo Armadura ofereça o sentido acabado da transmutação histórica da Armação grega. Todavia a Armadura mantém sua linhagem oculta em uma requisição primeira de disponibilidade baseada na concretização pura e simples.

## **8. A consumação do projeto técnico do Ser em Técnica da informação.**

O passo derradeiro da nova Armadura do Ser, o pôr enquanto desafio de recurso e armazenamento, a Técnica o executa expandindo-se em Técnica da informação -aqui a Cibernética cumpre um papel capital. Através dela a velha Lógica se torna uma Logística. Um saber dos meios de articulação para o planejamento e planificação absoluta do ente. Hoje a Logística é a última palavra nas Ciências e na Mídia. Através dela os dados estatísticos podem ser tratados em vista da produção do conhecimento total do ente por respeito aos seus recursos disponibilizáveis. É toda uma manobra de açambarcamento que implica dissecação, classificação dos hábitos, dos gostos, das pretensões, das disponibilidades financeiras, para trazer o homem enquanto instrumento e fomentador da Técnica à luz de holofotes, para aplicá-lo como recurso dominado, isto é, conhecido, e organizado.

O que se deu de fato nessa projeção do Ser enquanto concretude *por motivo* da disponibilidade? Deu-se a transmutação consumada do Pensamento ele mesmo em Técnica. Isto significa que o Pensamento assumiu a forma da Técnica para se representar o Ser e a si mesmo. O Pensamento sofreu portanto um amplo sequestro de todos os seus modos de determinação de si e do Ente. Assim é que cada uma das formações complexas aludidas por Nietzsche: Ciência, Arte, Religião, Política realizam agora o projeto de planejamento e planificação do *Dasein* humano visado enquanto Massa dirigível. Estas formas pro-spectivas e trans-spectivas da conservação e elevação do Poder consumam em cada qual a padronização do modo de ser da verdade e do verdadeiro. É assim que "critérios técnicos" são reivindicados como o modo mais rigoroso do Saber e da ação. Nesse contexto, a Universidade perde em velocidade vertiginosa o seu lugar de centro de produção do Saber e se reduz mais e mais ao papel subalterno de vigilante dos tais critérios técnicos; toda a produção acadêmica está quase praticamente reduzida a divulgação deles -quando se pensa em Política, por exemplo, se pensa no estabelecimento e descoberta dos meios técnicos da organização socioeconômica, sempre com o foco na

demanda do momento, em geral informada pela Mídia, seja ela segurança pública, saúde, abastecimento, ecologia, etc.

Tomando uma destas formas complexas, aludidas por Nietzsche, a Arte, como referência para avaliar nela à sua alienação a nova Armadura do Ser, Heidegger aponta justamente como esta procede em vista da fomentação do projeto técnico da existência. Daí ele ver na Arte metafísica o seu fim enquanto Arte, na medida em que ela se transforma em empresa da Cultura para fomento desta mesma. E os meios da Arte proceder tal fomento é precisamente se instalando nas grandes instalações técnicas sobrepostas à Natureza e reproduzindo-as como se fossem elas a Natureza propriamente dita. Vê-se por todo lado o comportamento planejador da Arte com a pretensão de substituir as tradições, se impondo enquanto padrão de comportamento, gosto, moral e, conseqüentemente, de verdade. Com isto em vista, Heidegger afirma que a Arte não tem nenhum poder de decisão sobre a projeção do Ser, antes ela é arrastada em tal projeção, contudo tem ainda o poder encobrir inteiramente o sentido e a direção desta. O mesmo vale para a Ciência, Religião, a Política: Vê-se, age-se, aspira-se e "decide-se" tecnicamente.

## 9. Conclusão

O que podemos dizer disto tudo? O projeto de planificação absoluta da existência no seu todo, em seu curso avassalador mas ainda inconcluso, deu ensejo a um ver claro e amplo de seu propósito devastador. Nietzsche, embora tenha sido tragado em sua correnteza, deixou um verdadeiro grito de alerta, cujo eco foi ouvido quase um século depois. Heidegger acatou o seu alerta e, precisamente porque "onde mora o perigo, aí mesmo se encontra o que salva", produziu o legado, sem precedentes na história, de ensino acerca da formação e do percurso do Pensamento ocidental. Sua Filosofia é o primeiro golpe verdadeiramente de nocaute que a Armadura moderna recebeu. Contudo, pouco ouvida, pouco compreendida ela permanece por encontrar os preservadores de seu legado (aqueles dos quais ele aponta a necessidade para a sustentação da Obra enquanto Obra de arte), aqueles que, compreendendo o Saber que ele traz à clareira, possam propagá-lo e mesmo ampliá-lo.

A Armadura segue seu curso veloz, furioso e voraz, mas o *Seyn* fez soar uma nova requisição: o abandono da concretude em nome do verdade do *Seyn* ele mesmo enquanto Acontecimento. Todo um caminho de volta a percorrer em meio mesmo a enxurrada planejadora, todo um novo aprendizado a consentir e assumir.

## Bibliografia.

ARISTÓTELES. *Física*. Tr. y notas G. R. de Echandía. Gredos, Madrid, 1995.

GIACÓIA, J. O. *Heidegger urgente - Introdução a um novo pensar*. Três Estrelas, São Paulo, 2013.

GREISCH, J. *Ontologie et temporalité*. Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

HEIDEGGER, M. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Neske, Pfullingen, 1977.

HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1989.

HEIDEGGER, M. *Besinnung*. GA 66. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1997.

HEIDEGGER, M. "Brief an Richardson" in RICHARDSON, W. J. *Heidegger - Through Phenomenology to Thought*. Fordhan University Press, New York, 2003).

HEIDEGGER, M. "Der Ursprung des Kunstwerkes", in *Holtzwege*. GA 5. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1977.

HEIDEGGER, M. "Die Frage nach Technik", in *Vorträge und Aufsätze*. GA 7. Klostermann, Frankfurt Am Main, 2000.

HEIDEGGER, M. *Die Geschichte des Seyns*. GA 69. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1998.

HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1989.

HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*. GA 40. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1983.

HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. GA 18. Klostermann, Frankfurt Am Main, 2002.

HEIDEGGER, M. "Les Séminaires du Thor", in *Heidegger- Questions III e IV* (R. J. Beaufret). Gallimard, Paris, 1976.

