

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas



Grupo de Investigación Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad (HUM-018)
Centro de Estudios Heideggerianos
Archivo Heidegger de Sevilla (Delegación de Meßkircher Martin-Heidegger-Stiftung)
Editorial Universidad de Sevilla

AÑO 10 NÚMERO 9: JULIO DE 2023

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

Editor:

Grupo de Investigación Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad (HUM-018)
Centro de Estudios Heideggerianos
Archivo Heidegger de Sevilla (Delegación de Meßkircher Martin-Heidegger-Stiftung)
Editorial de la Universidad de Sevilla

Edición a cargo de:

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

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

© 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 (Assitant Editor):

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

Secretario (Secretary):

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

Vocales (Vowels):

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

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

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

Escutia Domínguez, Nacho (Gr. Universidad Nacional de Educación a Distancia)

Fernández Muñoz, Jesús (Lcdo. Universidad de Sevilla)

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

Grijalba Uche, Miguel (Ph. Dr. Universidad de Valladolid)

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

Macera Garfía, Francisco (Lcdo. Universidad de Sevilla)

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

Mingo Rodríguez, Alicia María de (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

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

Pascual Gómez-Manso, Francisco (Lcdo. Universidad de Sevilla)

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

Romero Martín, Francisco (Mgt. Universidad Nacional de Educación a Distancia)

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

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

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

Santamaria Santiago, Manuel (Mgt. Universidad de Granada)

Comité Científico / Scientific Committee

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

Alemán Lavigne, Jorge (Psicoanalista. AMP-ELP)

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

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

Borges-Duarte, Irene (Ph. Dr. Universidade de Évora)

Breuer, Roland (Ph. Dr. KU Leuven)
Brencio, Francesca (Ph. Dr. GI PAIDI HUM-018, Italia-España)
Castro Caeiro, Antonio (Ph. Dr. Universidad Nova de Lisboa)
Chillón Lorenzo, José Manuel (Ph. Dr. Universidad de Valladolid)
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)
Millán Campuzano, Marco A. (Ph. Dr. Universidad Autónoma Metropolitana de México)
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)
Trawny, Peter (Ph. Dr. Universidad de Wuppertal)
Vega Esquerro, Amador (Ph. Dr. Universidad Pompeu Fabra)
Vigo, Alejandro G. (Ph. Dr. Universidad de Navarra)
Xolocotzi, Ángel (Ph. Dr. Benemerita Universidad Autónoma de Puebla)
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 9, Julio de 2023

Sumario

Estudios

Crítica y problematicidad del pensamiento metafísico. Un diálogo en el pliegue de Heidegger y Deleuze.

Critique and Problematicity of Metaphysical Thought. A dialogue in the fold of Heidegger and Deleuze.

José Luís Díaz Arroyo.....9

El arte como lo salvador. Reflexiones sobre las anotaciones estéticas de los Cuadernos negros.

The art as savior. Reflections on the aesthetic annotations of the Black Notebooks.

Rodnie Gabriel Galeano Rosa.....37

La soledad y el concepto de tiempo en Heidegger y Lévinas.

Solitud and the concept of time in Heidegger and Lévinas.

Pedro José Grande Sánchez.....57

O fim da Filosofia como Metafísica e a tarefa da transição para um outro começo do pensar.

The end of Philosophy as Metaphysics and the task of transitioning to another beginning of thinking.

Gilvanio Moreira.....77

<i>A contribuição de Heidegger para superação da determinação metafísica da Liberdade, tomada enquanto fundamento incondicionado, e a sua abertura de um novo acesso para a investigação da verdade do Ser. Parte I.</i> <i>Heidegger's contribution to overcoming the metaphysical determination of Freedom, taken as an unconditioned foundation, and its opening of a new access to the investigation of the truth of Being. Part I.</i>	
Francisca Tânia Soares Rutigliano.....	103

<i>La jerga del perjuicio. El pensamiento de Adorno sobre Heidegger a la luz de los Cuadernos Negros.</i> <i>The Jargon of prejudice. Adorno's thought on Heidegger in the light of the Black Notebooks.</i>	
Matteo Simonetti.....	131

Derivas

<i>Rewriting Heidegger.</i> <i>Re-escribiendo a Heidegger.</i>	
Thomas Sheehan.....	167

Reseñas

VATTIMMO, Gianni (2021). <i>Ser, historia y lenguaje en Heidegger</i> . Trad. Paloma y Teresa Oñate y Zubía. Sevilla: Fénix, 343 pp.	
Álvaro Márquez Guerrero.....	197

RASTIER, François (2022). <i>Naufragio de un profeta</i> . Trad. Elena del Amo. Pamplona: Laetoli, 230 pp.	
David Peidro Pérez.....	201

NÁJERA NIETO, José Antonio (2021). <i>El Informe Jaspers</i> . Valencia: Pre-Textos, 188 pp.	
Fabián Portillo Palma.....	205

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Estudios

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 10, NÚMERO 9: JULIO DE 2023. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2023.i09.01

[pp. 9-35]

Recibido: 20/02/2022

Aceptado: 08/05/2022

Crítica y problematicidad del pensamiento metafísico. Un diálogo en el pliegue de Heidegger y Deleuze

Critique and Problematicity of Metaphysical Thought. A dialogue in the fold of Heidegger and Deleuze

José Luis Díaz Arroyo¹

Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

Partiendo del mapa del problema de la “superación” de la metafísica en el texto *Überwindung der Metaphysik* de Martin Heidegger, querríamos dar voz a Leibniz a través de las interpretaciones del pliegue barroco de Gilles Deleuze, en lo que toca al campo problemático que atañe a la crítica de Kant a Leibniz en la *Anfibología de los conceptos de la reflexión* de *KrV*. Y ello, especialmente en torno a la noción de mónada, a través de un diálogo entre Heidegger y Deleuze. Si del primero señalaremos a algunos textos y cursos

1 El presente escrito recoge trabajos llevados a cabo en su mayoría bajo el contrato postdoctoral Margarita Salas que el autor disfruta en la Facultad de Filosofía de la UCM (Departamento de Lógica y filosofía teórica), como miembro del proyecto de investigación *Schematismus – Esquematismo, teoría de las categorías y mereología en la filosofía kantiana: una perspectiva fenomenológico-hermenéutica* (PID2020-115142GA-I00).

en referencia al *problema del fundamento* y a la propia comprensión henológica de la mónada, del segundo atenderemos principalmente al texto *Le pli – Leibniz et le Barroque*.

Palabras Clave: Heidegger; Deleuze; Pliegue barroco; *Zwiefalt*; *Zwischen-fall*; Mónada.

Abstract:

Starting from the map of the problem of the “overcoming” of metaphysics in Martin Heidegger’s text *Überwindung der Metaphysik*, we would like to give voice to Leibniz through Gilles Deleuze’s interpretations of the baroque fold, as far as the problematic field concerning Kant’s critique of Leibniz in *KrV’s Amphibology of the concepts of reflection* is concerned. And this, especially around the notion of the monad, through a dialogue between Heidegger and Deleuze. If we will point to some texts and courses by the former in reference to the problem of the foundation and to the henological understanding of the monad itself, then we will focus mainly on the text *Le pli. Leibniz et le Barroque*.

Keywords: Heidegger; Deleuze; Baroque fold; *Zwiefalt*; *Zwischen-fall*; Monad.

Palabras iniciales con *Überwindung in der Metaphysik*

*Die Metaphysik läßt sich nicht wie eine Ansicht abtun*², dice Heidegger muy al inicio del texto *Überwindung der Metaphysik*, algo después de comenzar el ensayo con la pregunta *Was heißt “Überwindung der Metaphysik”?*. La sentencia marca –como suelen subrayar las traducciones al castellano³– la imposibilidad de deshacernos de la metafísica como de una opinión [*Ansicht*], pues una opinión, en la época del acabamiento [*Vollendung*] de la metafísica que caracteriza el breve texto, es revocable y sustituible exclusivamente por otra opinión y, en efecto, por cualquier otra, de manera que lo verdaderamente otro a la opinión, su fondo irreductible –valdría decir todavía, algo con carácter de verdad–, quedaría denegado, rehusado, a un contraste ocluido no por agente alguno –como si de un deslumbramiento por un foco-emisor se tratase, el modelo óptico-lumínico no funciona allí– sino en un gesto retráctil por sí mismo, ocultación, si todo marcha bien y se diera el caso, que se manifestaría como fondo irreductible *de* una presencia que dice la

2 HEIDEGGER, M. *GA 7: Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000, p. 69.

3 Eustaquio Barjau traduce “No podemos deshacernos de la Metafísica como nos deshacemos de una opinión”. HEIDEGGER, M. “Superación de la metafísica”. En *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Del Serbal, 2001, p. 64.

opinión como correlato de lo real [*Das "Wirkliche"*]⁴. Con ello intentamos decir el vuelco desde una opinión correlato (cognitivo) único de todo lo real –por lo tanto, por así decir, reduciendo la magnitud de las diferencias entre *das Reale* y *die Wirklichkeit* en *Kritik der reinen Vernunft* de Kant– hacia una apertura, despejamiento, por donde se nos revela que ese mismo gesto exigiría no obstante un fondo que es la misma verdad, la verdad misma como des-ocultamiento (a saber, verdad del ser y no del ente)⁵.

Pero según lo que acabamos de decir, ¿por qué atender a la metafísica es un problema solamente en la medida de su *superación*?, o, en una pregunta a todas luces más fundamental, ¿a qué cabe llamar metafísica entonces?

Más allá en esta ocasión de la clásica interrogación metafísica por el fundamento “¿por qué hay algo y no más bien nada?”⁶, la metafísica representa para Heidegger ya no una disciplina sino una de las aristas de la tarea de un pensar cuya punta de lanza es el cuestionamiento⁷. Con palabras de un texto algo posterior –pero, comprendemos, perteneciente a la misma órbita de los *Vorträge und Aufsätze*– la tarea del pensar se dice simplemente *die Sache des Denkens*⁸, el asunto, la tarea o, simplemente, la cosa del pensar. Cosa que, si todo marcha bien, aprehende el pensar y no de otro modo que sustrayéndose la cosa misma a toda representación objetual. En correspondencia a lo cual el pensar responde a un “ser” *sin* el ente [*Sein ohne das Seiende zu denken*]⁹, es decir, a un ser que no sirve de fundamento [*Begründung*] de las cosas, sino que se manifiesta –por sí mismo el “ser”, mas en el pliegue, a través de él, con el ente– como fundamento [*Sein als Grund*]¹⁰ intransitivo, sin nada fundamentado¹¹ o fundamento marcado solamente por un *paso atrás*. En lo que nos concierne en este escrito habría que preguntarse entonces qué tendría que ver un tal pensar con la posibilidad de la

4 HEIDEGGER, M. *GA 7: Vorträge und Aufsätze*. Cit., p. 45.

5 Ello supone una crítica completa a la comprensión moderna de la verdad. En esta línea LEYTE, A. *Heidegger*. Madrid: Alianza, 2005, pp. 180-188.

6 Pregunta del (o por el) por qué o del (o por el) fundamento [*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*] con la que se abre el curso *Einführung in der Metaphysik*; V. HEIDEGGER, M. *GA 40: Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983. Erster Abschnitt.

7 Interpretamos en este sentido la piedad [*Frommigkeit*] del final de *Die Frage nach der Technik*, en virtud de la exposición del adjetivo *fromm* que el texto pone de relieve. *Die Frage nach der Technik*. HEIDEGGER, M. *GA 7: Vorträge und Aufsätze*. Cit., p. 36.

8 HEIDEGGER, M. *GA 14: Zur Sache des Denkens (1962-1964)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.

9 *Ibid.*, pp. 5-6.

10 HEIDEGGER, M. *GA 10: Der Satz vom Grund (1955-1956)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997, pp. 166-167.

11 Este *Grund* es en efecto *Ab-grund*.

filosofía como disciplina. Hablaríamos en todo caso de la época moderna¹². La pregunta sería relevante puesto que entendida la superación como expulsión [*das Wegdrängen*] de un redil disciplinar, además filosófico, aquello en lo que resultaría la metafísica sería en realidad una formación disciplinar entre otras, superada y presuntamente a ser sustituida por otra. Nótese que en estas coordenadas, por así decir temporalmente codificadas, el pasado de la metafísica [*die Vergangenheit der Metaphysik*] pasaría –o se marcharía, en Heidegger con el verbo *vergehen*– permaneciendo como algo pasado, que de hecho está pasado [*ist sie vergangen*], entonces inútil, tal vez, completamente sin valor, mas por ello incluido en “el dominio incondicionado del ente mismo y en cuanto tal ente, en la figura desprovista de verdad de lo real y sus objetos”¹³. La sumisión al fetiche, su superficie y trampas, están más que claras: la metafísica, incluso superada, no desaparece del todo, a pesar de la apariencia de en efecto haber quedado atrás, definitivamente superada. Para el sentido de “superación” de la metafísica al que aquí se rinde cuentas, “superación” es ya metafísica, porque *lo metafísico* se tiende a confundir con un sentido de “superación” que coincide justamente con aquel de “metafísica” que opera en ausencia de cuestionamiento por lo metafísico¹⁴. En resumidas cuentas, tomarlo así¹⁵ sería poco más que rendir culto a aquel deshacernos de una opinión, dejar atrás [*hinter sich bringen*] un elemento doctrinal de valor caído, desvalorizado, y en consecuencia dejar sitio al siguiente ídolo.

Del mismo modo la metafísica –vale decir, la metafísica superada, esto es, metafísica a secas– no se identifica con el diagnóstico de la situación de la época –todavía la nuestra– que podríamos encontrar en diversos textos de Heidegger, siempre a propósito de otras cuestiones. La metafísica no causa o no es agente de la época de ausencia de cuestionamiento [*Fraglosigkeit*] o la época de indigencia [*Notlosigkeit*]¹⁶, diversos

12 Aquella época en la que Heidegger puede plantearse la cuestión de la problemática de un pensamiento metafísico en términos del problema del fundamento bajo la estructura onto-teológica, en la línea de los textos de *Identität und Differenz* (HEIDEGGER, M. GA 11: *Identität und Differenz* (1955-1957). Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.

12 HEIDEGGER, M. GA 7: *Vorträge und Aufsätze*. Cit, p. 67.

14 Usamos la distinción entre la *metafísica* y lo *metafísico* en el sentido en que el texto *Die Frage nach der Technik* recoge la diferencia entre la técnica y la esencia de la técnica, lo técnico y la esencia (esenciante) de la técnica. En este sentido, como es bien sabido, la metafísica no pensaría.

15 Como algo pasado, viejo, se dejaría de lado lo antiguo que hay en ello, ya por el culto a lo viejo, ya por el culto a la novedad. Al respecto son interesantes las anotaciones de *Schwarze Hefte* en su cuarto volumen.

16 Si la época –todavía la nuestra– del respectivo pensar es caracterizada como aquella de la ausencia de cuestionamiento, es decir, la época de “la ausencia de meditación como incapacidad organizada”, ello significa precisamente la pregunta por el acabamiento de la filosofía como metafísica. Dicho de otro modo, el asunto (del pensar) de la “superación de la metafísica” corresponde a los mismos perfiles que la pregunta por la época *terminal* “metafísica” dentro del *acabamiento*, *Vollendung*,

nombres para lo UNO-TODO de lo ente (de todas las cosas) que Heidegger expresa como “dominio incondicionado de lo ente” en este mismo texto. Y sin embargo con esta diferencia reconocemos que habría un “cómo”, a saber, lo recogido por Heidegger como “superación”, que aparentemente deja intacta la metafísica como tal.

Ahora bien, si precisamente por ello a la altura de *Überwindung der Metaphysik* Heidegger no se conforma con la “superación”, o, mejor dicho, con la obviedad que opera en ausencia explícita de la pregunta por la “superación” –con precisión aquella cuestión con la que se inicia el texto–, ello significaría optar a su vez por una retorsión [*Verwindung*] de lo dicho y pensado por la metafísica y no ya por una laxa superación [*Überwindung*]¹⁷.

Repitamos: con la sentencia «*Die Metaphysik läßt sich nicht wie eine Ansicht abtun*» se deja pensar que es la metafísica misma, por sí misma, algo que no tiene que ver nada con el hacer/deshacer, re-emplazo ilimitado, de un opinión por otra y otra y otra... Revisemos entonces algunas consecuencias que nos habrían de continuar encaminando en este escrito.

Por lo visto hasta este punto, la metafísica no podría ser tomada por Heidegger en el sentido de, por ejemplo, una *metafísica dogmática*, esto es, metafísica escolar que tiene por objeto supuestas entidades suprasensibles (cosas en sí transcendentales, encima, a las que se atribuyera el “ser”), aquella a la que se enfrenta Kant ya desde los Prólogos de la *KrV*¹⁸. Sin entrar en este punto en las variaciones que Heidegger opera a lo largo del tiempo en su interpretación de Kant y cómo con ellas podría variar la autocomprensión

que Heidegger estudia a propósito de Nietzsche y su lugar en la *historia (de la filosofía) del ser*.

17 Cuestión defendible en este texto y, en general, en el Heidegger maduro, pero no, o con ciertos titubeos, en Heidegger hasta finales de los años treinta, incluido en los *Beiträge*, donde oscila entre *Überwindung* y *Verwindung* (v. a este respecto MARZOA, F. “La palabra que viene”. En VV.AA. *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Barcelona: Serbal, 1990). En torno al carácter diferencial de la *Verwindung* respecto a la *Überwindung*, véase VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1985 y VATTIMO, G. *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península, 1980; así como la tesis doctoral, defendida en UNED, todavía no publicada en su totalidad de Brais Arribas (*Verwindung y Nihilismo en la ontología hermenéutica y política de Gianni Vattimo*). En todo caso, estamos de acuerdo que en Heidegger, a diferencia por ejemplo de Kant, no hay nunca la autocomprensión de cualquiera de sus proyectos como una renovación de la metafísica, o una metafísica de la metafísica por problemática que resultase (HEIDEGGER, M. *GA 7: Vorträge und Aufsätze*. Cit.), y (LEYTE, A. *Op. cit.*, pp. 155 y ss.). Retorsión de lo dicho y de lo pensado por la metafísica significaría, al cabo, pensar lo no-pensado y decir lo no-dicho por aquellas tradiciones –en general, dichas como *Überlieferung* y no ya *Tradition*, en la problematicidad de las épocas o epocalidades irreductibles del ser–, a través de aquellos interpretandos que podríamos no obstante llamar pensadores.

18 Lo cual valdría, en aquellas páginas de los Prólogos, tanto para el *racionalismo dogmático* como para su agón en el aparente *campo de batalla* –donde lo más destacable sería el indiferentismo total entre los contendientes–, a saber, el escepticismo.

kantiana volcada por Heidegger sobre la relación del proyecto kantiano como metafísico¹⁹, si la interpretación de Kant desde el proyecto de *Sein und Zeit* se muestra insuficiente en *Überwindung in der metaphysik*, ello se debe al giro en la autocomprensión del propio proyecto pensante heideggeriano en relación a Kant. Hablando de *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger es relativamente claro, pues hablar de una “Metafísica de la Metafísica”, “de la Metafísica solo desde la Metafísica misma, como si ella se pusiera por encima de sí misma”²⁰, no solamente supone representar una superación de la metafísica, sino asignar “al pensamiento de Kant más de lo que él mismo era capaz de pensar dentro de los límites de su filosofía”. Y es precisamente cabe los límites del pensar-del-ser donde se articula el atender a lo no-pensado y a lo no-dicho dentro de lo dicho y de lo pensado por los interpretandos de las tradiciones metafísicas. Ello diría lo mismo que la mentada retorsión, *Verwindung*. Ir más allá sería rebasar los límites de la tarea del pensar, abierta mas no i-limitada. Si bien desde allí sí se podrían apuntar fugas posibles en los límites del pensar de Kant. Como una de estas fugas en los cruces *desde lo pensado hacia lo no-pensado* Heidegger señala a la *Anfibología de los conceptos de la reflexión* de *KrV*, donde el interlocutor agonístico principal de Kant es Leibniz. Conviene no olvidar que esta zona de *KrV* se abre tras la completa fundamentación y legitimación llevada a cabo, primero, sobre la intuición sensible en la *Estética transcendental*, y después, en torno a las categorías, su problemática deducción, el tránsito a los esquemas de la imaginación y los principios del entendimiento puro, ya en la *Analítica de los conceptos* y en la *Analítica de los principios*²¹. Allí, como un apéndice a la distinción entre *noúmena* y *phaenómena*, Kant lleva al territorio crítico-transcendental a Leibniz y a sus principales principios. Es la mónada, o, mejor, la cuestión de su determinación solamente “interna”, simplemente aberrante para Kant desde sus propios mapas comprensivos. Como es sabido, según éstos Leibniz habría llevado a cabo una *intelectualización de los fenómenos*, del mundo todo, al cabo, tomado por *noúmena*. Y nótese que es esencial que ya desde el primer bloque de la *Anfibología –Identidad y oposición–* Kant deja claro que es la multiplicidad, aquello del lado de la materialidad fenoménica, lo que Leibniz aparta de su interpretación metafísica. A resultas de lo cual múltiples problemas e inconsistencias se plantearían en los respectos de la mónada no obstante indivisible, sin partes o exterioridad material, mas en conexión,

19 V. al respecto, RÖMER, I. “Les interprétations heideggériennes de Kant”. En *Temps–éthique–métaphysique. Études phénoménologiques et herméneutiques. Mémoire des annales de phénoménologie*, XIX, 2022.

20 HEIDEGGER, M. *GA 7: Vorträge und Aufsätze*. Cit., p. 57. Y eso es lo que se habría hecho en *Kant y el problema de la Metafísica*. HEIDEGGER, M. *GA 3: Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2010.

21 Como se sabe, partes que junto a la *Dialéctica transcendental* conformaron la *Lógica transcendental*.

supuestamente al menos, con otras mónadas, con su propio mundo, así como con su misma dimensión material.

La senda con la que querríamos continuar el presente escrito es una conversación entre Gilles Deleuze y Martin Heidegger con la que retorcer las interpretaciones de Kant sobre Leibniz ahondando en la determinación propia de la mónada. Nuestro asunto, en lo que continúa, es la noción de mónada como cuestión.

Si bien nuestro hilo conductor habría de ser uno que trace el diálogo que deseáramos manifestar entre Gilles Deleuze y Martin Heidegger en torno a la determinación de la mónada; ello requiere aclarar todavía un asunto previo: todo diálogo se basa en la irreductibilidad entre los interlocutores en juego²². Interpretamos que este es el núcleo de la *Auseinandersetzung* heideggeriana, contraposición litigiosa donde se reconoce la dignidad de la alteridad en conversación²³, su no-igualdad desde la diferencia que acontece en el diálogo. Solamente en este sentido nos estaría dado arrancar este diálogo o conversación asumiendo que aquello que comparten uno y otro, Heidegger y Deleuze, es un mismo camino del pensar crítico con la metafísica, a saber, con su “superación”, del cual hay múltiples señales que recogemos a través de la siguiente indicación: la crítica al pensamiento occidental de la representación²⁴, solidario explícitamente en Deleuze con su crítica constante a las lógicas capitalistas (antes y después de mayo del '68) y, en Heidegger, de modo implícito y cada vez más estudiado en la considerada *Heideggers*

22 Dicho con otras palabras, al asumir un diálogo entre epocalidades diversas, dice Heidegger que solamente un tal diálogo podría darse al hablar a partir de la pertenencia a lo mismo, al llevar lo mismo a la palabra, pero no diciendo algo igual (hablar de lo mismo a partir de lo no igual) (con el texto *La sentencia de Anaximandro*. V. HEIDEGGER, M. Holzwege (1935-1946). Frankfurt am Main: Klostermann, 2003, pp. 332-333).

23 Heráclito de Éfeso nombra esta contraposición como *pólemos*.

24 Gustavo Galván Rodríguez sitúa esta *tarea común* en torno a la crítica heideggeriana a la «metafísica de la presencia» que intenta pensar una diferencia desmarcada netamente de la negación y de la sumisión a la identidad: el intento de pensar el pliegue irrepresentable de Ser y ente, en GALVÁN RODRÍGUEZ, G. *Gilles Deleuze: Ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*. Granada: Universidad de Granada, 2007, pp. 62; 126-128. Suele ser además habitual relacionar con ello, sin que nosotros lo asumamos como punto de arranque (lugar común) en ambos autores, las dudas de Deleuze sobre si Heidegger hubiera o no logrado tal tarea, en este marco teórico, pendiente de la inseparabilidad de la misma tarea respecto a la articulación de la diferencia y “lo mismo” (*das Selbe, tò autò*), por ejemplo en el mismo Galván Rodríguez (Ibid., pp. 129-130), pero también en otros trabajos como MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F.J. “Ontología y diferencia. La Filosofía de Gilles Deleuze”. *Eikasía. Revista de Filosofía*, 23, 2009, p. 174) o HERNÁNDEZ CUEVAS, L.A. (2015): “Rumores diferenciales. Disonancias y resonancias en el pensar de Heidegger y Deleuze”. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 48. 2015, p. 81.

*Forschung*²⁵, a través de su profundización en Marx desde la perspectiva de la *Historia del ser*, y la crítica tácita a aquello que podríamos denominar el modo de ser de la *mercancía*²⁶. Lo que nos interesa retener en este punto es subrayar cómo resulta capital a la tarea de nuestros dos autores el hecho de que el *pensamiento totalizador del fundamento* no pase inadvertido, no resulte obvio. Y ello por caminos del pensar declinado de diversas formas no suturables.

Por una parte, nos vamos a centrar en algunas zonas del texto de Deleuze *Le pli – Leibniz et le Baroque*. Allí explora el francés con el *pliegue barroco* la posible variabilidad infinita de un objeto, y en consecuencia la alternativa monádica a la *res cogitans* cartesiana²⁷, atendiendo su estudio a diversas dimensiones (inherentes al pliegue) de lo barroco: la metafísica, la matemática, la arquitectura, el arte, etc²⁸. El horizonte de interpretación apunta a cómo pensar un *continuo diferencial* en el que la convergencia-continuidad penda de la divergencia de los regímenes en juego²⁹. Si el interlocutor implícito principal que marca los campos problemáticos es la aritmetización de la geometría de Descartes, efectuada por el cálculo cartesiano, que va de la mano de la identificación de cuerpo-cosa [res] y extensión [extensio], vale decir, del paso –kantianamente ilegítimo, inconsistente– de la determinación del *Yo pienso ergo Yo existo* cartesiano a aquella determinación-sustancial de la cosa acriticamente tomada como *res* con la que se codetermina la

25 Entre las publicaciones más recientes habría que subrayar el número monográfico en la revista *Pensamiento al Margen: Heidegger revolucionario. Crítica al capitalismo, arte y políticas del ser*. Coordinado por la Cátedra Hercritia [<https://pensamientoalmargen.com/2021/03/01/heidegger-revolucionario/>]. Revisado junio 2023.

26 De lo primero un clarísimo ejemplo son los polémicos *Schwarze Hefte* de Heidegger o, por ejemplo, los tratados onto-históricos de la *Historia del ser* (HEIDEGGER, M. *La historia del ser*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2011). Felipe Martínez Marzoa ha puesto de manifiesto cómo la noción moderna de *mercancía*, como modo de ser imperante en la modernidad exige en Marx –en cuanto supone la intercambiabilidad de todas las cosas entre sí– la equivalencia de todas las cosas, por ello su homogeneización y la descualificación de sus marcas cualitativas y que, en definitiva, solamente haya una cosa (UNO-TODO) (MARZOA, F. *El concepto de lo civil*. Santiago de Chile: Metales pesados, 2008, pp. 14-18). Ello sería, enlazamos nosotros, la misma consecuencia fenomenológica a la que se llegaría desde el pensamiento de la representación disuelto en la total “racionalización” técnica del mundo (HEIDEGGER, M. *GA 14: Zur Sache des Denkens*. Cit., p. 155).

27 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós, 1989, pp. 116; 129-134.

28 En torno a aquello que aprende Deleuze del pliegue “barroco”, véase LOERKE, M. “Four Things Deleuze learned from Leibniz”. En VAN TUINEN, S. y McDonnell, N. (eds.). *Deleuze and the Fold: A Critical Reader*. London: Palgrave-Macmillan, 2010.

29 Es bien conocida la sentencia de Leibniz sobre el «laberinto del continuo», su problematicidad. En torno al lugar de Leibniz en el *problema del continuo*, recomendamos PÉREZ DE TUDELA, J. *El problema del continuo. Una aproximación sistemática al concepto de fundamentación*. Madrid: UCM, 1981.

dualidad *res cogitans/res extensa*³⁰; este campo se localiza explícitamente en la crítica a la consolidación de la mecánica del espacio absoluto newtoniano³¹ (Deleuze, 1987: 134-136), a favor de pensar una *espacialidad*, es decir, una espacio-temporalidad estriada, no lisa³², interpretamos, propia del pliegue deleuziano “como *función operatoria* del Barroco en general”³³. Trataremos de Heidegger, por otra parte, como interlocutor en torno a la cuestión de la mónada. Al hablar de la época moderna, no se duda de que la instancia subjetivo-representacional sea principal, pero ello, que se ve de manera prístina ya con sus interpretaciones de Kant³⁴, dice poco o, mejor, nada, si no se escucha a la suerte de determinación imperante en la relación sujeto/objeto que subyace a la *obstancia* –con Kant, la pregunta por la ob-jetualidad del objeto [*Gegenständigkeit*]– del uno-frente-a-otro del uno (sujeto) y del otro (objeto), cabe aquella instancia subjetivo-representacional.

Hemos de comenzar no obstante con cómo Deleuze autoreferencia su estudio del pliegue barroco a algunas nociones heideggerianas puestas en juego en sus interpretaciones del poema de Parménides de Elea.

I. Heidegger y Deleuze: una lectura de Leibniz en torno a la mónada

No es de otro modo que en una exangüe nota a pie de página donde Deleuze, en el texto *La pli – Leibniz et le Baroque*, nos remite a la noción de *Zwiefalt* desplegada por Heidegger

30 Lo cual paradójicamente sería uno de los puntos esenciales de la crítica de Kant a Leibniz en la *Anfibología*, pero a favor del cuestionamiento por lo diferencial del pliegue barroco no accesible ya a Kant. DELEUZE, G. Kant y el tiempo. Buenos Aires, Cactus, 2015, pp. 69-72; 77-80.

31 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., pp. 134-136.

32 Hablamos de lo híbrido de la espacialidad estriada en el sentido en que se detiene la sección 14 de *Mil Mesetas*. Véase sobre el sentido de esta espacialidad en el «barroco» y su lugar en nuestra época de crisis, SÁEZ RUEDA, L. “Nihilismo y barroco en la experiencia actual del espacio. Arte y filosofía en lo otro de la salud existencial”, en BARROSO, Ó.; DE LA HIGUERA, F.J. y SÁEZ RUEDA, L. (eds.), *La filosofía y su otro. Para pensar el presente*. Granada: Universidad de Granada.

33 SÁEZ RUEDA, L. “Del Cosmos al Caosmos en la reapropiación actual del Barroco. Una nueva normatividad para afrontar la crisis epocal”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35 (1), 2019, pp. 60-61.

34 Se apunta en *Überwindung* a la pregunta por la obstancia [*Gegenständigkeit*] entre sujeto(-instancia representacional) y objeto, que no se suturaría por “yoidad” alguna (HEIDEGGER, M. *GA 7: Vorträge und Aufsätze*. Cit, p. 66), ni si quiera aquella del *Yo pienso* o Unidad transcendental de la apercepción. Al respecto, los apuntes del texto *Überwindung der Metaphysik* serían el gozne entre las interpretaciones del curso *Die Frange nach dem Ding* y *La tesis de Kant sobre el ser* (presente en *Hitos*). La pregunta por la *Gegenständigkeit* del *Gegen-stand* no negaría la relación presente entre sujeto-objeto, sino que se abriría en un *paso atrás* al cuestionamiento por la correspondencia y pertenencia de la misma instancia-representacional a un otro que vendría a llamarse «ser», en correspondencia al cual pensar y ser serían *lo mismo* (HEIDEGGER, M. *GA 88: Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2008, p. 240).

en su obra madura³⁵. En esta anotación marginal Deleuze lleva a cabo una suerte de mapa de la noción de “pliegue” en Heidegger. Dice que:

André Scala se ha interrogado sobre *la genese du pli chez Heidegger*. La noción surge entre 1946 y 1953, sobretodo en *Moira (Essais et conférences)*; sucede al Entredos o Incidente, *Zwischen-fall*, que señalaba más bien un tombé. Es el pliegue “griego” por excelencia, referido a Parménides. Scala señala un comentario de Riezler que, desde 1933, encontraba en Parménides “un plisado del ser”, “un pliegue de lo uno en ser y no-ser, que están los dos estrechamente tensados el uno en el otro...”³⁶.

Deleuze se refiere al *Zwischen-fall*, noción clave en *Einführung in der Methaphysik*, y lo liga a *Zwiefalt* que, leemos, lo sucede, por tanto, *marcha o se aleja dejando a aquel tras él*³⁷. Se nos remite al texto de Scala recientemente publicado como *Anmerkungen zur Genese der Zwiefalt bei Heidegger*³⁸. Observemos algunos matices de la pequeña pieza que hemos recogido: Deleuze señala que *Zwiefalt* sucede a –que no se confunde estando relacionado con– *Zwischen-fall*, noción que aparece en *Einführung in der Metaphysik* como denominación del problema de *la unidad unificante de lo que tiende a separarse*³⁹, pero que sólo el primero es “el pliegue ‘griego’ por excelencia”, mientras que, en principio, *Zwischen-fall* es algo diferente, una *tombè*⁴⁰.

35 Nos referimos especialmente a los textos de los volúmenes de la *Gesamtausgabe* 7 (HEIDEGGER, M. *GA 7: Vorträge und Aufsätze*. Cit.) y 12 (HEIDEGGER, M. *GA 12: Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985).

36 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., p. 5.

37 A este sentido apunta la etimología latina de “suceder”: *sub-* “debajo de” y *cessus*, participio de *cedere*, “cursar”, “marcharse”, “alejarse”, “desvincularse”. Para estas referencias, v. DE MIGUEL, R y GÓMEZ DE LA CORTINA MORANTE, J. *Nuevo Diccionario Latino-español Etimológico*. Leipzig: Brockhaus, 1867. El sentido en el que aceptamos la *sucesión* que indica Scala es el que sigue: si *Zwischen-fall*, habitualmente traducido por *incidente*, se deja atrás respecto a la noción de *Zwiefalt*, tal dejar atrás no abandona a aquél elementalmente sino de tal modo que supone un cierto fondo respecto a aquello que aparece o surge con la presencia de *Zwiefalt*. Jugando con la etimología italiana de fra-caso [entre-caso, otra traducción correcta de *Zwischen-fall*], la *sucesión* de *Zwischen-fall* respecto a *Zwiefalt* sería *siempre fracasada en virtud* de su mismo lugar de fondo respecto a la presencia compleja del pliegue que, decíamos, no abandona o repele sin más a aquel fondo, sino que lo retiene como tal, como fondo, pues él ya mismo es pliegue.

38 SCALA, A. “Anmerkungen zur Genese der Zwiefalt bei Heidegger”. En FRIEDMAN, M.; SEPPI, A (Eds.). *Martin Heidegger: Die Falte der Sprache*. Wien: Turia+Kant, 2017.

39 En alemán «...die ursprünglich einigende Einheit des Auseinanderstrebenden...» (HEIDEGGER, M. *GA 40: Einführung in die Metaphysik*. Cit., p. 140). Este problema es el mismo que el propio del *nómos-ley* y *lógos* en la *pólis* como ensamble de lo ente [*Gefüge*].

40 Es decir, una caída, algo derribado o derruido, que ha dejado de ser. El curso *Einführung in der Metaphysik* defiende al respecto el derrumbamiento y la ruina, *Einsturz*, de *ἀλήθεια*, la verdad del

Y, ¿no nos habría de extrañar que en torno al pliegue barroco, Deleuze, leyendo a Leibniz, ofrezca a pensar a Heidegger –vía Scala y Riezler–, leyendo a Parménides de Elea?

Al respecto, por un lado, es bien sabido que Leibniz no es el autor al que Heidegger dedica más atención explícita en sus textos. Sin embargo sí hay un período en la producción intelectual de Heidegger en la que Leibniz tiene una especial relevancia. Se trata del período que va de 1928 hasta 1935-1936. Ahí Heidegger estudia al autor con insistencia en sus clases y seminarios. Prueba de ello son el curso del semestre de Verano de 1928⁴¹ y el curso del semestre de Invierno de 1935-1936⁴². Tomando la periodización con cautela, lo importante es que Heidegger asume como interlocutor privilegiado⁴³ a Leibniz no en cualquier momento, de manera arbitraria, sino *ambiguamente*⁴⁴, es decir, Heidegger señala y privilegia a Leibniz como interlocutor en un período en el que se está gestando *la torna y torsión (die Kehre)* del proyecto propio de la investigación ontológica de *Sein und Zeit*. Es más, al margen del período de marras, el Heidegger tardío todavía dedica el curso *Der Satz vom Grund*⁴⁵ casi por completo a Leibniz en su relación con Kant, en un arco o puente aberrado que mantiene en el otro extremo al texto *Vom Wesen des Grundes*⁴⁶. No es éste el lugar apropiado para estudiar las distancias entre uno y otro texto en el contexto del *problema del fundamento*. Solamente señalamos a un contraste con el que retener lo siguiente a favor de continuar el presente escrito.

Si el lugar propio de Leibniz, dentro de lo que podríamos considerar “la historia de la filosofía (del ser)”, es ambiguo para Heidegger⁴⁷, decíamos⁴⁸, ¿qué sucede con Leibniz?, ¿en

ser propiamente griega, des-ocultamiento, para la época moderna.

41 HEIDEGGER, M. *GA 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.

42 HEIDEGGER, M. *GA 84: Seminare: Leibniz–Kant–Schiller*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2013.

43 Desde luego que en cuanto la obra de Heidegger se entiende como continua conversación hermenéutica crítica con la tradición, esta interlocución con Leibniz se cruzaría, en esos años, con la de Platón, Kant, Heráclito de Éfeso, Parménides de Elea, Hölderlin, Aristóteles y Nietzsche, entre otros.

44 Nos referimos a las relaciones sincrónicas que tiene con “ambiguo” (“amb-”, “en torno” en el sentido de *por uno y otro lado*, y “agere”, “conducir”, de donde “ambiguo” diría algo así como *que se conduce doblemente* no teniendo por qué reducirse entre sí un camino o dirección al otro) con el verbo “ambio” que significa “ver”. Para estas referencias, véase DE MIGUEL, R. y GÓMEZ DE LA CORTINA MORANTE, J. *Op. cit.*

45 HEIDEGGER, M. *GA 10: Der Satz vom Grund*. Cit.

46 HEIDEGGER, M. *GA 9: Wegmarken (1919-1961)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.

47 HEIDEGGER, M. *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Barcelona: Herder, 2011, pp. 139-142.

48 Ello permite en su interpretación dos modos de contemplar, todavía, *de camino* en los textos heideggerianos de la década de los treinta. Mas precisamente dos modos de ver, contemplar, aún por pensar y atender en su *conexión*. Remitimos con ello a la conexión entre *φιλοσοφείν* y *θεωρεῖν*

qué medida es pues *vía muerta* tan extremadamente abierta para Heidegger? El propio Heidegger responde de un modo prístino en *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*: en el encuentro con Leibniz se produce un *desplazamiento* de lo “lógico” y “metafísico” a un sentido más original, vale decir, desplazamiento y reubicación de la representación “moderna” y la estructura de la predicación; desplazamiento donde ambas permanecen tornadas. Ello es contrastable con el texto *Vom Wesen der Grundes*⁴⁹ y, decisivamente, en el curso maduro *Der Satz vom Grund* que considera la *ratio* leibniziana, previa a toda “fundamentación” y “razón”, como horquilla o gozne [Zwiesel, Gabel] a la que es inherente una apertura, bifurcación o quebradura –a diferencia del *fundamentum inconcusum* cartesiano– propia e insuturable de aquello que esencialmente es el *Grund*, del *Grund* como ser⁵⁰, para lo cual se requerirían al menos dos condiciones, a saber, el *Grund* pensado no-ónticamente (no como cosa, *Grund* como ser) y pensar el ser como lo fundante o lo fundamentante⁵¹ a través del intento preciso de *marcha atrás* –*paso atrás*, se dijo más arriba– del cuestionamiento epocal en torno a Leibniz respecto a Kant, y de uno y otro en su lugar en la *historia del ser*, lugar de gozne en la época moderna cuya fase terminal o de *acabamiento* [Vollendung]⁵² –en la cual de entrada todavía estaríamos– Heidegger nombra como *época planetaria del hombre* [das Atomzeitalter como *planetarische Epoche der Menschheit*]⁵³.

Este singular hilo que vehicularía el curso, el *paso atrás* del *pensar de la historia del ser*, localiza en el fondo el *principio de razón suficiente* leibniziano como uno de los filos de *la proposición del fundamento* al afirmar *nihil est sine ratione* [Nichts ist ohne Grund]. Nada, ninguna cosa, sea sin razón suficiente. Ahora bien, porque el ejercicio del pensar es capaz de desgarrar en *sendas de errancia* [Irrgang, Irreführung] el significado de la *ratio* leibniziana, cosa extraña, de un pensamiento del cálculo entregado a la representación científico-técnica del mundo que solamente se atuviera a la total «racionalización» de lo

que el propio Heidegger establece en el curso del Semestre de Verano de 1928.

49 HEIDEGGER, M. GA 9: *Wegmarken*. Cit., pp. 123-176.

50 HEIDEGGER, M. GA 10: *Der Satz vom Grund*. Cit., pp. 155-156.

51 Siguiendo en este punto *Vom Wesen des Grundes*, se trataría de los dos primeros sentidos del *Grundes*, señalados con los verbos *stiften* y *gründen*. HEIDEGGER, M. GA 9: *Wegmarken*. Cit., pp. 123-176.

52 HEIDEGGER, M. GA 10: *Der Satz vom Grund*. Cit., pp. 51-52.

53 *Ibid.*, pp. 47; 156-157. Lo cual señala, en los términos del problema y el cuestionamiento por la esencia de la técnica, que el hombre y lo humano, así como en general toda estructura de subjetividad/objetividad saltan por los aires disueltos en el engranaje de la *Gestell*. Véase HEIDEGGER, M. GA 7: *Vorträge und Aufsätze*. Cit., pp. 7-36.

que hay⁵⁴ (el carácter calculante de la *ratio* [*Rechenschaft*] sería más bien *doppelsinig*⁵⁵), la cuestión del Dios lebniziano como fundamento último del principio mismo de razón suficiente habrá de quedar en el aire. Estrictamente pensado, ningún fundamento onto-teo-lógico subyacería a la *ratio* lebniziana⁵⁶. Y es que con vistas a la *Satz der Grund*, uno de los sentidos que Heidegger da a pensar de *Satz* es el de un salto (la exigencia de pensar originariamente [*ursprünglich*] la *Satz der Grund* llega como experiencia de un salto [*Sprung*] que atiende a la *Grund der Satz*, sin interconversiones entre sus direccionalidades⁵⁷) por el que *Grund* resultaría ni más ni menos que aquel *fondo*, en el sentido de un *fondo* irreductible a la presencia óptica de las cosas, mas no por ello desfondado⁵⁸, *fondo no-desfondado* que permite afirmar el *Grund* como *Abgrund*⁵⁹ y a éste en la problemática de su mismidad-y-diferencia respecto al ser de cada cosa y su verdad.

Es pertinente en este campo problemático contrastar esta comprensión no-ontoteológica de la *ratio* lebniziana con la noción de mónada y su alcance substancial. Todavía el curso *Der Satz vom Grund*, completamente atravesado por la problemática de la *destinación del ser* [*Geschick des Seins*] que toca de lleno la noción de *epocalidad* y su *carácter retráctil*⁶⁰ –nada óptico– en el contexto del problema de la articulación de las epocalidades desde la tradición [*Überlieferung*], el proyecto del pensar de Heidegger se continúa preguntando con Leibniz por el *carácter unitario de la unidad* [*Einheit des Einhaften*⁶¹] que ya se venía cuestionando a través de la *mónada*⁶², cuando este *carácter unitario* exige una multiplicidad irreductible⁶³ y simultáneamente unitaria [*totum simul praesens*⁶⁴]. Este cuestionamiento en Heidegger pasa por los sentidos que toma la unidad

54 HEIDEGGER, M. *GA 10: Der Satz vom Grund*. Cit., pp. 31; 155.

55 *Ibid.*, pp. 149-151; 176.

56 Véase un mapa de la crítica a la metafísica como onto-teo-logía en SEGURA, C. “Metafísica: crisis y posibilidad”. En *Dáimon. Revista Internacional de Filosofía*, Sup. 4, 2011, pp. 335-344.

57 *Ibid.*, pp. 79-80; 88-89.

58 *Ibid.*, pp. 79-80.

59 *Ibid.*, pp. 76-77.

60 *Ibid.*, pp. 90-91; 103-104; 110-111

59 HEIDEGGER, M. *GA 88: Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*. Cit., p. 102.

62 HEIDEGGER, M. *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Cit., p. 143.

63 Multiplicidad de las mónadas entre sí, no sólo numeralmente sino en cuanto a su cualidad (LEIBNIZ, G.W. *Monadología*, 7-9); así como de los simple (mónadas) y los compuestos-partes (LEIBNIZ, G.W. *Monadología*, 1-6). Heidegger delimita en general cinco significados en que se desplegaría el carácter unitario de la unidad de la mónada. HEIDEGGER, M. *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Cit., p. 144.

64 HEIDEGGER, M. *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Cit., p. 144.

paradójica de la mónada en el contexto del tratado *Monadología*⁶⁵, resultando relevante en este punto el contraste entre *Vom Wesen des Grundes y Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*.

Ante la contraposición cartesiana entre *res extensa y res cogitans* Leibniz tomaría la *monas* como punto de cruce problematizante no solamente de una y otra *res* y su equivalente determinación no del todo justificada desde la duda metódica cartesiana, sino a la *monas* misma como *percibir percibido* [*perceptum percibi*] que supone una cierta re-flexión previa, no meramente diacrónica, al propio *phaenomenon*. Heidegger defiende que la posición fundamental [*Grundstellung*] de Leibniz está de hecho muy diversamente escindida [*Vielspältigkeit*] en una pluralidad de capas⁶⁶, a través de la *mónada-monas* y su doble rostro [*Doppelgesicht*]⁶⁷. Lo esencial según la posición metafísica fundamental de Leibniz sería que la *repraesentatio* resulta *equivoca*, su ambigüedad [*Zweideutigkeit*] constitutiva, por tanto, no-cerrada ya ella –epocalmente, diríamos con *Der Satz vom Grund*– a la interpretación “idealista” de la singular finitud que implica la *monas*. Porque el re-presentar de la *monas* (representar es unificar [*einigen*], unificación original [*ursprüngliche Einigung*]⁶⁸) es (ambiguamente) *repraesentatio, expresio, perceptio*⁶⁹, no queda además clara la adecuación con la identidad kantiana de lo fenoménico y lo *a posteriori* cabe el cruce de lo *a posteriori* y lo *a priori* –a través de la cuestión del juicio– con lo sintético/*a priori*.

La mónada, el carácter unitario de la unidad en Leibniz es *singularidad*, o sea, la simplicidad de lo no-extenso y de lo no-fundamentado, de aquello que no es “resultado-substantivo-de” ni Uno-fundamento alguno de todas las cosas. Pues el carácter unitario de aquella unidad de *monas* es a la vez aquello que se enraíza, unidad compleja que no desfonda el fondo o fundamento y que, entonces, no reduciendo a una presencia plana descualificada lo que hay en el conjunto de todas las cosas –*totum simul praesens* que toma la forma de *universum*–, es en cada caso aquella “unidad provisional y precursora que *en cuanto a la posibilidad de despliegue porta en sí*, en cuanto tal, la remitencia a una unidad superior [*universum*]” y, al mismo tiempo, “el despliegue de la multiplicidad

65 Como se sabe, publicado únicamente tras la muerte de Leibniz (65 HEIDEGGER, M. *GA 10: Der Satz vom Grund*. Cit., pp. 65; 146). En torno a lo paradójico que en general defendería Heidegger, v. *ibid.*, pp. 19-20 y ss.).

64 HEIDEGGER, M. *GA 88: Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*. Cit., p. 100.

67 Ella misma como límite tiene al menos dos caras.

66 HEIDEGGER, M. *GA 88: Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*. Cit., pp. 104-105.

69 HEIDEGGER, M. *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Cit., pp. 144-145.

original en él mismo”⁷⁰. Por ello, interpreta Heidegger, Leibniz puede decir a la vez que el Universo está (con)centrado en la unidad-mónada y que aquello que “es” individuado (cosa) es al mismo tiempo *totum simul praesens* (Uni-verso, *mundus*).

Se nos deja percibir así un sentido de la unidad de *monas* que nos habrá de sonar al pliegue “barroco” leído por Deleuze. Si el carácter *unificante* y *acordante* de *monas* remite a aquel *unificar* eminentemente activo, este unificar cabe el cual “hay *sin embargo* no solo *diferencias* de claridad y distinción, sino *adaequatio e intuitus totum simul praesens*”⁷¹ se podría pensar como un *Enveloper/Developee* (plegar/desplegar). Con lo ya visto podríamos decir la misma cuestión del siguiente modo: el mundo está concentrado en la mónada, que es unidad, pero aquella unidad unificante y acordante incluye justamente la unidad que (se) enraíza todas las cosas, *uni-versum*. Esta *inclusión* responde a la representación monádica pues la inclusión es unificación en una “unidad superior” que es “en cada caso solo en una unidad provisional y pre-cursora”⁷². Dicho de otro modo: lo que la mónada es, resulta un representar de lo que se corresponde y pertenece mutuamente, y, en este sentido, la singularidad de la mónada se torna delimitación del uno junto al otro (de mundo y mónada)⁷³. Y, si bien Heidegger nota en esta delimitación una cierta tendencia a la identidad, sí reconoce en Leibniz que la irreductibilidad del “es” de la mónada que contiene al mundo, en la medida en que así percibe mundo, aspira y tiende (*conatus, appetitus*) a extenderse más allá de sí, como la unidad que ella es, a una unidad más incluyente (*uni-versum*), pero no para salir de sí, sino, diríamos, en un “cada vez más” regresar a sí mismo simplemente como lo que unifica originalmente: estar en sí, no la consecuencia de una continua aspiración ilimitada de la mónada a extenderse fuera de sí sino el modo correspondiente de ser de la aspiración de la mónada en cuanto percibe, es decir, en cuanto incluye al mundo.

70 HEIDEGGER, M. *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Cit., p. 149. El corchete es nuestro. Reproducimos el texto alemán: “(...) je nur in einer vorläufigen Einheit, die in sich als solche die Verweisung auf eine höhere Einheit hinsichtlich der Entfaltbarkeit trägt. (...) Einheit und damit zugleich die Entfaltung des ursprünglichen Mannigfaltigen in ihm selbst” (HEIDEGGER, M. *GA 88: Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*. Cit., pp. 106-107). Sería muy interesante entender el estudio del *carácter unitario de la unidad* de la irreductible pluralidad, tan esencial para Heidegger –y Deleuze–, en el contexto de los giros que lleva a cabo el alemán a la hora de interpretar *ἀλήθεια* en Platón y los giros entre *La doctrina platónica de la verdad* (1932) y el *Curso Parménides* (1942-1943).

71 HEIDEGGER, M. *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Cit., pp. 144-145; 149.

72 *Ibid.*, p. 149.

73 En este sentido representar es, en calidad de tal unificar, meramente concebir algo en su pertenencia a algo. *Ibid.*, pp. 146-147.

En este sentido, con un carácter paradójico reconocido por Heidegger⁷⁴, el estar en sí de la mónada re-presenta la unidad del mundo, unifica interviniendo en el *universum*, saca afuera produciendo la unidad de lo ente, pero como estar en sí, como aquella unidad uniente y acordante, pues, al fin y al cabo, la mónada es “sin ventanas”, sin “afuera”⁷⁵, sin que ello signifique en absoluto estar cerrada a la alteridad, sino *estar en sí* [*Insich-stehen*]⁷⁶, ser esa *substantia individualis* que ella es y que a la vez es en cada caso única (con otras), conteniendo en ella a la vez mundo.

Deleuze, asumimos que contemplando las coordenadas de este mismo campo problemático o de cuestionamiento, *explica-implica-complica* esta cuestión “henológica” en Leibniz⁷⁷ pues allí reside justamente la tríada del pliegue según las variaciones del propio pliegue barroco⁷⁸.

Así, su cuestionamiento, las preguntas que orientan su investigación, no atenderían tanto a cómo pensar –se entiende, *no-metafísicamente*– el *carácter unitario* de las unidades de una pluralidad pluralmente –esto es, de una pluralidad de unidades-individuaciones plurales irreductiblemente– de partida, sino, más bien, a cómo no-cerrar, no reducir los diversamente irreductibles lados de un límite que es el pliegue barroco. A esto apunta la recurrente imagen de la casa (unitaria) barroca de dos pisos diversos, extrañamente comunicados. Pero entendiéndonos bien, la noción de pliegue es, por un lado, transversal a diversos fenómenos barrocos (arquitectura, metafísica, música, arte...) y, por otro, la declinación propiamente deleuziana de la pretensión de no-clausura o no-totalización de lo que hay, de las cosas y del mundo, lleva consigo la puesta en juego exegética de diversos registros de in-finito en los que consiste la posibilidad del pliegue.

74 Considera Heidegger que la problematicidad de la cuestión de la mónada pende de la consideración de ésta como “fuerza”, *vis*, (y por tanto *δύναμις*) y de la necesaria aclaración de cómo es posible a la vez que la mónada sea *έντελέχεια*, y entonces se contraponga (¿cómo, en qué sentidos?) a la propia *δύναμις* (Ibid. pp. 142; 150-151). La problemática refiere pues no sólo a una cuestión henológica sino modal, en la medida en que es el libro *Theta* de la *Metafísica* de Aristóteles, o libro de la modalidad, al que refieren estos términos (*ένέργεια, έντελέχεια, δύναμις, κίνησης*). Al respecto Heidegger remite al breve tratado *De primae philosophiae emendatione et de notione*. Para una reunión crítica de las investigaciones contemporáneas en torno a la *Metafísica* de Aristóteles, OÑATE, T. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid: Dykinson, 2001.

75 HEIDEGGER, M. *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Cit., pp. 152-153.

74 HEIDEGGER, M. *GA 88: Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*. Cit., p. 107.

77 Al modo como Scala trabaja explícitamente en torno al plano “henológico” en su texto. V. SCALA, A. *Op. cit.*

78 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., pp. 36-37.

II. El pliegue barroco a propósito de Leibniz

Precisamente Deleuze efectúa la tercera y última referencia a Heidegger a propósito de la *condición de clausura o cierre* del piso de arriba en la casa barroca⁷⁹. La mónada deleuziana se caracteriza por su esencial fondo *sombrío*, es decir, por ser habitación sin puerta ni ventana. Sin embargo en ella rige lo *claroscuro*⁸⁰, pues es “interior” sin “exterior”, “adentro” espontáneo, soberano, *por sí*, que, de algún modo, se corresponde a un “afuera” sin “interior”, la fachada barroca⁸¹. Sin dejar de lado esa zona liminal, la casa tiene dos pisos: el piso de arriba de la casa, mónada, es diverso del de abajo, cuerpo, porque, de entrada, carece de ventanas; esta condición de clausura, lo diferencial del piso de arriba respecto al de abajo, es la condición de la relación de uno y otro, la apertura infinita de lo finito que resulta la inclusión de un mundo (infinito) en una mónada (finita)⁸²; pero en un camino que Deleuze llama *de la inflexión a la inclusión*, es decir, el pliegue de mundo y mónada supone que la mónada es expresión del mundo, pero porque el mundo es expresado por la mónada⁸³.

Junto al problema de la expresión, tan caro para Deleuze a lo largo de su obra, se apunta a la problemática de la in-clusión, con-tención y, en general, a la pertenencia a un “algo” no substantivo, aquel *fondo sombrío* irreductible del que se extrae todo, sin ir nada hacia el “exterior”⁸⁴.

Visto con algo de demora, Deleuze señala como rasgo esencial del barroco el «pliegue» dicho en múltiples sentidos, mas principalmente en dos direcciones, los pliegues en el alma (vale decir, mónada) y los re-pliegues en la materia (valdría decir, cuerpos). Las diversas componentes del pliegue (re-pliegue, des-pliegue, pliegue (como tal)...), direccionalmente marcadas cuanto menos como di-simétricas, se cruzan en él mismo como *acontecimiento*, asumido como aquella reserva o sustracción sin la cual no podríamos siquiera hablar de los dos pisos (alma-mónada/cuerpo)⁸⁵.

79 En el capítulo “Los pliegues del alma”. En cuanto a la referencia de Deleuze a Heidegger (Ibid., p. 39), brilla una crítica de Deleuze al planteamiento todavía fenomenológico de Heidegger en su interpretación de la clausura de la mónada “sin ventanas” en Leibniz, tal y como ésta puede ser malinterpretada todavía en *Los problemas fundamentales de la Metafísica*.

80 Ibid., p. 117.

81 Ibid., pp. 41-43.

82 La inversión se sitúa en consecuencia entre una problemática que refiere a la pertenencia (inclusión, contención) y un “surgir”, “brotar” o simplemente “salir a la luz”.

83 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., p. 39.

84 Ibid., pp. 41; 112, 116.

85 Ibid., pp. 135-137.

Pues bien, en ambas direcciones *van los pliegues hasta el infinito*, que, entonces, no podrá ser entendido como un i-limitado meramente descualificado⁸⁶, en la medida en que justamente cabe atender a dos infinitos, a dos regímenes de infinito. Se nos mostraría así cómo Deleuze debilita hasta el límite la problemática del *continuum* en Leibniz, si “el problema no es cómo acabar un pliegue, sino cómo continuarlo, hacer que atravesase el techo, llevarlo hasta el infinito”⁸⁷, un continuo en el que, por lo tanto, la problemática continuidad entre pliegues, del *pliegue según pliegue*, no “hace desaparecer la diferencia”⁸⁸. Vayamos por partes.

En torno al piso de abajo, la unidad mínima de materia, un pliegue, no es tanto una “parte”, sino “partes”. Cada pliegue da lugar a otro pliegue, ya habíamos dicho, y estas “partes”, entendidas como multiplicidades de “agregados” o “masas” elásticas, son más orgánicas que mecánicas en cuanto la orientación del pliegue tiene que ver con una explosividad favorecida por resortes que operarían en intervalos de contracción/dilatación o tensión/distensión. Lo que explica el pliegue de la materia, lo que da cuenta de su desplegar, de sus delimitaciones orgánicas, son fuerzas preformativas perfectamente materiales —esto es, maquínicas y no mecánicas⁸⁹—, que si bien no exigen hacer intervenir ahí a las almas, sí permiten referir a un doble “pliegue” todavía en el régimen del infinito de la materia: pliegue bajo fuerzas elásticas (aquella “masa” o “agregados”) y bajo fuerzas plásticas (“organismos”)⁹⁰. Al respecto no hay paso de lo inorgánico a lo orgánico, los organismos conservan la irreductibilidad de su individuación, y sin embargo, ambos múltiples, masas y organismos, son coextensivos: hay tantos vivientes como partes de materia orgánica⁹¹. ¿Dónde recae lo unitario de su régimen de infinito si no hay pasaje generativo entre sus diversas irreductibilidades? En que, a la vez, no obstante, tanto unos como otros necesitan también, como *unidad de su grado sintético*, a las almas, principio-unidad de las síntesis⁹² que no por ello fundamenta al piso de abajo.

86 Nos referimos a una masa homogénea sin cualificación alguna, sin trayectorias privilegiadas o sin comienzo ni final ni límite.

87 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., pp. 50; 89.

88 Ibid., pp. 88-89.

89 Esta ausencia de mera mecanicidad propia de la interpretación de Deleuze sobre el piso de abajo, cuerpo o materialidad, situaría a estos “agregados” leibnizianos distantes del nexo —igualmente por agregación— de las cantidades o magnitudes extensas kantianas pero analíticamente tomadas, es decir, tomadas de un modo que no tendría nada que ver con la perspectiva sintética de la Crítica ni en general con comprensión sería alguna del proyecto crítico-transcendental de I. Kant.

90 La propia materia tendría, pues, dos suerte de pliegues irreductibles.

91 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., pp. 50; 89.

92 Ibid., pp. 20-23.

Por su lado, las almas, atendiendo ya al piso de arriba de la casa barroca, en su propio régimen de infinito, poseen pliegues totalmente diferentes: el punto de inflexión o punto-pliegue⁹³. Este punto no remite a coordenadas geométricas-analíticas elementales (meramente extensas) sino que es un signo en ingravidez/gravidez que estrictamente no está en el mundo, sino que es su comienzo. A su vez una línea, así contemplada sin ejes “cartesianos”, no está estrictamente compuesta de puntos, del mismo modo que no tiene objeto ni agente su trazo. Cada punto de esa línea curva, punto no-dimensional, no-extenso, posee una curvatura infinitamente variable: un punto de inflexión, punto-pliegue, que no admite simetría (plano de reflexión o tangente) ni proyecciones sobre un espacio “externo” de un espacio “interno”⁹⁴. Esta línea curva no determina la posibilidad de medir un punto cualquiera entre otros dos sino la libertad de añadir siempre un rodeo al punto, convirtiendo el *intervalo* en el lugar de un nuevo *plegamiento*. La inflexión, como punto, deviene turbulentamente no-simétrica; y ahí nota Deleuze por qué las matemáticas barrocas aparecen con Leibniz. Resultado de lo cual las categorías de cantidad y número –diciéndolo retroactivamente en términos kantianos⁹⁵– devienen otras. Ello toca a la cuestión de la magnitud en general⁹⁶.

Pues en las matemáticas barrocas aparecen magnitudes variables, pero ahora surge una *nueva afección* de éstas. Si en un cociente cualquiera expresado mediante variables (por ejemplo, x/y) a la “cantidad” de cada una de las variables en proporción le pertenece una doble variabilidad extensa (como variables, tanto poder ser sustituidas por una cifra con un valor operativamente válido, como la posibilidad de fraccionarse en un cociente por otra variable con sus idénticos rasgos) justamente en ello, por ello, cada uno de los

93 En esta línea Gustavo Bueno afirma en su introducción a la *Monadología* de Leibniz que “fue la concepción técnica del cálculo infinitesimal aquello que hubo de conducir a Leibniz a su noción de sustancia”, apoyándose en los indivisibles de Cavalieri, que no podían existir en el espacio (geométrico-extenso-categorial-partes extrapartes). El punto es precisamente el concepto geométrico que *en el espacio* reproduce la estructura de la Mónada, la zona limítrofe simple, indivisible, inextensa y no homogénea de la espacialidad partes extrapartes; punto sujeto, eso sí, a la operatividad del cálculo infinitesimal. BUENO, G. “Introducción”. En LEIBNIZ, G.W. *Monadología*. Colloto: Pentalfa, 1981, pp. 43-45. Por el resto, consideramos que el juego de mónada y punto en este texto de Bueno, por cuanto piensa lo no-espacial del punto en términos de negatividad (límite interno) del propio espacio categorial, se aleja del “programa” deleuziano de elaborar un pensamiento de la diferencia que elimine cualquier prerrogativa dialéctica de lo negativo en cuanto tal. Para revisar esta cuestión v. GALVÁN RODRÍGUEZ, G. Op. cit., pp. 122 y ss.

94 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., pp. 26-27.

95 En otro orden de cosas a esta retroproyección Kant-Leibniz parecería reenviar el final del texto *Die Frage nach dem Ding*. HEIDEGGER, M. *La pregunta por la cosa*. Girona: Palamedes, 2009, pp. 291-294.

96 Una aproximación al mapa de la cuestión en Deleuze, v. NÚÑEZ, A. “La estética de la Tierra. Un vínculo Heidegger-Deleuze”. En OÑATE, T. et al. (Eds.). *El Segundo Heidegger. Ecología-Arte-Teología*. Madrid: Dykinson, 2012, pp. 171-182.

términos debe tener un valor particular que no responde a lo *meramente cuantitativo* de una cantidad elemental. En la misma línea, el número deviene otro, en la medida en que en el número irracional y el cálculo diferencial es sin embargo la variación misma de sus variables la que varía⁹⁷, el estatuto de “cantidad” de la variable. Convendría no perder de vista que este giro de la matemática barroca, para Deleuze, se sigue por cuanto el cálculo diferencial explica la exigencia leibniziana de encontrar un “principio de razón suficiente” de la representación, unos *principios internos* que den cuenta de la representación⁹⁸. Allí pertenecen implicaciones de profundo interés en la crítica al pensamiento de la representación.

Pues tomando como objeto la variación, no sólo la noción de función se ejecuta sino que la propia noción de objeto deviene funcional. El objeto, los objetos, incluso matemáticos, dejan de manifestar un carácter *discreto* a tenor de su ob-jetualidad, a favor de situarse en un *continuo* por variación que define un estatuto del objeto en el que éste ya no se relaciona con un molde espacial o relación forma-materia⁹⁹, sino con una modulación temporal que implica una puesta divergente de dos regímenes de variación: variación continua de la materia y desarrollo continuo de la forma. Esta concepción del objeto no es solamente temporal, sino cualitativamente plural, pues no sólo varían las cualidades del objeto sino que sonidos, colores, sabores están incluidos en la modulación.

Y si el objeto, como modulador, cambia de estatuto, el sujeto también. Con ello se pasa del lado convexo (inflexión) de la línea curva al lado de la concavidad. Del punto de inflexión de la curva (de curvatura variable) al foco, posición o sitio donde se reúnen los vectores de curvatura; hacia un punto-lugar que se puede llamar *punto de vista* en la medida en que representa la variación o inflexión, y no porque dependa de un sujeto

97 Y ello porque la variación deviene actualmente infinita. Si bien no es lo mismo el número irracional que el cálculo diferencial. DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., pp. 28-29.

98 Así mantiene Galván Rodríguez (*Op. cit.*, pp. 81-82). Volviendo a las variables particulares (x , y), éstas, una a una, no determinan para nada a sus respectivos diferenciales (dx , dy): dx no es nada con relación a x , de la misma manera que dy no es nada con relación a y . No cabe determinar un término (diferencial) fuera de la diferencia en que se inscribe (dx , dy), “diferencia infinitamente pequeña”. Pero a su vez, estas diferencias se determinan sólo recíprocamente en una relación diferencial (dx/dy), no siendo posible su determinación fuera de la proporción diferencial (DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., pp. 68-69; 112-115). Sin términos variables puros, las reglas del juego de cada término son diferencia pero sólo si la diferencia deviene *diferencia infinitesimal*, diferencia “infinitamente pequeña”, implicando ya una relación con otras.

99DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., pp. 30-33. Desde luego este estatuto variado-variente del objeto deja de lado cualquier “forma esencial”. Deleuze lo denomina *objetil*. Con Serres, Deleuze insiste en que en lugar de buscar la recta única tangente en un punto de una curva dada, se busca la curva tangente en una infinidad de puntos a una infinidad de curvas (que definiría cada infinidad de puntos). *Ibid.*, p. 30.

definido previamente. Más bien al contrario, será sujeto lo que alcanza el punto de vista: el punto-lugar es la condición bajo la cual un eventual sujeto capta una variación de algo¹⁰⁰. Además, un punto-lugar conlleva puntos-lugar en un pluralismo que implica la distancia (continua infinitesimalmente) y no la discontinuidad¹⁰¹. Por un lado, el punto de vista es pliegue de envoltura, por el otro, el punto de inflexión es pliegue de variación: inflexión e inclusión¹⁰². Pero si el paso de uno a otro –intervalo o camino del pliegue “barroco”– no es contradictorio no es sólo porque su límite sea insensible, sino porque la envoltura, la inclusión, implica siempre una alteridad otra¹⁰³. Lo plegado es lo incluido, lo inherente a la envoltura que, entonces, es inherencia de lo incluido, meramente no se adhiere o pega a ello¹⁰⁴. El punto de vista propiamente no incluye, pues la inclusión, la inherencia, tiene una condición de clausura o de cierre –en el piso de arriba de la casa barroca no hay ventanas (repetimos de nuevo– que el punto de vista no satisface completamente. Aquello en lo que la inclusión se hace no es el punto-lugar (punto de vista), más bien la inclusión se instala en el punto de vista (sin la cual él no sería tal). Es decir, la inclusión se hace en un alma de modo que la inflexión sólo existe en el alma que envuelve (a la propia inflexión). Ahora bien, en correspondencia a estos puntos se dice que el alma, la mónada, está llena de pliegues y el mundo entero no es más que una cierta virtualidad¹⁰⁵ que sólo existe actualmente en los pliegues del alma que lo expresa¹⁰⁶.

100 Ibid., p. 31. Esto sitúa un relativismo en Leibniz, pero, como estamos viendo, esta perspectiva barroca no es una variación de la verdad según el sujeto, sino la condición bajo la cual la verdad de una variación se presenta al sujeto.

101 Los puntos de vista son envolturas, sí, pero según relaciones indivisibles de distancia. Si los puntos-inflexión y los puntos de vista son dos caras de una misma curva, es porque son singularidades, variaciones espaciales de un espacio continuo (no contiguo). Pero el punto de vista sobre una curva-variación sustituye al centro de una figura o de una configuración, por lo cual el espacio continuo está hecho de distancias entre puntos de vista, no menos que de la longitud de una infinidad de curvas correspondientes.

102 Y el *objetil* sería algo así como el despliegue del pliegue que resulta la inclusión del punto de vista.

103 Dice Deleuze «¿Por qué algo iba a ser plegado si no es para ser envuelto, puesto en otra cosa? DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., p. 34.

104 Ibid. Dicho de otro modo: entre el pliegue-plegado (punto de inflexión incluido) y el pliegue-envoltura hay un *desfase* que puede decirse aludiendo a que lo que está plegado sólo es virtual, y sólo existe actualmente en una envoltura, en algo que lo envuelve.

105 Pues considera Deleuze que el paso de la inflexión a la inclusión es como el paso de lo virtual a lo actual, cuestión de la que no podremos tratar en este escrito.

106 En torno a la condición de cierre o clausura de la mónada encontramos una de las citas de la Deleuze a Heidegger, ahora, en torno a ciertos paralelismos entre *Dasein* y mónada. Interpreta Deleuze que *Dasein*, por estar ya abierto siempre, no necesita ventanas por las que se produciría en él una abertura, pero que por ello no es un *ser para el mundo*, como sí resultaría la mónada, sino *ser-en el mundo*. La condición de clausura de la mónada es válida para la abertura infinita de lo finito: “representa finitamente la infinidad”. Da al mundo la posibilidad de recomenzar en cada mónada y

Que el mundo esté en la mónada, pero la mónada sea en el mundo nos dice que el límite de la mónada (su razón suficiente) mantiene una *peculiar exterioridad* y que la inclusión de la mónada es unilateral pero ilocalizable¹⁰⁷. Esto convierte a la mónada, al supuesto sujeto, en *unos cada uno* (unidades distributivas y no colectivos-agregados¹⁰⁸) pues cada una incluye por su cuenta a un mundo entero. Este problema de la inclusión, del contener en general, de la pertenencia, afecta a la relación de mónada y mundo. La cuestión de la inclusión-pertenencia afecta a las convergencias de los complejos del sistema cuatripartito de plegamentos de alma y cuerpo-mundo que hemos esbozado. Los diversos modos de plegamiento de cada piso, irreductibles entre sí, apuntan a esta problemática necesidad de una nueva teoría de la pertenencia, que quizá tenga como apéndice exquisito a la *armonía pre-establecida* y el *principio de razón suficiente*, en la medida en que se entendiesen como un *acorde* entre las diversas convergencias de ambos regímenes de infinito; pero, dice Deleuze, convergencia como sustracción de lo expresable de todas las expresiones, de lo realizable de todas las realizaciones¹⁰⁹.

Los dos regímenes de infinito, los dos pisos de la misma casa, realmente distintos, permanecen no obstante inseparables, en virtud de la presencia de lo alto en lo bajo. El piso de arriba se pliega sobre el de abajo, pertenece a él, pero la pertenencia apunta al tejido, al espesor entre los dos pisos, desde donde ya no cabe saber rigurosamente dónde acaba uno y dónde empieza lo otro, no porque se confundan sino porque el “por dónde” de su límite pasa allí entre pliegues, entre regímenes de infinito diversos, resulta precisamente un “entrepliegue” [*Zwiefalt*] o zona de inseparabilidad que hace a la vez de costura y bisagra de la separación irreductible de uno y otro lado.

III. Conclusiones

Partiendo de la determinación madura de Martin Heidegger en torno al problema de la “superación” de la metafísica, su *Verwindung* (retorsión), se ha intentado dar voz a Leibniz

da a la expresión su rasgo fundamental. DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., p. 39.

107 Ibid. p, 70. Esta peculiar exterioridad de la mónada sería la otra cara de aquella determinación solamente “interna” de la mónada en la *Anfibología*. A su vez la articulación mónada/mundo, cabe la inclusión, expresión, percepción monádica en Leibniz, delimita un límite ilocalizable desde las categoría de cantidad y el esquema de número kantianos. Deleuze habla a la vez de cuatro inclusiones y de cuatro infinitos.

108 Carácter distributivo de lo uno como unidad individual-múltiple (cada uno, mónada), y carácter colectivo de lo múltiple como unidad compuesta, multitud o cúmulo. La pertenencia muestra cómo lo múltiple pertenece a la unidad distributiva, pero también cómo una unidad colectiva pertenece a lo múltiple.

109 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., pp. 135-137.

a través de las interpretaciones del pliegue barroco de Gilles Deleuze, en lo que toca al campo problemático que Kant detecta en Leibniz en la *Anfibología de los conceptos de la reflexión* de *KrV*. Nos hemos centrado en la noción de mónada. Para ello, en el diálogo que hemos pretendido mostrar entre Heidegger y Deleuze, hemos seleccionado en su contexto algunos textos y cursos del alemán, mostrando la injusticia hermenéutica que supondría tomar la *ratio* leibniziana en términos científico-técnicos, al cabo, expresión suma del desarrollo de la metafísica moderna, todavía, hoy en día, en su tendencia a homogeneizar todas las cosas. Leibniz nunca podría estar allí y, además, por contra, hemos intentado mostrar cómo la mónada, a través de la relevancia de la misma para Heidegger –tanto “sujeto” como “substancia” a la vez, si bien ante todo aquello que recoge la pregunta por el carácter unitario de lo que hay, de cada cosa–, no se dejaría pensar sin el *principio de razón suficiente* de lo que hay, de cada cosa, sí, pero no de manera evidente según el esquema onto-teo-lógico en base al *problema del fundamento* en el propio Leibniz. Interpretamos que en este sentido Heidegger nota también el giro de la “lógica” y “metafísica” de Leibniz respecto a la metafísica previa, a saber, especialmente cartesiana.

Con Deleuze se ha expuesto su noción compleja de pliegue barroco. Para Deleuze el pliegue (como tal) no es un contenedor dado del que se sacaran cosas, incluso, sus diversas componentes. Más bien él respeta y pone en juego, de diversos modos, un intervalo (entre sus componentes) como *gesto inaparente* que se agota en su propio movimiento¹¹⁰, marca extrema de la no-onticidad del intervalo mismo que llama pliegue. Ejemplo que hemos seguido de ello es la singular comunicación entre los dos pisos de la casa barroca (piso de arriba, alma inmaterial; piso de abajo, cuerpo material). Hemos venido notando cómo a través de las diversas transitividades en las que hemos seguido a Deleuze, cada pregunta, en un régimen, da lugar a una respuesta, sólo a condición de que ésta permita otra pregunta cuya respuesta favorezca a su vez otra más, y esto no i-limitada ni arbitrariamente, sino en una sistematicidad que plantea *ante todo abrir hiperbólicamente* el cuestionamiento en torno a la convergencia de los dos lados en juego que, como materia y alma (mónada y mundo también), reclaman una teoría de la “pertenencia”, esto es, pensar los grados, las relaciones y las variables de la “posesión» para convertirlos en el desarrollo de la noción de “ser”¹¹¹. Se dice en el fondo la pregunta por el *carácter unitario de la unidad-di-ferencia* entre pensar y ser-alteridad: aquel pliegue-presencia que, como cuestión, quizás más nos atañe y urge decir, cuidar y pensar. Cómo atender a esta clave de bóveda de la crítica a la violencia de la representación, ahondando la presencia en los fondos del *problema del*

110 Ibid., pp. 120-121.

111 Ibid., pp. 140-141.

fundamento, se abre originalmente ya en las direcciones de uno y otro autor. Incluso si, a fin de cuentas, ello, llevado al extremo, supone un olvido divergente de las categorías “modales” en sentido kantiano –posibilidad, existencia (o realidad), necesidad–, necesario olvido de lo “modal” que la *ontología menor*¹¹² de Deleuze problematiza hiperbolizando lo “henológico” (Deleuze, 1989: 163-164)¹¹³.

En sus interpretaciones, Deleuze, con la cuestión de la *inclusión*, que apunta al problema de la *pertenencia*, señala a una *gramática barroca* que ya no continúa el esquema sujeto-cópula-atributo (esquema de atribución) sino un esquema sujeto-verbo-complemento donde el predicado es ante todo relación y acontecimiento, paso de un pensamiento a otro, y no atributo constante. El predicado es la ejecución de una acción, un cambio, un viraje, y no el *estado de viajando*. Por ello considera Deleuze que Leibniz realizó la segunda gran lógica del acontecimiento tras los estoicos¹¹⁴. Este es uno de los puntos en que podríamos conectar la lectura de Leibniz por parte de Heidegger con la del pliegue “barroco”. De nuevo, no se niega que la verdad en Leibniz sea verdad del enunciado o de la proposición [Satz] y que ésta se entienda como *concordancia* [Einstimmigkeit] que remite a la *connexio* de sujeto y predicado¹¹⁵. Más bien, porque aquel nexo del predicado en el sujeto se determina como *inesse* que es a la vez un *ídem esse*, es la unidad de la identidad (que determina la relación sujeto-predicado) “unidad en el sentido de la unión originaria de lo que se pertenece mutuamente [(...) *im Sinne der ursprünglichen Einigkeit des Zusammengehörigkeit*]”¹¹⁶.