HEIDEGGER, M. *Metaphisik und Nihilismus*. GA 67. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1999.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. GA 6.2. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1997.

HEIDEGGER, M. "Platons Lehre von der Wahrheit", in *Wegmarken*. GA 9. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1976.

HEIDEGGER, M. *Platon: Sophistes*. GA 19. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1992.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, GA 2. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1977.

HEIDEGGER, M. "Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B, 1", in *Wegmarken*. GA 9. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1976.

HEIDEGGER, M. "Wissenschaft und Besinnung", in *Vorträge und Aufsätze*. GA 7. Klostermann, Frankfurt Am Main, 2000.

HEIDEGGER, M. "Wozu Dichter?" in *Holzwege*. GA 5. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1977.

HEIDEGGER, M. *Zeit und Sein*. Niemeyer, Tübingen, 1967.

HEIDEGGER, M. *Zollikoner Seminare*. GA 89. Klostermann, Frankfurt Am Main, 1984.

HEIDEGGER, M. *Zur Erörterung der Gelassenheit - Aus einem Feldweggespräch über das Denken*. Neske, Pfullingen, 1979.

ROSA, G.; LORENZ, G. *Diálogo com Guimarães Rosa*. Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 1994.

RUTIGLIANO, F. S. "Heidegger e o Diálogo: O Percurso de uma discussão fenomenológica na qual o fenômeno da serenidade é apresentado enquanto o constitutivo da essência o pensamento", in *Revista Portuguesa da Filosofia* 73, Braga, 2017.



# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

**Reseñas**





# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

AÑO 8, NÚMERO 7: JULIO DE 2021. ISSN 2695-9011 - e-ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2021.i07.06

[pp. 121-125]

Recibido: 16/03/2021

Aceptado: 07/05/2021

**BASSO MONTEVERDE, Leticia (Ed.) (2020). *Heidegger y su obra. Ensayos en torno a la unidad de su pensar*. Buenos Aires: Biblos. 256 pp.**

**Esteban Raúl Cardone**

**Universidad Nacional de Mar del Plata-Universidad Nacional de Lanús**

Resulta sabido que aproximarse al pensamiento de Martin Heidegger constituye una experiencia ardua. Valdría mencionar al menos tres razones entre las dificultades que se asocian con su lectura. En primer lugar hay que sortear la dificultad lingüística asociada a su forma de enfrentarse a la tradición filosófica. En segundo término, el núcleo fundamental que estructura toda su obra, la pregunta que interroga por el sentido del ser, suele causar extrañeza, incompreensión e incluso reticencia. Finalmente, dado que el proyecto heideggeriano es el fruto de una reflexión madura acerca de la tradición filosófica que lo precede, exige al lector ciertas destrezas ya asimiladas en el campo de la filosofía. Por fortuna, existe abundante bibliografía capaz de asistirnos a remediar nuestras carencias. Al respecto, la *Introducción a Heidegger* de Gianni Vattimo suele encontrarse entre la literatura de carácter propedéutico más citada. Podemos agregar también el trabajo de autores como Ramón Rodríguez, Jesús Adrián Escudero, Dina Picotti y Rüdiger Safranski

como oportunidades valiosas para acercarse a la obra del filósofo alemán<sup>1</sup>. *Heidegger y su obra: ensayos sobre la unidad de su pensar* no es un texto introductorio al pensamiento del autor, sino un ejemplo del esfuerzo conjunto de estudiosos de la obra heideggeriana puestos a problematizar su legado filosófico, a ampliar las derivas de un pensamiento aplicado a órdenes tan diversos como el arte y la técnica, entre otros. Los artículos que forman la compilación son el producto de un trabajo erudito, aplicado mayormente a problemas intra teóricos específicos.

La unidad de la obra heideggeriana comporta por sí mismo un problema dado que se encuentra atravesada por un denominado viraje en su perspectiva, percibido por el propio filósofo alemán y hecho explícito en la *Carta sobre el humanismo* del año 1947. ¿cómo entender un pensamiento que declara su propia insuficiencia? ¿No comporta el fracaso una ganancia necesaria de toda deriva posterior? Los estudios que componen el título que edita Leticia Basso Monteverde<sup>2</sup> se dirigen a atender la correspondencia y unidad entre los momentos diversos del itinerario filosófico de Heidegger. En tal sentido, la propuesta del texto acierta al ofrecer una lectura unitaria de la obra del filósofo alemán por sobre aquellas fragmentarias que tanto énfasis le otorgan a la disección tajante de momentos y pierden de vista la integridad del proyecto en su totalidad. Después de todo, la pregunta por el ser es la constante de toda su pródica trayectoria filosófica.

Las seis investigaciones que componen el texto no exigen ningún orden de lectura; cada una se dedica a una problemática o ámbito específico. De modo que lo que aquí se distingue se suscribe a la preferencia provisional de quien releva el texto.

En el artículo que inaugura el recorrido se pregunta Adrián Bertorello cómo leer a Heidegger, a sabiendas de que no existe un modo definitivo de hacerlo, dado que todo encuentro con un texto comporta un choque de participaciones signada por apropiaciones, lecturas y entredichos que hacen a la riqueza propia de la situación fáctica de enunciación.

---

1 Los autores mencionados se ofrecen al lector apenas como una coordenada de aproximación a la obra de Martin Heidegger. De Rüdiger Safranski puede consultarse su obra *Un maestro de alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, publicado en español por Tusquets editores. Editorial Herder publica en dos tomos la muy útil *Guía de lectura de Ser y Tiempo* de Martin Heidegger, de Jesús Adrián Escudero. Merece mención el trabajo que Ramón Rodríguez dedica al filósofo alemán tanto en *Heidegger y la crisis de la época moderna* como en *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Finalmente, el texto *Heidegger: una introducción* de Dina Picotti resulta un aporte valioso de acercamiento al pensamiento del autor.

2 Leticia Basso Monteverde, quien realiza la compilación, es doctora en filosofía por la Universidad de Buenos Aires e investigadora adjunta de Conicet. Trabaja además como docente en la Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina). Investigadora en la Agencia Nacional de Investigación Científica y Tecnológica y miembro de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.