Por su lado, Heidegger favorece lo intransitivo –retráctil, la sustracción, nada óptica–del ser, lo cual contrasta con la re-flexividad aberrada que sí se encuentra en Leibniz como

112 En el sentido defendido en la reciente obra de NÚÑEZ, A, *Op. cit.* Deleuze sí se aproximaría a las categorías modales –al modo de *Sein und Zeit*– con el pliegue, por así decir, contemporáneo nuestro, en el tercer tomo del Curso Foucault (DELEUZE, G. *La Subjetivización: Curso sobre Foucault*. Vol. III. Buenos Aires: Cactus, 2015), al que no se ha hecho mención en este escrito.

113 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., pp. 163-164. Una buena orientación del juego deleuziano entre virtual/real/actual/posible en conexión con los diversos regímenes de infinito puestos en juego por Leibniz en el marco de una problemática *ontología del continuo* propia del *pliegue*, puede seguirse en CHIURAZZI, G. *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*. Brescia: Guerini, 2017. Podría resultar a su vez de interés RAE, G. *Ontology in Heidegger and Deleuze. A comparative analysis*. London: Palgrave MacMillan, 2014, pp. 137 y ss.

114 DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Cit., p. 73.

115 HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Cit., pp. 129-130. En conexión con HEIDEGGER, M. *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Cit., pp. 146-147.

116 Ibid. *Concordancia* [Einstimmigkeit] es *coincidencia* [Über-einstimmung] con lo que manifiesta la ambigüedad de la identidad. En esta línea, a su modo, *Übereinstimmung* es también la palabra que Kant utiliza en KrV para remitir a la verdad [die Übereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande. KANT, I. KrV, A 58].

aquella *vía muerta* de la representación que se pretende re-pensar, retorcer, mostrar. El “pliegue ‘griego’ por excelencia”, estudiado por Heidegger con el Poema de Parménides, recogería sin embargo el modo en que en el Poema acontece la misma intransitividad clave al leer allí *lo mismo* de pensar y ser.

Referencias bibliográficas

- BUENO, G. “Introducción”. En *Monadología*. Colloto: Pentalfa, 1981.
- CHIURAZZI, G. *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*. Brescia: Guerini, 2017.
- DELEUZE, G. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós, 1989.
- DELEUZE, G. *Kant y el tiempo*. Buenos Aires: Cactus, 2015.
- DELEUZE, G. *La Subjetivización: Curso sobre Foucault*. Vol. III. Buenos Aires: Cactus, 2015.
- GALVÁN RODRÍGUEZ, G. *Gilles Deleuze: Ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*. Granada: Universidad de Granada, 2007.
- HEIDEGGER, M. *GA 3: Kant un das Problem der Metaphysik (1929)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2010.
- HEIDEGGER, M. *GA 5: Holzwege (1935-1946)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2003.
- HEIDEGGER, M. *GA 7: Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, M. *GA 9: Wegmarken (1919-1961)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, M. *GA 10: Der Satz vom Grund (1955-1956)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, M. *GA 11: Identität und Differenz (1955-1956)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER, M. *GA 12: Unterwegs zur Sprache (1950-1959)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985.
- HEIDEGGER, M. *GA 14: Zur Sache des Denkens (1962-1964)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.
- HEIDEGGER, M. *GA 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.

HEIDEGGER, M. *GA 40: Einführung in der Metaphysik (Sommersemester 1935)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, M. *GA 84: Seminare: Leibniz – Kant – Schiller*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2001.

HEIDEGGER, M. *GA 88: Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2008.

HEIDEGGER, M. *La historia del ser*. Tr. D.V. Picotti. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2009.

HEIDEGGER, M. *La pregunta por la cosa*. Girona: Palamedes, 2009.

HEIDEGGER, M. *Posiciones Metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Tr. A. Ciria. Barcelona: Herder, 2011.

HEIDEGGER, M. “Superación de la metafísica”. En *Conferencias y artículos*. Tr. E. Barjau. Barcelona: Del Serbal, 2011.

HERNÁNDEZ CUEVAS, L.A. *Rumores diferenciales. Disonancias y resonancias en el pensar de Heidegger y Deleuze*. *Tópicos. Revista de filosofía*, 48, 2015.

LEYTE, A. *Heidegger*. Madrid: Alianza, 2005.

LOERKE, M. “Four Things Deleuze learned from Leibniz”. En VAN TUINEN, S. y McDonnell, N. (eds.). *Deleuze and the Fold: A Critical Reader*. London: Palgrave-Macmillan, 2010

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F.J. “Ontología y diferencia. La Filosofía de Gilles Deleuze”. *Eikasia. Revista de filosofía*, 23, 2009.

MARTÍNEZ MARZOA, F. “La palabra que viene”. En VV.AA. *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*. Barcelona: Del Serbal, 1990.

MARTÍNEZ MARZOA, F. *El concepto de lo civil*. Santiago de Chile: Metales pesados, 2008.

DE MIGUEL, R y GÓMEZ DE LA CORTINA MORANTE, J. *Nuevo Diccionario Latino-español Etimológico*. Leipzig: Brockhaus, 1867.

NÚÑEZ, A. “La estética de la Tierra. Un vínculo Heidegger-Deleuze”. En OÑATE, T. et al. (Eds.). *El Segundo Heidegger. Ecología–Arte–Teología*. Madrid: Dykinson, 2012.

OÑATE, T. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid: Dykinson, 2001.

PÉREZ DE TUDELA, J, F. *El problema del continuo. Una aproximación sistemática al concepto de fundamentación*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1981.

RAE, G. *Ontology in Heidegger and Deleuze. A comparative analysis*. London: Palgrave-MacMillan, 2014.

RÖMER, I. “Les interprétations heideggériennes de Kant”. En *Temps—éthique—métaphysique. Études phénoménologiques et herméneutiques. Mémoires des annales de phénoménologie*, XIX. 2022.

SÁEZ RUEDA, L. “Del Cosmos al Caosmos en la reapropiación actual del Barroco. Una nueva normatividad para afrontar la crisis epocal”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35 (1), 2019.

SÁEZ RUEDA, L. “Nihilismo y barroco en la experiencia actual del espacio. Arte y filosofía en lo otro de la salud existencial”. En BARROSO, O.; DE LA HIGUERA, F.J. y SÁEZ RUEDA, L. (eds.) *La filosofía y su otro. Para pensar el presente*. Granada: Universidad de Granada, 2013.

SCALA, A. “Anmerkungen zur Genese der Zwiefalt bei Heidegger”. En FRIEDMAN, M.; SEPP, A (Eds.). *Martin Heidegger: Die Falte der Sprache*. Wien: Turia+Kant, 2017.

SEGURA, C. “Metafísica: crisis y posibilidad”. En *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, Sup. 4, 2011, pp. 335-344.

VATTIMO, G. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1985.

VATTIMO, G. *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península, 1980.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 10, NÚMERO 9: JULIO DE 2023. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2023.i09.02 [pp. 37-55]

Recibido: 02/04/2023

Aceptado: 22/06/2023

El arte como lo salvador. Reflexiones sobre las anotaciones estéticas de los *Cuadernos negros*

The art as savior. Reflections on the aesthetic annotations of the *Black Notebooks*

Rodnie Gabriel Galeano Rosa

Universidad de Granada

Resumen:

Este estudio analiza las anotaciones relativas al arte y la estética del filósofo alemán Martin Heidegger a partir de los apuntes y reflexiones de sus *Cuadernos negros* (*Schwarze Hefte*). La preocupación por inquirir y pensar la obra de arte ocupa una dimensión muy relevante en la vida filosófica del pensador de Messkirch, probablemente por su interés en encontrar una forma de pensar o saber que interpelara críticamente nuestra modernidad agonizante o, quizás, para encontrar un saber que escapara al poder y la influencia de la técnica moderna y contribuyera de un modo originario al vislumbramiento de la verdad. No son muchas las anotaciones relativas al arte y la belleza contenidas en los *Cuadernos negros*, sin embargo, son muy importantes para la comprensión de muchos fenómenos del arte de nuestro tiempo.

Palabras Clave: Lo salvador; Verdad; Técnica; Saber; Estética; *Cuadernos Negros*.

Abstract:

This study analyzes the annotations related to art and aesthetics of the German philosopher Martin Heidegger from the notes and reflections of his *Black Notebooks* (*Schwarze Hefte*). The concern for inquiring and thinking about the work of art occupies a very relevant dimension in the philosophical life of the Messkirch thinker, probably due to his interest in finding a way of thinking or knowing that would critically question our dying modernity or, perhaps, to find a knowledge that escaped the power and influence of modern technique and contributed in an original way to the glimpse of the truth. There are not many annotations related to art and beauty contained in the *Black Notebooks*, however, they are very important for the understanding of many art phenomena of our time.

Keywords: The savior; Truth; Technique; Knowledge; Aesthetic; *Black Notebooks*.

1. Introducción

Desde su publicación y divulgación, las anotaciones contenidas en lo que Heidegger denominó *Cuadernos negros*, han generado enormes tensiones y discusiones en los círculos filosóficos de diversas latitudes del mundo. No es para menos: estos apuntes o anotaciones reflexivas, elaboradas en un amplio periodo que va desde 1930 a 1970, arrojan a la palestra pública la simpatía del filósofo alemán por el proyecto político impulsado por el nacionalsocialismo.

Con esta afirmación no deseo deslegitimar los enormes aportes de estas reflexiones, pero si reconocer que, al menos en las anotaciones que van de 1931 a 1934, se manifiesta el convencimiento de Heidegger sobre la oportunidad que ofrecía el nacionalsocialismo al pueblo alemán para sepultar la sociedad metafísica y fundar un nuevo comienzo desde la diferencia de ser. Por esa razón, bajo las posibilidades abiertas por el nacionalsocialismo, era muy importante para Heidegger volver a plantear la pregunta por el ser en toda su originalidad y amplitud y, por supuesto, configurarla “dentro del lejano destino de la época, y de esta manera hacer que la secretísima misión del pueblo de los alemanes reenlace con el gran comienzo”¹.

Heidegger, en ese momento creyó, firmemente que la fundación de una nueva historia solo podía ser alcanzada bajo el liderazgo político del *Führer*. Como muestra de lo anterior,

1 HEIDEGGER, M. *Reflexiones II-VI (Cuadernos negros 1931-1938)*. Madrid: Trotta, 2015, p.93

en una de sus cartas a su hermano Fritz del 04 de mayo de 1933, Heidegger no solo le expresaba sus simpatías por Hitler, sino que trató de convencerle:

No has de considerar todo el movimiento desde abajo, sino desde el *Führer* y sus grandes fines. Ayer me hice del partido, no solo por persuasión interna, sino también debido a la conciencia de que solo por este camino es posible una purificación y un esclarecimiento de todo el movimiento. Aunque tú de momento no te decidas a hacer lo mismo, te aconsejaría que te prepares interiormente para una adhesión. [...] Por la aceptación del rectorado me veo inmerso muy de súbito en nuevas tareas, y de momento tengo que dejar por completo el propio trabajo en segundo plano. Pero ahora hay que dejar de pensar en sí mismo, y es necesario prestar atención solamente al todo y al destino del pueblo alemán, que está en juego².

Asimismo, Heidegger estaba convencido que la Universidad debía jugar un papel preponderante en la configuración de un nuevo destino y, aunque negaba que deseara poner los cimientos teóricos del nacionalsocialismo para convertirlo en un movimiento sólido y consistente, estaba a la disposición para construir desde su pensar “posibilidades para configurar un mundo”³. En las reflexiones de los *Cuadernos negros*, Heidegger sostenía que era necesario para los alemanes un nuevo estatuto para la Universidad:

Un estatuto que garantice una guía política y espiritual. ¿Y para qué? No para seguir construyendo ni para repintar lo que ya existe, sino para destruir la Universidad. Pero esto negativo solo es un obrar si emprende su tarea con la educación de una nueva estirpe⁴.

En su periodo como Rector, Heidegger manifestó que su intención no fue “realizar simplemente la doctrina del partido y actuar de acuerdo con la idea de una ciencia política”,⁵ sino emprender una renovación de la Universidad desde su fundamento esencial, que es justamente el de las ciencias, es decir, la esencia de la verdad misma. Unos años más tarde, el propio Heidegger en su defensa expresó que su proyecto de Universidad no fue realmente comprendido por aquellos a quienes iba dirigido y, mucho

2 HEIDEGGER, M.; HEIDEGGER, F. *Correspondencia 1930-1949*. Barcelona, Herder, 2018, p. 45.

3 HEIDEGGER, M. *Reflexiones II-VI*. Cit., p.113.

4 Ibid., p.10.

5 HEIDEGGER, M. *Escritos sobre la Universidad alemana: La autoafirmación de la Universidad alemana, El Rectorado, 1933-1934, Entrevista del Spiegel*. Madrid: Técnos, 2009, p.28.

menos, entendido por el partido y las instancias dirigentes. No obstante, durante su época como Rector Heidegger habría logrado creer que la:

Revolución nacionalsocialista sería el inicio de un movimiento intelectual que llevaría a la superación de la discrepancia entre la metafísica y el mundo tecnificado. [Sin embargo,] lo dejó cuando vio que no solo no habían entendido el problema, sino que, peor aún, incorporaron sin ninguna reflexión la técnica en su maquinaria de agresión militar y de racismo asesino⁶.

Frente a este desencanto político, la etapa de simpatías con el partido terminó al poco tiempo. Al dimitir de su cargo:

Se retiró de la política universitaria y, de hecho, a partir de entonces, renunció a realizar cualquier comentario político. Sus lecciones en los años siguientes sobre Nietzsche, Schelling, Hegel y Hölderlin se han entendido como críticas al nacionalsocialismo⁷.

Ya para el año de 1939, Heidegger cuestiona de forma profunda al nacionalsocialismo y lo compara con el bolchevismo al señalar que: “ambos son triunfos maquinadores de las maquinaciones, gigantescas formas de consumación de la modernidad, un consumo calculado de las idiosincrasias nacionales”⁸.

El error político de Heidegger y su inmersión en lo que Peter Trawny ha denominado la “brutalidad del ser”, es decir, la violencia de la “producción impuesta por el hombre”,⁹ ha tenido enormes implicaciones en la receptividad de su filosofía, pues se le ha declarado como antisemita. Pero más allá de las diferencias políticas y morales que podamos tener con Heidegger, si deseamos estudiar filosofía no podemos dejar de interesarnos en un modo de pensar que se constituye como una de las fuentes más amplias y profundas en la historia del pensamiento occidental. En tal sentido, el propio Emmanuel Lévinas sostenía: “[...] quien en el siglo XX intenta filosofar no puede omitir atravesar la filosofía de Heidegger [...]. El pensamiento de Heidegger es el gran acontecimiento de nuestro siglo”¹⁰.

6 HERDER, R. *La correspondencia de Martin Heidegger, testimonio de su giro político*. Barcelona: Reial Acadèmia Europea de Doctors, 2020, p. 21.

7 *Ibid.*, pp.18-19.

8 HEIDEGGER, M. *Reflexiones XII- XV (Cuadernos negros 1939-1941)*. Madrid: Trotta, 2019, p.111.

9 TRAWNY, P. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Barcelona: Herder, 2015, p. 158.

10 LÉVINAS, E. *Bewunderung und Enttäuschung*. Pfullingen: Neske, 1988, p. 167.

Para Peter Trawny, el vínculo de Heidegger con el nacionalsocialismo no se deriva de un amplio compromiso o de un antisemitismo ortodoxo, sino de su idea de historia del ser. De manera que, desde la perspectiva de Trawny “en Heidegger hay un antisemitismo basado en la historia del ser, que parece contaminar no pocas dimensiones de su pensamiento”¹¹. De esta posición difieren Friedrich Von Herrmann y Francesco Alfieri, pues para ambos autores, la posición de Trawny carece de fundamento, porque: “Los pasajes textuales referidos a los judíos no representan un elemento esencial ni un rasgo especulativo sistemático en la trabazón del pensamiento sobre la historia del ser”¹².

La publicación de los *Cuadernos negros* en el año de 2014 confirmó las posiciones antisemitas de Heidegger y su simpatía por el proyecto político del nacionalsocialismo y, precisamente por esa razón, Peter Trawny pensó que la publicación de estas reflexiones o anotaciones, no solo marcaron un antes y un después en el pensamiento heideggeriano, sino que obligan al estudioso de su filosofía a considerar que:

La confrontación filosófica y académica con Heidegger en los próximos años tendrá que batirse con las consecuencias de este hecho, que en el plano filológico ya no puede cuestionarse. No hay que ser ningún profeta para predecir una crisis institucional en la recepción de su pensamiento. En cualquier caso, de ningún modo parece absurda la pregunta de si los pasajes antisemitas de los *Cuadernos negros* sugieren la necesidad de despedirse del pensamiento de Heidegger. Quien quiera filosofar con Heidegger ha de tener claras las implicaciones antisemitas de determinados rasgos de su pensamiento¹³.

De acuerdo con Donatella Di Cesare, los *Cuadernos negros* podrían ser el pretexto perfecto para romper con Heidegger. “Esa es la esperanza, ni siquiera muy secreta, de acusadores viejos y nuevos, así como de críticos liberales, analíticos inveterados y biempensantes de toda clase”¹⁴.

En definitiva, los pasajes antisemitas de los *Cuadernos negros* plantean la necesidad, no solo de hacer una revisión crítica del pensamiento de Heidegger, sino considerar que nada de lo sostenido en las discusiones sobre el papel del nacionalsocialismo puede compararse con la idea de una salvación alemana de Occidente. En ese sentido: “Aun

11 TRAWNY, P. *Op. Cit.* p. 156.

12 HERRMANN, F.-W. von; ALFIERI, F. *Martin Heidegger. La verdad sobre los Cuadernos negros*. Granada: Comares, 2019, p. XV.

13 *Ibid.*, p.156.

14 DICESARE, D. *Heidegger y los judíos. Los Cuadernos negros*. Barcelona: Gedisa, 2017, p. 23.

cuando el pensamiento de Heidegger salga bien librado de esta revisión, las frases en torno a las cuales han girado las reflexiones anteriores lo mancharán como cicatrices que se abren. Se ha producido una ‘herida en el pensamiento’¹⁵.

¿Qué son los *Cuadernos negros*? Son las anotaciones reflexivas del filósofo alemán. Algunas manifiestan que son apuntes de su profesorado. Sin embargo, el contenido de estos textos, de acuerdo con Peter Trawny, no puede ser considerado como meros apuntes privados o simples notas marginales, por el contrario, “se trata de estudios filosóficos elaborados”¹⁶.

De acuerdo con Raimund Herder, los *Cuadernos negros* no “fueron elaborados en orden cronológico. Son temáticos y al parecer, Heidegger a veces escribió paralelamente en varios de ellos. De los treinta y cuatro cuadernos se han editado los que llevan título el *Überlegungen*” (reflexiones)¹⁷.

En los *Cuadernos negros* encontramos reflexiones de diversa naturaleza. “En efecto, las anotaciones presentan una variedad temática tan vasta que solo algunas de ellas han experimentado una reelaboración sistemática en el transcurso del tiempo”¹⁸.

No obstante, para los propósitos de este artículo, interesa tratar única y exclusivamente los pasajes dedicados al problema del arte y la belleza. Cabe señalar que, no son muchas las anotaciones o reflexiones contenidas en los *Cuadernos negros* que tratan los problemas del arte, pero son tan importantes y significativas que merece la pena estudiarlas e indagarlas, así como emplearlas en enseñanzas fundamentales para el vislumbramiento de algunos fenómenos del mundo del arte, pues como diría el propio Heidegger: “se tiene una noción tan difusa del arte que uno piensa que justamente eso difuso es su esencia. Se sustituye irreflexivamente lo supuestamente impensable por lo impensado”¹⁹.

2. El arte para Heidegger

El filósofo alemán Martin Heidegger expresó su visión del arte y la belleza en diversos textos y pasajes, sobresale *El origen de la obra de arte*, redactado a mediados de los años treinta y publicado posteriormente como primer ensayo en *Caminos del bosque*. Asimismo, son de interés sus comentarios acerca de la obra de Chillida, que podemos encontrar en *El arte y el espacio*, publicada en 1969, la conferencia dictada en 1967 en la

15 TRAWNY, P. *Op. Cit.*, p.160.

16 *Ibid.*, p. 17.

17 HERDER, R. *Op. cit.*, p. 10.

18 HERRMANN, F.W. von; ALFIERI, F. *Op.cit*, p. 26.

19 HEIDEGGER, M. *Anotaciones I- V (Cuadernos negros 1942-1948)*. Madrid: Trotta, 2022, p. 267.

Academia de Ciencias y Artes en Atenas, que lleva como título *La proveniencia del arte y la determinación del pensar*, y, por último, los comentarios acerca de las artes y de lo poético, presentes en *La pregunta por la técnica*.

El arte reviste una relevancia muy significativa en el pensamiento heideggeriano y las alusiones a este tema se encuentran dispersas a lo largo de su trabajo. Y, en efecto, para Heidegger, el arte, a diferencia de la ciencia moderna, tiene la posibilidad de ser un modo de acceso originario a la verdad, razón por la cual, ocupa un lugar preponderante en su pensamiento.

En el curso del semestre de invierno de 1929-1930, cuyas lecciones fueron recogidas en el texto *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, el arte es concebido paralelamente a la filosofía como modos de acceso a la verdad. No así a la ciencia, que se encuentra al servicio de la técnica moderna. Ahora bien, el arte y la filosofía no se presentan como iguales, pero se sitúan en el mismo nivel. ¿Por qué esta diferenciación? Para Heidegger, la filosofía es incapaz de plantear un cambio de destino, pues no piensa necesariamente contra su época y, por ello, no puede ser considerada como la expresión de su tiempo captada en pensamientos. En los *Cuadernos negros*, Heidegger hace una distinción entre la filosofía sostenida metafísicamente y una auténtica filosofía. La primera, es la fundamentación y la exploración del uso lingüístico y el ahondamiento en él, pero la mayoría de las veces sigue sin estar a la altura de la verdad oculta y de la oculta fuerza de verdad que tiene el lenguaje. Por ello, cae bajo la apariencia del mero hablar sobre cosas que no existe. De igual manera, esta filosofía es un saber sin provecho y, a la vez, una pedantesca elaboración erudita de lo anterior en el sentido de un progreso que todo lo mejora y lo rectifica, y “en múltiples variaciones, una escolástica de partido desinhibida pero tácticamente precavida, que se nutre íntegramente consumiendo lo anterior”²⁰.

Heidegger, desde muy joven, arremetió críticamente con la tradición filosófica del mundo occidental. Los pasajes de los *Cuadernos negros* que hacen referencia a dicha tradición no son ajenos a su posición inicial. Para el pensador alemán, no se puede esperar un consuelo de la filosofía cuya base es la metafísica y, quien lo haga, se quedará fuera del ámbito del pensar. En el mundo diseñado y gobernado por la técnica moderna, la verdad de la filosofía se ha desvanecido por completo de la existencia actual. ¿Qué significa esto?

Que ningún saber acerca de un destino nos tiene ya atenazados. Que ya solo vamos dando tumbos entre un contrapesar y una burda predicación: lo

²⁰ HEIDEGGER, M. *Reflexiones II-VI*. Cit., p. 318.

turbio y desolado de todos aquellos modos de pensar que no son más que modos malos y sin una ley articulante²¹.

En cambio, la segunda, la auténtica filosofía se queda al margen de la aparente universalidad de lo mediocre y habitual y de aquello que se necesita de forma inmediata. Este filosofar es poner en palabras la irradiación del campo del ser, la cual ayuda a salirse de lo ente para una vez alcanzada la diferencia de ser, poder recordar lo ente. La filosofía desde su comienzo fue concebida como amor a la sabiduría, sin embargo, la filosofía experimentada desde la diferencia de ser es un pensar meditativo y se distancia de la representación de nociones (idea, conciencia, autoconciencia).

En las reflexiones de 1939-1941, Heidegger manifiesta que no se sitúa en ninguna tradición filosófica, razón por la cual, procuró “pensar algo esencial que, de manera mediata, está nombrado a la largo de la historia de la diferencia de ser”²².

Pero las obras de arte, sobre todo aquellas que escapan de la planificación racional que promueve la era de la técnica, son una ventana donde irradia la luz que vislumbra la verdad de lo ente. Frente a esta capacidad de las obras de arte, cabe preguntarse lo siguiente: ¿por qué los otros medios de desocultamiento no logran alcanzar la verdad del ser histórico?

De acuerdo con Heidegger, el problema estriba en la esencia del espíritu occidental como *téchne*, ya que el pensar se ha convertido en un calcular, y la consecuencia de este proceso es que el hombre es, cada vez menos capaz, de emprender cosas consigo mismo y pensar desde un saber fundamental. De manera que, frente al desarrollo de la técnica moderna y su influencia en los saberes, se requiere recuperar el sentido originario del arte para acceder a la verdad sin las mediaciones metódicas de la ciencia moderna.

Por esa razón, Heidegger tomó la determinación de retroceder hacia los orígenes, es decir, al inicio del pensar occidental, pues solo desde allí se puede conocer el sentido originario de los modos de acceso a la verdad. En la antigüedad, el arte (*téchne*) no se le relacionaba con el hacer y el elaborar, sino más bien era un tipo de saber. Este saber para los antiguos griegos significaba el

tener previamente en la mirada aquello que es importante al producir una creación y una obra. La obra puede también ser de ciencia y filosofía, de

21 Ibid., p.186.

22 HEIDEGGER, M. *Reflexiones XII-XV*. Cit., p.167

poesía y de discurso público. El arte es *téchne*, pero no técnica. El artista es *technítes*, pero no técnico ni artesano²³.

Pero ¿qué pasa con el arte en nuestros días cuya constitución y disposición son proyectadas y conducidas por la técnica moderna? El arte, al menos el sostenido metafísicamente, ha sucumbido a la cientificidad, la planificación y el cálculo de la técnica moderna y, por tanto, ha dejado de ser un lugar para la apertura de la diferencia de ser. Pero ¿qué hacer en un contexto global donde el arte y los demás saberes son sometidos por la fuerza y el poder de la técnica moderna? Para Heidegger hay un hecho que no se puede negar, las obras de nuestro momento ya no surgen dentro de los límites impresos de un mundo de lo popular y nacional, sino que “pertenecen a la universalidad de la civilización mundial, cuya constitución y disposiciones son proyectadas y conducidas por la técnica científica”²⁴. De esta manera, está muy cerca “la explicación de que el ámbito desde el cual provendría la apelación, a la que el arte debe hoy corresponder, es el mundo científico”²⁵.

En la conferencia *La proveniencia del arte y la determinación del pensar*, Heidegger se pregunta cómo el hombre puede romper el destino del arte y el modo de desvelamiento impuesto por la técnica. A esta interrogante, él mismo responde, ciertamente que semejante tarea no puede ser alcanzada por el camino y los métodos del hacer científico, sino desde un pensar y un actuar decisivo. Solo de esa manera, la relación de mundo del hombre podrá ser modificada. Para emprender semejante tarea es necesario retroceder hacia el primer comienzo. Pero esto no significa que el mundo griego tenga que renovarse y que el pensar tenga que buscar su refugio en los antiguos griegos, sino que este paso hacia atrás debe de interpretarse como un retroceder del pensar ante la civilización industrializada: “y –en distancia de ella, de ninguna manera en su negación– involucrarse en aquello que al comienzo del pensar occidental hubo de permanecer impensado, pero que no obstante ya fue allí nombrado y así pre-dicho a nuestro pensar”²⁶.

Esta operación deberá de iniciarse desde el punto donde los griegos concibieron la posibilidad de desocultar aquello que se oculta a sí mismo, a saber, desde la *alétheia*, es decir, aquella luz que irradia el campar del ser, más antigua y originaria y más permanente “que cualquier obra y forma ideada por el hombre y realizada por mano humana”²⁷.

23 HEIDEGGER, M. “La proveniencia del arte y la determinación del pensar”. *Er. Revista de filosofía*, 15, 1993, p. 173.

24 *Ibid.*, p. 177.

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*, p. 171.

27 *Ibid.*, p. 186.

En suma, para Heidegger, la obra de arte se presenta como esa posibilidad de concebir de forma originaria el desocultamiento o vislumbriamiento de lo ente, es decir, un medio para alcanzar la verdad sin la medida de la planificación, el control y el calcular de la ciencia moderna. Pero ¿cómo llega Heidegger a esa conclusión? Mediante la interpretación hermenéutica de la palabra arte (*téchne*) la cual, antiguamente, no designaba el hacer, ni lo técnico en sentido moderno, sino más bien, un saber que puede acceder de forma originaria a la verdad por medio del desocultamiento de lo ente. De esta manera, Heidegger comprueba en la obra de arte lo que constituye la esencia del ser en general: “la disputa entre el estado desoculto y el oculto no solo es la verdad de la obra, sino la de todo lo ente, porque la verdad entendida como desocultamiento, siempre es esta oposición entre el desocultar y el ocultar”²⁸.

3. El arte como manifestación originaria de la verdad

En la conferencia *La pregunta por la técnica*, Heidegger manifiesta que al comienzo del destino occidental el arte era conocido como *téchne*, y se denominaba de esta manera a todo modo de desvelamiento que producía la verdad. Pero también se llamó *téchne* al producir de lo verdadero en lo bello, es decir, la *poíesis*. De modo que, para Heidegger, el arte no surgió de lo artístico y, por tanto, las obras de arte no eran objeto de placer estético y tampoco pertenecían al sector de la producción cultural, sino que el arte como saber desvelador pertenecía a la *poíesis*. Este es un elemento de peso en la teoría estética heideggeriana, es decir, el no pensar el arte desde los postulados de la estética tradicional, como *aísthesis*, sino como un modo de desvelamiento de la verdad que pertenece a la *poíesis*. De manera que, en la visión heideggeriana, el arte es un tipo de saber dónde acontece la verdad. De hecho, en un sentido originario, la propia palabra *téchne* nombra más de un modo de saber.

Saber significa haber visto, en el sentido más amplio de ver, que quiere decir captar lo presente como tal. Según el pensamiento griego, la esencia del saber reside en la [*alétheia*], es decir, en el desencubrimiento de lo ente. Ella es la que sostiene y guía toda relación con lo ente. Así pues, tal y como los griegos entendían este saber, la [*téchne*] es una manera de traer delante lo ente, en la medida que este traer delante saca a lo que se presenta en cuanto tal afuera del ocultamiento y lo conduce adentro del

28 GADAMER, G. H. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2017, p. 106.

desocultamiento de su aspecto; [*téchne*] nunca significa la actividad de un hacer²⁹.

En *El origen de la obra de arte*, Heidegger declaró que la obra es uno de esos modos esenciales donde acontece la verdad y, en efecto, el acontecimiento de la verdad forma parte de la esencia de la obra. La esencia de la obra de arte fue determinada por el pensador alemán como desocultamiento de lo ente. Desocultar lo ente significa revelar o vislumbrar su ser. Con esta idea, Heidegger va más allá de la concepción estética tradicional de obra de arte, pues desde su perspectiva, la obra de arte colabora con la constitución de sentido de lo ente. Asimismo, al concebir el arte como saber, recupera su sentido original, ya que la propia palabra *téchne* nombra más de un modo de saber. Heidegger caracterizó la noción de *téchne* de tres maneras: la primera, como un modo de desocultamiento del ser de lo ente, la segunda, como el saber que orienta el trato con los entes intramundanos y, la tercera, como una actividad que conforma el horizonte de comprensión de la metafísica. Para Heidegger, esto último significa que la tradición metafísica comprende el sentido del ser a partir del recinto de los objetos producidos.

Heidegger, al plantear su visión de la obra de arte, no pretende seguir el camino de la estética tradicional, por ello no proporcionó una descripción detallada del ser de la obra de arte, sino más bien, su intención primordial era apoyarse en la obra de arte para comprender la verdad de una forma más originaria. En su *ensayo El origen de la obra de arte*, Heidegger afirmó que con las obras de arte entra algo nuevo en la existencia, no solo el desocultamiento de la verdad, sino un acontecimiento por sí mismo. Así pues, para Heidegger, la disputa entre el desocultamiento y el ocultamiento no solo es la verdad de la obra, sino la de todo lo ente.

La idea de verdad expuesta en *El origen de la obra de arte*, no coincide con aquello que usualmente se conoce bajo ese nombre y que, por cierto, se le atribuye a modo de cualidad al conocimiento y la ciencia a fin de diferenciarlos de lo bello y lo bueno que son categorías que se emplean para designar los valores al margen del conocimiento teórico. La verdad tratada por Heidegger es la verdad como desocultamiento de lo ente en cuanto ente y, por tanto, la verdad es la verdad del ser.

La belleza para Heidegger no se manifiesta paralelamente a esta verdad, sino cuando la verdad se pone a la obra. Así, la belleza no se manifiesta como valor que incentiva el gusto, sino como manifestación de la verdad. Por tanto, el lugar al que pertenece lo bello es al acontecer de la verdad. No es algo relativo al gusto y, en definitiva, un mero

29 HEIDEGGER, M. *El origen de la obra de arte*. Madrid: La oficina, 2016, p. 103.

objeto del gusto. Por el contrario, lo bello acontece en lo verdadero. Las formas pueden ser bellas, pero únicamente porque vislumbran lo ser de lo ente.

Desde la visión heideggeriana, la obra de arte no solo alcanza el vislumbramiento del ser de lo ente, sino que la obra puede preparar un cambio en la historia destinal, algo que no puede ser alcanzado desde la ciencia y la filosofía moderna, pues estos saberes nunca inauguran un nuevo horizonte. Por el contrario, solo el pensar meditativo y la poesía en el sentido literal de la palabra arte pueden generar acontecimientos o hechos históricos decisivos. En tal sentido, Heidegger pensaba que “siempre que acontece el arte, es decir, cuando hay un inicio, la historia experimenta un impacto, de tal modo que empieza por vez primera o vuelve a comenzar”³⁰.

Para Heidegger, las obras de arte son modos de acontecimiento de la verdad y, en ellas, se abre un lugar nuevo. Por eso, el carácter del arte no es la transformación de algo performado, ni la reproducción de un ente previamente existente, sino el proyecto del cual surge algo nuevo como verdadero. Y, en tal sentido, “una obra solo es real como obra cuando nos desprendemos de nuestros hábitos y nos adentramos en aquello abierto por la obra para que nuestra propia esencia pueda llegar a establecerse en la verdad de lo ente”.³¹ Es decir, cuando abandonamos nuestro mundo habitual y nos compenetramos en el plexo de posibilidades abiertas por las obras de arte.

Las obras de arte fundan la verdad y puede entenderse dicha fundación desde tres sentidos, fundar en el sentido de donar, fundar en el sentido de fundamentar y fundar en el sentido de comenzar. En ese sentido, el arte es fundación en triple sentido de donación, fundamentación e inicio. La fundación es donación, es decir, una apertura en que la verdad abierta en la obra de arte no se deriva mecánicamente de lo existente, sino más bien la contradice. Desde la visión estética de Heidegger, el arte se manifiesta como un acontecimiento original, algo que no puede ser alcanzado desde el pensar o la acción. “Pero aquí estamos tomando el arte en su esencia como poesía, siendo esta misma igual de original que el pensar”³².

Pero no solo el arte se manifiesta como un acontecimiento originario donde se manifiesta la verdad, sino también la belleza. De hecho:

La belleza es la verdad realizándose en una obra, entendiendo aquí la verdad como la salvaguarda de la diferencia de ser. Pero el realizarse en una obra

30 Ibid., p. 135.

31 Ibid., p. 131.

32 HEIDEGGER, M. *Reflexiones II-VI*. Cit., p.172.

es el arte. El arte y la belleza son lo mismo. Aquí se piensa la belleza desde la diferencia de ser. ¿Y el arte? Desde el “ser ahí” como el campar humano que, ciertamente, se ha soltado para lanzarse a la *téchne*³³.

El arte para Heidegger es acontecimiento y un modo de desvelamiento originario, al menos esa es la visión cultivada en su ensayo *El origen de la obra de arte*. En las anotaciones o reflexiones contenidas en los *Cuadernos negros*, la actitud respecto al arte es mucho más crítica pues el arte que está a la disposición o al servicio de la técnica moderna se manifiesta como festividad institucionalizada. Esta orientación del arte en la época de la técnica moderna, para Heidegger se constituye como la más fiel e “inequívoca demostración [...] de que el arte ha llegado a su final”³⁴.

En la época de la técnica moderna, el arte es víctima de la planificación, de los procesos de fabricación sistematizada y de la economía, por ello, el arte de nuestros días ha sucumbido al poder de la técnica. No obstante, frente a los peligros latentes que impone la sociedad planificada y organizada por la técnica moderna resulta fundamental pensar el arte más allá de la preeminencia de lo ente y de la tradición estética tradicional, por tanto, desde la diferencia de ser.

En la reflexión heideggeriana no hay una voz última sobre si el arte en la era de la técnica puede seguir contribuyendo al esclarecimiento de la verdad, pues la mayoría de las obras de arte de nuestro tiempo únicamente reproducen la banalidad y el sinsentido de la época o, simplemente, orientan sus formas a la generación de placer y gusto estético. Cabe mencionar que Heidegger quería dejar claro que no miraba en qué sentido el arte moderno puede dar una orientación para superar su degradación, pues el arte de nuestros días “sigue siendo oscuro dónde ve él lo más propio del arte o por lo menos donde lo busca”³⁵.

En los *Cuadernos negros*, Heidegger se pronuncia críticamente sobre el arte de su tiempo histórico. Para él, lo que muestran los artistas modernos como:

(Picasso, Braque, Juan Gris) no es un comienzo, sino el final: concretamente el final de la agónica muerte del arte. El surrealismo -este nombre, que en realidad significa “super-realismo”, resulta ser una paráfrasis del término “meta-física”- es el último ruido del grito de socorro que se va extinguiendo de la metafísica agonizante³⁶.

33 HEIDEGGER, M. *Anotaciones I- V*. Cit., p. 407.

34 HEIDEGGER, M. *Reflexiones VII-XI (Cuadernos negros 1938-1939)*. Madrid: Trotta, 2017, p. 51.

35 HEIDEGGER, M. *Escritos sobre la Universidad alemana*. Cit., p.82.

36 HEIDEGGER, M. *Anotaciones I- V*. Cit., pp. 270-271.

Desde la perspectiva de Heidegger, pasará algún tiempo para comprender que el arte llegó a su fin y, para él, las expresiones artísticas modernas “hacen el efecto de una exasperada obsesión por negar este final y hasta de acondicionarlo contra su propia voluntad”³⁷.

4.El arte y la estetización promovida por la técnica moderna

En las reflexiones contenidas en los *Cuadernos negros*, el arte no solo se manifiesta como acontecimiento fundante de historia, sino como medio donde reside la verdad de ser. Pero Heidegger no se detiene en ese punto, sino que avanza en el cuestionamiento de los efectos que provoca los procesos de embellecimiento y placer estetizante de las obras de arte que, por cierto, para Heidegger son uno de los distintivos más exacerbados del final del arte y uno de los síntomas de la influencia de la técnica moderna.

Heidegger, hasta cierto punto, se suma a una larga lista de autores que han proclamado o anunciado el final del arte. De hecho, la idea sobre el final del arte no es algo nuevo, sino un planteamiento que se viene manifestando desde la época de Hegel. Por esa razón, en *El origen de la obra de arte* el filósofo de *Messkirch* fue muy explícito al señalar que todavía no hay un pronunciamiento decisivo sobre las palabras de Hegel sobre el final del arte y, para él:

El pronunciamiento último sobre las palabras de Hegel vendrá, si es que viene, a partir de dicha verdad de lo ente y sobre ella. Hasta que esto ocurra, las palabras de Hegel seguirán siendo válidas. Y aunque solo sea por eso, ya se hace necesaria la pregunta de si la verdad que dicen esas palabras es definitiva y qué puede ocurrir si es así³⁸.

Algunos acontecimientos o fenómenos propios del arte contemporáneo invitan a pensar nuevamente la idea del final del arte, o, simplemente, a dudar si el arte es un modo que provoca el surgimiento de la verdad. La verdad a la que nos referimos no coincide con lo que normalmente se conoce bajo ese nombre. “La verdad es el desocultamiento de lo ente en cuanto ente. La verdad es la verdad del ser. La belleza no aparece al lado de esta verdad. Se manifiesta cuando la verdad se pone a la obra, es decir, en la obra”³⁹.

Para Heidegger la actividad artística de nuestros días es víctima de los procesos de producción estetizada y, por esa razón, no solo es la expresión última del mundillo cultural,

37 Ibid., p. 389.

38 HEIDEGGER, M. *El origen de la obra de arte*. Cit., p. 143.

39 Ibid., p. 143.

sino que su función se orienta al enaltecimiento de sus capacidades anestésicas. Heidegger cuestionó la orientación que adquirió la obra de arte en la época de la técnica moderna, pues las obras de nuestros días, lejos de ser modos de acceso a la verdad, se convirtieron en dispositivos auto-anestésicos del cuerpo. Con esta idea, Heidegger coincide con la reflexión benjaminiana, ya que las obras en la época de la reproductibilidad mecánica no incentivan el juicio crítico ni las capacidades reflexivas, por el contrario, las anula por medio de la sobreexcitación de la percepción sensorial. Contrariamente, en la antigüedad, el arte como poesía fundaba la fiesta, sin embargo, en nuestros días “hacen falta “festivales”, es decir, meras ferias para “celebrar” un “arte” que ya no es nada. ¿Dónde hubo jamás un “festival del arte”? Esta “idea” es el engendro de la “mente puramente técnica”⁴⁰.

Heidegger señaló, como hemos visto, que la obra de arte es un modo de acceso originario a la verdad y, por medio de ello, se establece un desocultamiento de lo ente. Sin embargo, en la época de la técnica moderna, la obra de arte se ha degradado a objeto de decoración y consumo masivo. Precisamente, por esa razón, en la época de la consumación de la modernidad es necesario pensar el arte más allá de la metafísica para vislumbrar nuevos caminos y acceder a la función originaria de las obras de arte como modos donde acontece la verdad del mundo y del ser histórico.

Hemos señalado con anterioridad que, para Heidegger, la obra de arte puede preparar un cambio en la historia destinal, algo que no puede ser alcanzado desde la ciencia, pues la ciencia nunca inaugura un nuevo horizonte. Por el contrario, solo lo consigue el pensar meditativo y la poesía en el sentido literal de la palabra arte. De manera que, para Heidegger son los poetas y los artistas los que, en algún momento en la historia de Occidente, volverán a someter a lo ente a la decisión de la diferencia de ser y, por cierto, gracias a este acontecimiento, la historia llegará a ser por vez primera historia.

5. El fin del arte y de la metafísica.

En la época de la modernidad consumada, no solo el arte metafísicamente está en un proceso de crisis y agonía, sino todas las formas de la cultura. Por ello, y, desde la perspectiva de Heidegger, se requiere de un nuevo comienzo que supere la preeminencia de lo ente, es decir, un nuevo comienzo desde la diferencia de ser.

En nuestros gloriosos días posmodernos la muerte del arte es provocada no solo por sus fundamentos metafísicos sino por los efectos de una estetización generalizada. En cuanto a lo primero, Heidegger creía que el arte de nuestro tiempo solo es posible “A

40 HEIDEGGER, M. *Anotaciones I-V*. Cit., p. 17.

partir de la decisión metafísica que se ha vuelto obvia como la distinción entre lo ente y la entidad, entre lo sensible y lo no captable por los sentidos (lo suprasensible), entre lo 'real' y la 'idea', entre lo explicado y la sublimación...⁴¹.

En cuanto a lo segundo, Heidegger pensó que los procesos de estetización o embellecimiento del mundo de la vida y del arte mismo, no son hechos aislados sino que la cultura y las políticas culturales en la época de la técnica moderna se configuran también artísticamente. De modo que, "la cultura practicada de esta manera pasa a ser, como cultura política, la forma fundamental de la realización de vivencias y de la planificación de la subjetividad consumada"⁴².

Heidegger fue muy consciente del rumbo del arte y la cultura en la época de la consumación de la modernidad y de la metafísica tradicional como destino. Cabe señalar que la metafísica para Heidegger no solo se presenta como el primer origen, sino como los fundamentos de todas las formas de la cultura del mundo occidental. La metafísica no solo es el fundamento del pensar occidental, sino también un periodo que requiere ser superado desde el ámbito de lo decisivo para alcanzar un nuevo destino. Por esa razón, el papel de la filosofía es poner al descubierto la comprensión del ser que constituye la metafísica y también el límite de esa comprensión.

En Heidegger, para que el arte pueda superar el pensamiento metafísico tiene que ser pensado desde el ámbito de lo decisivo y, con ello, preparar un momento histórico de transformación esencial desde un arte mantenido "metafísicamente" hasta otro distinto. Desde esta perspectiva, Heidegger orienta la meditación sobre el arte al ámbito de la transformación histórica esencial del arte y, para ello, es necesario despojarlo de sus fundamentos metafísicos y prepararlo para el momento decisivo. En una palabra, prepararlo para un nuevo comienzo.

Pero en la época de la técnica moderna queda la posibilidad de que el arte no encuentre ninguna correspondencia y haya una extensión calculada de lo artístico al mundo de la vida. Ahora bien, puede ocurrir lo contrario, mientras el *Dasein* no se cierre a una contemplación originaria seguirá latente la posibilidad de desocultamiento o desvelamiento. Pero en un momento donde la técnica ha alcanzado ser una fuerza planetaria y nos mantiene absortos y sometidos a lo que Heidegger denominó engranaje técnico, tiene sentido volver a plantear la interrogante de si el arte debe ser interpelado de un modo más inicial para proteger el crecimiento de lo salvador. Lo salvador es la posibilidad que otorga el engranaje a la experiencia humana en la custodia de la esencia

41 HEIDEGGER, M. *Reflexiones VII-XI*. Cit., p. 119.

42 *Ibid.*, p. 90.

de la verdad. Pero “nadie puede saber si el arte se le otorga esta posibilidad suprema de su esencia en medio del peligro extremo”⁴³.

6. A modo de conclusión

La reflexión sobre la obra de arte ocupa un lugar preponderante en el trabajo filosófico de Martin Heidegger. A la luz de sus textos podemos observar el interés heideggeriano por encontrar en las obras de arte un modo de desvelamiento que se escape del control y el cálculo racional de la técnica moderna, pues solo desde un saber que se sitúe al margen de la metafísica y la racionalidad científica se puede comprender el ser mismo como un acontecer de la verdad.

Heidegger parte del principio de que la técnica moderna ha logrado imponer un único modo de desvelamiento y, con ello, ha alcanzado el sometimiento acrítico de los individuos a su voluntad de dominio en lugar de adoptar una actitud crítica y meditativa que recupere la proximidad con las cosas.

Heidegger encuentra en el arte (*téchne*) esa posibilidad de vislumbrar o desocultar lo ente sin atender a la planificación metódica-racional de la ciencia moderna, razón por la cual, no está interesado en describir las obras y los mecanismos sensitivos que se activan en la receptividad, como lo ha hecho la estética tradicional sino, más bien en demostrar que vale la pena hablar de un tipo de verdad que no ha sido obtenida desde los arquetipos de la razón moderna. En ese sentido, la reflexión sobre la obra de arte sirve para demostrar cómo se puede llegar a la verdad desde la poesía y el arte, saberes que, en el primer comienzo, permitían el acceso a la verdad a partir del desocultamiento o vislumbramiento de lo ente.

Por consiguiente, en la visión heideggeriana de la obra de arte, está aparece como un modo de acceso originario a la verdad, es decir, como un medio de desvelamiento más original y auténtico, pues el arte mantiene la posibilidad de presentarse como lo salvador en un contexto global donde la vida se rige a través de la planificación y el cálculo racional. Precisamente, por esa razón, la reflexión sobre la obra de arte cobra un interés muy preponderante en Heidegger.

Pero en las anotaciones registradas en los *Cuadernos negros* no encontramos únicamente reflexiones sobre el origen de la obra de arte, sino también las relativas al lugar que ocupa la obra de arte en el mundo organizado por la técnica moderna. En ese sentido, algunos pasajes cuestionan de forma profunda el arte sostenido metafísicamente

43 HEIDEGGER, M. *La pregunta por la técnica*. Barcelona: Herder, 2021. pp. 54-55.

pues, en lugar de propiciar una transformación destinal, propaga la distinción metafísica llevándola a lo habitual y masificado. Asimismo, Heidegger en estas reflexiones advierte la posibilidad de que el arte llegue a su final y, lo hace desde dos vías, por la excesiva estetización y por su carga metafísica⁴⁴.

Heidegger después de *Ser y Tiempo* estuvo profundamente preocupado en advertirnos sobre los peligros que conlleva la técnica moderna. Heidegger en los *Cuadernos negros* señaló, por el contrario, que uno de los rasgos distintivos de nuestra época es la brutalidad y, precisamente, por esa razón, se hace necesario tener en cuenta la situación y el lugar de aquellos modos de acceso originario que escapan al control autoritario y al cálculo de la racionalidad técnica, puesto que en ellos se encuentran los caminos o claros del bosque que conducen a lo salvador.

Referencias bibliográficas

DI CESARE, D. *Heidegger y los judíos. Los Cuadernos negros*. Tr. F. Amella Vela. Barcelona: Gedisa, 2017.

GADAMER, H.-G. *Los caminos de Heidegger*. Tr. A. Ackerman Pilari. Barcelona: Herder, 2017.

HEIDEGGER, M. *Anotaciones I- V (Cuadernos negros 1942-1948)*. Tr. A. Ciria. Madrid: Trotta, 2022.

HEIDEGGER, M. *El origen de la obra de arte*. Tr. A. Leyte y H. Cortés. Madrid: La oficina, 2016.

HEIDEGGER, M. *Escritos sobre la Universidad alemana: La autoafirmación de la Universidad alemana, El Rectorado, 1933-1934*. Tr. R. Rodríguez. Madrid: Ténos, 2009.

HEIDEGGER, M. "La proveniencia del arte y la determinación del pensar". Tr. I. Borges-Duarte. *Er: Revista de filosofía*, 15, 1993, pp. 171-187.

HEIDEGGER, M. *La pregunta por la técnica*. Tr. J. Adrián. Barcelona: Herder, 2021.

HEIDEGGER, M. *Reflexiones II-VI (Cuadernos negros 1931-1938)*. Tr. A. Ciria. Madrid: Trotta, 2015.

HEIDEGGER, M. *Reflexiones VII-XI (Cuadernos negros 1938-1939)*. Tr. A. Ciria. Madrid: Trotta, 2017.

⁴⁴ Esta idea ha sido muy bien desarrollada por Gianni Vattimo en su obra *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (Barcelona: Gedisa, 2000)

- HEIDEGGER, M. *Reflexiones XII-XV (Cuadernos negros 1939-1941)*. Tr. A. Ciria. Madrid: Trotta, 2019.
- HEIDEGGER, M.; HEIDEGGER, F. *Correspondencia 1930-1949*. Tr. R. Gabás. Barcelona: Herder, 2018.
- HERDER, R. *La correspondencia de Martin Heidegger, testimonio de su giro político*. Barcelona: Reial Acadèmia Europea de Doctors, 2020.
- HERMANN, F.-W. von; ALFIERI, F. *Martin Heidegger. La verdad sobre los Cuadernos negros*. Granada: Comares, 2020.
- LEVINAS, E. *Bewunderung und Enttäuschung*. Pfullingen: Neske, 1988.
- TRAWNY, P. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Tr. R. Gabás. Barcelona: Herder, 2015.
- VATTIMO, G. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Tr. A. Bixío. Barcelona: Gedisa, 2019.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 10, NÚMERO 9: JULIO DE 2023. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2023.i09.03
[pp. 57-75]

Recibido: 11/04/2023

Aceptado: 14/06/2023

La soledad y el concepto de tiempo en Heidegger y Levinas

Solitude and the concept of time in Heidegger and Levinas

Pedro José Grande Sánchez¹

Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

El presente trabajo tiene como objetivo explorar la soledad y el concepto de tiempo como elementos clave para una comprensión analítica del ser humano. Más allá del tiempo, la soledad se encuentra en la raíz constitutiva de los análisis de Heidegger y Levinas, quienes la emplean para dilucidar la condición ontológica de la existencia. Las concepciones heideggeriana y levinasiana de la soledad presentan dos visiones distintas ligadas a la cuestión del tiempo, y el interés que ambos autores comparten por esta experiencia es fundamental para una auténtica comprensión de sentido del ser.

Palabras Clave: Heidegger; Levinas; Soledad; Tiempo; Ontología; Hermenéutica.

¹ Esta investigación cuenta con la financiación del Ministerio de Universidades del Gobierno de España y la Unión Europea - Next Generation EU.

Abstract:

This paper aims to examine solitude and the concept of time as fundamental keys to an analytical understanding of the human being. Beyond time, solitude is found at the constitutive root of Heidegger's and Levinas' analyses to clarify the ontological condition of existence. The Heideggerian and Levinasian characterization of loneliness presents two distinct conceptions linked to the question of time. The interest that both authors share in this same experience is essential for a true understanding of the meaning of being.

Keywords: Heidegger; Levinas; Solitude; Time; Ontology; Hermeneutics.

1. Introducción

En el umbral de sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Husserl adujo que: “el análisis de la conciencia del tiempo es una *cruz ancestral* de la psicología descriptiva y de la teoría del conocimiento. El primero en experimentar intensamente las formidables dificultades que plantea y en afrontarlas hasta casi desesperar fue San Agustín”². En efecto, en el undécimo libro de sus *Confesiones*, Agustín de Hipona iniciaba su reflexión con la siguiente cuestión: “¿cómo podemos saber si es verdad que Dios creó los cielos y la tierra en el principio de los tiempos?”. Se trata de los capítulos que anteceden a los señalados por Husserl (XIV-XXVIII) y que desempeñan el papel de prolegómenos en su investigación filosófica acerca del tiempo³. El examen agustiniano se orienta hacia la interioridad del ser finito con el propósito de ahondar en este enigma, *intus in domicilio cogitationis*, y las interrogantes que plantea resultan absolutamente radicales:

No hubo, pues, tiempo alguno en que tú no hicieses nada, puesto que el mismo tiempo es obra tuya. Más ningún tiempo te puede ser coeterno, porque tú eres permanente, y este, si permaneciese, no sería tiempo. ¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento, para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar

2 HUSSERL, E., *Lecciones fenomenológicas de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002, p. 25.

3 Heidegger también tomará el libro XI de las *Confesiones* de San Agustín para iniciar su reflexión filosófica en: HEIDEGGER, M. “Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)”. En *GA 64: Der Begriff der Zeit (1924)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004, p. 111 (ed. cast. *El concepto de tiempo*. Tr. R. Gabás y J. Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2001, p. 33).

a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé⁴.

Agustín expone que el tiempo es obra del Ser Infinito, aquel que existe en un presente eterno. Por contraste, el ser humano no sólo es capaz de medir los tiempos, sino que además es consciente de que su vida se desenvuelve en un presente efímero que fluye sin cesar. A diferencia de Dios, su presente es un instante fugaz, irrepetible, un ahí que pasa, ya que el tiempo es también una medida del cambio y del movimiento. A pesar de que utilizamos términos como “pasado” o “futuro”, en realidad, se trata de presentes de cosas ya sucedidas o por suceder⁵. De alguna manera, el tiempo siempre tiene un comienzo, pues resulta inadmisibles concebir un pasado de sucesos infinitos sin un presente que los preceda. Según la perspectiva agustiniana, el tiempo es una invención divina que emerge del Ser Eterno, el cual subsiste en un estado de permanente presencia. No obstante, lo que resulta aún más fascinante es que el ser finito, cuya existencia transcurre en el presente, descubre el *faktum* de la temporalidad dentro de sí mismo, en su propia soledad. Es a través de esta estructura ontológica cómo, según san Agustín, el ser humano puede contemplar y dirigirse con mayor intensidad a su Creador, sin distracciones, ni divertimentos, de las cuales Pascal hablará más adelante en sus *Pensées*⁶.

2. Comprender el tiempo a partir del tiempo y no de la eternidad

La temporalidad, en efecto, habita nuestra interioridad. Es por ello que nuestras capacidades cognoscitivas se encuentren inextricablemente ligadas a ella: la memoria, mediante la cual evocamos las imágenes pretéritas; la visión, que nos permite captar lo presente; y la expectación, que no debe entenderse como arcano, sino como premonición o meditación anticipada de las imágenes que proyectamos hacia el futuro. De este modo, podemos afirmar que el ser finito es la morada del tiempo. Ahora bien, el pasado y el futuro no existen de suyo, sino que solo cobran sentido en el presente que fluye en el ahora de nuestra conciencia.

En 1942, la fenomenóloga Edith Stein, quien en 1917 había sido la encargada de preparar las lecciones de Husserl acerca de la conciencia interna del tiempo, recibió una carta de una hermana carmelita llamada María (Franziska) Ernst OCD (1904-1981), en

4 AGUSTÍN, *Confesiones*, XIV, 17.

5 Cfr. *Ibid.*, XV, 18-20.

6 Cfr. PASCAL, B., *Pensamientos*, Tecnos: Madrid, 2018, pp. 131 y ss.

la cual esta última abordaba, de manera sorprendentemente concisa, la problemática filosófica del tiempo:

¡Qué grande es el gozo del reconocer interno, porque mis mejores amigos moran, todos ellos, entre los muertos o viven en el extranjero! Aquí el Cristo Resucitado es mi consuelo. La experiencia de la completa soledad produce muy intensamente las propias formas del experimentar y del sentir, como seguramente no me había sucedido nunca. Esas cinco o seis horas nocturnas me proporcionaron mucho consuelo⁷.

Indudablemente, el texto se presta a múltiples análisis. En él se nos presenta el tiempo objetivo: “cinco o seis horas”; y el tiempo subjetivo, expresado como algo inédito: “no me había sucedido nunca”; y también la conciencia como “gozo del reconocer interno”. Pero, detengámonos en la descripción de la soledad, que se convierte en el evento fundamental que permite a la religiosa experimentar la presencia de los seres ausentes. Aunque esta experiencia nos habla de privación, en ningún momento se identifica con la tristeza o el desamparo. Más bien, sucede todo lo contrario. La experiencia que describe la autora nos descubre el gozo de sentir la presencia del otro en la morada del ser. Pasado y futuro se hacen mucho más presentes cuanto más vivimos la soledad de nuestra propia existencia. La vivencia de nuestra interioridad conduce a una mayor comprensión de la finitud de nuestra existencia. La contemplación de los eventos que fueron, así como de los que aún no han sucedido, dirige nuestros análisis hacia la soledad como lugar donde podemos encontrarnos con la vivencia interna del tiempo.

Sin duda, el valor o cualidad de esta experiencia, viene dada realmente por el sentido que la religiosa encuentra en la persona de Cristo, quien, desde la fe cristiana, es el ser que ha triunfado sobre la muerte y está más allá del tiempo y del espacio. Por lo tanto, es Dios mismo, creador del puro existir y del tiempo, quien permite que el ser humano encuentre motivos para la trascendencia y el gozo de existir en su soledad. Heidegger resumió esta metodología de abordar la cuestión del tiempo al inicio su conferencia *El concepto de tiempo* presentada en la Sociedad Teológica de Marburgo en junio de 1924:

Ustedes se preguntarán: ¿qué es el tiempo? Si el tiempo encuentra su sentido en la eternidad, entonces habrá que comprenderlo a partir de ésta. (...). Plantear el problema de este modo es correcto en el supuesto de que conozcamos y comprendamos adecuadamente la eternidad. Ahora bien, (...), si Dios fuera la eternidad, entonces el modo de considerar el tiempo

7 STEIN, E., *Obras completas I: Escritos autobiográficos y cartas*, Burgos: Monte Carmelo, 2002, p. 1631.

inicialmente propuesto tiene que permanecer en un estado de perplejidad hasta que no conozca a Dios. Y si el acceso a Dios pasa por la fe y la relación con la eternidad no es otra cosa que esa fe, entonces la filosofía no podrá nunca poseer la eternidad y, por consiguiente, nunca podrá (...) discutir sobre el tiempo. Planteando el problema de este modo resulta que el verdadero experto en cuestiones del tiempo es el teólogo. En primer lugar, la teología trata de la existencia humana en su ser ante Dios, es decir, del ser en el tiempo en su ser con respecto a la eternidad. En segundo lugar, la fe cristiana guarda una relación con algo que aconteció en el tiempo e, incluso, con una época de la que “era plena”. A la filosofía, en cambio, le queda sólo la posibilidad de comprender el tiempo a partir del tiempo⁸.

En 1923, Heidegger ya había iniciado la elaboración de su obra *Ser y tiempo*. Aunque la conferencia⁹ en cuestión no aborda la temática central de la obra, que debía tratarse en la tercera sección bajo el título “Tiempo y ser”¹⁰, resulta valiosa para comprender la radical condición de historicidad de la existencia humana. En la investigación filosófica que había iniciado en la tesis de habilitación de 1915, Heidegger afirmaba lo siguiente:

En una apertura originaria el pasado ya no es sólo la anticipación de un presente, sino que es posible liberar el pasado, de tal manera que se vea que el pasado es el lugar donde encontramos las verdaderas raíces de nuestra existencia y donde se intensifica la fuerza vital de nuestro propio presente. La conciencia histórica libera el pasado para el futuro; entonces adquiere empuje y se hace productivo¹¹.

8 Heidegger reprodujo estos pasajes introductorios como nota a pie de página del capítulo III “Dasein y temporalidad” de su “Tratado” de 1924, en HEIDEGGER, M. “Der Begriff der Zeit”. En GA 64: *Der Begriff der Zeit*. Cit., pp. 45-46 (ed. cast. *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Tr. J. Adrián. Barcelona: Herder, 2008, pp. 61-63). También cfr. Heidegger, M. “Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)”. Cit., p. 107 (ed. cast., pp. 23-24).

9 Para un análisis sobre la cuestión acerca del sentido del ser en el joven Heidegger se pueden consultar las siguientes lecciones: HEIDEGGER, M. “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft” (1916). En GA1: *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978; GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921-1922). Frankfurt am Main: Klostermann, 1994; GA 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995

10 Cfr. HERRMANN, F.-W. von. *La segunda mitad de “Ser y Tiempo”*. Madrid: Trotta, 1997, pp. 37 y ss.

11 HEIDEGGER, M. “Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (Kasseler Vorträge, 1925)”. En RODI, F. (Ed.). *Diltheys Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 154 (ed. cast. *Tiempo e historia*. Tr. J. Adrián. Madrid: Trotta, 2009, p. 95).

Por su parte, en 1934, antes de ser capturado como prisionero de guerra y antes de la Shoá, Emmanuel Levinas escribió *Algunas reflexiones sobre la filosofía del Hitlerismo* en las que afirmaba lo siguiente:

El tiempo, condición de la existencia humana, es sobre todo condición de lo irreparable. El hecho cumplido, arrastrado por un presente que huye, escapa para siempre a la empresa del hombre, pero pesa sobre su destino. Detrás de la melancolía del eterno flujo de las cosas, del ilusorio presente de Heráclito, se encuentra la tragedia de la inmovilidad de un pasado imborrable que condena toda iniciativa a no ser más que una continuación. La verdadera libertad, el verdadero comienzo, exigiría un verdadero presente que, siempre en el apogeo de un destino, la recomienda eternamente¹².

El filósofo lituano señala que el judío encuentra en el arrepentimiento una forma de reparar el pasado en el presente, abriendo así nuevos caminos hacia el futuro. Del mismo modo, el cristiano trasciende las limitaciones temporales a través de la Eucaristía. San Ambrosio enseñaba que cada vez que un creyente recibe a Dios en la Eucaristía, proclama su muerte y, por ende, anuncia también la remisión de los pecados¹³. Cristo, el “viviente que ha resucitado” (Lc 24, 5-6), libera a la humanidad de la esclavitud irreversible del tiempo, y los conduce a la “vida eterna”. Como decía san Agustín, el tiempo es obra suya.

Heidegger sostiene que el *Dasein* se revela a sí mismo como tiempo. Al final de su tratado de 1924 sobre el significado del tiempo, Heidegger nos plantea una pregunta sorprendente, ¿y si fuera yo el tiempo?¹⁴. Comprender la inmanencia del ser es esencial para acceder al tiempo, ya que éste es, en cada caso, personal. La soledad, por su parte, se convierte en una categoría fundamental para pensar la temporalidad, dado que descubrimos en ella el acontecimiento más trágico que marca nuestra frágil existencia.

Según el filósofo alemán, que finalmente sería el encargado de publicar las lecciones de Husserl en 1928 –pero sin contar con el trabajo realizado por Edith Stein–, el tiempo cumple una función individualizante¹⁵. Como la muerte que es siempre y cada caso la mía. No se trata de la muerte, sino de la mía, asimismo sucede con el tiempo, que es el de cada *Dasein* particular. Heidegger llega incluso a calificar esta afirmación de categórica, y argumenta que la universalidad de nuestra condición humana se basa en nuestra peculiar estructura temporal. Si consideramos que el tiempo es “un orden irreversible en

12 LEVINAS, E., *Los imprevistos de la historia*, Salamanca: Sígueme, 2006, p. 26.

13 AMBROSIO, *De sacramentis*, V, 7.

14 Cfr. HEIDEGGER, M., “Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)”. Cit., p. 85; (ed. cast., p. 107).

15 Cfr. Ibid., p. 82 (ed. cast., p. 105).

la sucesión de los puntos de ahora”¹⁶, entonces la muerte, que es el último ahora que nos alcanza a todos los seres humanos, marca el fin de esta sucesión.

La reflexión sobre el concepto de la muerte nos invita a una profunda introspección sobre nuestra propia existencia y su relación intrínseca con el tiempo. No obstante, es la soledad, esa sensación de vacío y aislamiento que surge ante la idea de la muerte, la que nos hace confrontarnos con nuestra propia finitud y fragilidad como seres humanos.

La investigación de Heidegger sobre la temporalidad de la existencia¹⁷ dio como resultado su obra maestra, *Ser y Tiempo*, publicada al año siguiente de las lecciones de su maestro. El filósofo alemán presentaba allí el fundamento último de la facticidad del *Dasein*. La temporalidad constituye el carácter esencial del ser ahí, es decir, del ser humano en su existencia concreta. Para Heidegger, la muerte, entendida como el haber llegado al final de la existencia, cierra el ciclo o totalidad de la misma, aunque no implica llegar a la plenitud en el sentido aristotélico de actualizar la potencia, se trataría únicamente de alcanzar su conclusión. En cambio, la posibilidad más auténtica de “ser en el mundo”, lo constituiría verdaderamente el hecho de “ser para la muerte”.

3. Soledad como condición ontológica del *Dasein*

En Heidegger, la posibilidad ontológica de comprender la temporalidad y finitud del mundo se manifiesta a través de la soledad (*Einsamkeit*), referida más bien como aislamiento (*Vereinzellung*). El temple de ánimo necesario para que el existente, pueda encontrar en su ahí (*Da*) esta posibilidad, es la soledad. No se trata, dice Heidegger en sus *Cuadernos*, de que “estén ausentes” los allegados, ni tampoco consiste en esa ausencia¹⁸. Sobre todo, porque la soledad no consiste para Heidegger en estar a solas con uno mismo, sino más bien con el mundo.

Heidegger considera que el ser humano no es un ser aislado porque se encuentra inmerso en el mundo co-existiendo con otros seres, luego su relación con los demás parece fundamental para su comprensión del ser. Se trata pues de una “constatación fenoménica”.

16 Ibid.

17 Para profundizar en la influencia del idealismo alemán en la configuración del problema filosófico del tiempo en el joven Heidegger, puede consultarse: LOME HURTADO, L. A., *El concepto de tiempo de Hegel y Schelling en los seminarios de 1927-1928 de Heidegger*. *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivadas contemporáneas*, 6. 2020, pp. 139-154.

18 Cfr. HEIDEGGER, M. *GA 94: Überlegungen II-VI. (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014, p. 449 (ed. cast., *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*. Tr. A. Ciria. Madrid: Trotta, 2015, p. 352).

Ahora bien, la problemática ontológica existencial consiste en entender que la esencia del *Dasein* está determinada por su ser-temporal en el mundo. Cuando Heidegger menciona a los otros, no se está refiriendo a lo contrario de un yo aislado, porque para el filósofo “el mundo del *Dasein* es un mundo en común (*Mitwelt*). El estar-en es un coestar con los otros. El ser-en-sí intramundano de estos es la coexistencia (*Mitdasein*)”¹⁹. Pues bien, la soledad se refiere siempre al *Dasein*, en tanto que un “yo-aquí” que se encuentra a “sí mismo” arrojado en el mundo (*Geworfenheit*). La soledad, entendida como aislamiento o desconexión del mundo, es en realidad una condición ontológica del *Dasein*, que tiene que enfrentar su propia temporalidad y finitud. En este sentido, la soledad no es una condición negativa, sino más bien una posibilidad que se abre para el ser humano, que le permite ser consciente de su existencia en el mundo y tomar decisiones auténticas. Para el filósofo alemán, la soledad es una experiencia necesaria para la comprensión del ser y relación con el tiempo y la finitud.

Heidegger señala que el *Dasein* se hace presente en el mundo y se relaciona con él a través de su propia temporalidad. Además, la facticidad es un aspecto de suyo fundamental, ya que se refiere a las condiciones históricas, culturales y biológicas en las que se encuentra este ser arrojado en el mundo y que condicionan su existencia. Asimismo el estar-caído constituye ontológicamente al *Dasein* porque se refiere a su condición de estar siempre arrojado en el mundo y de no poder escapar de su propia condición de existencia. Es importante destacar que, para Heidegger, “el *Dasein* es un ente al que en su ser le va su mismo ser”. Por eso:

La totalidad existencial del todo estructural ontológico del *Dasein* debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del *Dasein* es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser, da contenido a la significación del término *cuidado* (*Sorge*) que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial²⁰.

Por medio de este fenómeno, afirma Heidegger, se da la posibilidad de que el *Dasein* sea libre. Este poder-ser surge de la comprensión de la temporalidad y, más propiamente, de la soledad como fundamento constitutivo de su propio ser.

Heidegger plantea que la muerte, como el último ahora que no es todavía, es una posibilidad que tiene el *Dasein* desde el momento en el que se encuentra en el mundo.

19 HEIDEGGER, M., *GA 2. Sein und Zeit (1927)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977, p. 159 (ed. cast. *Ser y Tiempo*. Tr J.E. Rivera. Madrid: Trotta, 2014, p. 123).

20 *Ibid.*, p. 255 (ed. cast., pp. 210-211).

“Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más” y nos remite enteramente a su “poder-ser más propio”. El filósofo resume las características de su proyecto existencial del ser-para-la-muerte como “libertad para la muerte”. Esta condición se hace más patente cuando irrumpe en nuestra existencia la angustia por nuestro fin. El *Dasein* ve la muerte en la cotidianidad, pero normalmente no se siente amenazado por ella. Más aún, oculta esta posibilidad existencial que, sin embargo, es, en palabras de Heidegger, la más “propia, irrespectiva e insuperable” de su ser.

Esta certeza empírica de la muerte, determina fácticamente nuestra existencia. “La muerte es siempre y en cada instante la mía”²¹. Por ello, Heidegger sostiene que el *Dasein* no debe nunca rehuir o esquivar esta realidad, sino más bien, debe anticiparla o esperarla de manera consciente. La muerte se convierte así en la posibilidad más real de todas, y debemos estar preparados para afrontarla en el momento que llegue.

La muerte es la posibilidad *más propia* del *Dasein*. El estar vuelto hacia esta posibilidad le abre al *Dasein* su *más propio* poder-ser, en el que su ser está puesto radicalmente en juego. Allí puede manifestársele al *Dasein* que en esta eminente posibilidad de sí mismo queda arrebatado al uno, es decir, que, adelantándose, puede siempre escaparse de él²².

A partir de los análisis heideggerianos, la soledad adquiere un significado particular como modo de ser que favorece una existencia más auténtica en el presente. Sin embargo, este acontecimiento sólo es posible con la experiencia inhóspita de la muerte. En sus *Cuadernos*, Heidegger se cuestiona: “¿pero qué soledad tiene que haber ahí donde de lo que se trata es de renunciar a la metafísica y de llegar hasta lo ente (...)?”²³. En efecto, tanto la muerte como la soledad se examinan en el mismo plano inmanente, lo que lleva al filósofo a afirmar que “la soledad nunca puede *subsanarse* desde fuera, ni quiere, ni tampoco puede evadirse”²⁴. Sin embargo, aunque pueda parecer paradójico, ¿no sería plausible considerar que la soledad podría ser resuelta no desde dentro, sino más bien desde fuera? En este sentido, Heidegger enseñaba en el semestre de invierno (1929-1930) que el *Dasein* no es un ser solitario por naturaleza, sino que siempre se encuentra en relación con el mundo y los demás seres. En última instancia, la soledad y la muerte se relacionan con la búsqueda del sentido de la existencia:

21 HEIDEGGER, M. “*Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (Kasseler Vorträge, 1925)*”. Cit., p. 141 (ed. cast., p. 79). Véase también *GA 2: Sein und Zeit*, p. 561.

22 HEIDEGGER, M., *GA 2: Sein und Zeit*, p. 561. p. 349 (ed. cast., p. 279).

23 HEIDEGGER, M. *GA 94: Überlegungen II-VI*. Cit., p. 449 (ed. cast., p. 352).

24 *Ibid.*

La finitud no es una mera propiedad que tengamos sólo añadida, sino que es el *modo fundamental de nuestro ser*. Si queremos llegar a ser lo que somos, no podemos abandonar esta finitud ni confundirnos acerca de ella, sino que tenemos que preservarla. Este custodiar es el más íntimo proceso de nuestro ser finito, es decir, nuestra más íntima enfinitización. La finitud sólo es en la verdadera enfinitización. Pero en ésta se produce en último término un *aislamiento* del hombre en su existencia. Aislamiento (...) es más bien aquel *retiro a la soledad* en el que todo hombre llega por vez primera a la proximidad de lo esencial de todas las cosas, al mundo²⁵.

La soledad es el medio por el cual el *Dasein* puede acercarse a la esencia fundamental de todas las cosas, incluyendo el mundo y su propia existencia. Esta soledad está íntimamente ligada a nuestra condición temporal.

4. Soledad como condición necesaria para que la responsabilidad hacia el otro sea posible

Emmanuel Levinas rechaza estos resultados porque entiende que la interpretación heideggeriana de la soledad es “ontológicamente oscura”, y además se funda “en el seno de una relación previa con otro”. El filósofo lituano afirma que:

Ciertamente, Heidegger considera la relación con los demás como una estructura ontológica del *Dasein*, pero, en la práctica, no representa papel alguno ni en el drama del ser ni en la analítica existencial. Todos los análisis de *Sein und Zeit* se refieren, bien a la impersonalidad de la vida cotidiana, o bien al *Dasein* aislado²⁶.

No obstante, Levinas plantea una cuestión adicional: “¿es la nada o la privación de los demás, subrayada por la muerte, lo que otorga a la soledad su carácter trágico?”²⁷. A diferencia de Heidegger, quien supera la soledad a partir de la estructura fundamental del *Miteinandersein* (estar recíprocamente uno con otro, ser-con-el-otro), lo que le permite conducirnos a la sociabilidad, para Levinas esto es meramente una solución ambigua, superficial y que carece de autenticidad, ya que no se basa en una verdadera y genuina “relación cara a cara” con el otro.

25 HEIDEGGER, M. *GA 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*. Frankfurt am Main. Klostermann, 1983, p. 8 (ed. cast. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad*. Tr. A. Ciria. Madrid: Alianza, 2007, p. 29).

26 LEVINAS, E. *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós, 2004, p. 78.

27 *Ibid.*, p. 78.

Durante una conversación con François Poirié, el filósofo Levinas se sorprendió cuando su entrevistador le preguntó si no había reparado en que la soledad, un tema muy presente en su obra, tenía una connotación triste. Levinas, desconcertado, le devolvió la pregunta: “¿Triste?”. El filósofo no podía entender cómo su pensamiento podía ser interpretado de esta manera. Y, a continuación, respondió con las siguientes palabras:

No tengo ninguna complacencia con la soledad. Hay algo bueno, relativamente bueno en la soledad, ella es mejor quizá que la dispersión en el anonimato de relaciones insignificantes, pero en principio la soledad es una falta. Todo mi esfuerzo consiste en pensar la sociabilidad no como una dispersión sino como una salida de la soledad que tomamos, a veces, como una soberanía en la que el hombre es “amo de sí mismo y del universo”, donde la dominación es sentida como la suprema perfección de lo humano. Yo contesto esta excelencia. Entiendo la sociabilidad, la paz, el amor del otro como el bien, mejor que la dominación, mejor incluso que la coincidencia con el *otro*. (...) El amor es la proximidad con el *otro* en donde el *otro* permanece como otro²⁸.

Levinas, a diferencia de Heidegger, concebía la soledad como una oportunidad para que el existente descubriera al Otro, es decir, aquello que trasciende al yo y se encuentra *más allá de su propio ser*. Este encuentro con la alteridad permite al sujeto que pueda superar su propia inmanencia y reconocer la existencia del otro como algo distinto y valioso por sí mismo. No se trata, por tanto, de una mera coincidencia con el otro, sino de una aceptación y reconocimiento de su alteridad como algo propio. Esta postura nos invita a reflexionar sobre la importancia de la ética y la responsabilidad hacia el Otro, aspectos que a menudo están ausentes en los análisis heideggerianos y que resultan cruciales para entender nuestra relación con el mundo y con los demás.