Bertorello hace explícitas las condiciones inherentes al encuentro entre autor y lector. Así, la recepción de un texto se entiende como un vínculo que no se resuelve simplemente al aproximarse a lo disponible en él sino al actualizar su potencial contenido. El artículo de Bertorello es en cierto modo profético, nos anticipa un problema que está presente en el resto de las producciones que lo acompañan. La pregunta sobre cómo es posible leer *El origen de la obra de arte* (1936) encuentra respuesta a partir de dos posibilidades, según se lleve adelante un régimen de lectura respetuoso de la interpretación del propio autor u otro capaz de entrecruzar lo dado con otros conceptos e incluso disciplinas. El primer modo de lectura evidencia las decisiones interpretativas del propio Heidegger. Como consecuencia la reflexión en torno al arte se comprende dentro del proyecto más amplio que contempla el sentido de la pregunta por el ser. El segundo modo de acercamiento al texto arriesga una lectura que lo entrecruza con el ámbito de la semiótica; la pregunta por el ser nos ordena a hablar del sentido, habiendo una raíz común entre ontología y espacio semiótico. De este modo, una lectura en clave semiótica de *El origen de la obra de arte* es capaz de advertir en el texto las condiciones de producción de sentido que inaugura la obra de arte como dispositivo semiótico. No es difícil encontrar menciones en torno a la decepción que el propio Heidegger sufrió con la recepción de *Ser y Tiempo*. A decir verdad, toda su trayectoria filosófica estuvo signada por la polémica con sus lectores, a quienes el filósofo no dudaba en reprochar falta de comprensión. Podría pensarse entonces que Heidegger abogaba por ser complacido con una lectura *propia*, capaz de ceñirse a sus indicaciones interpretativas, de hablar el lenguaje del autor y con ello de estar a la altura de lo que se propone. Sin embargo su obra abunda, incluso abusa a veces, de lecturas que tuercen el sentido de los términos o fuerza interpretaciones, dando como resultado algunos de los momentos más lúcidos y originales de la historia del pensamiento más reciente.

A propósito de cómo la recepción de *Ser y Tiempo* condicionó la posterior elaboración filosófica de Heidegger se extiende Francois Jaran, quien se dispone a esclarecer cuestiones concernientes a los motivos del inacabamiento de su obra magna, en base al decir del propio autor en los *Cuadernos negros*. Las “insuficiencias del lenguaje” denunciadas por el propio Heidegger como motivo del “fracaso” del camino que inauguró *Ser y Tiempo*, serían la prueba de una dificultad que no habría podido sortear: la ruptura adecuada con la tradición filosófica. A decir verdad, Heidegger mismo reconocería que *Ser y Tiempo* adeudaba demasiado para su gusto de corrientes filosóficas como el neokantismo, la fenomenología y el existencialismo de Kierkegaard. Paradójicamente interpretaría como requisito de inteligibilidad de su propia obra el requerir cierto grado de determinación de la tradición que pretende impugnar, lo cual constituye el reconocimiento de que sin un

haber previo no habría lector posible. La recepción de *Ser y Tiempo* aún hoy ha quedado envuelta en interpretaciones de carácter antropológico o existencialista, que la recortan del proyecto filosófico general del autor. Al respecto, varias expresiones de Heidegger demuestran ingratitud para con sus lectores. El silencio, concluiría Heidegger, sería el remedio a la incompreensión ruidosa. La demostrada erudición de Heidegger no lo vuelve un autor solícito al debate con sus contemporáneos. El artículo busca demostrar que la frustrada recepción de *Ser y Tiempo* constituye un ingrediente necesario para comprender su inacabamiento y a la vez su vigencia.

La problematicidad inherente a la producción y recepción del discurso no deja de estar presente en el artículo de Luciano Mascaró, quien se ocupa del devenir del pensamiento heideggeriano acerca de la técnica. Cuán significativo resulta el discurrir filosófico de Heidegger acerca de la técnica es la pregunta que moviliza la reflexión del autor, quien se esfuerza por demostrar que el pensamiento temprano del filósofo alemán resulta más rico al ámbito de la filosofía de la técnica que lo dicho en la conferencia de 1953 titulada *La pregunta por la técnica*. Al respecto señala Mascaró que en *Ser y Tiempo* el útil es el ente sobre el cual recae nuestro trato más inmediato con el mundo, entendido éste último como una enorme trama de sentidos pragmáticos. Así, el comparecer del mundo se oculta ante el servicio efectivo de los entes. El detenimiento filosófico en el infortunio práctico es, a juicio de Mascaró, el mayor aporte de Heidegger a la filosofía de la técnica, quien descubre en la inoperancia y en la inutilidad una modalidad de experiencia del mundo. El fracaso del útil conduce a que nuestra atención se detenga en él, constatando en tal simple hecho el plexo de sentidos en el que se inserta el proyecto del *Dasein*. El artefacto técnico contribuye a configurar el espacio antes que cualquier abordaje de la ciencia en particular. De allí que el autor sostenga que “la experiencia originaria del espacio aparece en la misma interacción del trato técnico en el mundo”, deshabilitando así una concepción del espacio como índice previo de toda instalación humana. No obstante los caminos que sugirió el pensamiento heideggeriano no alcanzaron un nivel de actualización acorde con los desarrollos técnicos de su época, dejando trunca infinidad de líneas de análisis. La reflexión posterior a *Ser y Tiempo*, puntualmente la que se congrega en la conferencia del año 1953, se ocupa de la esencia de la técnica como forma particular de desocultamiento atento al cálculo, la disponibilidad y el dominio del ente. Lejos de convertirse en una diatriba apocalíptica en contra de la técnica cifra también expectativas provechosas en dicho modo de vínculo con el mundo.

Los autores que participan del volumen publicado por Editorial Biblos poseen una amplia trayectoria de estudio de la obra de Martin Heidegger, que los ubica como miembros de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos y de renombrados

organismos de investigación científico-filosófica alrededor del mundo. Al orden de sus incumbencias se suma además el desempeño en diversas universidades tanto de Argentina como de Canada, España y México, que respaldan con una formación dedicada a la filosofía en su mayor nivel académico. Ello le garantiza a los artículos aquí reunidos un nivel de profundidad acorde a la calidad de la discusión filosófica contemporánea. Al trabajo reseñado de Adrian Bertorello, Francois Jarán y Luciano Mascaró, se agrega la participación de Alejandro Vigo, Roberto Walton y Ángel Xolocotzi Yáñez.

*Heidegger y su obra: ensayos en torno a la unidad de su pensar* resulta una cita de encuentro propicia con las derivas actuales del pensamiento heideggeriano siendo ejemplo de una reflexión filosófica madura en torno a la obra del filósofo alemán. La compilación que realiza Leticia Basso Monteverde ofrece una buena oportunidad para comprender la obra de Heidegger en la unidad de su trayectoria, evitando con ello la visión que parcializa la consideración de su itinerario y que concentra su atención en su obra más renombrada, *Ser y Tiempo*, sin atender a su proyecto filosófico de forma integral. Con ello los autores incluidos en la compilación nos invitan a considerar una pauta algo más general del ejercicio de la filosofía, a saber, que al pensar acuden vacilaciones como avances, direcciones y tropiezos; en definitiva, que la filosofía se nutre de la inquietud mucho más que de las certezas.



# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

AÑO 8, NÚMERO 7: JULIO DE 2021. ISSN 2695-9011 - e-ISSN 2386-4877

## Nota.

El estudio publicado en el número 4 (2018) de *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, intitulado *The Limits of Care in Heidegger: Self-Interest and The Well-Being of the World* y cuya autoría corre a cargo de Max Schaefer presenta los siguientes errores.

Pág. 96, pár. 3, or. 3. La frase "Heidegger understands the essential condition of all appearing presence - the finite, temporal movement of being - and the beings that appear according to this phenomenality, as standing in a relation of mutual need" ha de ser eliminada.

Pág. 98, pár. 1, or. 1. La frase "On account of this, our care discloses the world in a carefree manner" ha de ser eliminada.

Pág. 98, pár. 2, or. 1. La frase "The aforementioned loss of distance from the world..." ha de ser eliminada.





# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

## Sobre la revista

### 1. Enfoque y alcance

*Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* es editada por el Centro de Estudios Heideggerianos y el Archivo Heidegger de la Universidad de Sevilla (Delegación del M. Heidegger-Archiv de Meßkirch) en colaboración con la Universidad de Sevilla. Fue fundada en 2014 y se publica con periodicidad anual (Julio), alternando números monográficos (en los que predomina temas específicos de la obra de Heidegger) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de las investigaciones sobre Heidegger en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas en torno a la figura y la obra de Heidegger, así como a la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados. La revista tiene las siguientes secciones:

*Artículos:* Artículos de investigación.

*Estudios:* Artículos de investigación relacionados con la monografía a que está dedicada el número.

*Derivas:* Artículos especializados, de información y de creación filosófica.

*Informes:* Sobre congresos, seminarios, etc.

*Debates:* Discusiones de tesis entre dos o más autores relacionadas con Heidegger o las derivas de su obra.

*Traducciones:* Textos traducidos inéditos tanto de Heidegger como de sus derivas.

*Reseñas de libros.*

*Estudios bibliográficos*

*Noticias y comentarios*

Se busca la calidad mediante una doble evaluación anónima de todos los artículos. Se admiten colaboraciones en las diferentes lenguas de amplia difusión en Occidente: español, inglés, francés, portugués, alemán e italiano.

*Differenz* viene a ser un largo compendio de la variedad de visiones filosóficas que conviven sobre la obra de Heidegger y sus derivas. Todas las ideas u opiniones publicadas lo son de sus autores y, por lo mismo, *Differenz* sólo ejerce de altavoz. En esta función, le complace abrir sus páginas tanto a reputados estudiosos y profesores universitarios como a los filósofos más recientes y/o más jóvenes.

**Difusión:** Además de a las universidades españolas, su difusión alcanza a la mayor parte del Espacio universitario Iberoamericano y a diversos Centros universitarios y de Investigación de Europa y EEUU.

## **2. Proceso de evaluación por pares**

### **Evaluación de originales**

Todas las secciones son evaluadas, es decir, el comité editorial decide inicialmente si el artículo es apropiado para la revista. En el caso de los artículos de investigación (Estudios) si no se rechaza, el comité editorial elige revisores expertos en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo:

### **Evaluación por pares**

La revisión de cada artículo será realizada por dos revisores expertos que aconsejarán sobre su publicación.

### **Evaluación ciega**

Para asegurar la transparencia, los revisores no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado.

### **Evaluadores externos**

Más del 80% de los evaluadores son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, son profesores doctores pertenecientes a instituciones internacionales de investigación, además de todos aquellos autores que han publicado más de dos artículos en la revista y poseen el título de licenciado o doctor en la especialidad. Si lo desean, los autores podrán proponer evaluadores externos expertos en la materia.

### **3. Política de acceso abierto (Open Access)**

Esta revista proporciona un acceso abierto a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global del conocimiento.

*Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* sigue una política de difusión de sus contenidos a partir de **Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional License**.

La publicación pretende conferir la mayor difusión posible a todo trabajo de suficiente calidad, publicado en cualquier medio de difusión más limitada. De esta manera quedan integrados en un diálogo científico universal abierto investigadores e instituciones que de otra manera quedarían marginadas.

*Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* no cobrará a los autores ninguna tasa por presentación o envío de artículos, ni tampoco cuotas por su publicación.

#### **Política de archivo**

*Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* se adhiere a las licencias LOCKSS, CLOCKSS y PKN (PN) de políticas de archivo..

### **4. Periodicidad**

La secuencia de la publicación es anual (julio), alternando números monográficos (en los que predomina temas específicos de la obra de Heidegger) y números misceláneos, que brindan al lector un panorama representativo del rumbo de las investigaciones sobre Heidegger en Europa y América. La revista dedica, así mismo, amplia atención al examen y crítica de las novedades bibliográficas en torno a la figura y la obra de Heidegger, así como a la creación filosófica y la publicación de elencos bibliográficos especializados.

#### **Lenguas de edición**

Las lenguas en que se aceptan originales, edita colaboraciones y mantiene correspondencia son español, portugués, inglés, francés, italiano y alemán.