En su obra sobre el *Cautiverio*, escrita poco después de su liberación, Levinas reflexionaba sobre las “verdaderas experiencias” de la vida en un campo de concentración, donde los prisioneros eran forzados a realizar trabajos extenuantes. Aunque admite que no sufrió los horrores de otros campos, como el de Buchenwald, no deja de reconocer el gran sufrimiento que allí se vivió. Levinas resume aquellas *marchas de trabajo* con las siguientes palabras: “Abandono. Humedad. Frío. O sol de primavera que se mofa de ti. La pérdida de la cuenta de los días que pasan y de los que están por venir”²⁹. En aquella soledad inhóspita, el tiempo transcurría de un modo diferente al de la vida en la que se

28 POIRIÉ, F. & LEVINAS, E., *Ensayo y conversaciones*, Madrid: Arena, 2009, pp. 88-89.

29 LEVINAS, E., *Escritos inéditos 1*. Madrid: Trotta, 2013, p. 125.

desarrollaba la “actividad cotidiana” del mundo exterior, y se hacía evidente la importancia de la compañía y la conexión con los demás para sobrevivir a la experiencia.

Esta perspectiva contrasta con la tesis de Heidegger, quien afirmaba, como hemos visto, que la soledad nunca podría ser superada desde fuera ni evadida. Sin embargo, a partir de los análisis levinasianos, ¿no resulta plausible considerar que la solución a la soledad podría encontrarse no solo en el individuo, sino también en la relación con los demás? Levinas encuentra en la alteridad una vía para abordar la soledad y superar así los horrores de la opresión y el cautiverio.

En este breve escrito, resulta imposible no advertir, la crítica levinasiana a la existencia del pequeño burgués, quien vive aislado en su mundo verdadero que no es más que una ilusión, y cuyo contacto con el mundo exterior se limita a través de un periódico. Para Levinas, este comportamiento es comparable al de un simple espectador, que se asoma por la ventana de su cuarto y observa el sufrimiento de los demás desde la comodidad de su espacio, sin compromiso ni responsabilidad alguna hacia su prójimo. “No puede –afirma Levinas– sustraerse a la seriedad de su vida. (...). Su casa, su despacho, su cine, sus vecinos son los puntos cardinales de su existencia”³⁰. Divertimientos pascalianos que impiden cualquier relación significativa con el mundo exterior. La soledad del pequeño burgués, no es la soledad del prisionero del campo de concentración.

Por el contrario, Levinas afirma que rodeado de la gran miseria y el abandono, es donde el “alma se despierta”. No es suficiente simplemente mirar hacia fuera, sino que el rostro³¹ del otro reclama una mirada diferente. El filósofo señala que “sólo un ser que haya alcanzado la exasperación de su soledad mediante el sufrimiento y la relación con la muerte puede situarse en el terreno en el que se hace posible la relación con otro”³². En este sentido, el reconocimiento de la alteridad y la importancia de la relación con el otro no es simplemente una posibilidad más entre otras, sino una llamada que nos ordena responder al requerimiento expresado en el rostro del otro. Reflexión que lleva a cuestionarnos la soledad tanto como una condición que debe evitarse, como una experiencia que esconde la responsabilidad y el compromiso con los demás.

En cinco años, empero, se organizó la vida en los campos. Se establecieron reglas—los hábitos, las costumbres—y las rutinas, ese bienestar del pobre. Sin

30 Ibid., pp. 125-126.

31 Conviene recordar que “el rostro no es, claro está, el objeto de la visión del otro. Precisamente lo que Levinas trata de pensar al hablar de este modo es una tal proximidad del mismo y el otro que entre ellos no media la neutralidad de la luz, ni la del ser, ni de la de los conceptos (...)”. En GARCÍA-BARÓ, M., *La compasión y la catástrofe*. Salamanca: Sígueme, 2007, p. 347.

32 LEVINAS, E., *El tiempo y el otro*. Cit., p. 117.

destruir una especie de fraternidad latente, aparecieron luego los defectos humanos (...). Los prisioneros no fueron millones de santos tendidos esforzándose por ser perfectos, ni millones de sabios que meditaban sobre el pasado y el porvenir, sino millones de seres humanos que han vivido un presente excepcional³³.

El testimonio levinasiano revela la dureza de la vida en los campos de concentración, donde la existencia se reducía a la mínima expresión. “Todos los espacios del día a día” se habían vuelto “colectivos” en ese “presente excepcional”. Hasta el punto de haberse despojado completamente de sus vidas privadas. La intimidad de aquellos seres humano era constantemente profanada por las sucias “manos sacrílegas” de los guardianes que leían sus cartas personales. Y aquí es donde el filósofo descubre lo esencial: “descubrimos que de eso no moríamos. Aprendimos la diferencia entre tener y ser. Aprendimos el poco espacio y las pocas cosas que son necesarias para vivir. Aprendimos la libertad”³⁴. Los prisioneros vivían en un estado completo de desnudez. Se establecieron reglas y rutinas que, aunque imperfectas, crearon una especie de fraternidad entre los prisioneros. El tiempo y el espacio adquirieron una dimensión nueva, un nuevo ritmo de vida que enseñó a los prisioneros la diferencia entre tener y ser. Aprendieron a vivir con muy poco, descubrieron la libertad en la escasez. Sin embargo, a pesar de las condiciones extremas, la humanidad latente en cada uno de ellos no se extinguió.

Levinas retrata la vida del prisionero como una existencia transitoria dentro de los límites del *Kommando*³⁵, un estado de excepción donde la vida se vivía en el presente, pero con la seguridad de que su verdadero destino y salvación se encontraban en otro lugar. A pesar de los años de cautiverio, el prisionero siempre estaba preparado para partir. En la soledad de la existencia desnuda, el prisionero descubrió un nuevo ritmo de vida, similar a la de un creyente, en la que vivía en el “más allá”. Levinas confiesa que “habíamos puesto los pies en otro planeta, en el que se respiraba en una atmósfera de combinación desconocida y se manejaba una materia que ya no pesaba”³⁶. Aunque parecía haber puesto los pies en otro planeta, en realidad se encontraba en el nuestro, no hace mucho tiempo. Este descubrimiento es doloroso y estremecedor, pues nos muestra, como señala el filósofo Miguel García-Baró, que “el más horrible de los descubrimientos

33 LEVINAS, E., *Escritos inéditos 1*. Cit., p. 125.

34 Ibid., p. 126.

35 Para algunos judíos, como señala Levinas, la humillación adquiría connotaciones bíblicas. Los prisioneros encontraban allí “bruscamente su identidad de israelitas”. V. Ibid., p. 127.

36 Ibid., p. 126.

de quien ha experimentado la Noche: que el sufrimiento no conduce a la santidad, sino al dolor, a la vergüenza y a la culpabilidad”³⁷.

Una de las frases más repetidas frecuentemente por Levinas ha sido la de “cada uno de nosotros es culpable ante todos por todos y yo más que los otros” de *Los hermanos Karamázov* de Dostoyevsky. Con esta frase el filósofo expresa que todos somos responsables de los demás. Para Levinas, la muerte no puede ser de este mundo, porque de ser así, sería algo escandaloso, de proporciones bíblicas. En cambio, Heidegger considera que la muerte, en su sentido originario, no solo pertenece a este mundo, sino que es la disposición más auténtica mediante la cual uno se anonada. La muerte es el punto final de la vida, un momento solitario e ineludible en el que todo llega a su fin.

La pregunta no puede ser ¿qué es el tiempo? Porque implicaría dotarlo, al igual que la muerte, de una entidad que no tiene. Por eso Heidegger cree que la pregunta sería más correcta si preguntásemos “¿quién es el tiempo?”³⁸, que implica reconocer que el tiempo está intrínsecamente ligado a la experiencia de los seres humanos y a su modo de existir en el mundo. Justamente, la muerte como el tiempo forman parte de la condición de los existentes en cuyas vidas, la diacronía de los acontecimientos, termina por descubrirnos la nada más absoluta. Desde la perspectiva de Heidegger, el tiempo está íntimamente ligado a la muerte y a la soledad, ya que son parte fundamental de la existencia. El ser para la muerte es verdaderamente el ser para la nada, e implica tomar conciencia de la finitud de la existencia y de la necesidad de hacer algo significativo con el tiempo que se tiene.

En cambio, Levinas sostiene que la nada no es algo que pueda ser experimentado directamente, ya que siempre hay algo que existe y “dejaría al hombre la posibilidad de asumir la muerte, de arrancar a la servidumbre de la existencia una soberanía suprema”³⁹. La muerte no es algo que pueda ser asumido de manera individual, ya que siempre tiene un impacto en los demás y en la sociedad. De hecho, para el filósofo lituano es la responsabilidad hacia el otro lo que da sentido a la vida, y lo que nos permite trascender la servidumbre de la propia existencia.

En los análisis de Levinas, la relación del existente con la muerte toma un cauce muy distinto al abordado por Heidegger. En lugar de enfocarse en la experiencia subjetiva de la muerte, Levinas destaca la importancia de la responsabilidad que surge ante la muerte del otro. Para él, la muerte del otro no puede ser considerada como una mera constatación

37 GARCÍA-BARÓ, M., *Ensayos sobre lo absoluto*. Madrid: Caparrós, 1993, p. 111.

38 Cfr. HEIDEGGER, M., *GA 64: Der Begriff der Zeit*. Cit., p. 125 (ed. cast., p. 60). También cfr. LEVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 1994, p. 17.

39 LEVINAS, E., *El tiempo y el otro*. Cit., p. 115.

empírica, ya que tiene un impacto directo en la existencia de quienes quedan vivos. El filósofo plantea:

¿El traumatismo del otro no procede del prójimo? ¿La nada de la muerte no es la propia desnudez del rostro del Prójimo? “No cometerás asesinato” es la desnudez del rostro. ¿Acaso la proximidad del prójimo no se encuentra en mi responsabilidad por su muerte? Entonces, mi relación con el Infinito se invierte en esta responsabilidad. La muerte en el rostro del otro hombre es la modalidad según la cual la alteridad que afecta al Mismo hace estallar su identidad de Mismo como pregunta que surge dentro de él⁴⁰.

La carga fundamental de nuestra existencia, según Levinas, consiste en mirar el rostro del otro que comparece ante nosotros, y que se coloca bajo nuestra nuda responsabilidad. Incluso llega a decir que estamos condenados a vivir esta responsabilidad hacia el otro. La soledad se convierte en un acontecimiento constitutivo en los análisis de Levinas, porque procede del hecho de que ya hay existentes. Luego, ¿cómo imaginar un existir sin existentes? El filósofo presenta dos ejemplos para ilustrar esta hipótesis ontológica. En primer lugar, imaginando la destrucción o aniquilación de todos los seres vivientes en donde lo único que quedaría sería el vacío, el silencio, o también, la plenitud de la nada, algo así como un existir impersonal. El segundo ejemplo que presenta el filósofo es el insomnio, donde la vigilia se extiende en el tiempo sin interrupción posible. Allí sólo hay nada, silencio, sin recurso posible al sueño. En ambos casos, Levinas usa el término *hay* (*Il y a*) para referirse a esta dimensión. Sin embargo, cuando se produce la ruptura de la vigilia y surge la apropiación de la existencia, es cuando aparece lo que el filósofo llama *hipóstasis*. Para Levinas, la soledad representa “la unidad indisoluble entre el existente y su existir”⁴¹.

Soledad que podría, por tanto, equipararse al cuidado heideggeriano, y podría llevarnos a conclusiones nihilistas como las que se mencionaron anteriormente. Sin embargo, lo crucial es que el sí mismo, que constituye el yo y en el que se ha producido la unidad indisoluble entre la existencia y el existente, comporta que uno comienza a ser en su propia materialidad. Según Levinas, el sí mismo no se presenta como un objeto a una conciencia que se observa en un mundo, sino más bien como una existencia hecha carne que asume la responsabilidad incondicional hacia el otro. Así dice Levinas que:

Este carácter definitivo del existente, que constituye lo trágico de la soledad, es la materialidad. La soledad no es trágica porque sea privación del otro,

40 LEVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo*. Cit., p. 138.

41 LEVINAS, E., *El tiempo y el otro*. Cit., p. 92.

sino porque está encerrada en la cautividad de su identidad, porque es materia. Quebrantar el encadenamiento de la materia sería quebrantar lo definitivo de la hipóstasis. Ser en el tiempo. La soledad es una ausencia de tiempo. El tiempo *dado*, él mismo hipostasiado, experimentado, el tiempo que se recorre y a través del cual arrastra el sujeto su identidad, es un tiempo incapaz de deshacer el vínculo de la hipóstasis⁴².

Se trata por tanto de reconocer que nuestro ser, se encuentra sumergido en sí mismo, en el fondo de su propia materialidad. Por eso, para Levinas, la vida cotidiana comienza desde la soledad, pero esto no debe ser interpretado como un acontecimiento trágico. En realidad, todo dependerá de nuestra relación con el prójimo⁴³. A veces, tomar distancia, o bien salir de nosotros mismos, tampoco nos separa de nuestra condición radical de soledad, que solo será rota por la muerte. Es importante recordar que nuestra responsabilidad absoluta hacia el otro es lo que nos permite trascender nuestra propia existencia y dar sentido a nuestra vida. En este sentido, la soledad se convierte en un llamado a la acción, a buscar la conexión con los demás y a construir un mundo más humano y solidario.

Y es que la revelación de la muerte tiene, tácita o expresamente, esta estructura: mi vida actual, amparada hasta aquí en la totalidad de la realidad, en su absoluta consistencia, no es para siempre. Su necesario destino es acaba. ¿Acabar del todo? La idea de la desaparición es intolerable: todo no sólo dejara de ser, sino que se olvidará⁴⁴.

La soledad adquiere sentido únicamente en el reconocimiento de nuestra proximidad con el prójimo, en el imperativo ético de no abandonar al otro en su sufrimiento, de no dejar nunca morir al otro solo. Para Levinas, este imperativo se resume en la “vigilancia ética”, que nos prohíbe moralmente permitir el abandono de cualquier ser humano. De esta manera, no se trata simplemente de sentir angustia ante la muerte del otro, sino de estar en permanente alerta ante las necesidades de aquellos que nos rodean. La prohibición de vivir de manera indiferente ante las necesidades del prójimo, olvidando

42 Ibid., p. 95.

43 Sobre esta cuestión: “La individuación, el sentimiento de constituir un ser-para-sí, sería efectivamente engañoso y el hombre no tendría oportunidad alguna, si no iba más allá, de descubrir que la luz divina brilla en él y en torno a él. Pero, paralelamente, esta luz estaría condenada al exilio y permanecería detenida ante los hombres que se cierran a ella y a los que no puede forzar”. CHALIER, C., *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Barcelona: Herder, 2004, p. 186-187.

44 GARCÍA-BARÓ, M., *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Sígueme, 2006, p. 71.

que tengo la obligación de hacer-frente al rostro del otro. Vivir, en definitiva, cuidando de que nuestro propio ser no cometa ninguna forma de violencia contra el prójimo.

Para Levinas es precisamente la vigilancia ética lo que nos permite trascender nuestra soledad y construir una comunidad ética en la que todos somos responsables los unos de los otros. De esta manera, podemos superar el nihilismo y encontrar un sentido profundo en la existencia.

La muerte de otro hombre me acusa y me cuestiona como si yo, merced a mi eventual indiferencia, me convirtiese en cómplice de esa muerte invisible para el otro que está expuesto a ella; y como si, incluso antes de ser invocado en cuanto tal, tuviese que responder de esa muerte de otro, como si estuviese obligado a no dejar al otro en su soledad mortal. Y ahí, precisamente en esa apelación a mi responsabilidad respecto del rostro que me señala, que me llama, que me reclama, en ese cuestionamiento, el otro es mi prójimo⁴⁵.

Levinas defiende una ética de la responsabilidad hacia el otro, lo que implica cuidar y proteger al prójimo en todo momento. “No dejar al otro en su soledad mortal”. Por eso, esta postura lo lleva a criticar duramente al hombre burgués, como hemos visto en sus reflexiones sobre el cautiverio, que vive una vida satisfecha y cómoda, mientras otros seres humanos sufren y mueren solos. El filósofo se escandaliza ante la falta de empatía y solidaridad del hombre moderno, que parece haber perdido el sentido de la responsabilidad hacia sus semejantes.

5. Conclusión

El ser humano a menudo busca evadir la soledad, como si fuera un mal que hay que evitar a toda costa. Sin embargo, quizás deberíamos considerar la soledad no como un estado indeseable, sino como un espacio privilegiado para descubrir aspectos profundos de nosotros mismos. Es en la soledad donde podemos conectar con nuestra esencia más íntima y auténtica, y donde podemos reflexionar y meditar sobre nuestras experiencias y emociones.

La soledad también puede ser un lugar de crecimiento personal y espiritual, donde podemos confrontar nuestros miedos y limitaciones, y donde también podemos desarrollar nuestra capacidad de autoconocimiento y autodeterminación. Pero, al mismo tiempo, es importante no caer en la trampa de aislarse de los demás y del mundo exterior,

45 LEVINAS, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos, 2001, p. 175.

y depender exclusivamente de uno mismo para todo. Reconocer la importancia de la relación con los demás es fundamental para nuestra realización como seres humanos.

De este modo, la soledad puede ser vista no como una amenaza, sino como una oportunidad para profundizar en la comprensión de nuestra existencia. Una oportunidad para escuchar nuestra voz interior y conectarnos con nuestro ser más auténtico, pero también para reconocer la importancia de la presencia y el apoyo de los demás en nuestra vida.

Referencias bibliográficas

CHALIER, C. *La huella del infinito. Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Barcelona: Herder, 2004.

GARCÍA-BARÓ, M. *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamaca: Sígueme, 2006.

GARCÍA-BARÓ, M. *Ensayos sobre lo absoluto*. Madrid: Caparrós, 1993.

GARCÍA-BARÓ, M. *La compasión y la catástrofe*. Salamaca: Sígueme, 2007.

HUSSERL, E. *Lecciones fenomenológicas de la conciencia interna del tiempo*. Tr. A. Serrano. Madrid: Trotta, 2002.

HEIDEGGER, M. "Der Begriff der Zeit". En *GA 64: Der Begriff der Zeit (1924)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004 [Ed. Cast. *El concepto de Tiempo (Tratado de 1924)*. Tr. J. Adrián. Barcelona: Herder, 2014].

HEIDEGGER, M. "Der Begriff der Zeit". En *GA 64: Der Begriff der Zeit (1924)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004 [Ed. Cast. *El concepto de Tiempo*. Tr. J. Adrián y R. Gabás. Madrid: Trotta, 2001].

HEIDEGGER, M. *GA 1: Frühe Schriften (1912-1916)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, M. *GA 2: Sein und Zeit (1927)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977 [Ed. Cast. *Ser y tiempo*. Tr. J.E. Rivera. Madrid: Trotta, 2014].

HEIDEGGER, M. *GA 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983 [Ed. Cast. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad*. Tr. A. Ciria. Madrid: Alianza, 2007].

HEIDEGGER, M. *GA 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921-1922)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.

- HEIDEGGER, M. *GA 63: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, M. *GA 94: Überlegungen II-VI. (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014 [Ed. Cast. *Cuadernos Negros (1931-1938)*. Tr. A. Ciria. Madrid: Trotta, 2015].
- HEIDEGGER, M. *GA 94: Überlegungen II-VI. (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014 [Ed. Cast. *Cuadernos Negros (1931-1938)*. Tr. A. Ciria. Madrid: Trotta, 2015].
- HEIDEGGER, M. "Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (Kasseler Vorträge, 1925)". En RODI, F. (Ed.). *Diltheys Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 143-177 ["El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo". En *Tiempo e Historia*. Tr. J. Adrián. Madrid: Trotta, 2009].
- HERRMANN, F.-W. von. *La segunda mitad de Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 1997.
- LEVINAS, E. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra, 1994.
- LEVINAS, E. *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós, 2004.
- LEVINAS, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos, 2001.
- LEVINAS, E. *Escritos inéditos 1*. Madrid: Trotta, 2013.
- LEVINAS, E. *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Sígueme, 2013.
- LOME HURTADO, L.A. "El concepto de tiempo de Hegel y Schelling en los seminarios de 1927-1928 de Heidegger". *Diferenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivadas contemporáneas*, 6. 2020, pp. 139-154.
- PASCAL, B. *Pensamientos*. Madrid: Tecnos, 2018.
- POIRIÉ, F. y LEVINAS, E. *Ensayo y conversaciones*. Madrid: Arena, 2009.
- STEIN, E. *Obras completas I: Escritos autobiográficos y cartas*. Burgos: Monte Carmelo, 2002.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 10, NÚMERO 9: JULIO DE 2023. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2023.i09.04 [pp. 77-101]

Recibido: 21/05/2023

Aceptado: 09/06/2023

O fim da Filosofia como Metafísica e a tarefa da transição para um outro começo do pensar

The end of Philosophy as Metaphysics and the task of transitioning to another beginning of thinking

Gilvanio Moreira

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Resumo:

O presente artigo pretende analisar as noções de “fim” e “transição” no contexto do pensamento tardio do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). Tema que gira em torno da conferência *Fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (GA 14), cuja polêmica afirmação de um “fim da filosofia” tinha como intenção indicar não apenas uma “dissolução da Filosofia nas ciências tecnicizadas”, mas também, e, justamente por isso, uma espécie de necessidade de retorno elucidativo ao problema do fundamento (*Das Problem des Grundes*) por meio de uma meditação originária que transita na “linha” que divide o primeiro começo (*ersten Anfang*) da história do ser do outro começo (*anderen Anfang*) do pensar.

Palavras Chave: Metafísica; Consumo; Fundamento; Outro começo; História do ser.

Abstract:

This article intends to analyze the notions of “end” and “transition” in the context of the later thought of the German philosopher Martin Heidegger (1889-1976). Theme that revolves around the conference *The End of Philosophy and the Task of thinking* (GA 14), whose polemical statement of “the end of philosophy” was intended to indicate not only a “dissolution of Philosophy in the technicized sciences”, but also, and precisely because of this, a kind of need for an elucidative return to the problem of the foundation (*Das Problem des Grundes*) through an original meditation that transits the line that divides the first beginning (*ersten Anfang*) of the history of being from the other beginning (*anderen Anfang*) of thinking.

Keywords: Metaphysics; Consummation; Foundation; Another beginning; History of being.

I. Em princípio, é possível dizer que a questão da destruição ou superação da história do pensamento metafísico apresenta-se em Heidegger ao menos por meio de dois caminhos. Primeiro, como desconstrução da interpretação tradicional do sentido de ser em geral e, por sua vez, a reconstrução desse sentido. Segundo, como caminho de recondução da pergunta pela verdade originária ao seu fundamento. O que implica dizer que tanto no primeiro caso quanto no segundo, há um esforço por parte de Heidegger de retornar ao tema da *essência do fundamento* e às questões ligadas ao modo de ser da existência e do ente em geral.

Essas duas tarefas, iniciadas em *Ser e Tempo*, são de crucial importância para aquilo que nos anos após a viragem heideggeriana ficou conhecido na obra do pensador como *fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. Expressão usada por Heidegger nos anos de 1960 que deu origem e título à mesma conferência, cuja polêmica afirmação de um *fim da filosofia* tinha como intenção indicar não apenas uma “dissolução da Filosofia nas ciências tecnicizadas”¹, mas também e, justamente por isso, uma espécie de necessidade de retorno elucidativo ao fundamento por meio de uma meditação originária que transita na *linha* que divide o primeiro começo (*ersten Anfang*) da história do ser do outro começo (*anderen Anfang*) do pensar –que, por estar em constante combate com a tradição

1 HEIDEGGER, M. “O fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento”. In *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 98 (“*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964)”. In *GA 14: Zur Sache des Denkens* (1962-1964). Frankfurt am Main: Klostermann, 2007).

metafísica, denuncia os seus problemas e vislumbra, a partir daí, a possibilidade de um outro começo².

Esse exercício de resistência, em certo sentido concebido por Heidegger como meditação (auto-meditação), seria mediado por uma linguagem que conserva uma experiência mais própria para com o ser, liberando-o das determinações tidas como inadequadamente interpretadas pela tradição metafísica. Dizendo de outro modo, de acordo com as indicações do pensador, esse modo de pensar do outro começo, seria um tipo de atitude, afinada numa disposição, que, em seus desdobramentos mais radicais, resgata uma relação mais originária com a linguagem e, por sua vez, recolhe o ente para um âmbito da liberdade (deixar-ser) e resguardo da quadratura (*Geviert*), termo empregado por Heidegger em alusão à unidade originária do jogo de *mundo* composta pelos quatro, terra e céu, mortais e divinos³.

Compreendendo que o traço fundamental do habitar (*innan*) do *Dasein* reside nesse modo de *resguardo* da quadratura de mundo, Heidegger comenta:

Resguardar é, em sentido próprio, algo *positivo* e acontece quando deixamos alguma coisa entregue de antemão ao seu vigor de essência,

2 Sobre o problema da “linha” (*Über die Linie*) —diálogo travado por Heidegger com Ernest Jünger sobre a questão do nihilismo e sua relação com a metafísica—, sua superação como resistência ou ultrapassagem, vide: HEIDEGGER, M. “Sobre a questão do ser”. In *Marcas do Caminho*. Petrópolis-Rio de Janeiro: Vozes, 2008, p. 399. Para a conferência *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, vide: HEIDEGGER, M. *O fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*. Cit.

3 Otto Pöggeler comenta que, “quando Heidegger pensa o mundo como quadratura, então ele medita sobre os mais antigos pensamentos. O homem, que na experiência mítica do mundo ainda era pátrio, experimenta o mundo como o casamento do céu e da terra e a si mesmo como o mortal que se encontrava sob a vontade de Deus. Platão ainda toca – ao seu modo – na ideia de que o mundo é da ordem como conjunto de céu e terra, deuses e homens (ver *Górgias*, 507-508), e facilmente se poderiam invocar outras provas, da literatura chinesa, por exemplo. O próprio Heidegger lança ponte do seu pensar o mundo para a experiência mítica do mundo de Hölderlin; que a poesia de Hölderlin foi para ele um estímulo decisivo para pensar o mundo como quadratura de divino e mortal, terra e céu, não pode haver qualquer dúvida (POGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Piaget, 2001, p. 236). Por seu turno, Michel Haar observa que com o jogo de terra, céu, mortais e imortais, Heidegger evoca “um conjunto imemorial que não depende de nenhuma época precisa. Este imemorial pode ou deve inserir-se – isso parece bem difícil nos nossos dias! – num mundo historial, concebido como conjunto de opções claras de uma cultura particular, com a sua língua, as suas instituições, a sua técnica, as suas regras éticas, o seu sagrado e o seu profano, mas nunca se identificará ou coincidirá com alguma época, com alguma história. A partilha entre Terra e Céu, mortais e deuses, é anterior às oposições gregas iniciais, tais como ser e pensamento, ser e aparecer, anterior a qualquer definição de homem, anterior à aparição de tal ou tal deus” (HAAR, M. *Heidegger e a Essência do Homem*. Lisboa: Piaget. 1997, p. 228-229).

quando devolvemos, de maneira própria, alguma coisa ao abrigo de sua essência, seguindo a correspondência coma a palavra libertar (*freien*)⁴.

O anúncio do *fim da filosofia*, então, aponta para a necessidade da retomada da questão essencial por meio do confronto do pensar fenomenológico com as origens do pensamento metafísico. E isso porque, em seu movimento de redução e recondução dos fenômenos aos seus fundamentos, a fenomenologia põe em xeque algumas das determinações do ente, oriundas da história do ser. Dentre elas, a tese leibniziana do *princípio da razão suficiente* que, segundo Heidegger, legitima o pensamento do cálculo na era da técnica moderna, modo do pensar que promove o desencobrimento do ente como fonte de exploração e fundo de reserva.

O elemento ordenador do pensamento do cálculo, nesse caso, aparece na obra de Heidegger vinculado à interpretação leibniziana do *princípio da razão suficiente*. Fundamento que, na modernidade, tanto é a resposta para o que é da ordem do possível quanto para o que é da ordem do efetivo e necessário. O que nos leva a outros dois pontos da análise heideggeriana da *ratio* que tocam, por um lado, a interpretação metafísica do ente –recolocada por Leibniz como princípio ordenador de todo o supremo fundamento– e, por outro lado, a questão do *niilismo*, pensado enquanto processo histórico de desvalorização dos valores supremos e, na acepção de Heidegger, como uma espécie de apatia acerca do *porquê* do nada e do ser.

No primeiro caso, a interpretação dada ao modo de ser da razão na modernidade aparece na era do pensamento do cálculo não apenas como o fundamento dos fundamentos, mas também como condição para a verdade em geral:

Verdade é para Leibniz continuamente –e isto permanece decisivo– *propositio vera*, um princípio verdadeiro, isto é um juízo certo. O juízo é *connexio praedicati cum subiecto*, conexão do enunciado com aquilo sobre o qual é anunciado. Aquilo que como unidade associadora de sujeito e predicado sustenta a sua conexão, é o solo, o fundamento do juízo. Este dá a legitimação para a associação. O fundamento dá a conta para a verdade do juízo. Conta chama-se em latim *ratio*. O fundamento da verdade do juízo é apresentado como a *ratio*⁵.

Em meio à interpretação moderna do princípio do fundamento surge, então, uma suposta resposta para a definição de verdade que, em certo sentido, já havia sido vista

4 HEIDEGGER, M. “Construir, habitar, pensar”. In *Ensaio e conferências*. Petrópolis-Rio de Janeiro: Vozes, 2012, p. 129 (Grifo do autor).

5 HEIDEGGER, M. *O princípio do fundamento*. Lisboa. Piaget, 1999, p. 169.

desde Aristóteles com a noção de *correspondência*. “Leibniz concebe, por conseguinte, a verdade desde o começo e com uma referência expressa, ainda que não justificada a Aristóteles, como verdade da enunciação (proposição)”,⁶ e isto em conformidade com outros aspectos ligados à noção de verdade como “consonância que só se mostra como tal enquanto con-cordância com aquilo que se manifesta na identidade como unido”.⁷ Algo que soa bastante estranho para Heidegger, pois, em sua análise dos fundamentos ontológicos constitutivos do *Dasein*, ele já havia demonstrado que o ser-no-mundo é partícipe de um modo de originário da verdade como condição fundamental para a realização da estrutura do enunciado e seus derivados e não o contrário. Esse modo originário da verdade não tem seus fundamentos na razão. “A razão e seu representar constituem apenas *um* modo do pensar e, de forma alguma, são determinados por si mesmos, mas sim por aquilo que ordenou ao pensamento pensar à maneira da *ratio*”.⁸ Ao contrário, “a verdade proposicional está radicada em uma verdade *mais originária* (desvelamento). [...] *Desvelamento do ser é o que primeiramente possibilita a manifestação do ente*”⁹.

De acordo com as constatações de Heidegger, se de fato há algo que prescreveu ao pensamento moderno esse modo específico de pensar (razão), ele nasceu no próprio seio da história da filosofia, que no anseio e azáfama de encontrar e determinar o fundamento dos fundamentos, se desviou de uma interpretação mais profunda do ser, nomeando-o à sua maneira. Assim, o *ser* foi intitulado de diversas formas (*ideia, ousia... vontade de poder*), inclusive, como *ratio-conta*; como aquilo que condiciona o juízo reto e se articula por meio dos termos de uma proposição (sujeito e predicado). Para essa interpretação moderna, onde não houver a *ratio* o juízo fica sem conformação e assim não expressa seu resultado. Em outras palavras, para essa visão de mundo, onde a *ratio* faltar, nada pode ser. Afinal, onde o *princípio da razão suficiente* faltar, nada se mostra verdadeiramente. Sem ela, nada ganha fundamento, pois, de acordo com seu princípio, todo juízo para ser assertivo necessita da *ratio*, da *conta* para se adequar e assim se mostrar verdadeiro. Isso porque, como já foi dito anteriormente, de acordo com essa acepção, sem a razão nada pode chegar a ser o que propriamente é. Ou seja, se a razão “não for dada, o juízo fica sem legitimação. Falta a correção legitimada. O juízo não é uma verdade. O juízo é apenas

6 HEIDEGGER, M. *A essência do fundamento*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 141.

7 *ib.*, p. 141.

8 HEIDEGGER, M. *Sobre a questão do ser*. Cit., p. 399.

9 HEIDEGGER, M. *A essência do fundamento*. Cit., pp. 142-143 (Grifo do autor).

então uma verdade quando é dado o fundamento da conexão, quando a ratio, isto é, a conta é prestada”¹⁰.

Afirmção que nos leva ao dado de que é por meio do princípio da *conta*, dessa interpretação moderna do pensamento apoiada na razão, que o ser-humano assume uma postura específica, e assim traz consigo determinados modos de comportamento frente ao ente. Daí o motivo da frase de Heidegger de que “o homem de hoje corre o perigo de apenas poder medir a importância de tudo o que é grande à escala do domínio do *principium rationis*”¹¹. Sob o seu domínio, a própria linguagem se torna um mero instrumento que vai além de uma proliferação de falatórios e alcança as mais complexas instâncias da sociedade pragmática –passe e repasse das ordens, dos ditos e requisições do mundo técnico atual redimensionados pela grande massa que se submete aos critérios de medida tidos como válidos ou inválidos, como o que tem valor ou não; como o que é útil ou inútil para o consumo, para o *status* social e para cultura de massa.

II. Tendo em vista esse breve diagnóstico, a era moderna, constata Heidegger, é marcada por um *produzir* e *consumir* que tem por base critérios bem determinados, desenhados pelas requisições de uma época, pelos critérios de medida inerentes ao que é próprio de um tempo, onde os aparatos e as produções tecnológicas têm um lugar e função bem específica; onde elas desempenham papéis de perfectibilidade e cientificismo como forma de domínio dos entes, amparados no parâmetro do pensamento-racional-instrumentador, oriundo da objetificação do mundo pelo cálculo. Por isso, de acordo com as análises de Heidegger, a perfectibilidade da técnica “apoia-se na geral calculabilidade dos objetos. A calculabilidade dos objetos pressupõe a ilimitada legitimidade do *principium rationis*. Assim determina então o caracterizado domínio do princípio do fundamento a essência da era moderna, técnica”¹².

O aperfeiçoamento técnico, medido através da busca pelo domínio da energia atômica nas décadas passadas, foi apenas um desses exemplos de uma época sedenta por “progresso” que trouxe consigo o que Heidegger chamou de o *grande perigo*. Perigo porque o avanço técnico-científico não dava e nem dá a garantia de que se resolveriam e se resolverão todos os problemas da humanidade, mas, ao que se mostra, tende a reduzir o pensar à racionalidade calculadora.

10 HEIDEGGER, M. *O princípio do fundamento*. Cit., p. 170.

11 *Ib.*, p. 173.

12 *Id.*

Assim, se nesse período de exploração técnico-científica falava-se das novas descobertas da razão calculadora como apanágio de uma humanidade mais próspera e feliz, isso não era garantia do fim dos problemas que a englobavam, mas um momento para a possibilidade de se saber “se nós ainda refletimos, se nós de todo ainda queremos e podemos refletir”¹³. Algo que, na leitura de Heidegger dos anos de 1950, indicava duas formas bastante distintas de pensar e refletir: uma que calcula e outra que medita. O que implica dizer que “o pensamento que calcula não é um pensamento que medita (*ein besinnliches Denken*), não é um pensamento que reflete (*nachdenkt*) sobre o sentido que reina em tudo o que existe”¹⁴.

É nesse sentido que, no esforço de se indicar um modo de atenção que prezaria por uma afinação e auto-meditação frente ao modo de resguardo dos entes em geral, nas linhas finais da conferência sobre o *Princípio do Fundamento*, Heidegger nos fala de uma espécie de combate entre dois modos específicos de pensar: o “pensamento calculador e o pensamento ponderado [*besinnlichen*]”¹⁵, o pensar meditativo. Algo que, de fato, traz consigo a indicação da necessidade de um confronto do pensar meditativo frente ao pensar calculador. Confronto esse que *transita*, por meio de uma tarefa do pensar, entre a necessidade de retorno ao fundamento e aos modos de disponibilidade do ente, desencoberto na atualidade pela via do *dis-por* (*bestimmen/Bestand*) do progresso técnico e da produção científica. É também nesse sentido que, em Heidegger, esse modo de meditação emerge, em sua compreensão mais radical, como “superação da ‘razão’, seja ela concebida como mera apreensão do que previamente se oferece (*voŭς*), seja como cálculo e explicação (*ratio*), seja como planejamento e asseguramento”¹⁶.

De acordo com isso, ao desdobrar o elemento central da frase *nada é sem fundamento*, Heidegger lança mão de uma partícula presente na afirmação do *princípio da razão suficiente* que já traz consigo aquilo que o fundamenta e dá “o tom que tudo afina”¹⁷. Esse elemento –que abre e sustenta a possibilidade da experiência como um todo, inclusive a experiência filosófica e do conhecimento científico em geral– é indicado com a “palavrinha ‘é’, que designa, dito respectivamente, sobre o ente, o *ser* do ente”¹⁸. Por meio dessa

13 lb., p. 174.

14 HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Lisboa: Piaget, 1959, p. 13.

15 HEIDEGGER, M. *O princípio do fundamento*. Cit., p. 174 (Conferir em *Der Satz vom Grund* (1955-1956). GA 10. Frankfurt am Main: Klostermann, p. 178, e vide também *La proposición del fundamento*. Barcelona: Serbal, 2003, p. 163).

16 HEIDEGGER, M. *Meditação*. Petrópolis-Río de Janeiro: Vozes, 2010, p. 47.

17 HEIDEGGER, M. *O princípio do fundamento*. Op. cit., p. 178.

18 lb., p. 178.

manobra, o pensador evidencia a relação entre *ser* e *fundamento* e, assim, converte a expressão *nada é sem razão* em *nada é sem fundamento* (ser). Isto é, “enquanto agora o ‘é’ quer dizer: com ‘o ser’, que dá o tom à frase, vem simultaneamente o fundamento na acentuação: nada é sem *fundamento*. Ser e fundamento soam agora em unissonância”¹⁹.

Com essa reconstrução da interpretação do *princípio do fundamento*, Heidegger recoloca o problema central da metafísica sem que, com isto, precise definir o ser como algo que possui um fundamento. Ao contrário, com o *fundamento* (abismo), o ser mantém uma afinidade e um co-pertencimento essencial.

O princípio do fundamento doravante de outro modo soante diz agora: ao ser pertence o fundamento. O princípio do fundamento já não diz mais como princípio fundamental supremo de todo o conceber do ente, que cada um tem um fundamento. O princípio do fundamento fala agora como um dito sobre o ser. O dito é uma resposta à pergunta: o que significa, pois, ser? Resposta: ser significa fundamento. Entretanto, o princípio do fundamento como um dito sobre o ser não pode mais querer dizer: ser tem um fundamento. [...] O ser, contudo, porque é o próprio fundamento, permanece sem fundamento. Na medida em que o ser, o próprio fundamento, fundamenta, ele permite que o ente seja respectivamente um ente. [...] O princípio do fundamento, entendido como princípio fundamental do fundamento suficiente a ser entregue, é por conseguinte apenas verdadeiro porque nele fala um dito do ser, que diz: ser e fundamento: o mesmo²⁰.

Como dito anteriormente, o *mesmo*, na leitura heideggeriana, não diz respeito à noção de identidade, mas expressa aquilo que mantém reunido *fundamento* e *ser* que, nessa relação de mesmidade (*Selbigkeit*), possibilitam a temporalização do *porquê*, sustentado pela nadaidade.