#### **Declaración de privacidad**

Los nombres y direcciones de correo-e introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

## 5. Historial de la revista

Son ya algunos años los que llevamos leyendo, comentando, debatiendo y criticando la obra de M. Heidegger. Diría que, entre una cosa y otra, una vida y otra, unos y otras, y otras y unos, pues más de catorce años. Amigos y alumnos de ayer y ahora otros de hoy (porque los caminos y derivas de Heidegger poco han erotizado a ellas) nos venimos reuniendo en torno a esa obra ingente y desproporcionada, en el seminario permanente dedicado a ese interminable cuéntame cómo pasó que es la *Gesamtausgabe*.

*Differenz. Revista internacional de estudios sobre Heidegger y sus derivas contemporáneas*, así como el Centro de Estudios Heideggerianos, son dos proyectos surgidos de ese seminario permanente. La finalidad de ambos no es otra que la de estimular, desarrollar y dar a conocer los trabajos e investigaciones relacionadas con la obra y la figura del emboscado de Todtnauberg.

*Differenz* nace con la vocación de convertirse en los próximos años en un referente internacional en cuanto a calidad, rigor y pluralidad. Para ello cumpliremos con los ítemes de calidad considerados por los organismos encargados de otorgar estas menciones.

## About the journal

### 1. Focus and scope

*Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* is published by the Centro de Estudios Heideggerianos and the Archivo Heidegger of the University of Seville (Delegation of the M. Heidegger-Archiv in Meßkirch) in collaboration with the University of Seville. It was founded in 2014 and is published annually (July), alternating monographic issues (in which specific topics of Heidegger's work predominate) and miscellaneous issues, which provide the reader with a representative overview of the course of research on Heidegger in Europe and America. The journal also devotes a great deal of attention to the review and criticism of new bibliographical developments concerning the figure and work of Heidegger, as well as to philosophical creation and the publication of specialised bibliographical lists. The journal has the following sections:

*Articles*: Research articles.

*Studies*: Research articles related to the monograph to which the issue is devoted.

*Derivatives*: Specialised, informative and creative philosophical articles.

*Reports*: Reports on congresses, seminars, etc.

*Debates:* Discussions of theses between two or more authors related to Heidegger or the derivations of his work.

*Translations:* Unpublished translated texts of Heidegger and his derivations.

*Book reviews.*

*Bibliographical studies*

*News and commentaries*

Quality is sought by means of a double anonymous evaluation of all articles. Contributions are welcome in the different languages widely used in the West: Spanish, English, French, Portuguese, German, Italian and Portuguese.

*Differenz* is a long compendium of the variety of philosophical views that coexist on Heidegger's work and its derivations. All the ideas and opinions published are those of their authors, and therefore *Differenz* only acts as a loudspeaker. In this function, it is pleased to open its pages to both renowned scholars and university professors as well as to the most recent and/or youngest philosophers.

**Dissemination:** In addition to Spanish universities, its dissemination reaches most of the Ibero-American university area and various university and research centres in Europe and the USA.

## **2. Peer review process**

### **Evaluation of originals**

All sections are evaluated, i.e. the editorial board initially decides whether the article is appropriate for the journal. In the case of research articles (Studies), if not rejected, the editorial board chooses reviewers with expertise in the subject matter of the article. The article then undergoes a more thorough evaluation process as follows:

#### **Peer review**

The review of each article will be carried out by two expert reviewers who will advise on its publication.

#### **Blind review**

To ensure transparency, the reviewers do not know each other, nor do they know the identity of the author being reviewed.

## External reviewers

More than 80% of the reviewers are external to the journal and to the University of Seville, they are PhD professors belonging to international research institutions, as well as all those authors who have published more than two articles in the journal and hold a degree or doctorate in the speciality. If they wish, authors may propose external reviewers who are experts in the field.

## 3. Open access policy

This journal provides open access to its content, based on the principle that providing the public with free access to research helps to increase the global exchange of knowledge.

*Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* follows a policy of dissemination of its contents under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivativeWorks 4.0 International License**.

The journal aims to give the widest possible dissemination to any work of sufficient quality, published in any medium of more limited distribution. In this way, researchers and institutions that would otherwise be marginalised are integrated into an open, universal scientific dialogue.

*Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* will not charge authors any submission or submission fees, nor will it charge publication fees.

## Archiving policy

*Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* adheres to the LOCKSS, CLOCKSS and PKN (PN) licenses of Archival Politics..

## 4. Periodicity

The sequence of publication is annual (July), alternating between monographic issues (in which specific themes of Heidegger's work predominate) and miscellaneous issues, which provide the reader with a representative overview of the course of research on Heidegger in Europe and America. The journal also devotes a great deal of attention to the review and criticism of new bibliographical developments concerning the figure and work of Heidegger, as well as to philosophical creation and the publication of specialised bibliographical lists.

## **Languages of publication**

The languages in which the journal accepts manuscripts, edits contributions and maintains correspondence are Spanish, Portuguese, English, French, Italian, German and French.

## **Privacy statement**

Names and e-mail addresses entered in this journal will be used exclusively for the stated purposes of this journal and will not be made available to any other purpose or person.

## **5. History of the journal**

We have been reading, commenting, debating and criticising the work of M. Heidegger for some years now. I would say that, between one thing and another, one life and another, one and another, and one and another, we have been doing so for more than 14 years. Friends and students of yesterday and now others of today (because Heidegger's paths and drifts have eroticised them little) we have been meeting around this enormous and disproportionate work, in the permanent seminar dedicated to that interminable tell-me-how-it-happened that is the *Gesamtausgabe*.

*Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, as well as the Centre for Heideggerian Studies, are two projects that emerged from this permanent seminar. The aim of both is none other than to stimulate, develop and publicise work and research related to the work and figure of the ambushed man from Todtnauberg.

*Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* is born with the vocation of becoming an international benchmark in terms of quality, rigour and plurality in the coming years. To this end, we will comply with the quality items considered by the bodies responsible for awarding these mentions.





# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

## Directrices para autores

1. Los autores deberán enviar a la revista sus artículos mediante la plataforma OJS (<https://revistascientificas.us.es/index.php/Differenz/index>). La primera página debe ir aparte del resto del texto (separada con un salto de página) deben incluirse el título del trabajo, el nombre completo del autor y la filiación académica, así como un breve currículum y datos de contacto (no publicable estos dos últimos). En la segunda página debe ir la siguiente información en su idioma original y en inglés sobre los artículos: título, resumen de unas 100 palabras y unas 5 palabras clave separadas por punto y coma.

2. Los trabajos presentados por primera vez serán anónimos. Salvo en la primera página no incluirán los datos del autor, una vez aceptados y revisados se añadirán los datos pertinentes.

Para facilitar su revisión anónima, el autor debe eliminar también toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo -tanto en el cuerpo como en las notas-, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos.

3. Todos los escritos que se envíen para su publicación en *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, tanto artículos, como notas, reseñas, traducciones, etc., deben ser completamente inéditos. Mientras están en proceso de evaluación o de edición no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando siempre su publicación original en *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. Muy excepcionalmente, y si los revisores lo consideran oportuno, se podrán publicar artículos ya publicados en otras revistas de escasa difusión, especificándolo en cada caso.

4. Los Artículos y Estudios tendrán una extensión máxima de entre 6.000 a 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los Debates y Notas tendrán una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). Traducciones críticas o materiales de investigación y los estudios bibliográficos hasta 8.000 palabras (entre 10 y 20 páginas). Las reseñas

bibliográficas deben tener un máximo de 1.800 palabras. Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de cinco años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas. Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis. El recuento de palabras deberá indicarse al final del texto.

**5.** El formato en que el trabajo es presentado a la revista ha de ser .doc, .docx, .odt o .rtf. El tipo de letra del cuerpo de texto (incluidos títulos, títulos de epígrafes y referencias bibliográficas) será Times, Times New Roman o Arial a 12 puntos con interlineado a 1.5. Las notas, siempre a pie de página, a 10 puntos con interlineado a 1.5. El texto será presentado sin ningún tipo de sangría.

No se admiten negritas ni subrayados; únicamente cursivas y comillas inglesas (“...”) y comillas simples (‘...’), según los casos. Sólo en casos excepcionales se admitirán comillas angulares («...»).

No podemos garantizar que no haya problemas con signos especiales (griegos, hebreos, lógicos, matemáticos). Recomendamos restringirlos al máximo, y en todo caso, enviar los originales conjuntamente con su transliteración al alfabeto latino.

**6.** La estructura de los artículos será: Título, título en inglés, nombre del autor, institución, resumen, palabras clave, abstract, keywords. En caso de que el manuscrito haya sido elaborado gracias a la subvención de un proyecto de investigación, beca o similar se indicará como nota al pie número 1 al finalizar el título del primer epígrafe del texto.

Tras los encabezamientos, el artículo debe ordenarse en epígrafes numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2 ; 1.3. Es recomendable que los artículos tengan como primer epígrafe una introducción y como último unas conclusiones.

Los agradecimientos y referencias bibliográficas se incluirán al final del texto.

Las figuras y tablas deben incorporarse al texto, numeradas e indicando sus respectivas leyendas, en letra cursiva a 10 puntos.

**7.** Las notas a pie de página han de ser concisas. Las citas en el cuerpo del texto también serán breves, y han de ir entrecomilladas: “así”. Si superan las dos líneas, deberán ir en párrafo aparte, sin entrecomillar y no deben llevar sangría (que se aplicará cuando sea compuesto tipográficamente).

Para introducir un término explicativo dentro de una cita se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: “La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente...”.

Las citas deben incluir al final una nota al pie en la que se indique el autor, la obra (en cursiva), la ciudad de publicación, la editorial, el año y la página. Esto será aplicable también a las notas al pie donde se aluda a alguna obra.

**8.** El modelo de citación de referencias bibliográficas es el siguiente:

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tubinga, Niemeyer, 2006. p. 23

Si la referencia es una traducción se indicará también el nombre del traductor:

HEIDEGGER, M. *El concepto de Tiempo*. Trad. R. Gabás Pallás y J. Adrián Escudero. Madrid, Trotta, 2011.

Los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares se citarán conforme al uso habitual y no indicando el número de página:

PLATÓN. *Fedro*, 221b

Si la cita corresponde a un capítulo de libro en obra colectiva, será:

PRICE, D. “A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes”, en GRIFFITH, B. C. *Key paper information sciencie*. New York, Knowledge, 1980, pp. 177-191.

Si corresponde a una revista:

VIGO, A. “Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia”, en *Philosophica* 13, 1990, p. 20.

Si corresponde a un documento electrónico, se debe indicar, ya sea la fecha de publicación o la de su más reciente actualización; si ninguna de éstas puede ser determinada, entonces se debe indicar la fecha de búsqueda. La dirección URL debe proveer suficiente información para recuperar el documento.

MORIN, E. [en línea]. “La epistemología de la complejidad”, en *Gazeta de Antropología* 20 (2004). Trad. J L. Solana. [www.ugr.es/~pwlac/G20\\_02Edgar\\_Morin.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html) [Consultado: 26/12/2013].

**9.** Pueden usarse referencias abreviadas en las notas al pie en los siguientes casos:

Cuando de un mismo autor se cite una sola obra, se abreviará su título así:

HEIDEGGER, M. Op. cit., p. 108.

Si de un mismo autor hay que citar más de una obra, se reiterará el título de forma abreviada; por ejemplo:

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. cit., p.15.

Puede utilizarse "Ibídem, p. (número de página)" o "Ib. p (...)" cuando se repita una misma referencia consecutivamente. Y también se utilizará "Ídem" o "Id" cuando se cite consecutivamente la misma obra y en la misma página.

En las reseñas, si es preciso incluir alguna cita diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo las directrices para referencias indicadas. Estas deben ser las mínimas posibles. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así:

(p. 63), o (pp. 63-64).

**10.** Las referencias bibliográficas utilizadas para la elaboración de los artículos o reseñas deberán presentarse en un listado final, con el formato establecido en el punto 8 de las normas de publicación de nuestra revista y ordenadas alfabéticamente por autor. En caso de incluir más de una obra del mismo autor, se ordenarán las referencias alfabéticamente según las obras del mismo.

**11.** *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. La publicación de los trabajos será en el mes de julio y se informará de ello a los autores correspondientes

Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, para su inmediata corrección (máximo dos semanas de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir separata electrónica de su artículo en la web en formato pdf.