O fundamento, portanto, “é aquilo sobre o qual se apoia tudo o que para todos os entes já existe como o sustentado”²¹. O que importa, nesse sentido, é a pergunta pelo fundamento que fundamenta o próprio princípio da *ratio* e todos os modos de realização do ente existencial como tal. No interior dessa pergunta se encontra a possibilidade do esclarecimento do *não* que reside na estrutura ontológica da nadaidade²²; do *nada*

19 lb. (Grifo do autor).

20 lb., pp. 178-179.

21 lb., p. 181.

22 Vide passagem: “o nada é o *não* do ente e, deste modo, o ser experimentado a partir do ente”. HEIDEGGER, M. *A essência do fundamento*. Cit., p. 134.

como fonte legítima de toda e qualquer possibilidade de empreendimento humano, sua existência. O que nos direciona para intuição heideggeriana de que entre o *fundamento* (ser) e a *nadidade* do existir humano há de ter um íntimo parentesco, afinal, “ser e nada se compertencem; mas não porque ambos coincidem em sua indeterminação e imediatidade, mas porque o ser mesmo é finito em essência, e somente se manifesta na transcendência do ser-aí [*Dasein*] suspenso no nada”²³.

O problema do fundamento, então, retoma a questão da verdade do ser e sua relação com a possibilidade de desencobrimento do ente em geral, sustentado pela nadidade que, como fonte originária, é indissociável de todo o criar e criação. Isso se confirma na passagem onde se lê: ainda que seja o nada “de início e na maioria das vezes dissimulado em sua originalidade”²⁴, é ele que abre a possibilidade de algo assim como a pergunta pelo ser e pelas coisas em geral.

Nesse contexto, a constatação feita por Heidegger da diferença ontológica não demonstra apenas a simples distinção entre o ontológico (ser) e o ôntico (ente); mais do que isso, ela aponta para o âmbito da dinâmica de realização em que se esconde o *nada* que a fundamenta e que sustenta a temporalização da transcendência-*ek-sistencial*. O que nos leva, como havia mencionado mais acima, ao segundo ponto da análise heideggeriana do mundo moderno, isso no que diz respeito à questão do niilismo e sua relação com o tempo da técnica moderna:

Na fase do niilismo consumado, tudo parece sugerir que não existe algo como ser do ente, que nada há como o ser (no sentido do nada nadificante). De modo estranho, *ser* fica ausente. Ele vela-se. Mantém-se num velamento que se vela a si mesmo. Num tal velar consiste, entretanto, a essência do esquecimento experimentada pelos gregos. [...] O “esquecimento do ser” foi, muitas vezes, representado como se o ser fosse, para expressá-lo numa imagem, o guarda-chuva que a distração de um professor de filosofia esqueceu em algum canto²⁵.

Se vista mais de perto, a noção de niilismo, pensada na obra de Heidegger como consequência do abandono ou desprezo pelas questões primordiais acerca do nada e do ser, indicaria tanto um processo histórico quanto a consumação da metafísica como vontade de poder. Quer dizer, em princípio, para Heidegger, “o niilismo representa um *movimento histórico-mundial* dos povos da Terra que entraram no âmbito do *poder da*

23 HEIDEGGER, M. “O que é Metafísica?” In *Marcas do Caminho*. Cit., p. 130.

24 *Ib.*, p. 126.

25 HEIDEGGER, M. *Sobre a questão do ser*. Cit., p. 425.

humanidade”²⁶. Por seu turno, na sua leitura de Nietzsche, Heidegger se apoia numa parte da interpretação que “concebe o niilismo como um processo histórico”²⁷. Nietzsche, por sua vez, interpreta esse processo histórico como:

A desvalorização dos valores supremos vigentes até agora. Deus, o mundo supra-sensível, enquanto o mundo que verdadeiramente é e que tudo determina, os ideais e ideias, as *metas* e fundamentos que determinam e suportam todo o ente, e em particular a vida humana, tudo isto é aqui representado no sentido de valores supremos. Segundo a opinião ainda hoje corrente, compreende-se por isso o verdadeiro, o bem e o belo: o verdadeiro, isto é, o ente efetivamente real; o bem, isto é, aquilo que interessa a tudo em geral; o belo, isto é, a ordem e unidade do ente na totalidade. Contudo, os valores supremos desvalorizam-se já ao surgir o discernimento [*Einsicht*] de que o mundo real é, e nunca é, para realizar dentro do mundo real. O caráter vinculativo dos valores supremos começa a vacilar²⁸.

Heidegger tem em Nietzsche um aceno para o motivo do esgotamento da metafísica. O esvaziamento de todas as certezas e a instauração da “sensação” de que nada mais fundamenta os princípios metafísicos (“Deus morreu”)²⁹ aponta para a consumação de

26 HEIDEGGER, M. “A palavra de Nietzsche: ‘Deus morreu’”. In *Caminhos de Floresta*. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 253 (grifo nosso).

27 *Ib.*, p. 257.

28 *Ib.* (grifo nosso).

29 “Aquilo que anteriormente condicionava e determinava a essência humana no modo de *meta* e *medida*, perdeu o seu poder actuante de eficácia, incondicional e imediato, e sobretudo infalível em todos os sentidos. Aquele mundo supra-sensível das *metas* e das *medidas* já não desperta e sustenta a vida. Aquele mundo tornou-se ele mesmo sem vida: morto. Haverá fé cristã aqui e ali. Mas o amor que vigora num tal mundo não é o princípio eficaz e actuante daquilo que agora acontece. O fundamento supra-sensível do mundo supra-sensível tornou-se, pensado enquanto realidade efectiva actuante de todo o efectivamente real, irreal. Tal é o sentido metafísico do dito pensado metafisicamente ‘Deus morreu’”. HEIDEGGER, M. *A palavra de Nietzsche: “Deus morreu”*. Cit., p. 291 (grifo nosso). Quanto a este ponto, de modo sucinto, Otto Pöggeler comenta que “a afirmação de Nietzsche ‘Deus está morto’ fala da verdade do ente no todo; ela diz que o fundamento sobre o qual esta verdade se funda perdeu a força para fundar”. PÖGgeler, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Cit., p. 106. Ainda nesse contexto, Marco Casanova observa que a afirmação nietzschiana da morte de Deus não aponta “para a exposição de uma crença ou descrença específica em relação à existência de um ente supostamente supremo. Ao contrário, ela nos remete muito mais à dissolução do princípio mesmo que promovia a instauração desse espaço [...] em meio ao qual ganhava corpo uma série de elementos supra-sensíveis e, com ele, o Deus cristão”. CASANOVA, M. A. *Nada a Caminho: Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense, 2006, p. 173.

um processo histórico visto como apagamento de tudo o que há de mais essencial à vida. Em princípio, Nietzsche lhe oferece um caminho que conduz à ultrapassagem de estado de niilismo, sua superação. Contudo, esse caminho acaba por se tornar um descaminho, pois também, ele mesmo, na tentativa de superar as *metas*³⁰, se *desvia* do elemento primordial até então esquecido pela metafísica:

A essência do niilismo assenta na história segundo a qual, no aparecer do ente enquanto tal na totalidade, nada se passa com o próprio ser e a sua verdade, de tal modo que a verdade do ente enquanto tal vale para o ser, porque a verdade do ser fica de fora. Nietzsche experimentou certamente, na era do começo da consumação do niilismo, alguns traços do niilismo, interpretou-os, ao mesmo tempo, de um modo niilista e, assim, tapou completamente a sua essência. [...] Pensado a partir do destino do ser, o *nihil* do niilismo significa que nada se passa com o ser. O ser não chega à luz da sua própria essência. No aparecer do ente enquanto tal, o próprio ser fica de fora. Falta a verdade do ser. Ela fica esquecida³¹.

Se partirmos daqui, talvez seja possível entender os motivos que levaram Heidegger, já nos *Beiträge*, a atribuir ao niilismo consumado na modernidade –enquanto metafísica da vontade de poder– uma força maquinal (poder) como sendo o próprio reflexo do abandono do ser pelo homem (*Seyn*) que assim entrega o ente à produtibilidade do pensamento do cálculo.

Nesse caso:

O abandono do ser é o fundamento e, com isso, ao mesmo tempo a determinação mais originária da essência daquilo que Nietzsche reconheceu pela primeira vez como niilismo. [...] Se tivermos em vista o outro início [*anderen Anfangs*], o niilismo precisa ser concebido de maneira mais

30 “O niilismo no sentido de Nietzsche significa: que todas as *metas* desapareceram. Nietzsche tem em vista aqui as metas que crescem em si e que transformam o homem (para onde?). O pensar em ‘metas’ (o há muito tempo mal interpretado τέλος dos gregos) pressupõe a ιδέα e o ‘idealismo’. [...] Se tivermos em vista o outro início [*anderen Anfangs*], o niilismo precisa ser concebido de maneira mais fundamental como a consequência do abandono do ser. [...] O seer [*Seyn*] abandonou tão fundamentalmente o ente e esse é a tal ponto entregue à maquinação e ao ‘vivenciar’, que necessariamente aquelas tentativas aparentes de salvação da cultura ocidental, assim como toda ‘política cultural’, precisam se tornar a figura mais insidiosa, e, com isso, a figura mais elevada do niilismo”. HEIDEGGER, M. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p. 148-149 (GA 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1972, p. 138) (Grifo do autor).

31 HEIDEGGER, M. *A palavra de Nietzsche: “Deus morreu”*. Cit., p. 302.

fundamental como a consequência do abandono do ser. [...] O seer [*Seyn*] abandonou tão fundamentalmente o ente e esse é a tal ponto entregue à maquinação e ao “vivenciar”, que necessariamente aquelas tentativas aparentes de salvação da cultura ocidental, assim como toda “política cultural”, precisam se tornar a figura mais insidiosa, e, com isso, a figura mais elevada do niilismo³².

Aqui, vale mencionar o comentário de Marco Casanova, quando, a propósito de uma tentativa de elucidação sobre a noção de *niilismo* e *vontade de poder* em Nietzsche ora interpretada por Heidegger, nos diz:

Na medida em que instaura a vontade de poder como o novo princípio de avaliação da totalidade, Nietzsche acaba por cindir segundo Heidegger toda e qualquer ligação com o pensamento do ser, e o ser mesmo se transforma, então, em nada. A pergunta sobre o ser, que tinha marcado outrora “o começo de nossa filosofia científica” em Platão e Aristóteles, desaparece pura e simplesmente em meio à sua assunção como sem sentido, de modo que o ente passa a dominar sozinho o espaço de abertura do todo. Com isso, a filosofia de Nietzsche dá ensejo ao surgimento do tempo do domínio absoluto do ente sobre o seer e do respectivo abandono do seer. [...] esse abandono do ser acontece no interior do pensamento nietzschiano por meio da redução da totalidade do ente à dinâmica constantemente deveniente da vontade de poder: por meio de uma tentativa de superar a história da metafísica que pretende funcionar de início como a fonte de libertação ante toda a metafísica e acaba simplesmente por levar a termo a própria essência dessa história. *Niilismo é, assim, o resultado de uma figura de pensamento que abre as portas para o domínio absoluto do ente sobre o ser*³³.

Assim, em última instância, para Heidegger, o niilismo simbolizaria um tipo de posição resultante de um processo histórico de negação e indiferença acerca da pergunta sobre o ser, que ganha força a partir da tecnicização das ciências – obtida pela razão moderna que, como *princípio dos princípios*, operacionaliza o cientificismo do pensamento do cálculo – cuja pretensão é a de *poder* responder a todo e qualquer questionamento a respeito do ente. Isto é, *quando a ciência, por meio da lida metodológica com o ente, vê-se inclinada e*

32 HEIDEGGER, M. *Contribuições à filosofia*. Cit., pp. 131, 149-150 (GA 65, pp. 119, 138 e 140) (grifo do autor).

33 CASANOVA, M. A. *Op. cit.*, pp. 140-150 (Grifo do autor). Para uma elucidação mais completa, vide: HEIDEGGER, M. *A palavra de Nietzsche: “Deus morreu”*. Cit., pp. 241-305.

autorizada a responder as questões da ordem do ser (metafísica), inicia-se um processo de dissolução da Filosofia como um ramo único do saber. O pensamento da ratio, portanto, corroboraria com a ilusão de que, por meio dela, tudo pode ser respondido; de que, por isso, já não se faz necessário “pensar”, pois esse esforço já se encontra a cargo do fazer científico.

Nesse caso, o que Heidegger chama nos anos de 1960 de “fim da filosofia”, aponta em seu pensamento para pelo menos dois problemas. Primeiro, o de que com a metafísica da vontade de poder, o avanço da tecnicização do mundo e a crença na ciência como campo do domínio da verdade sobre os entes, a pergunta pelo ser e pelo nada perde todo o seu sentido –isso apoiado no fato de que, além da ciência moderna, alicerçada pelo princípio da *conta*, sustentar a pretensão de que já respondeu a tudo, inclusive o que é o ente, ela também já prescreveu o que deve ou não ser útil, o que tem valor ou não e quais os critérios para a produção científica. Nesse contexto, a própria “filosofia transforma-se em ciência empírica do homem, de tudo aquilo que pode tornar-se objeto experimentável de sua técnica”³⁴.

Segundo, em virtude do *perigo de apenas se medir a importância de tudo o que é grande à escala do domínio do principium rationis*, o ente humano corre o risco de obliterar, definitivamente, a pergunta pelo desencobrimento do ente em sua possibilidade mais originária –em sua liberação, resguardando-o, deixando que ele seja o ente que é em sua essência, isto é, livre, “preservado do dano e da ameaça”³⁵.

É nesse sentido que, de acordo com Heidegger, o duplo entendimento da palavra *fim* (*Ende*), apreendida em seu antigo significado, tem relação direta com *lugar* (*Ort*), isto é, com a *atenção* que se move “de um lugar para o outro”. O fim da filosofia é o lugar, é aquilo em que se reúne o todo de sua história, em sua extrema possibilidade. [...] Fim é, como acabamento, a concentração nas possibilidades supremas”³⁶.

De modo que essa dupla noção de *fim* tanto pode ser entendida como acabamento da filosofia em virtude da consumação da metafísica pela produção técnico-científica moderna, como também, ao mesmo tempo, pode apontar o *lugar* das possibilidades mais autênticas, gestadas, como veremos, por um acontecimento apropriador (*Ereignis*). Essa possibilidade surge na obra de Heidegger como retomada da pergunta pelo *lugar* originário e essencial do ser como poder de nomeação de todas as coisas. Por isso, a expressão *tarefa do pensamento* aparece nos textos finais do pensador como um exercício

34 HEIDEGGER, M. *O fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*. Cit., p. 97.

35 HEIDEGGER, M. *Construir, habitar, pensar*. Cit., p. 129.

36 HEIDEGGER, M. *O fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento*. Cit., p. 96.

meditativo de retorno ao fundamento. Retomada que, na fenomenologia de Heidegger, pode ser entendida formalmente como atitude de singularização, ou seja, do movimento de temporalização da existência onde, afinado numa disposição, o projeto de porvir articula o sido, presentificando o tecido histórico no instante (*Augenblick*) apropriador. Com esse retorno ao fundamento, diz o pensador, “tem-se em mira a possibilidade de a civilização mundial, assim como agora começou, superar algum dia seu caráter técnico-científico-industrial como única medida da habitação do homem no mundo”³⁷.

A noção de *fim*, portanto, tanto carrega consigo a ideia de *perigo* (*Gefahr*) como também a possibilidade de salvação. Daí o porquê de, ao se referir ao perigo da *Gestell* como “possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um desencobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural”,³⁸ Heidegger fazer jus às letras do poeta alemão Hölderlin de que “onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva”.³⁹ Essa menção ao poeta não ocorre por acaso, mas, ao contrário, indica um modo de salvação da quadratura de mundo advinda pela arte poética que se avizinha do pensamento meditativo.

O *fim da filosofia e a tarefa do pensamento* em Heidegger, nesse caso, tem relação direta com um tipo de postura poético-questionadora frente à pergunta pelo ser e o modo de desencobrimento do ente na era da técnica moderna:

Não permanece a essência do ser ainda sempre e sempre mais perplexamente o digno-de-ser-pensado? Podemos nós, se assim devesse ser colocado, abandonar este digno-de-ser-pensado em favor da correria louca do exclusivo pensamento calculador e dos seus enormes sucessos? Ou estamos prestes a determo-nos para encontrarmos caminhos, nos quais o pensamento consiga corresponder ao digno-de-ser-pensado, em vez de enfeitiçados pelo pensamento calculador pensarmos superficialmente no digno-de-ser-pensado? Esta é a questão. É a questão mundial do pensamento. Na sua resposta decide-se o que será da Terra e da existência do homem sobre a Terra⁴⁰.

De fato, com a urgência da questão já posta em jogo, fica a cargo do pensamento do cálculo –fundamentado pelo princípio da *ratio*–, ou do pensamento meditativo –que considera e salvaguarda a quadratura como um todo–, o destino planetário.

37 lb., p. 99.

38 HEIDEGGER, M.. *A questão da técnica*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012, p. 31.

39 lb., p. 31.

40 Heidegger, M. *O Princípio do Fundamento*. Op. cit., p. 184.

III. Como podemos acompanhar até aqui, a acontecência desse pensar meditativo dá-se mais como um movimento da compreensão (transcendência) que, fundamentalmente tonalizada numa disposição, projeta-se para a linguagem (discurso) e a abraça de modo autêntico, desobstruindo o *Dasein* do falatório no qual se encontra enredado. Se considerada a partir dessa dimensão, essa meditação indicará um tipo de tarefa do pensar que, em *Ser e Tempo*, Heidegger chamou exercício de “preservação da força e do poder de nomeação das palavras fundamentais do existir humano”⁴¹. Na transição do fim da filosofia como metafísica para o outro começo do pensar, essa tarefa ganha a função de reconquistar o que ao longo da história da metafísica se desgastou e, logo em seguida, caiu no esquecimento.

O fim da filosofia como metafísica, nesse caso, apresenta-se a partir de dois significados capitais. No primeiro, o fim está ligado à noção de *acabamento* e ao fato de que, justamente porque na Era da técnica moderna a filosofia se deteriora, tornando-se um mero fantasma das ciências tecnicizadas,⁴² urge a necessidade de recuperação de seu sentido essencial (filosofar), oriundo do confronto do pensar meditativo com o pensamento metafísico legado à toda história ocidental ao longo da tradição. Nesse contexto, Nietzsche aparece para Heidegger como o principal símbolo dessa noção de *fim* como *início* e *consumação*.

Em princípio, os motivos dessa indicação, ou seja, a de ser Nietzsche o filósofo do *fim*, parecem acenar para o fato de que, embora esse autor tenha tocado na essência da inicialidade grega, com o seu pensamento — e, principalmente, o que a partir dele se produziu —, ele mesmo engendrou o seu próprio erro, obliterando a verdade do ser em sua essência. O que, por assim dizer, teria trancado de uma vez por todas as portas para a possibilidade do emergir da verdade em sua essência, estabelecendo o que Heidegger chama de consumação da metafísica como vontade de poder.

Na interpretação de Heidegger:

Nietzsche concebe a metafísica da vontade de poder precisamente como a ultrapassagem do niilismo. De fato, enquanto o niilismo for pensado apenas como desvalorização dos valores supremos, e a vontade de poder

41 HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009, p. 290.

42 No tocante a esse contexto de discussão, Irene Borges-Duarte comenta que “a filosofia tradicional, como amizade do saber tradicional, esgota-se nos saberes particulares, que se movem na direção do que hoje são as ciências positivas. Têm o seu *eros* próprio, sem o qual não se ocupariam em buscar aquilo a que aspiram. Mas a sua procura é ainda uma manifestação de vontade de poder, de capturar e dominar as razões, as causas e os motivos que explicam os acontecimentos naturais ou morais”. BORGES-DUARTE, I. “A apropriação propícia – pensar e amar como acontecimento em Heidegger”. *Revista Natureza Humana*, Vol.21, Nº.1, 2019, p. 50. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v21n1/v21n1a04.pdf>. (Acesso: 08/08/2022).

como o princípio da transmutação de todos os valores a partir de uma nova instauração dos valores supremos, a metafísica da vontade de poder é uma ultrapassagem do niilismo. Mas nesta ultrapassagem do niilismo, o pensar dos valores é elevado a princípio. [...] Se, no entanto, o valor *não* deixa o ser ser o ser que ele é como ser mesmo, então, a suposta ultrapassagem é, primeiro que tudo, a consumação do niilismo. Pois *agora a metafísica* não apenas *não pensa o próprio ser*, mas este não-pensar do ser vela-se na *aparência* de que ele, na medida em que avalia o ser como valor, pensa o ser do modo mais digno, de tal modo que todo o perguntar pelo ser se torne e permaneça supérfluo. Se, no entanto, pensado com base no próprio ser, o pensar que pensa tudo segundo valores é niilismo, então até mesmo a experiência nietzschiana do niilismo, de que ele é a desvalorização dos valores supremos é uma experiência niilista. [...] Se, no entanto, a essência do niilismo repousa na história de, no aparecer do ente na totalidade, a verdade do ser ficar de fora, e nessa medida nada se passar com o próprio ser e sua verdade, então a metafísica, enquanto história da verdade do ente enquanto tal, é na sua essência niilismo.⁴³

Ao buscar superar e ultrapassar o niilismo pensado enquanto história da metafísica ocidental, que em seus desdobramentos oblitera a potência principiadora da força motriz que vigora e impera como movimento dinâmico de realização da vida e do vital em todo o seu impulso criador, Nietzsche acaba por estabelecer um princípio de *valor* (Vontade de Poder) que traz consigo o apagamento do principal elemento que é próprio do ser e de sua verdade. No pensamento de Nietzsche, esse ser (*no sentido do nada nadificante*) fica de fora.

Acerca disto, Otto Pöggeler observa que:

Nietzsche experimenta o niilismo como a lógica da história ocidental e busca superá-lo. Neste caso, Nietzsche pensa o ente como ente e, assim, no seu ser. Ele pensa o ser como valor, experimenta a desvalorização dos valores supremos e exige a revolução dos valores. Nietzsche experimenta sempre o nada, a partir do qual se define a experiência do niilismo, somente como o nada do ser, como a entidade do ente. Ele *não experimenta o autêntico nada*, o nada como fazendo parte do próprio ser e da sua verdade⁴⁴.

43 HEIDEGGER, M. *A palavra de Nietzsche: "Deus morreu"*. Cit., p. 297; p. 302 (Grifo nosso).

44 PÖGgeler, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Cit., p. 136 (Grifo nosso).

Nietzsche é esse primeiro e último pensador que pôde, na sua época, detectar um tipo de desvio executado pela tradição metafísica ao que há de mais potente e vital para a vida. Desvio esse que se inicia com Platão e que chega na sua Era como sua própria meta de superação. Por isso, Heidegger o nomeia como aquele pensador que não somente acena para o *começo* do pensamento grego como também toca na sua experiência de *fim*. Daí o porquê da afirmação de que:

Com a metafísica de Nietzsche, a filosofia acaba. Isso quer dizer: ela já percorreu todo o âmbito das possibilidades que lhe foram predesignadas. O acabamento da metafísica, que constitui o fundamento do modo planetário de pensar, fornece a armação para uma ordem da terra, provavelmente bastante duradoura. Esta ordem já não precisa da filosofia porque de há muito a ela já sucumbiu. Com o fim da filosofia, porém, o pensamento não está no fim, mas na ultrapassagem para um outro começo⁴⁵.

O segundo sentido de *fim*, por sua vez, está atrelado exatamente a essa noção de ultrapassagem, superação ou à noção de *transição*, entendida como indicativo de um outro começo do pensamento — enquanto possibilidade de uma *experiência originária* para com as *palavras essenciais* em seu sentido fundamental. Nessa direção de superação (ainda que ambivalente), Heidegger aponta Nietzsche e Hölderlin como principais expoentes dessa *preparação* e *transição* para um outro começo.

O que aponta para o fato de serem Nietzsche e Hölderlin os principais representantes da meditação para o outro começo não carece de motivo, ele se justifica porque, segundo Heidegger, através de suas obras, tanto Nietzsche quanto Hölderlin, puderam acessar uma forma de verdade que, em certo sentido, *tocaria* na questão do primeiro começo do pensar grego. Isto é, a questão é a de que esses dois autores reconheceram “o início grego [*griechischen Anfang*] de maneira mais originária do que todas as épocas antes deles”;⁴⁶ e isso em razão “de eles terem experimentado, pela primeira vez, o fim do Ocidente [...] no fato de eles mesmos *terem chegado ao fim* em sua existência e obra; e em verdade, cada um dos dois de maneira diversa”⁴⁷. Algo que explica o motivo de Heidegger ler tanto a obra de Nietzsche quanto a do poeta alemão Hölderlin como anúncio destinal da verdade do ser.

45 HEIDEGGER, M. “A superação da metafísica”. In *Ensaio e conferências*. Cit., p. 72.

46 HEIDEGGER, M. *As questões fundamentais da Filosofia*. São Paulo: WMF. 2017, p. 163 (GA 45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der Logik (1937-1938)*). Frankfurt am Main: Klostermann, 1984, p. 126).

47 *Ib.*, p. 163 (Grifo do autor).

Sobre a importância desses dois autores para a experiência do pensamento ocidental, lê-se na obra de Heidegger da década de 1930:

Quase não conseguiríamos saber hoje algo sobre o modo de ser e a necessidade da meditação sobre o primeiro início [*ersten Anfang*] se esses dois – dois poetas e pensadores respectivamente diversos – não se encontrassem na via da nossa história; e isso uma vez mais em um lugar histórico respectivamente diverso. Uma vez que os dois, cada um de uma maneira diferente do outro, *são* o fim e transição, o início [*Anfang*] precisou despontar para eles de forma inicial e, assim, acabou por despertar neles o saber acerca do fim⁴⁸.

O sentido de fim, no qual se insere tanto a obra de Nietzsche quanto a de Hölderlin, tomado como caminho da transição para o outro começo do pensar, portanto, comporta um duplo sentido:

O fim, na medida em que reúne em si todas as possibilidades essenciais da história de um início [*Anfang*] – não uma interrupção e nem um mero não mais, mas inversamente: a afirmação do início [*Anfang*] sob o modo da consumação de suas possibilidades surgidas a partir daquilo que se seguiu ao início [*Anfang*]. Esse fim do primeiro início [*ersten Anfang*] da história da filosofia ocidental é Nietzsche [...] em sentido essencial, Nietzsche é o fim da filosofia ocidental. Ao mesmo tempo, porém, encontramos-nos sobretudo na atmosfera do fim do pensamento ocidental em um segundo sentido; em um sentido de acordo com o qual fim significa: o esmorecimento e o autodesgarramento da fusão preparada e configurada durante séculos entre as diversas posições fundamentais, avaliações, conceitos e “sistemas”⁴⁹.

Fim e transição, nesse caso, aparecem na obra de Heidegger como tarefas do pensar que não apenas se confrontam com as interpretações iniciais sobre o sentido e a verdade do ser, mas, do mesmo modo, combatem seus entendimentos conceituais posteriores. O que não quer dizer que essa noção de transição para um outro começo do pensamento não possua resquícios do modo metafísico do pensar, ao contrário, “no longo esmorecimento do fim, é de se supor que ‘modos do pensar’ anteriores sejam sempre uma vez mais assumidos, e que o fim venha a se tornar caracteristicamente uma sucessão de ‘renascimentos’”⁵⁰.

48 lb., p. 173 (*GA 45*, p. 134-135) (Grifo do autor).

49 lb., p. 171-172 (*GA 45*, p. 133).

50 lb., p. 172 (Grifo do autor).

Essa passagem nos revela, primeiro, que nada garante que haja um outro começo do pensar que se estabeleça em definitivo — o que quer dizer que o pensamento da transição poderá ser gravemente pautado por um combate incessante frente às más interpretações sobre o que significa *ser* e sua indistinção em relação ao ente; o que o coloca mais como um movimento de resistência dentro da *linha* limítrofe, do que o ultrapassamento dessa linha para o outro começo terminantemente conclusivo.⁵¹ Segundo, se no período pré-metafísico os pensadores gregos “experimentam e estabelecem a verdade do seer, sem questionar acerca da verdade enquanto tal”,⁵² no outro começo da história, o pensar meditativo não apenas experimenta essa verdade, como também pergunta “sobre o seer da verdade, a fim de, assim, fundar pela primeira vez a essenciação do seer e deixar o ente eclodir como o verdadeiro daquela verdade originária”.⁵³

A viragem do pensamento (transição), nesse sentido específico, se apresenta, portanto, como uma atitude de *atenção* (agir) diante do ser que abraça seu acontecimento fundamental, o acontecimento de uma *desconstrução* ou *demolição* dos princípios metafísicos. Essa atitude de demolição dos principais conceitos metafísicos, próprio de uma postura anarquista do pensar, segundo Reiner Schürmann em *Le principe d’anarchie: Heidegger et la question de l’agir*, revelaria na obra de Heidegger uma espécie de “projeto de destruição da ontologia já anunciada em *Ser e Tempo* que é inseparável da questão do agir”.⁵⁴ Esse pensar-agir, atrelado ao modo da *poiesis* de Hölderlin, abriria o caminho para essa transição do pensar.

Sobre o porquê da escolha pela poesia de Hölderlin, Heidegger destaca:

Hölderlin não foi escolhido porque sua obra, entre muitas outras, torna a essência geral da poesia uma realidade, mas apenas porque a poesia de Hölderlin está sustentada pelo destino e pela determinação poética do

51 Conferir apreciação de Heidegger acerca do niilismo consumado e sua relação com o que constitui, de acordo com o autor, *a fronteira entre duas épocas*, no texto: HEIDEGGER, M. *Sobre a linha/Sobre a Questão do Ser*. Cit., pp. 396-435. Ou in “Hacia la pregunta por el ser”, In JUNGER, E.; HEIDEGGER, M. *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Paidós, 1994. Vide também: GRIJALBA, M. “La línea. Apuntes sobre el nihilismo en el intercambio epistolar entre Ernst Jünger y Martin Heidegger”. En *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. Nº 6, 2020, pp. 53-71. Disponível em: <https://revistascientificas.us.es/index.php/Differenz/article/view/12249>.

52 Heidegger, M. *Contribuições à filosofia*. Cit., p. 186.

53 Id.

54 SCHÜRMAN, R. *Le principe d’anarchie: Heidegger et la question de l’agir*. Paris: Diaphanes, 2013, p. 9 (Tradução nossa). Sobre a questão do “princípio da *Anarkhê*” em Heidegger, consultar o mesmo título.

poetizar a própria essência da poesia. Para nós, Hölderlin é, em um sentido eminente, *o poeta do poeta*. E é por isso que ele se situa na decisão⁵⁵.

Tendo em vista todas essas últimas considerações, pode-se perceber que a noção de destino (*Schicksal*) — já presente nos parágrafos finais de *Ser e Tempo* — retorna à obra tardia de Heidegger com a intenção de reforçar um elemento-chave, deveras importante para o entendimento do que o autor chama de historicidade (*Geschichtlichkeit*), sua relação com a temporalidade própria (*Zeitlichkeit*) e o acontecimento apropriador (*Ereignis*), pois é exatamente por meio da essência da poesia hölderliniana que o pensador fundamentará a questão da restauração histórica, seu *destino* singular e apropriador⁵⁶.

55 HEIDEGGER, M. “Hölderlin y la esencia da poesía”. In *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza, 2005, p. 38 (Grifo do autor).

56 E, contudo, visto que Heidegger não é e nem se enquadra no rol dos pensadores da tradição filosófica que defenderam os mais variados tipos de determinismo metafísico, a sua análise da noção de destino não se confunde com o conceito essencialista ou causal interpretado pela tradição, mas está ligada a uma compreensão que mais se aproxima do “reino” das possibilidades históricas. Aqui, destino tem mais a ver com uma espécie de *possibilidade* de herança interpretativa, oriunda de uma decisão histórica, de um acontecimento do ser, um “chamado” que está muito acima de uma compreensão vulgar ou um sentido historiográfico —também por isso, há aqui a necessidade de, nesse autor, buscar a compreensão do sentido da história atrelada a noção de temporalidade, historicidade, produção cultural e científica de um povo. Nesse sentido, em Heidegger, o *fim da filosofia* como metafísica e a *tarefa do pensamento* não somente arrastam para si uma retomada da interpretação do sentido do ser como também sinaliza para o fato de as primeiras decisões epocais e metafísicas terem produzido o que o pensador chamou de destino. Quer dizer, desde o início das Eras tudo é “chamado/clamor” e possibilidade de acolhimento desse apelo do ser. “Não foi Platão que fez com que o real se mostrasse à luz das ideias. O pensador apenas *respondeu ao apelo* que lhe chegou e que o atingiu. [...] Por isso, desvendando o real, vigente com seu modo de estar no desencobrimento, o homem não faz senão responder ao apelo [*Zuspruch*] do desencobrimento, mesmo que seja para contradizê-lo” [*Wenn der Mensch auf seine Weise innerhalb der Unverborgenheit das Anwesende entbirgt, dann entspricht er nur dem Zuspruch der Unverborgenheit, selbst dort, wo er ihm widerspricht*]. HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*. Cit., pp. 20-22. GA 7, p. 19 (grifo nosso). Se, portanto, destino tem o sentido de um acolher, um responder ao chamado ou apelo do *ser* que, afinado numa disposição (*Stimmung*), é levado a atender *ou não* a esse apelo (*Zuspruch*), então toda e qualquer interpretação que abre o sentido histórico de uma época possui o significado de um corresponder *ou não* a esse apelo. Em todo caso, quem decide não é um sujeito egoico, mas aquilo que empurra, que modula a temporalidade do *Dasein* para ser cuidado (*Sorge*). Afinal, sendo solícito ou descuidado, o *Dasein* é sempre cuidado (*Sorge*). E o é porque dá-se sempre junto às coisas e com os outros. No entanto, porque também é tempo, o sentido de seu ser (cuidado) está fundado na temporalidade. Por isso, no que modula e prepara um modo de temporalização, a disposição fundamental (*Grundstimmung*) possibilita esse *ser tomado* pelo chamado do ser, que pode ser correspondido ou não. Nesse caso, em Heidegger, o destino do ser, sua relação com a essência da técnica moderna (*Gestell*) e o tema da desertificação da Terra, não aparece em suas obras como mera determinação causal, absoluta ou restritiva, mas enquanto resultado da correspondência (*Entsprechen*) entre o *Dasein* e o ser. Com base nisso, podemos até arriscar dizer que, por essa acepção, a noção de envio destinamental se mostra como “*possibilidade condicionada*” por uma atmosfera afetiva fundamental (*Grundstimmung*), própria da disposição

Nisso se tem em conta que, se em *Ser e Tempo* Heidegger diz que “somente a temporalidade própria, que é também finita, torna possível o destino, isto é, a historicidade em sentido próprio”,⁵⁷ no contexto das obras tardias, lê-se um sentido de destino a partir do que Hölderlin compreende por *elemento destinamental*, isto é, o que de saída “cabe no sentido da preservação do pertencimento à essência”.⁵⁸ Ora, e o que há de mais essencial, então? Uma indicação para essa pergunta já se encontra ali em *Ser e Tempo* onde Heidegger fala da “salvação” a partir da singularização como modo e possibilidade de destino do ser-com-os-outros (*Mitsein*). Segundo a passagem: “A decisão antecipadora coloca esse ser-para-a-morte na existência própria. Interpretamos, porém, como historicidade própria o acontecer dessa decisão, ou seja, a retomada que, antecipativamente, *transmite a herança de possibilidades*”.⁵⁹ Quer dizer, ao atrelar a noção de envio destinamental à modulação da estrutura da temporalidade própria (*Zeitlichkeit*), Heidegger nos evidencia que a transformação do ente na totalidade (mundo) depende de singularização que, em suas *possibilidades* mais autênticas, se desdobra no cuidado próprio para com os outros, as coisas e si mesmo. Aqui, a decisão é pela conquista de si que em propriedade/singularidade só é com-os-outros. Essa noção de cuidado próprio é algo da ordem dessa afeição incondicional e originária que afina o ente numa atitude de entrega e, com isto, libera e deixa as coisas e os outros serem o que são em seu vigor.

A poesia de Hölderlin (ver o caso de *A Festa*), nesse sentido, é importante para Heidegger porque mobiliza o *Dasein* histórico e humano num enlace do pensar-rememorador (*Andenken*) que resgata, restaura e reúne o envio destinamental do mundo e do ser-com, sua relação de intimidade (*Innigkeit*)⁶⁰ com o todo. “A essência dessa poesia é tão cuidadosa que ela mesma só se mantém a princípio no poetar de sua essência. É

que modula o *Dasein* em sua estrutura ontológica originária. O que também implica dizer: o outro modo de pensar (não calculador), que reconduz a história ocidental para um outro começo do pensar, depende de um elemento capaz de desestabilizar a alienação que *seduz e cadencia* o modo de ser impessoal. Em vista disso podemos ler, em Heidegger, que, primordialmente, o sentido de *envio destinamental* se dá como algo que *convoca* e impele o *Dasein* histórico e humano a um modo de abertura e relação para com o ente. Isto é, como “força de reunião encaminhadora, que põe o homem a caminho de um descobrimento”. HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*. Cit., p. 27 (grifo do autor).

57 HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Cit., p. 477.

58 HEIDEGGER, M. *O Hino de Hölderlin “Recordação”*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017, p. 100.

59 HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Cit., p. 483 (Grifo nosso).

60 Segundo nota da tradutora da obra de Hölderlin *Hipérion ou o eremita na Grécia*, Márcia Schuback, “*Innigkeit* indica uma experiência de intensidade e intimidade com o dar-se da vida e do viver, onde o coração e o espírito aparecem não como expressões da subjetividade do homem, mas como o modo em que a vida e o viver expõem o homem para ele mesmo”. Vide HÖLDERLIN, F. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 25).

apenas a partir desse cuidado poetante diante do destino poético que se determina a ‘verdade’ dessa poesia”.⁶¹ Nesse caso, o envio destinal “é ao mesmo tempo o modo como aqueles que são, na medida em que eles se enviam expressamente para a sua essência, encontram o elemento destinamental e o mantêm, deixando, assim, ao aviado, e ao que se envia sua essência”⁶².

A tudo isso vale ressaltar a importância do estilo fundamental de pensar dos filósofos originários, cujo modo de meditação é para Heidegger um exemplo de manutenção da relação do λόγος (linguagem) como modo de conservação do movimento próprio à φύσις e à ἐλήθεια. Quer dizer, esses pensadores — dentre muitos, Anaximandro, Heráclito e Parmênides — sustentam um modo de relação com o seu entorno que é, antes de tudo, fundamental para o modo de realização da φύσις. Para Benedito Nunes, o retorno de Heidegger a este período do pensamento pré-metafísico simboliza, portanto, uma tentativa do pensador de “desobstruir a tradição, para reconquistar as fontes originárias que ela encobre ou disfarça”.⁶³ Tal retorno seria “uma volta à compreensão preliminar do ser como *phýsis*, já implícita à tradução das palavras fundamentais, *lógos* e *alétheia*, que Heidegger aprofundou interpretando fragmentos de Anaximandro, Heráclito e Parmênides”⁶⁴.