En caso de aceptación, se autoriza a *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* a incluir nombre y apellidos del autor, ORCID, así como filiación institucional y, en su caso, dirección de correo electrónico, en todos los documentos relacionados con la publicación del artículo que se somete a evaluación. Asimismo se garantiza la autoría y originalidad del artículo, y asumo la plena y exclusiva responsabilidad por los daños y perjuicios que pudieran producirse como consecuencia de reclamaciones de terceros respecto del contenido, autoría o titularidad del contenido del mismo.

La recepción de artículos está abierta todo el año. El número se cierra en torno al 30 de abril. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de mayo y junio. La colocación en la web se realiza la segunda quincena del mes de julio. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma.

Si en un caso excepcional, por causas ajenas a la revista ésta se viese obligada a la modificación o retraso en el plazo de la publicación de los artículos seleccionados, a un número posterior, se le comunicaría a cada autor para que confirmasen su aprobación o, en caso contrario, dispusiesen del artículo para presentarlo a otras revistas.

**12.** Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del e-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

## **Aviso de derechos de autor/a**

Los autores mantienen la Propiedad de los Derechos de Autor y Derechos de Reproducción.

Los autores/as pueden realizar otros acuerdos contractuales independientes y adicionales para la distribución no exclusiva de la versión del artículo publicado en esta revista (p. ej., incluirlo en un repositorio institucional o publicarlo en un libro) siempre que indiquen claramente que el trabajo se publicó por primera vez en esta revista.

Se permite y recomienda a los autores/as a publicar su trabajo en Internet (por ejemplo en páginas institucionales o personales) posterior al proceso de revisión y publicación, ya que puede conducir a intercambios productivos y a una mayor y más rápida difusión del trabajo publicado.

## **Author Guidelines**

**1.** Authors should submit their articles to the journal via the OJS platform (<https://revistascientificas.us.es/index.php/Differenz/index>). The first page should be separate from the rest of the text (separated by a page break) and should include the title of the paper, the author's full name and academic affiliation, as well as a brief CV and contact details (the latter two cannot be published). The second page should contain the following information in its original language and in English about the articles: title, abstract of about 100 words and about 5 keywords separated by a semicolon.

**2.** Papers submitted for the first time will be anonymous. Except on the first page, they will not include the author's details; once accepted and reviewed, the relevant details will be added.

To facilitate anonymous review, the author should also remove all references in the article to other works and articles written by him or her - both in the body of the article and in the notes - or do so in a way that does not reveal his or her own authorship. Mention of acknowledgements of their participation in funded projects and other acknowledgements should also be omitted.

**3.** All submissions for publication in *Diferenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, whether articles, notes, reviews, translations, etc., must be completely unpublished. While they are in the process of evaluation or editing, they should not be submitted to any other publication. Once they have been published, authors may use their texts freely, always citing their original publication in *Diferenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. Very exceptionally, and if the reviewers consider it appropriate, articles already published in other journals of limited circulation may be published, specifying this in each case.

**4.** Articles and Studies will have a maximum length of between 6,000 and 8,000 words (between 15 and 20 pages). Debates and Notes will have a maximum length of 4,000 words (between 5 and 10 pages). Critical translations or research materials and bibliographical studies up to 8,000 words (between 10 and 20 pages). Bibliographical reviews should be a maximum of 1,800 words. Except in exceptional cases, reviews of books more than five years old will not be accepted. The works reviewed must be first editions, or reprints with substantial modifications. To avoid conflicts of interest, it is preferable that they are not written by people close to the author of the reviewed book or who have collaborated in its edition or design. The author of a reviewed book should not have any professional affiliation with the author of the review, such as a thesis supervisor. The word count should be indicated at the end of the text.

**5.** The format in which the work is submitted to the journal must be .doc, .docx, .odt or .rtf. The font of the body of the text (including titles, headings and bibliographical references) should be Times, Times New Roman or Arial, 12 point, 1.5 line spacing. Footnotes, always at the bottom of the page, should be 10 point, 1.5 line spacing. The text must be presented without any indentation.

Bold and underlined text is not allowed; only italics and inverted commas ('...') and single inverted commas ('...'), as appropriate. Angular inverted commas ('...') will be allowed only in exceptional cases.

We cannot guarantee that there will be no problems with special signs (Greek, Hebrew, logical, mathematical). We recommend restricting them as much as possible and, in any case, sending the originals together with their transliteration into the Latin alphabet.

**6.** The structure of the articles will be: Title, title in English, author's name, institution, summary, keywords, abstract, keywords. If the manuscript has been prepared thanks to a grant from a research project, scholarship or similar, this should be indicated as footnote 1 at the end of the title of the first heading of the text.

After the headings, the article should be arranged in sequentially numbered headings, as follows: 1. 2. 3. etc. The headings of further subdivisions should follow a numerical order, as follows: 1.1; 1.2; 1.3. It is recommended that articles have an introduction as the first heading and conclusions as the last.

Acknowledgements and bibliographical references should be included at the end of the text.

Figures and tables should be included in the text, numbered and indicating their respective legends, in 10-point italics.

**7.** Footnotes should be concise. Quotations in the body of the text should also be brief, and should be enclosed in quotation marks: "thus". If they are longer than two lines, they must be in a separate paragraph, without quotation marks and must not be indented (which will be applied when typographically composed).

To introduce an explanatory term within a quotation, square brackets should be used, as in the following example: "The linking of this [special situation] to the end of the agent...".

Citations should include at the end a footnote indicating the author, the work (in italics), the city of publication, the publisher, the year and the page. This also applies to footnotes referring to a work.

**8.** The citation model for bibliographical references is as follows:

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 2006. p. 23.

If the reference is a translation, the name of the translator should also be given:

HEIDEGGER, M. *El concepto de tiempo*. Trad. R. Gabás Pallás and J. Adrián Escudero. Madrid, Trotta, 2011.

Texts by Plato, Aristotle, Kant, Wittgenstein and other similar texts will be cited according to the usual usage and without indicating the page number:

PLATO. *Phaedrus*, 221b

If the citation corresponds to a book chapter in a collective work, it will be:

PRICE, D. "A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes", in GRIFFITH, B. C. *Key paper information science*. New York, Knowledge, 1980, pp. 177-191.

If it corresponds to a journal:

VIGO, A. "Prioridad ontologica y prioridad logica en la doctrina aristotelica de la substancia", in *Philosophica* 13, 1990, p. 20.

If it corresponds to an electronic document, either the date of publication or the date of its most recent update should be indicated; if neither of these can be determined, then the search date should be indicated. The URL should provide sufficient information to retrieve the document.

MORIN, E. [online]. "La epistemología de la complejidad", in *Gazeta de Antropología* 20 (2004). Trad. J L. Solana. [www.ugr.es/~pwlac/G20\\_02Edgar\\_Morin.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html) [Accessed: 26/12/2013].

9. Abbreviated references may be used in footnotes in the following cases:

When only one work by the same author is cited, its title should be abbreviated as follows:

HEIDEGGER, M. Op. cit., p. 108.

If more than one work is to be cited from the same author, the title will be reiterated in abbreviated form; for example:

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. cit., p.15.

Ibidem, p. (page number)" or "Ib. p (...)" may be used when the same reference is repeated consecutively. Idem" or "Id" should also be used when the same work is cited consecutively on the same page.

In reviews, if it is necessary to include a citation other than that of the book being reviewed, this should be done in the body of the text, in brackets, following the guidelines for references indicated. These should be as few as possible. If the quotation is from the book being reviewed, it is sufficient to include the page number, as follows:

(p. 63), or (pp. 63-64).



**10.** The bibliographical references used for the preparation of articles or reviews must be presented in a final list, in the format established in point 8 of the publication rules of our journal and ordered alphabetically by author. In the case of including more than one work by the same author, the references will be ordered alphabetically according to the works of the same author.

**11.** *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* will communicate the acceptance or rejection of an article, together with the observations or suggestions made by the evaluators. The publication of the articles will take place in July and the corresponding authors will be informed.

Authors of articles in the process of publication will receive the proof of the text after typesetting, for immediate correction (maximum two weeks). Once published, they will be able to purchase an electronic offprint of their article on the website in pdf format.

In case of acceptance, *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* to include the author's name and surname, ORCID, as well as institutional affiliation and, if applicable, e-mail address, in all documents related to the publication of the article submitted for evaluation. Likewise, the authorship and originality of the article is guaranteed, and I assume full and exclusive responsibility for any damages that may arise as a result of claims by third parties regarding the content, authorship or ownership of the content of the article.

The reception of articles is open all year round. The issue closes around 30 April. Typesetting and proofreading takes place in May and June. The articles are posted on the website in the second half of July. All this in order to comply, always, with the periodicity indicated in due time and form.

If, in an exceptional case, for reasons beyond the journal's control, it were obliged to modify or delay the deadline for publication of the selected articles to a later issue, each author would be informed so that they could confirm their approval or, if not, have the article available for submission to other journals.

**12.** The editors cannot be held responsible for any errors that may have crept in as a result of not following these instructions. In the event of difficulties in deciphering, interpretation, format, etc., they will ask the author by e-mail to send a new file, and if they do not receive it within one week, they will understand that the author renounces the publication of the work.

## **Copyright Notice**

Authors retain ownership of copyright and reproduction rights.

Authors may make other independent and additional contractual arrangements for non-exclusive distribution of the version of the article published in this journal (e.g., inclusion in an institutional repository or publication in a book) as long as they clearly indicate that the work was first published in this journal.

Authors are allowed and encouraged to publish their work on the Internet (e.g. on institutional or personal websites) after the review and publication process, as it may lead to productive exchanges and to a wider and faster dissemination of the published work.

# Differenz

*Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*

## Cómo citar la revista

Con el objeto de despejar cualquier duda que ocasiona la referencia bibliográfica en Internet proponemos una serie de recomendaciones y usos para citar a nuestra revista. Nos basamos para esta normativa en:

1.- Norma ISO 690-2

2.- ESTIVILL, A. y C. URBANO. "Cómo citar recursos electrónicos", Information World, edición en español, Vol. 6, num. 9 (septiembre, 1997), pp. 16-26

Para realizar una referencia bibliográfica de esta publicación en su totalidad, suponiendo que consultamos la revista el 20 de julio de 2014, el modo correcto es:

*Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas.* [en línea]. Disponible en internet. <http://institucional.us.es/differenz> [Consulta: 20 de julio de 2014]. ISSN 2386-4877.

Si deseamos citar un artículo de esta publicación o cualquier otra contribución, deben tener en cuenta que los archivos PDF (Acrobat Reader) cuentan con un indicador de páginas ajeno a la paginación que la revista otorga a su publicación. El modo correcto es:

ORDÓÑEZ GARCÍA, José. "Presentación a Semblantes" [en línea]. *Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, número 0 (julio 2011). <http://http://institucional.us.es/differenz/numero0/ordonez.pdf>, pp. 1-2 [Consulta: 20 de julio de 2012]. ISSN 2386-4877.

## How to cite the journal

In order to clear up any doubts about bibliographic references on the Internet, we propose a series of recommendations and uses for citing our journal. We base these rules on:

1.- Standard ISO 690-2

2.- ESTIVILL, A. y C. URBANO. "Cómo citar recursos electrónicos", Information World, edición en español, Vol. 6, num. 9 (septiembre, 1997), pp. 16-26

To make a bibliographical reference to this publication in its entirety, assuming we consulted the journal on July 20, 2014, the correct mode is:

*Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. [en línea]. Disponible en internet. <http://institucional.us.es/differenz> [Consulta: 20 de julio de 2014]. ISSN 2386-4877.

If we wish to cite an article of this publication or any other contribution, you must take into account that PDF files (Acrobat Reader) have a page indicator alien to the pagination that the journal gives to its publication. The correct mode is:

ORDÓÑEZ GARCÍA, José. "Presentación a Semblantes" [en línea]. *Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, número 0 (julio 2011). <http://http://institucional.us.es/differenz/numero0/ordonez.pdf>, pp. 1-2 [Consulta: 20 de julio de 2012]. ISSN 2386-4877.

## **Contacto / Contact**

*Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*.

Archivo Heidegger de Sevilla.

Facultad de Filosofía - Universidad de Sevilla

C/ Camilo José Cela, s/n - 41018 Sevilla (Spain)

Tlf.: 00-34-954557788 e-Mail: [differenz@us.es](mailto:differenz@us.es)