De fato, toda a tentativa de Heidegger de demonstrar onde se encetou a fratura para com uma forma de pensar que conservava uma relação salutar com o modo de desvelamento da linguagem apofântica, seu viço em dizer as coisas fundamentalmente, segue uma estratégia de restauração do poder nomeador das palavras por meio de um retorno a um tipo de experiência que cultivava o elemento essencial da verdade do seer (*Seyn*). Por isso, para Heidegger, os pensadores pré-socráticos ainda têm algo a nos dizer. A questão é que esses filósofos, ditos originários, “que se detiveram na investigação do *princípio* (*arché*) das coisas, foram tocados pelo desvelamento do ente, sem haverem formulado a mesma espécie de interrogação”⁶⁵.

E, contudo:

A pergunta de Platão, que se antecipou à de Aristóteles, já participa de uma mudança na essência da verdade como *alétheia*, que a distanciava,

61 HEIDEGGER, M. *Acontecimento apropriativo*. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 322 (*GA 71: Das Ereignis*. Frankfurt am Main Klostermann, 2009, p. 324).

62 HEIDEGGER, M. *O Hino de Hölderlin “Recordação”*. Cit., p. 100.

63 NUNES, B. *Passagem para o poético*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 207.

64 Id.

65 lb., pp. 209-210.

quer pelo modo, quer pela forma expressa de pensamento, da concepção inaugural e principiativa. O ato de nascimento da Filosofia como Metafísica, firmada nos diálogos platônicos, e consolidada nos tratados aristotélicos, assinala o início de uma descontinuidade em relação à *phýsis*, que permeará toda a História do ser até os nossos dias⁶⁶.

A tentativa de resgate do poder nomeador das palavras, encetada por Heidegger desde os anos de 1920, então, segue um caminho de desconstrução dos princípios metafísicos em prol de um estilo de pensar que, como a arte em geral, tem o poder de re-velar a verdade, conservando o brilho (desocultamento) e o mistério (ocultamento) que há em todas as coisas. Nesse movimento, ele (o pensar poetante) descortina o mundo sem que com isso ponha em risco os modos de acontecimentos da φύσις e da εἰλήθεια. O que nos esclarece o porquê da predileção de Heidegger pela linguagem poética, seu poder de manifestação, seu poder de entrada na essência fundamental de todas as coisas, gesto que ele encontra nos poetas antigos (como Sófocles e Homero), nos poetas do período romântico e moderno, como no caso especial de Hölderlin, mas também em Goethe, Rilke, Hebel, Trakl e em Nietzsche.

Portanto, com o fim da Filosofia como metafísica, a tarefa da *transição* para o outro começo do pensar é a de uma experiência originariamente doadora que busca se movimentar na orientação da inicialidade do pensar pré-metafísico com vistas à verdade porvindoura (destino).

Referências bibliográficas

BORGES-DUARTE, I. “A apropriação propícia – pensar e amar como acontecimento em Heidegger”. *Revista Natureza Humana*, Vol.21, Nº.1, 2019, pp. 34-54. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v21n1/v21n1a04.pdf>. (Acesso: 08/08/2022).

CASANOVA, M. *Nada a Caminho: Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

GRIJALBA, M. “La línea. Apuntes sobre el nihilismo en el intercambio epistolar entre Ernst Jünger y Martin Heidegger”. En *Diferenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. Nº 6, 2020, pp. 53-71. Disponível em: <https://revistascientificas.us.es/index.php/Diferenz/article/view/12249>.

HAAR, M. *Heidegger e a Essência do Homem*. Tr. A. C. Alves. Lisboa: Piaget. 1997.

66 lb., p. 210.

HEIDEGGER, M. *Acontecimento apropriativo*. Tr. M. A. Casanova Rio de Janeiro: Forense, 2013 (GA 71: *Das Ereignis*. Frankfurt am Main Klostermann, 2009).

HEIDEGGER, M. “A palavra de Nietzsche: ‘Deus morreu’”. In *Caminhos de Floresta*. Tr. A. Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

HEIDEGGER, M. *A questão da técnica*. Tr. E. Carneiro Leão. Petrópolis-Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. “A superação da metafísica”. In *Ensaio e conferências*. Tr. M. Schuback. Petrópolis-Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. *As questões fundamentais da Filosofia*. Tr. M. A. Casanova. Sao Paulo: WMF. 2017, p. 163 (GA 45: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte probleme der logic (1937-1938)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1984).

HEIDEGGER, M. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Tr. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015 (GA 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977).

HEIDEGGER, M. “Construir, habitar, pensar”. In *Ensaio e conferências*. Tr. M. Schuback. Petrópolis-Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. “Hölderlin y la esencia de la poesía”. In *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Tr. A. Leyte y H. Cortés. Madrid: Alianza, 2005.

HEIDEGGER, M. *Meditação*. Tr. M. A. Casanova. Petrópolis-Rio de Janeiro: Vozes, 2010

HEIDEGGER, M. “O fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento”. In *Conferências e escritos filosóficos*. Tr. E. Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (“*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (1964)*”). In GA 14: *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007).

HEIDEGGER, M. *O Hino de Hölderlin “Recordação”*. Tr. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

HEIDEGGER, M. *O princípio do fundamento*. Tr. J. Telles Menezes. Lisboa: Piaget, 1999.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tr. M. Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, M. *Serenidade*. Tr. M. Andrade e O. Santos. Lisboa: Piaget, 1959.

HÖLDERLIN, F. *Hipérion ou o eremita na Grécia*. Tr. M. Schuback. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

NUNES, B. *Passagem para o poético*. São Paulo: Loyola, 2012.

PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Tr. J. Telles Menezes. Lisboa. Piaget. 2001.

SCHÜRMAN, R. *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Diaphanes, 2013.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 10, NÚMERO 9: JULIO DE 2023. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2023.i09.05 [pp. 103-129]

Recibido: 27/02/2023

Aceptado: 15/06/2023

A contribuição de Heidegger para superação da determinação metafísica da Liberdade, tomada enquanto fundamento incondicionado, e a sua abertura de um novo acesso para a investigação da verdade do Ser. Parte I

Heidegger's contribution to overcoming the metaphysical determination of Freedom, taken as an unconditioned foundation, and its opening of a new access to the investigation of the truth of Being. Part I

Francisca Tânia Soares Rutigliano¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo:

Abordaremos aqui a problemática da Liberdade no contexto histórico de sua discussão no âmbito do Pensamento metafísico do Ser –âmbito formalizado pela primeira vez pela Filosofia de Platão e de Aristóteles. O nosso intuito é mostrar em linhas gerais como a partir do pressuposto da *incondicionalidade*, tomada enquanto a determinação fundamental da Liberdade, o Pensamento moderno angaria a configuração do Ser

¹ Pesquisadora: UFRJ – Programa Institucional de Pós-graduação (PIPD). UFRRJ – Grupo de Pesquisa em Filosofia Antiga e Tradição (*Zétesis*). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

na forma da Subjetividade. Tomamos a questão da Liberdade como fio condutor desta investigação porque compreendemos que tal questão põe o ponto de partida o mais genuíno para a investigação do estabelecimento das formas da Subjetividade pretendidas pelo Pensamento moderno. Encaminharemos nossa explanação indicando as perspectivas através das quais o Pensamento grego, medieval e moderno contemplou a incondicionalidade no âmbito da problemática do Ser. Aberto o contexto problemático sobre o qual se desdobra a questão da incondicionalidade, passaremos a abordar o papel atribuído à Liberdade pela Filosofia de Kant e de Schelling na determinação do Ser de todo.

Palabras Chave: Acontecimento; Diferença; Incondicionalidade; Liberdade; Nada; Verdade.

Abstract:

We will approach here the issue of Freedom in the historical context of its discussion within the scope of the Metaphysical Thought of Being - scope first formalized by the Philosophy of Plato and Aristotle. Our aim is to show, in general terms, how from the assumption of *unconditionality*, taken as the fundamental determination of Freedom, modern Thought raises the configuration of Being in the form of Subjectivity. We take the issue of Freedom as the guiding thread of this investigation because we understand that this question is the most genuine starting point to the investigation of the forms of Subjectivity establishment intended by modern Thought. We will forward our explanation indicating the perspectives through which greek, medieval and modern Thought contemplated unconditionality within the scope of the problematic of Being. After we opening the problematic context on which the issue of unconditionality unfolds, we will address the role attributed to Freedom by the Philosophy of Kant and Schelling in the determination of the Being of all.

Keywords: Event; Difference; Unconditionality; Freedom; Nothing; Truth, .

1. O prelúdio da problemática histórica do Ser, após o qual a Subjetividade se instaura enquanto *fundamentum inconcussum* da Entidade do Ente – o ponto de partida que Heidegger toma para abordar a questão do Ser pelo viés da Liberdade

1.1. A tomada do Ser pela perspectiva da presentidade (*ούσία*) deposta na *ἰδέα*, por Platão e na *ἐνέργεια*, por Aristóteles.

Desde a Modernidade, a questão da Liberdade se põe para o Pensamento, no contexto da problemática da transcendência, isto é, do fator de diferenciação e instituição da

ipseidade do Ser, na perspectiva do ego cogito. Isto deita suas raízes no Pensamento grego, no âmbito do qual o Ser foi concebido sob a perspectiva da *ούσία*, presentidade. Contemplada na *φύσις* ela mesma enquanto ascensão desde si e a *constância* do seu presente (ente), a presentidade foi apreendida em vista da disponibilidade. Aristóteles compreendendo a disponibilidade na perspectiva precisa da prontidão formalizou pela primeira vez o caráter próprio da presentidade em termos de *ἐνέργεια*: *em-produto* (*πρό-(α)ducto*), respectivamente, *ἐντελέχεια*: o *ter-se-no-tέλος*.

Com esta perspectiva da *φύσις* o Ser foi configurado por Aristóteles enquanto *subsistência*, isto é, *concretude* auto-doadada, respectivamente, doadora. Platão também se orientou pelo sentido do Ser depositado na *φύσις*, mas, à distinção de Aristóteles, que concebeu a *μορφή* enquanto um caráter da própria *φύσις*, alocou o fundamento da subsistência não primeiramente nesta, mas antes na *ἰδέα*, porque a seu ver residia nesta aqui o acesso possível àquela. Isto levou Platão a se ocupar apenas de esclarecer a proporção própria entre o ente singular e a *ἰδέα* e entre esta e o *λόγος*; e, desta forma, ele conduziu a questão do Ser pelo viés da problemática da possibilidade da comunidade (*δύναμις κοινωνίας*)². Contudo, uma vez que Aristóteles apreendeu a *ούσία*, a Entidade, na figura mesmo da *φύσις*, cujo *ὑποκείμενον* constitui o caráter fundamental (*ὑποκείμενον* designa o preestabelecido na presentidade, o qual Aristóteles compreende que é concedido pelo ente concreto ao *λόγος*, e não o inverso como o supõe o Pensamento moderno), ele foi levado a formalizar o caráter próprio da subsistência, a concretude auto-doadada e doadora, partindo da contemplação da mobilidade da *φύσις* ela mesma.

A distinção das perspectivas de ambos reside no fato de Platão compreender a *ἰδέα* tanto enquanto conceito de doação quanto de proveniência (*γένος*), e Aristóteles, por sua vez, compreender que a *ἰδέα* se determina apenas enquanto conceito de doação e que só o *γένος* se habilita enquanto conceito de proveniência e, portanto, enquanto conceito estrutural. Dito de modo mais rigoroso: uma vez que a *ἰδέα* se reporta unicamente ao ente singular e ao *λόγος*, ela não pode determinar a *φύσις* porquanto esta se constitui enquanto Totalidade do ente –ela apenas pode dar-se como paradigma para a presentificação da *φύσις*– este é o motivo pelo qual Aristóteles se desvia da orientação de Platão para estabelecer o próprio princípio da subsistência do Ser visado na *φύσις*. Porque Platão não distinguiu os cinco gêneros supremos (*μέγιστα γένη*), o ente, o mesmo, o outro, o permanente, o movimento (*ὄν, ταυτόν, ἕτερον, στάσις, κινήσις*) das ideias (*εἰδῶν*), ele

² Heidegger aponta e esclarece a amplitude da problemática da *κοινωνία* em seu *Platon-Sophistes* (Cf. HEIDEGGER, M. *GA 19: Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992, §69, 72, 74, 75, 77, 80). Todas as traduções da obra de Heidegger aqui apresentadas são da autora.

apenas postulou a subsistência do Ser indicando a comunidade dos gêneros (*κοινωνία τῶν γενῶν*) no *λόγος*, sem conceder, contudo, à subsistência o seu fundamento.

Mas, se Aristóteles apreende a subsistência na *φύσις*, com o sentido de prontidão, nem por isto ele destitui o primado da *ἰδέα* na determinação do ente singular e, na verdade, parte deste primado para abordar a forma da presentificação mesmo da *φύσις*. Nestes termos a *ἰδέα* será apreendida, como acabamos de dizer, enquanto o paradigma (*παράδειγμα*), e isto significa: enquanto a norma, a lei mesmo para a presentificação tanto no âmbito da *φύσις* quanto no da *τέχνη*. Assim a partir de Aristóteles a *ἰδέα* é tomada no sentido da *μορφή* e permanece o ponto de partida do movimento da *φύσις* residente nela mesma enquanto portadora do paradigma de seu próprio movimento³. E na medida

3 Que o *εἶδος* tenha sido visado por Aristóteles na própria *φύσις*, concernindo ao ente desta, prova-o a afirmação do Filósofo que a *μορφή* é mais *φύσις* que a *ὑλη*. Tomamos aqui um trecho da *Física* de Aristóteles (193 b 6-8) citado por Heidegger, no qual este explica a afirmação daquele: “Sim, esta (a saber a *μορφή* enquanto armação na aparência) é ainda mais *φύσις*, é, pois, o disponível. Qualquer singularizado, com efeito, se torna então/ enquanto o propriamente ente/ abordado, se ele ‘é’ no modo do ter-se-no-fim, ainda antes que quando ele (só) é na propriedade para... (*καὶ μᾶλλον αὐτὴ φύσις τῆς ὑλης· ἕκαστον γὰρ τότε λέγεται ὅταν ἐντελεχθεῖ ἢ, μᾶλλον ἢ ὅταν δυνάμει*)”. A explicação de Heidegger: “Por que, portanto, a *μορφή* não é *φύσις* assim como a *ὑλη*, mas é antes ainda ‘mais’ *φύσις*? Porque nós abordamos *então* algo enquanto propriamente sendo, quando ele é no modo da *ἐντελέχεια* [ter-se no fim (no estado)]. Por isso a *μορφή* deve de qualquer modo suportar em si o caráter de *ἐντελέχεια*”. HEIDEGGER, M. “Vom Wesen und Begriff der *φύσις*. Aristoteles, *Physik B*, 1”. In *GA 9: Wegmarken*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, p. 282. Para que esta apreciação de Heidegger possa ser bem compreendida é preciso ter em vista de partida que o Filósofo se distancia da interpretação tradicional de *μορφή* e *ὑλη* em termos de matéria e forma. Neste mesmo Ensaio, orientado pelo esclarecimento de Aristóteles (*Física*, 193 a31, b3) acerca da *ὑλη*, Heidegger faz notar: “Não dizemos, com efeito: ‘isto é *φύσις*’ ali onde só se antepõe carne e osso, correspondentemente, tal como a madeira para o estrado é só ‘matéria’ para um vivente. Portanto, *ὑλη* significa, então, ‘matéria’? Todavia, perguntamos novamente: o que significa ‘matéria’? É suposto apenas o ‘material’? Não, antes Aristóteles assinala a *ὑλη* enquanto τὸ *δυνάμει*. *Δυνάμις* significa a capacidade, ou melhor, a aptidão; a madeira presente no atelier está na aptidão para uma ‘mesa’; mas o caráter desta aptidão para uma mesa a madeira não a tem de todo, mas antes só enquanto esta madeira selecionada e recortada”. Ibid., pp. 280-281. E a acerca da *μορφή* Heidegger observa: “O fio condutor no qual o *εἶδος*, e com isto também a *μορφή* é apreensível é o *λόγος*. E, daqui, com a abordagem da determinação sequente da essência da *μορφή* enquanto *εἶδος*, nós agora devemos ver bem se e em que medida Aristóteles ele mesmo segue o fio condutor. Antecipando nós podemos dizer: a *μορφή* é ‘aparência’ [*Aussehen*], precisamente o estar nesta e o pôr-se nesta; é de todo a armação [*Gestellung*] na aparência. Se daqui o discurso se dá seguindo o simples da ‘aparência’, então a aparência é sempre pensada no respectivo (a ‘aparência’ mesa nesta mesa aqui) que se entrega e porquanto se entrega. O respectivo [ente] é assim chamado, porque ele perdura [*verweilt*] enquanto o singularizado em uma aparência e o seu enquanto (a presentificação [do ente enquanto tal]) assegura desde tal asseguramento a aparência aqui nela e a partir dela [tal enquanto] está fora, ou seja, dito de modo grego, ‘é’ (...) Com esta tradução de *μορφή*, armação na aparência duas coisas, e em sentido grego igualmente essenciais, devem ser imediatamente expressadas, o que no nome ‘forma’ faltou inteiramente: primeiro, a armação na aparência enquanto modo da presentificação, *οὐσία*; *μορφή* não é nenhuma matéria [*Stoff*] subsistente

em que a *ιδέα* (τὸ *εἶδος*) foi visada na própria *φύσις* concernindo ao seu ente, o Ser foi apreendido pelo viés da causalidade –o princípio da causalidade sendo deposto sobre o ente concreto (o que não significa em princípio corporal), o movido da *φύσις*.

Compreende-se bem o vínculo de Aristóteles a Platão caso se torne claro que a problemática do Ser é tomada por ambos, em consonância com Parmênides, pela perspectiva da presentidade numa deliberação prévia contra a ausência (*στέρησις*), a não presença. Em duas Obras Heidegger resume a questão: “Quando Platão determina a *ιδέα* enquanto o *ὄντως ὄν* [o eminentemente ente], ele fixa de modo determinante o Ser do ente enquanto presentidade presente [*anwesende Anwesenheit*]”⁴.

Isto tem suas consequências imediatas na própria fixação da diferença ontológica. Pois por respeito à presentidade, a ausência (*στέρησις*) só pode ser concebida em termos de uma despresentidade, ou seja, de uma denegação da presença. Isto leva Heidegger a concluir que a entidade, a concretude, já se constitui sobre uma distinção ontológica metafísica: “A distinção enquanto tal [é] já metafísica e seu caráter-*παραδείγματα* interno, o *Ser –παράδειγμα–* [é] enquanto fundamento, enquanto condição, enquanto o verdadeiro –“norma”–“lei”⁵. Vejamos como Heidegger procura esclarecê-lo:

A experiência do ente em seu Ser situa Aristóteles em reporto a Platão. O que é, por exemplo, uma cadeira para Platão? Um *μη ὄν* um “menos-ente” (por distinção ao *οὐκ ὄν*, não-ser absolutamente). Mas qual é o caráter ontológico desse *μη ὄν*? Esse modo de ser deficiente Platão o nomeia *εἶδωλον*, ídolo, distinguindo-o do *εἶδος*, aproximando-o deste, ao mesmo tempo. O *εἶδωλον* sem o qual, contudo, eu não alcançaria o *εἶδος* da mesa, indica que o *εἶδος* da mesma está *mesclado* (aqui pela madeira), não pela madeira enquanto madeira, mas pela madeira *da qual é feita* a mesa. A experiência fundamental da qual Platão determina o *ὄν* enquanto *εἶδος*, experiência do *ὄντως ὄν* {eminentemente ente}, é a experiência da pura presença cujo caráter é o de se mostrar a descoberto.

A experiência de fundo de Aristóteles se determina por reporto a experiência de Platão. (...) o que muda aqui é que o *εἶδος* se torna *μορφή* de um *τὸδε τι*

sendo propriedade [*Eigenschaft*], mas um modo do *Ser*; segundo, ‘armação na aparência’ enquanto mobilidade, *κίνησις*, cujo ‘momento’ [*Moment*], esta radicalmente ausente do conceito de forma”. Ibid., pp. 275-276.

4 HEIDEGGER, M. “Vier Seminare. Le Thor, 1966, 1968, 1969 – Zähringen 1973”. In *GA 15: Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986, p. 337.

5 HEIDEGGER, M. “Die Überwindung der Metaphysik”. In *GA 67: Metaphysik und Nihilismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1999, p. 67.

[respectivo algo] em movimento e repouso. Aristóteles apreende os entes enquanto κινούμενα e não enquanto μὴ ὄντα, e isso sobre o fundamento, por consequência, da κίνησις: Ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἧ̃ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν [o movimento é o cumprimento do ente apto enquanto tal]. (ARISTÓTELES. *Física*, Γ 201a 10-11).

Porque a κίνησις é ela mesma definida enquanto ἐνέργεια ou antes ἐντελέχεια, a ἐνέργεια aparece em Aristóteles enquanto a mais alta determinação do Ser⁶.

1.2. A transformação da causalidade grega no âmbito do Pensamento medieval

O Pensamento grego, tomando o Ser desde a perspectiva da φύσις e, com Aristóteles notadamente, contemplando-o sob o pressuposto da causalidade (αἰτία), manteve a questão da presentidade no contexto da problemática do reporto recíproco entre Fim (τέλος) e Princípio (ἀρχή) –o Fim configurando sempre o Todo de um conjunto de movimentos cumpridos (ἐντελέχεια) e posto como paradigma para o Princípio. Com este pressuposto em vista, poderemos apreender com mais clareza o modo pelo qual a incondicionalidade vai se configurando mais e mais no curso do Pensamento metafísico enquanto o fundamento do caráter causal atribuído ao Ser, e como o sentido produtivo da causalidade grega acaba por se determinar no Medievo em termos de criação –este é o ponto de partida desde o qual podemos ver o erguimento da Liberdade sobre o alicerce da incondicionalidade, a qual virá a ser projetada sobre a Subjetividade, donde se inaugura propriamente a perspectiva moderna do Ser.

O Pensamento Medieval, com a configuração aristotélica da problemática do Ser em vista, e tomando o caráter eterno do Deus judaico-cristão, criador do Céu e da Terra, pela perspectiva da incondicionalidade produtiva (subsistência atuante), instituiu o seu Deus *criador* enquanto causa primeira do Ente de todo, no sentido do *actus*, do agir (*agere*) de um Agente –com isto o Deus judaico-cristão, na figura da *actualitas*, atribuída ao Ente supremo se tornou a representação insigne da incondicionalidade do Ser e, precisamente enquanto Ente supremo, a representação do próprio Ser incondicional⁷ (Aristóteles já

6 HEIDEGGER, M. “Vier Seminare. Le Thor, 1966, 1968, 1969 – Zähringen 1973” Cit., p. 312.

7 Nos *Seminários do Thor*, Heidegger esclarece com toda precisão a apreensão Medieval da problemática aristotélica do Ser. Contemple-se: “Ali Deus é posto enquanto o *Summum Ens* e *Summum Ens* interpretado enquanto *actus purus essendi*. Como esta interpretação é possível? Como este reporto de *Summum Ens* a *actus purus* se religa ao reporto aristotélico de τὸ θεῖον e ἐνέργεια? Por que ἐνέργεια se torna *actualitas*? Porque ἔργον e ἐνέργεια são compreendidos pelos Romanos a partir do *Agere*, ‘fazer’ num sentido ôntico. O nome para esse ‘fazer’ ôntico é *Creatio*, e

havia tomado Deus, τὸ Θεός, porquanto caráter eminente da φύσις, enquanto causa incondicionada⁸; contudo não na figura de um agente fabricante ou auto-representante de sua concretude atuante no outro; o sentido que o Filósofo grego atribuiu à sua causalidade foi antes o de ἀρχή (Princípio), a qual ele compreendeu enquanto disponibilidade inicial para a mobilidade e o repouso, e partida disponível, sentido este que ele apreendeu enquanto constituindo a essência da φύσις ela mesma⁹ –isto é plenamente compreensível

todo *Ens é Ens creatum* (ou *in creatum*)”. HEIDEGGER, M. “Vier Seminare. Le Thor, 1966, 1968, 1969 – Zähringen 1973”. Cit. p. 311.

8 Para que se compreenda com mais rigor em que sentido Aristóteles chegou a conceber os Deuses gregos em termos de causa incondicionada é necessário contemplar o que propriamente constitui para ele o caráter divino de um Deus, sobretudo porque então se torna possível compreender precisamente o sentido próprio do sempre-sendo (ἀεί, αἰδίων, αἰών) atribuído aos Deuses. Heidegger o aponta: “Aristóteles enfatiza: τὰ ὄντα, ἢ ἀεί, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνου (*Phys.* Δ, 12; 221b 3 sqq.). ‘O sempre ente, porquanto ele é sempre, não é no Tempo’. Οὐδὲ πάσχει οὐδὲν ὑπὸ τοῦ χρόνου (ibid.) ‘ele nada sofre do Tempo’, ele é imutável. E, contudo, Aristóteles assevera também que justamente o Céu [Οὐρανός] é o eterno, αἰών e, na verdade, eterno no sentido do *sempiternitas*, não do *aeternitas*. Aqui, ‘*Physik*’ Δ, 12, ele diz, em contrapartida, que os ἀεί ὄντα não são no Tempo. Contudo, Aristóteles dá a respeito um esclarecimento preciso acerca do que ele compreende por ‘Ser-no-Tempo’ [*In-der-Zeit-Sein*]. ‘Ser-no-Tempo’ significa: τὸ μετρεῖσθαι τὸ εἶναι ὑπὸ τοῦ χρόνου (cf. b 5), ‘com respeito ao Ser ser *mensurado* pelo tempo’. Portanto, trata-se, em Aristóteles, não de um conceito qualquer e mediano de ‘no tempo’. Antes, tudo o que é mensurado pelo Tempo é no Tempo”. HEIDEGGER, M. *GA 19: Platon- Sophistes*. Cit., p. 34. E isto se esclarece ainda nesta segunda perspectiva com que Heidegger explana o sentido atribuído pelos Gregos ao Divino expondo-o desde a φύσις e da forma da compreensão a mais eminente dela, a saber, a σοφία, a qual abarca a ἐπιστήμη e o νοῦς, e diferenciando-o, ao mesmo tempo, precisamente, pelo caráter de presença constante do seu *Dasein*. Aqui, Heidegger se orienta pelo dizer de Aristóteles no *Ética a Nicômaco*, (Livro VI, 7 b): “Aristóteles alega enquanto prova para o Ser ‘o mais divino’: φανερώτατα ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέσκηκεν (cf. b 1 s), isto o que é manifesto ao máximo, o que é aí inteiramente descoberto, a partir do qual o ‘Mundo’ subsiste: Οὐρανός, Ἥλιος, Σελήνη,... A evidência que Aristóteles tomou o Sol por um Deus, poderia ser bem difícil de conduzir. Ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶν καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει (b 2 s). Φύσις é aqui o mesmo que οὐσία. A σοφία visa os τιμιωτάτα τῇ φύσει [o φύσει mais honorável], isto é, visa isto o que por respeito à forma do seu ser-presente tem a primazia e, assim, é o propriamente presente. Para Aristóteles e para os Gregos como também para a Tradição o propriamente Ente é o que sempre é; o que já é aí constantemente. Os Gregos se fizeram claro para si mesmo isto; hoje o cremos, simplesmente. Em contrapartida, o *Dasein* do homem, se ele é já um ἄριστον [o melhor], não é, pois, um ἄριστον ἀπλῶς [o melhor puro e simples], respectivamente φύσει, mas apenas um ἄριστον πρὸς ἡμᾶς [o melhor para nós]. O *Dasein* do homem não é ἀεί, não é sempre; o Ser do homem surge e desaparece, ele tem o seu tempo determinado, seu αἰών”. HEIDEGGER, M. *GA 19 Platon- Sophistes*. Cit., p. 137.

9 “Os Gregos supõem ouvir a partir desta palavra um duplo dizer: ἀρχή supõe por um lado isto a partir do qual algo toma a sua partida [*Ausgang*] e princípio [*Anfang*]; mas, por outro, supõe ao mesmo tempo aquilo que *enquanto* esta partida e princípio *sobre* o outro, o que parte dele, detém e, assim, retém e, com isto, domina. Αρχή significa ao mesmo tempo senhorio e princípio. Numa extensão de grau reduzido isto significa: partida e disponibilidade; para exprimir a unidade de ambos em seu movimento de distanciamento e retorno, a ἀρχή se deixa traduzir por disponibilidade inicial [*ausgängliche Verfügung*] e partida disponível [*verfügenden Ausgang*]. A unidade desta

se considerarmos que Aristóteles apreendeu o caráter próprio dos Deuses pela perspectiva do *sempre-sendo* (*ἀεί ὄν*) característico da *φύσις*, e atribuía a este o fator constituinte do maximamente Ente; daí que, desde esta perspectiva o Filósofo compreendesse que um Deus se determina ao mesmo tempo, enquanto o Ente supremo, e o Todo do Ente).

A incondicionalidade foi suposta por Aristóteles enquanto autonomia (frente a condições temporais) do Princípio em termos de disponibilidade de começo e partida disponível, em seguida, enquanto auto-doação do Fim (*τέλος*) e, unicamente com este último sentido o Fim pôde cumprir o papel de paradigma e, na verdade, de paradigma para um Princípio. Contudo, o Pensamento medieval apreendeu o Fim no sentido do propósito e da meta *de* um Outro *para* ele (nisto, o *τέλος* grego já se encontra desfigurado em seu sentido de originário de prontidão, enquanto caráter essencial da presentidade ela mesma).

Neste novo contexto, a incondicionalidade projeta, enquanto afirmação de um Mesmo, um Nada negador e diferenciador do Outro que pretende o Fim. Com isto o sentido do Nada e da Diferença ganha nova configuração problemática: o Nada, negado inteiramente em seu direito de questão por Parmênides e reduzido ao status de alteridade por Platão, doravante projetado pelo Ser incondicionado, assume o sentido da negação de condições, e a Diferença deste Ser passa a ser fixada justamente em sua incondicionalidade frente ao condicionado, ao ente, que tem por meta sua determinação pelo Fim incondicionado. Isto constitui a feição da Diferença ontológica a partir do Medieval. O Ser eterno, incondicionado, *não* é o Ente temporalmente condicionado na cadeia causal, (que Kant posteriormente denominou Natureza). Portanto, ente temporal não é nada de Ser; o Ser é, portanto, *diferente* do Ente de todo e, contudo, se afirma justamente enquanto o Todo incondicionado do ente. Isto por um lado, por outro o Ser enquanto *puro actus* é ainda o Ente supremo, que enquanto tal se impõe enquanto o Ente (eterno) incondicionado.

Na trama desta questão, a verdade, a *veritas* medieval, justifica o seu caráter bifurcado em termos de verdade ontológica (correspondente ao princípio incondicionado da causa concretizadora do ente) e verdade ôntica (correspondente ao nexos causal do ente no Todo, na forma da correspondência sujeito-predicado, decalcada da problemática aristotélica da estruturação do discurso).

dupla é *essencial*. E este conceito de *ἀρχή* dá, de imediato, ao *αἴτιον* empregado, à causa [*Ursache*], um teor mais determinado". HEIDEGGER, M. "Vom Wesen und Begriff der *φύσις*. Aristoteles, *Physik* B, 1". Cit., p. 247.

1.3. A instauração do Ser enquanto Vontade para o Poder como uma primeira indicação do contexto desde o qual o Pensamento de Heidegger salta para fora da Representação

Na transformação da causalidade grega para a *actualitas* medieval reside o fundamento histórico sobre o qual a Modernidade pôde atribuir o carácter da incondicionalidade do Ente supremo ao ego cogito, qual seja, a auto-doação –o eu-penso deve ser agora a causa incondicionada da verdade do ente, enquanto Deus permanece causa da existência do ente natural– no homem, o *animal rationale*, Deus é causa do animal e reflete seu intelecto infinito no intelecto finito do ente racional.

Com tal configuração causal da incondicionalidade, a Modernidade logrou determinar o Ser em termos de Vontade para o Poder (auto-outorga do Poder a si mesmo). Assim foi que a Liberdade ficou detida no contexto da incondicionalidade, da Vontade para o Poder, concedendo então a forma do Ser no sentido da pura produtividade, agora suposta em termos de causação de si e da verdade do outro (na sequência retomaremos este contexto problemático mais demoradamente).

No interior desta configuração medieval-moderna, a Filosofia de Heidegger teve que se mover em busca de uma saída da esfera da Subjetividade, o que significa: do Princípio volitivo (“livre”) da Consciência. Mas, para o Filósofo tão difícil se esquivar da configuração metafísica da transcendência estabelecida enquanto um ato de vontade do Sujeito, foi também superar os limites da sua própria configuração inicial do carácter transcendente do Ser sustentada apenas na projeção do Ser não subsistente do Dasein. Com isto, a problemática do Nada, necessária à superação da Subsistência projetada desde os primórdios do Pensamento sobre o sentido do Ser, e a problemática da Diferença inerente ao carácter temporal do Ser, permaneciam detidas na configuração tradicional da Diferença ontológica. Era preciso alocar o carácter projetivo do *Dasein* na problemática temporal do Ser ele mesmo ao invés de manter esta problemática derivada de tal carácter. Só a partir da conquista do Acontecimento, que entretém Ser e Tempo, presença e ausência no λόγος, a Diferença e o Nada puderam ser fundamentados fora da perspectiva clássica da Diferença ontológica –embora desde 1929, Heidegger tateasse nesta direção, ele só logrou alcançar e fixar uma perspectiva integral do Acontecimento a partir da segunda metade da década de 1930, nomeadamente com seu Ensaio *Contribuições para a Filosofia (do Acontecimento)*, de 1936.

E o que significa em última instância tal conquista? Significa que então Heidegger logrou liberar a problemática da Liberdade da esfera absolutista da incondicionalidade, a partir da qual se lhe atribuía o carácter de espontaneidade manifesta no cogito. Deste modo, a Liberdade pôde vir a ser pensada por respeito ao seu teor próprio, qual seja, a *Concessão*

do Ser enquanto *clareira da descerração do oculto (tempo)* enquanto tal –clareira aberta para a presentificação do ente fundada na dobra (*ἀ-λήθεια*) do Acontecimento. Isto significa, por fim: a Liberdade pôde ser suposta na essenciação do Ser ele mesmo. E, justamente, sob a perspectiva de sua alocação no *vão conjuntivo* da acontecência (entretar)¹⁰ de *Ser e Tempo*, a Liberdade pôde ser proposta enquanto o a-fundamento (*Ab-grund*, em termos heideggerianos) necessário à verdade do Ser. Nesta conquista está implicado o sentido radical da transcendência, a qual Heidegger começou a pensar desde *Ser e Tempo* fora da perspectiva do ente subsistente e, portanto, da diferença ontológica concebida pela Metafísica. Contemplemos esta observação do Filósofo:

Liberdade enquanto transcendência – *mas liberdade essencialmente a partir da essenciação (Wesung) do Ser [s-Seyn] enquanto (Acontecimento) – liberdade enquanto a acontecencialidade [Ereignetheit] no Acontecimento. Verdade do Ser [s-Seyn]- a clareira de sua essenciação só onde a-contece [er-eignet] desde o Acontecimento para a liberdade e sua essência; só onde a-contece a “liberdade”, só aí é fundável a verdade do Ser [s-Seyn]; só onde a-contece o a-fundamento [Ab-grund], aí a necessidade da fundação. Mas aqui toda a “Metafísica” e a “distinção” são abandonadas¹¹.*

2. A confrontação de Heidegger com o Pensamento moderno no âmbito mesmo de sua consumação na Filosofia de Schelling – uma abordagem preliminar.

Um Ensaio emblemático da busca de Heidegger por um sentido próprio para a Liberdade fora da perspectiva da incondicionalidade produtiva é o seu *Schelling: Da essência da liberdade humana (1809)*, de 1936. Considerando que este Tratado de Schelling representa o ápice da Metafísica do Idealismo alemão e mesmo põe “à luz em toda sua determinidade

10 No breve Ensaio *A Proposição da Identidade*, de 1957, Heidegger procura esclarecer o caráter essencial da Identidade no contexto da pertença comum de Ser e homem ao Acontecimento inerente à essência do Ser ele mesmo. Seu parecer é que é preciso saltar para fora da representação corrente da Identidade, que a *põe* na Proposição enquanto um traço no Ser, para ver que é o Ser ele mesmo que constitui o traço da Identidade. Mas o Ser, compreendido fora da perspectiva da Entidade, requer ser contemplado na perspectiva do Acontecimento que concede a pertença recíproca (*Zusammengehörigkeit*) de homem e Ser. De modo que o cerne da problemática da Identidade deixa de ser visado no “comum” da co-pertença de Ser e Pensamento para ser visado na *pertença* ela mesma de homem e Pensamento ao Ser. Deste modo o peso da questão da Identidade não recai mais no “comum” *posto* pelo enunciado, mas antes na *pertença*, a qual extrai justamente desta a Identidade. HEIDEGGER, M. “Der Satz der Identität”. In *GA 11: Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006, pp. 37 y ss.

11 HEIDEGGER, M. “Die Überwindung der Metaphysik”. Cit., p. 63.

o que constitui o fundo da Metafísica ocidental”¹², Heidegger busca abordar nele, por todos os ângulos, a questão do nexos do Ser na arquitetura da Filosofia da Consciência. E como o Tratado concede uma panorâmica do percurso da Liberdade desde a questão do Panteísmo estabelecida por Spinoza, ele abre a Heidegger a possibilidade de uma confrontação perfeitamente situada no bojo da problemática do Pensamento moderno –do sentido próprio desta confrontação o Filósofo diz: “Liberar-se da Metafísica absoluta, (de)pô-la”, eis o que é essencial à confrontação”¹³.

Schelling busca destituir da Consciência a sua pretensão totalitária à Representação e liberar o Absoluto, reduzido por Hegel à Princípio incondicionado de reflexão da Consciência, para o Todo do ente, isto é, para Deus ele mesmo. No ver de Schelling, Deus se encontra numa conexão necessária com a Natureza, num Devir eterno de mútua reportação, na qual Deus consoma sua auto-manifestação enquanto fundamento e criação do concreto, estabelecido como seu próprio âmbito de manifestação (Deus é fundamento enquanto fundamento para a existência, isto é, para o concreto de todo).

A Filosofia de Schelling se constitui na verdade numa primeira passagem para fora do império estabelecido por Hegel, no qual a Representação parecia finalmente fundada de modo inexpugnável. A contribuição de Schelling na abertura desta passagem não reside principalmente em seu movimento de expandir o *eu* enquanto Espírito, Razão e Vontade para a Natureza, como modo de assegurar a esta última uma certa autonomia em seu vínculo ao *eu penso*; também não reside no fato do Filósofo instituir uma nova configuração para o Princípio de identidade garantindo a liberdade das partes em ligação (de fundamento e existência); e não reside nem mesmo em sua tentativa de estabelecer um Realismo superior fundado sobre o Princípio do Idealismo, porque, como já se vê em tudo isto, o movimento de Schelling se faz sob o paradigma inquestionado do Ser enquanto Subjetividade - e isto Heidegger esclarece de modo bem preciso:

A diferença entre o Sistema de Hegel e o de Schelling reside na determinação do Ser. Mas esta diferença só é possível sobre o fundamento de um primeiro acordo essencial. A saber: O Ser é Subjetividade, Razão, Espírito. Entretanto, como é preciso conceber o Espírito? Como o Espírito absoluto, como o que aproxima e reúne tudo em si. A unificação advém enquanto mediação e ligação. Que se entenda: o não-espiritual e o sensível, incluídos¹⁴.

12 HEIDEGGER, M. *GA 49: Die Metaphysik des deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991, p. 2.

13 HEIDEGGER, M. “Apendice: Extraits des notes des séminaire (1941- 1943) – Schelling”. In *Le Traité de 1809 sur l’essence de la liberté humaine*. Paris: Gallimard, 1977, pp. 329-330.

14 Ibid. p. 332.

A contribuição essencial de Schelling à superação da Dialética de Hegel reside, na verdade, no fato dele revelar o lugar ocupado pela Liberdade, determinada enquanto liberdade para o bem e para o mal, no Ser ele mesmo. Com isto, Schelling reinsere no Pensamento metafísico, uma figura concreta do Nada na determinação do Ser. Para Hegel, o Nada correspondia no Ser apenas à negação de qualquer condição prévia de sua causa, mas trazido para a dimensão problemática da possibilidade do mal, posto na determinação da Liberdade –o mal que até então estava exilado do Ser– o Nada ganha o direito de questão própria. Na demonstração da concretude da Liberdade reside já a exigência de demonstrar a possibilidade intrínseca do mal no Ser ele mesmo. E isto significa admitir o elemento excluído do Ser (o mal) e, portanto, incluir o Nada no Ser. Isto desestrutura toda a arquitetura de Hegel, para quem a questão do mal, implicada na Liberdade, não constituía mais do que uma questão particular. Mas Schelling mostra que, bem antes, ela se constitui na questão central do Ser (veremos mais adiante em que sentido o mal está implicado na problemática do Nada).

Detido no primado da Subjetividade, Schelling pensou a centralidade da Liberdade no Ser, tomada em sua determinação ampla, sob a perspectiva da liberdade humana, porque mesmo a estendendo à determinação do em-si (eu) de todo ente, concebeu que ela se desdobrava unicamente no homem. Deste modo, o Filósofo logrou apenas expandir o império da Consciência e conseqüentemente da Vontade, e, com isto, reforçou o lugar do homem no centro do Todo do ente. Daí Heidegger observar:

Graças à meditação disso o que vem à questão nesse Tratado sobre a Liberdade, nós podemos aceder, em seus traços essenciais, ao que “é”; nós aprendemos que e como somos reportados a esses traços, e experimentamos a negligência do Ser onde o ente é, e o esquecimento do Ser onde o homem é¹⁵.

Mas, o fato de Schelling colocar a Liberdade no centro da problemática do Ser, isto abriu para Heidegger o panorama integral da Vontade de todo, uma vez que no contexto da Subjetividade, Schelling teria mesmo que conceber o Ser enquanto Vontade; e isto, como Heidegger afirma, foi mais fecundo para a sua compreensão do pressuposto da Vontade no fundamento da incondicionalidade do Poder que o diálogo estabelecido com Nietzsche¹⁶. Heidegger seleciona o trecho do Tratado de Schelling em que este apresenta a sua perspectiva fundamental do Ser:

15 HEIDEGGER, M. “Apendice: Extraits des manuscrits préparatoires au séminaire consacré à Schelling durant le semestre d’été 1941”. In *Le Traité de 1809 sur l’essence de la liberté humaine*. Cit., p. 290.

16 HEIDEGGER, M. “Apendice: Extraits des notes des séminaire (1941- 1943) – Schelling”. Cit., p. 328.

Em última e suprema instância não se dá justamente nenhum outro Ser que o querer. Querer é o Ser-primordial (*Ursein*) e é a ele unicamente [o Querer] que convém todos os predicados deste [o Ser primordial]: ausência de fundamento, eternidade, independência a respeito do Tempo, auto-afirmação. Todo esforço da Filosofia não visa senão encontrar esta expressão suprema (Ser a título de Vontade)¹⁷.

Contudo, só compreenderemos bem o sentido da contribuição de Schelling para o esclarecimento da configuração moderna do Ser sob o prisma da Vontade, instituída enquanto a forma essencial da Liberdade, se nos ativermos à discussão aberta no curso do Pensamento moderno acerca da Liberdade –discussão na qual se mostra o desenvolvimento atual da história do Ser, tal como Heidegger o explana. Mas, para tanto, precisamos seguir o movimento do Filósofo em seu retorno contínuo ao âmbito da conceitualidade greco-medieval para nos manter no fundamento da visão moderna da Liberdade.

3. O apanhado histórico da problemática da Liberdade

Em seu Ensaio *Investigação fenomenológica de Aristóteles*, Heidegger começa por determinar o movimento próprio da facticidade da vida pela Propensão –em grego, isto se diz *ὄρεξις* (tendência, inclinação, aspiração, anseio). Mas, a propensão, bem antes de constituir um momento estrutural da intencionalidade da vida, constitui a forma originária da *mobilidade* do Ser ele mesmo, por respeito ao seu caráter transcendente originário: Ser é sempre *ser-para*, seja para o bem, o *ἀγαθόν* dos Gregos, seja para o *bem e para o mal* (abarcados no Absoluto de Schelling), seja enquanto o *a caminho para a instância* na dobra do Acontecimento, como o pretende Heidegger. Para Aristóteles, a mobilidade pensada a partir do repouso enquanto a sua forma eminente constitui o primeiro caráter do Ser enquanto presença e, isto significa, enquanto concretude (aqui há que se considerar apenas que a mobilidade, no sentido visado por Heidegger, distingue-se da mobilidade [*κίνησις*], instituída enquanto o Ser da *φύσις*. Portanto, o seu conceito não guarda nem a feição Grega, na qual o fenômeno é caracterizado em vista da prontidão, nem a Moderna, onde ele é caracterizado enquanto Vontade em vista do condicionamento do concreto. Contudo, o Filósofo apreende o conceito de mobilidade numa perspectiva mais próxima do Pensamento grego porque concebe o fenômeno com reporto à *δυνάμις*, a qual apreende enquanto aptidão para... –Ser é ser-apto, e aptidão para Heidegger não

17 HEIDEGGER, M. “Apendice: Extraits des manuscrits préparatoires au séminaire consacré à Schelling durant le semestre d’été 1941”. Cit., p. 294.

é nenhuma faculdade subsistente, é tão só configuração da possibilidade ela mesma, a qual não se determina nos termos da *potentia* medieval que vale enquanto o oposto à *actualitas*,¹⁸ como indicaremos mais adiante.

Para esclarecer agora o contexto que indicamos acima, em nossas considerações preliminares, procuraremos mostrar a partir de que pressupostos esta determinação Grega do Ser enquanto presentidade já implica tacitamente a Liberdade, uma vez que depõe sobre a presença uma *decibilidade*, a qual constituirá o fator determinante do Ser enquanto causalidade e, nestes termos, orientará a determinação da verdade do Ser pela perspectiva da concretude. Vejamos como Heidegger o explana:

“Ser” significa que o ente é e não que não é. “Ser” nomeia esse “que” enquanto a decidibilidade [*Entschiedenheit*] do levante frente ao Nada. Tal decidibilidade que emana do Ser se traz primeiramente no ente, e aqui, também, de modo suficiente, no vir [adveniência]. No ente aparece o Ser. Este não precisa ser propriamente notado, pois que o Ser se concedeu decidido ao respectivo ente (no Ser). O ente dá, pois, também, a suficiente informação sobre o Ser. O concreto vale enquanto o “Ente”. “O Ente é concreto”. A sentença supõe algo duplo. Primeiro: o Ser do ente reside na concretude. A seguir: o ente enquanto o concreto é “concreto”, i. é., é na verdade o ente. O concreto é o concretizado de um concretizar, cujo concretizado ele mesmo é por seu turno concretizante e concretamente capaz. O concretizar do concreto pode se restringir à capacidade de concretizar [*Wirkfähigkeit*] da concretização de uma resistência, que pode se estender contrariamente, sempre em diferentes formas, a um outro concreto. Na medida em que o ente concretiza enquanto concreto, o Ser se mostra enquanto concretude¹⁹.

Como indicamos de partida, a compreensão grega do Ser enquanto presentidade, em reporto direto à causalidade, deu margem para que o Pensamento medieval o concebesse

18 Que Heidegger visa à mobilidade por reporto à *δυνάμις* (a possibilidade), isto fica claro em sua explanação deste trecho do *De Anima* de Aristóteles: “Aristóteles determina ontologicamente a essência da alma: *ἡ ψυχὴ ἔστιν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἐχοντος* (*Physika* B, 1; 412 a 27ss), ‘a alma é aquilo o que constitui no vivente o seu próprio ser presente, num tal ente que é vivente segundo a possibilidade’. Nesta definição, a vida é ao mesmo tempo definida enquanto movimento. Nós costumamos incluir o movimento no fenômeno da vida. Mas o movimento não é compreendido aqui apenas enquanto um mover-se do local, enquanto mudança de lugar, é compreendido antes enquanto qualquer forma de movimento, isto é, enquanto *μεταβολή*, enquanto o ser-presente da virada. Assim toda *πρᾶξις*, todo *νοεῖν*, são movimento”. HEIDEGGER, M. *GA 19: Platon- Sophistes*. Cit., p. 18.

19 HEIDEGGER, M. *GA 6.2: Nietzsche II*, Frankfurt Am Main: Klostermann, 1997, pp. 399-400.

diretamente na perspectiva do ato, tomado como forma primária da Liberdade. Mas, como se articulou o arranjo interpretativo da determinação grega do Ser? Expomos a seguir a explanação de Heidegger de tal arranjo.

3.1. A apreensão da *έντελέχεια* e *ένέργεια* pela perspectiva da *actualitas* visada enquanto princípio causal. A distinção dos Princípios grego e medieval da causalidade

Como notamos acima, o Ser enquanto *transcendens* (*ser-para*) foi apreendido pelo Pensamento medieval, no sentido de Ato —a atribuição primeira à essência de Deus pelo Pensamento tomista: o “*Summum Ens* é interpretado enquanto *actus purus essendi*”²⁰. Esta suposição medieval do Ser enquanto ato foi extraída do sentido que a Linguagem romana atribuiu à *ένέργεια* e à *έντελέχεια* gregas. Como aludimos anteriormente, o Pensamento medieval apreendeu a *έντελέχεια* enquanto o caráter de *presença* do Ser, em termos de atualidade (*actualitas*). Na perspectiva da *actualitas* é que a presentidade, o Ser grego, foi visada pelo Pensamento medieval enquanto princípio concreto de causação de todo concreto. Dissemos também que esta perspectiva da *έντελέχεια* teve sua proveniência na apreensão que o Pensamento grego deteve do movimento da *φύσις* enquanto *autonomia* e *constância*. Heidegger observa: “Um ente determinado pela *έντελέχεια* significa, fundamentalmente, *um tal ente que se atém em si mesmo em sua própria possibilidade do Ser, de modo assim que a possibilidade é consumada*”²¹.

Portanto, em vista da *presença auto-condicionada* e da *constância* (subsistência), já visadas na *φύσις* em função da disponibilidade do ente, foi que a *έντελέχεια*, enquanto o caráter essencial da *φύσις* ela mesma, veio a ser concebida nos termos de tal independência auto-fundada em sua própria constância (Lembre-se que indicamos acima que o caráter essencial do Fim, isto é da prontidão, a qual configura a *έντελέχεια* enquanto paradigma, é justamente a auto-doação). Por respeito à *actualitas* medieval, a diferença, contudo, é que a auto-condicionalidade da *φύσις* e a independência da *έντελέχεια* não são causas eficientes do ente. No caso da *φύσις* esta é causa auto-condicionada de si mesma segundo seu próprio Fim; já em seu caráter de *έντελέχεια* (presença constante), enquanto fundamento concreto para a prontidão de outro concreto executado no preparo da *τέχνη*, onde advém a contribuição do *λόγος*, a auto-condicionalidade própria da *φύσις* implicada no preparo, através da *ύλη*, da *μορφή* e do *τέλος* inerentes a ela própria, não permite que se atribua ao ver considerativo do artesão o caráter de causa eficiente e privilegiada, mas,

20 HEIDEGGER, M. “Seminar in Le Thor. 1968” In *GA 15: Seminare*. Cit., p. 311.

21 HEIDEGGER, M. *GA 18: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002, p. 90.

bem antes, enquanto causa diretamente implicada nas outras três causas primordiais. No âmbito do preparo, onde o *Dasein* desdobra o seu comportamento preparador e, inclusive extrai dele a sua concepção do Ser enquanto Subsistência,²² aí as quatro causas mostram a sua conexão necessária –retire-se uma e as outras se desconstituem; o que demonstra que a auto-doação do Fim enquanto o caráter insigne da Presença pressupõe a conexão de todos os momentos constitutivos de sua estrutura²³. E esta perspectiva da causalidade grega é inteiramente estrangeira à *actio* medieval onde a causa eficiente aparece enquanto predominante sobre as outras –isto porque o Deus criador suposto pelo homem medieval criou (causou) o Todo a partir do Nada (nulo), através de um *Fiat*, e, deste modo, a causa é então apreendida no sentido do agir espontâneo (incondicionado) criador.

Heidegger esclarece que o Grego não conhecia a causa eficiente nem no plano da *φύσις* nem no plano da *τέχνη*. As próprias nomenclaturas latinas (*causa materialis*, *causa formalis*, *causa finalis*, *causa efficiens*) não encontram correspondente lingüístico no

22 HEIDEGGER, M. *GA 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1975 (neste Tratado Heidegger apresenta e justifica este parecer).

23 Retomando o que já indicamos na nota nº 8, aqui é ocasião de fixar mais rigorosamente o que Heidegger tem procurado esclarecer acerca do sentido próprio do sempre-sendo concebido por Aristóteles enquanto determinação insigne do Ser. Só assim logramos compreender corretamente em que sentido Aristóteles pensou o Ser, a presença constante, na perspectiva da causalidade de modo inteiramente distinto da *actio* medieval. O sempre-sendo não se configura nos termos da *aeternitas* (*nunc stans*), a qual pretende justamente excluir a dimensão temporal da eternidade; também não se reduz à *sempiternitas* (*nunc fluens*), que pretende determinar o eterno no sentido do devir contínuo. Ambas as determinações latinas perdem de vista precisamente que para o Pensamento grego o Ser, a Presença, se determina enquanto fonte concreta para o concreto *na* Verdade, no sentido da desocultação (*ἀλήθεια*), porque tanto no ver de Platão quanto no de Aristóteles, o Ser, a concretude, só se manifesta na *ιδέα* (*εἶδος*) (Cf. HEIDEGGER, M. *GA 45: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der Logik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1984, pp. 69-70 e 75. e cf. ainda: HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Cit., p. 409). O ente eterno, o ente eminentemente *verdadeiro* porque permanentemente presente enquanto tal no desoculto é no tempo e precisamente enquanto um permanente *presente aclarado*. Assim, a incondicionalidade concebida pelo Grego concerne apenas à autonomia do Princípio da presentificação frente à ocultação do tempo; uma autonomia que não separa, contudo, o Princípio do curso mutante do ente –a *φύσις* é incondicionada enquanto ascensão desde si, e isto significa presença constante no desoculto, isto é, na verdade da *ιδέα* de seu ente, e só nestes termos ela é disponibilidade de começo e partida disponível para o movimento e o repouso do ente. Portanto, isto só se torna bem compreendido se considerarmos que a Presença está co-determinada pela Verdade, enquanto a qual o desocultamento é suposto. Contemplemos esta observação de Heidegger: “Mas, para os Gregos ‘o Ser’ significa a ‘presentificação no desoculto’. O decisivo não é o durar e a extensão da presentificação, mas se ela se concede no desoculto do simples e, assim, se retoma ao oculto do inesgotável, ou se a presentificação se converte (*ψεῦδος*) no mero ‘parece assim como’, no ‘parecer’ [*Schein*] em vez de se ater à in-conversibilidade (*ἀ-τρέκεια*). Só por respeito ao um-contra-outro do desocultamento e do parecer, a essência grega da οὐσία se torna adequadamente compreensível para nós. Deste saber *finalmente* depende a compreensão da interpretação aristotélica da φύσις”. HEIDEGGER, M. “Vom Wesen und Begriff der Φύσις...”. Cit. p. 270.

vocabulário grego²⁴. O artesanão apontado por Aristóteles como uma das causas no preparo da τέχνη está, como foi dito, inteiramente articulado às outras três causas que dão ocasião ao aparecimento de uma coisa antes não presente. Ele não é o criador privilegiado da coisa, porque a causação tem a estrutura do débito recíproco. A presentificação do ente *se deve* ao elemento constitutivo apto a lhe conceder o corpo (“matéria”) segundo a possibilidade de sua armação (μορφή), isto é, de sua comunidade (κοινωνία) na aparência (εἶδος) orientada pelo τέλος (fim); a causação *se deve* concomitantemente à aparência concessiva na qual se põe a figura, que orientará a ex-(s)e-cussão da presentificação até à trazida do presente à luz (até à prontidão: τέλος); *deve-se*, do mesmo modo, à mobilidade, isto é ao conjunto dos movimentos orientados pelo τέλος, que enquanto

24 Voltamos ao que já havíamos indicado na nota nº 2, agora para esclarecer com mais rigor o motivo pelo qual Heidegger rechaça a interpretação tradicional das quatro causas considerando que o próprio sentido atribuído à matéria, à forma e ao fim não estão em consonância com a concepção grega dos conceitos de ὕλη, μορφή e τέλος. Vejamos ainda uma vez como Heidegger procura demonstrar que a ὕλη e a μορφή justamente não correspondem aos conceitos latinos de matéria e forma: “A Metafísica da Idade Moderna repousa no quadro forma-matéria cunhado no Medievo, que lembra só ainda nas palavras a essência esquecida de εἶδος e ὕλη”. HEIDEGGER, M. “Der Ursprung des Kunstwerkes”. In *GA 5: Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977, p. 15). E “Υλη supõe na significação corrente ‘a floresta’, o bosque, a ‘mata’, no qual o caçador caça; mas ao mesmo tempo significa a ‘mata’, que fornece a madeira enquanto material de construção; a partir daqui a ὕλη se torna matéria [Stoff] para toda forma do construir e do ‘preparar’ de todo. Com isto seria comprovado então, através da recusa voluntariamente praticada, justamente que a ὕλη significa o mesmo que a ‘matéria’. Certamente –mas visto mais de perto tem se imposto primeiramente apenas a questão decisiva. Se a ὕλη supõe a ‘matéria’ para o ‘preparar’, então a determinação da essência da chamada matéria depende da interpretação da essência da ‘preparação’. Mas, contudo, μορφή não significa ‘preparação’, mas antes a figura [Gestalt] a mais elevada e figura é o mesmo que a forma [Form], na qual a ‘matéria’ é trazida através do cunhar e amassar, isto é, através do ‘formar’ (...) Só que como Aristóteles pensa a μορφή, felizmente ele mesmo o diz na frase que introduz este conceito decisivo para sua interpretação da φύσις: ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον: ‘a μορφή, e isto quer dizer τὸ εἶδος, o que é conforme o λόγος’ (...) [Aqui repetimos na íntegra o que foi citado na nota nº 2, agora com o fito de corroborar a visão de Heidegger da problemática aristotélica da causalidade, da qual a noção de forma e matéria só logra deturpar a compreensão] a μορφή é a ‘aparência’, precisamente o estar nesta e o pôr-se nela, é de todo a armação [Gestellung] na aparência. Se daqui o discurso se dá seguindo o simples da ‘aparência’, então a aparência é sempre pensada no respectivo (a aparência’ mesa nesta mesa aqui) o que se entrega e porquanto se entrega. O respectivo é assim chamado, porque ele perdura [verweilt] enquanto o singularizado em uma aparência e o seu enquanto (a presentificação) assegura desde tal asseguramento a aparência aqui nela e a partir dela está fora, ou seja, dito de modo grego, ‘é’ (...) Com esta tradução de μορφή, armação na aparência, duas coisas, e em sentido grego igualmente essenciais, devem ser imediatamente expressadas, o que no nome ‘forma’ faltou inteiramente: primeiro, a armação na aparência enquanto modo da presentificação, οὐσία; μορφή não é nenhuma matéria [Stoff] subsistente sendo propriedade [Eigenschaft], mas um modo do Ser; segundo, ‘armação na aparência’ enquanto mobilidade, κίνησις, cujo ‘momento’ [Moment], esta radicalmente ausente do conceito de forma”. HEIDEGGER, M. “Vom Wesen und Begriff der Φύσις...”. Cit. pp. 274-276)

limite (*πέρας*) do movimento tem de partida a aparência na figura regendo a própria condução da coisa em preparo até à aparição para a disponibilização; e *deve-se* ainda ao ver considerativo do artesão, o qual tem que poder se orientar pelas outras causas às quais o seu ver deve a sua possibilidade própria enquanto causa – sem compreender o elemento apto ao preparo determinado pelo paradigma (o *τέλος*) deposto na aparência (*εἶδος*) e o movimento próprio orientado pelos outros momentos do contexto causal, o artesão não poderia proceder a nenhum ver considerativo.

Por respeito à implicação mútua das quatro causas, Heidegger observa: se algo é na medida em que se deve a algo, isto significa que o dever tem que estar implicado num ceder prévio, o qual é sempre um ceder-ocasião – aqui não há nenhum Princípio incondicionado causando algo outro a partir de um simples *fiat*. Ressaltando este aspecto do contexto grego da concretização do ente, para marcar sua distância das perspectivas medieval e moderna da causação, Heidegger expõe o sentido ontológico do dever, que para nós hodiernos está inteiramente obscurecido por sua configuração moral:

Os quatro modos do dever trazem algo ao aparecer. Eles o deixam chegar à *proe-sença* [*An-wesen*]. Eles o deixam solto e, por conseguinte, o deixam solto ao acesso, a saber, de sua plena chegada. O débito tem este traço fundamental do deixar-acesso à chegada. Em tal sentido, deixar-acesso é o dever, o ceder ocasião. A partir da visão sobre o que os Gregos experimentam no débito, na *αἴτια*, nós damos agora à palavra “ceder ocasião” um sentido lato, de modo assim que este termo nomeie a essência da causalidade pensada de modo grego. A significação comum e mais estrita da palavra “ocasionamento” [*Veranlassung*] diz, em contrapartida, algo como impulso e liberação e supõe uma forma de causa secundária no todo da causalidade²⁵.

3.1.1. O sentido próprio da *ἐνέργεια* e de sua mobilidade

Compreendendo o caráter essencial da causalidade grega sob o pressuposto do ceder ocasião, torna-se mais claro para nós em que sentido a *ἐντελέχεια*, enquanto modo eminente do Ser vir à presença, qual seja, a concretude, afirma-se enquanto o *fundamento* para a prontidão requerida para a disponibilização do ente – *ἐντελέχεια* não significa apenas prontidão do ente concreto, significa mais essencialmente fundamento para tal devido ao seu caráter de auto-continência no *τέλος*. É deste caráter de fundamento para a prontidão

25 Cf. HEIDEGGER, M. “Die Frage nach der Technik”. In *GA 7: Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000, p. 12.

que ela se faz valer enquanto princípio concreto de causação, cuja respectiva mobilidade causal Aristóteles nomeou de *ἐνέργεια*. Como já observamos, esta mobilidade, a seguir tomada pela perspectiva romana do *agere* enquanto *facere, creare*, isto é, da *operatio*, foi apreendida no sentido da *atividade* causal e deposta sobre o *ἔργον* da *ἐνέργεια*. Contudo, vimos, este sentido atribuído à *ἐνέργεια* se revelou estranho ao Pensamento grego: Para este, o princípio concreto de causação não se consoma num *agere*, o qual pressupõe sempre um agente primeiro.

A mobilidade característica da *ἐνέργεια*, vista pelo Grego, tem essencialmente a forma da *μεταβολή*, o que significa que tem a forma da transformação, mas esta no sentido da adução, isto é, da condução à presença através da própria mudança (e em sentido mais originário, por respeito ao Ser da *φύσις*, da autotransformação: virada de algo para algo de sua própria constituição a partir de si, e ainda da resistência em si e atribuível ao outro a partir de si; este é o sentido da *ascensão desde si*, como a qual a *φύσις* é determinada pelo Grego). O fato é que a *μεταβολή* é um fenômeno complexo de presentificação (“causação”) onde nenhum momento (“causa”) goza de privilégio sobre os outros. Portanto, se a *ἐντέλεχεια*, ainda em função da auto-condicionalidade projetada sobre a *φύσις*, foi apreendida pelo Pensamento medieval enquanto princípio agente de causação, o foi, contudo, a partir de uma interpretação desviada do sentido de sua mobilidade própria. Heidegger concede um esclarecimento bem preciso do sentido do *ἔργον* da *ἐνέργεια* característico da mobilidade da *ἐντέλεχεια*:

Ἐνέργεια pensada em Grego significa: o estar-no-produto; o produto enquanto isto o que está completamente no “fim”; mas o “completo”, mais uma vez, não é suposto enquanto o “concluído”, tampouco quanto o *τέλος* significa conclusão, antes *τέλος* e *ἔργον* são, pensados em Grego, determinados pelo *εἶδος* e nomeiam a forma e o modo como algo “enfim” está na aparência (...). A partir da *mobilidade*, concebida enquanto *ἐντέλεχεια*, devemos agora procurar conceber o movimento de um móvel enquanto forma do Ser, a saber do *κινούμενον* [movido]²⁶.

26 Cf. HEIDEGGER, M. “Vom Wesen und Begriff der *Φύσις*...”. Cit. p. 284-85 (Dissemos acima, seguido Heidegger, que o *τέλος*, a *prontidão*, se determina enquanto o limite (*πέρας*) que, afinal, concede a figura e se determina, assim, enquanto *εἶδος* (aparência). Mais abaixo, observamos na citação de Heidegger, sua afirmação de que o *τέλος* e o *ἔργον* são determinados pelo *εἶδος*. Há contradição nisto? Não, na medida em que o *τέλος* é tanto fim quanto princípio e enquanto detentor do limite é também ele mesmo *εἶδος* –assim, o *τέλος* se determina enquanto *εἶδος* porque concede a este o limite, o qual lhe dá a constituição manifestável numa figura, mas é determinado em sua facticidade pelo *εἶδος* que lhe consoma, no ente concreto, a prontidão preestabelecida. O *τέλος* é *εἶδος* e vice-versa na unidade do *πέρας*. Sobre o caráter unificante do *πέρας*, Heidegger citando a *Metafísica* de Aristóteles (Livro Δ 17), diz: “*πέρας* é o *ἔσχατον*, ‘o mais externo de um respectivo

Para que se aprecie o sentido essencial com que o Pensamento *grego* concebe o movimento no ente, por respeito ao seu modo próprio de concretização, em distinção à perspectiva romano-medieval do movimento enquanto *ato criador*, este esclarecimento de Heidegger é bem oportuno:

O presente se mostra ao Pensamento de Aristóteles enquanto Aquilo o que chegou à posição, que deposto [*vorliegt*] em uma constância está ou foi trazido ao seu lugar. O constante [*Beständige*] e deposto surgido no desocutamento o respectivamente este e respectivamente aquele é um *τόδε τι* [este algo]. Aristóteles concebe o constante e deposto enquanto um repousante, de algum modo. O repouso se comprova enquanto um caráter da presentidade. Mas, o repouso é um modo insigne do movimento. No repouso o movimento se consuma²⁷.

3.1.2. A restituição do sentido positivo da possibilidade (*δύναμις*) e do movimento (*κίνησις*) na configuração do Ser a partir de sua recondução ao Pensamento de Aristóteles.

A interpretação deturpada do movimento atribuído ao Ser pelo Pensamento medieval se explica em boa medida pelo fato deste, ao conceber a *ἐνέργεια* e a *ἐντέλεχεια* em termos de *actualitas*, ter ainda de imediato seccionado o Ser em *actus* e *potentia*, interpretando a *δύναμις* grega (a aptidão para...) unicamente pela perspectiva da potência (na qual a possibilidade ficou enclausurada) oposta ao ato (concretude). Assim, no Ser, o movimento ficou restrito à dimensão da potência (âmbito do *ainda-não Ser*) e o repouso restrito à dimensão do ato. Disto deriva a ambiguidade que o Pensamento medieval atribuiu ao sentido da *ἐνέργεια*, pois ele supõe que ora Aristóteles a compreendeu na perspectiva do ato ora da potência, quando de fato a *ἐνέργεια* é apreendida por Aristóteles, do mesmo modo que a *ἐντέλεχεια*, enquanto concretude (repouso). Repousam no movimento da *ἐνέργεια* o *τέλος* e o *εἶδος*, que atestam que o trabalho dela se encontra completamente

existente, exterior como o primeiro do qual nada mais das matérias em causa é encontrado; dentro do qual o todo do ente encontrado é visto'. Este caráter do *πέρας* é então determinado sem mais enquanto *εἶδος*. A limitidade [*Grenzhaftigkeit*] é a própria 'aparência de um ente que tenha qualquer extensão'. *Πέρασ*, porém, não é apenas *εἶδος*, antes é também *τέλος*. *Τέλος* significa 'fim' no sentido do 'aprontamento'. HEIDEGGER, M. *GA 18: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Cit., p. 38. Eis porque Heidegger recusa a apreensão corrente do *τέλος* enquanto meta ou propósito. Pois, em seu caráter mesmo de *εἶδος*, o *τέλος* não é senão, paradigma, norma e lei (Daí que a crítica de Heidegger ao Fundamento metafísico se estenda ao Pensamento grego. Cf. HEIDEGGER, D. "Die Überwindung der Metaphysik". Cit., p. 64).

27 HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Cit., p. 403.

no seu fim (τέλος). O ἔργον implicado na ἐνέργεια é forma do movimento da mobilidade na qual se afigura a ἐντέλεια. Assim, a δύναμις, o suposto não-Ser do Pensamento medieval, constitui-se tanto da aptidão para a virada, quanto da aptidão para a prontidão onde vem à luz a disponibilidade do ente, e isto porque ela concerne à forma integral do movimento (κίνησις) implicado na ἐντέλεια/ἐνέργεια de todo. E se Aristóteles observa que a ἐνέργεια tem antecedência sobre a δύναμις, isto só pode ser compreendido quando se tem claro o sentido próprio da ἐνέργεια enquanto forma eminente da entidade. Heidegger o diz com precisão:

Δύναμις é um modo da presentificação; mas a *ἐνέργεια*, diz Aristóteles, é *πρότερον*, ‘mais anterior’, que a *δύναμις*; ‘mais anterior’ por respeito à *οὐσία* (cf. *Met.* q 8, 1049 b 10, 11). A *ἐνέργεια* consuma mais originariamente a essência da pura presentificação, na medida em que ela significa: o ter-se-no-produto-e-no-fim, o que deixa atrás de si todo “não ainda” da aptidão para..., ou melhor, o que justamente a tem trazido *com antecedência* à consumação da aparência inteiramente “acabada”. A tese fundamental de Aristóteles sobre o grau de proporção da ἐντέλεια à ἐνέργεια, podemos tomá-lo de modo breve também assim: a *ἐνέργεια* é “mais” *οὐσία* do que a *δύναμις*; aquela consuma a essência da presentificação estável-em-si mais essencialmente que esta²⁸.

No seu movimento desviante, o Pensamento medieval, em sua interpretação dos fatores constitutivos do Ser supostos pelo Pensamento grego, permaneceu cego para o fato que, em Aristóteles, embora a δύναμις tenha um grau menor de Ser que a ἐνέργεια e a ἐντέλεια uma vez que depende delas para concretizar, contudo não se opõe a ambas e não se separa delas. E, além disto, também não chegou a compreender que a κίνησις, o movimento aí implicado enquanto o fator de determinação do Ser, não foi apreendida pelo Filósofo unicamente em seu sentido corrente, mas antes, já o aludimos, primordialmente, no sentido de sua essência, enquanto *mobilidade*, a qual se determina pelo repouso, que constitui o Ser mesmo do movimento, ou como Aristóteles pretende: o caso limite do movimento. Em vista disto, Heidegger observa que Aristóteles ele mesmo aponta para a necessidade de considerar a δύναμις sob a perspectiva mais radical do movimento, ou seja, sob a perspectiva da mobilidade. Em seu Ensaio *Da essência e do conceito da φύσις...*, Heidegger procura mostrar pelo viés da κίνησις a implicação intrínseca da δύναμις na ἐνέργεια e na ἐντέλεια:

28 HEIDEGGER, M. “Vom Wesen und Begriff der Φύσις...”. Cit., p. 287.

Κίνησις é *μεταβολή*, a virada de algo para algo, tal que na virada esta aqui mesma, toda um com o que vira, vem à irrupção, isto é, ao aparecer. A madeira disponível no atelier se vira em uma mesa. Que caráter do Ser tem essa virada? O que vira é a madeira anteposta, não qualquer madeira afinal, mas *esta* apropriada. Mas “apropriado para” significa já: talhado sobre a aparência mesa, sobre aquilo, portanto, no qual o decorrer da mesa, o movimento, vem ao seu *fim*. A virada da madeira apropriada em uma mesa consiste em que a aptidão do apropriado rapidamente emerge completa e se reúne na aparência enquanto mesa e, assim, advém aqui, isto é, daqui, a mesa armada [*gestellten*] ao estar no desoculto. No repouso deste estado (do chegado-ao-estado), a aptidão propiciadora (*δύναμις*) do apropriado (*δυνάμει*) se reúne e se tem (*ἔχει*) enquanto em seu fim (*τέλος*). Por isto Aristóteles diz (*Física* Γ 1, 201 b 4 s.): *ἡ τοῦ δυνατοῦ ἢ δυνατὸν ἐντέλεια φανερὸν ὅτι κίνησις ἐστίν*: O ter-se-no-fim do apropriado enquanto apropriado (isto é, em sua aptidão) é manifestamente a essência da mobilidade²⁹.

3.2. A projeção do reporto Sujeito predicado para a fundamentação da causalidade. A base medieval da Filosofia moderna

Estamos contemplando aqui os contextos em que se apresenta o fundamento da Liberdade, apreendida a partir da *decibilidade* atribuída ao movimento do Ser, caracterizado pela causalidade, no Pensamento grego e medieval. Atenhamo-nos ainda um pouco na estruturação do discurso do Ser pelo Pensamento medieval, uma vez que esta estruturação apóia em larga medida a formação do discurso moderno de tal decibilidade sob a perspectiva da Vontade.

Vimos que O Ser (a Presentidade) é apreendido pelo Pensamento grego nos termos da ascensão desde si e da constância características da *φύσις*. Mas aí a Presença é ainda apreendida sob a perspectiva do descerramento (da aparência no *εἶδος*) característico da *ἀλήθεια*, a qual implica o *λόγος*. Por respeito à implicação da Presentidade na Verdade, o Pensamento medieval explanou-a na perspectiva da causação visada no *ατο*, atribuído à *ἐνέργεια* e à *ἐντέλεια*, em analogia ao reporto sujeito-predicado pensado por Aristóteles em seu Tratado *De Interpretatione*³⁰. Este Pensamento corroborou a sua interpretação

29 Ibid. p. 285.

30 Heidegger discute esta apropriação da problemática do sujeito no *De Interpretatione*, na formação da quarta Tese do Pensamento metafísico, a Tese da Lógica, a qual discute o Ser no

do Ser na perspectiva da ação produtiva, enquanto o Agente do ato de posseção de seu produto, a partir de sua concepção do sujeito da Linguagem hipostasiado. Daí foi só um passo para que o Pensamento moderno projetasse a ação determinante do sujeito da Linguagem para o cogito de Deus, e tomasse o *Summum Ens* enquanto imagem para o *Sujeito do conhecimento –o homem*. Deus se torna na Modernidade o Agente criador, isto é, o Ato infinito auto-manifestante no outro criado, no efeito, na essência finita, que conhece sobre o fundamento do Criador³¹.

sentido da cópula (Cf. HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Cit. pp. 252 e ss). Esta projeção do reporto sujeito-predicado, inerente à Linguagem, para a relação ontológica Sujeito-objeto penetra toda a Metafísica medieval e a atravessa tacitamente. Esta Metafísica discute o liame entretido entre o Ser e o *é* visado na problemática da existência de Deus (Deus *é*) inteiramente pela perspectiva da estrutura da Proposição, ou seja, orientando-se pelo fato que aí o *é* vale enquanto termo de ligação (o liame entre Sujeito e predicado) sem discutir o fundamento ontológico de tal fato. Se o discutisse compreenderia que o *é* da proposição radica no pressuposto da concretude ela mesma. Recordemos o que Heidegger diz acerca do duplo sentido atribuído à concretude: “O concreto vale enquanto o ‘Ente’. ‘O Ente é concreto’. A sentença supõe algo duplo. Primeiro: o Ser do ente reside na concretude. A seguir: o ente enquanto o concreto é ‘concreto’, ou seja, é na verdade o ente”. HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Cit. pp. 399-400. Isto é inteiramente normativo para a Representação de todo –as atribuições a um objeto estabelecido enquanto apenas possível são atribuições à sua concretude possível; sem o pressuposto da concretude não haveria atribuição qualquer. Sobre o suporte da concretude reside mesmo o fundamento do Princípio da Identidade. Heidegger o esclarece nos seguintes termos: “Toda Proposição se deixa conceber enquanto uma Identidade. Mas, signifique isto o reporto de sujeito e Predicado e este reporto seja suportado pelo ‘é’, então isto quer dizer, ao mesmo tempo: a significação do “é” supõe o ser-idêntico do predicado com o sujeito”. HEIDEGGER, M. *GA 42: Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988, p. 132.

31 A Metafísica medieval concebeu a Liberdade desde a perspectiva do ato criador de Deus, enquanto um ato espontâneo criação de ente, seja a partir do Nada (a criação do cosmo), seja a partir da fabricação (o homem). Mas, a partir do pressuposto moderno do ego cogito o ato criador de Deus cria e conhece conseqüentemente o existente não mais partindo do modo do *fiat* ou da fabricação e sim da auto-reflexão. A criação de Deus já era concebida no Medieval enquanto um ato da Vontade procedido no modo da posseção do criador sobre a sua posse –a partir da Modernidade esta posseção é a de um ente finito tomado como um efeito da manifestação da *existência* de Deus, numa cadeia causal (Natureza). Permanece-se sob o pressuposto aristotélico da estrutura da Linguagem enquanto pertença do predicado ao sujeito. Disto se conclui que se o modo tradicional da determinação do reporto sujeito-predicado na Linguagem tinha como pressuposto a Identidade de sujeito e predicado, o elemento de tal identidade era já a existência ela mesma. Projetada esta determinação para o reporto Sujeito-objeto, a Identidade revela ter o seu fundamento no nexa entre Existência (concretude) e Verdade –o “é” da cópula é uma extensão deste duplo sentido atribuído à concretude (a Lógica não atentou para isto). Assim, o Pensamento moderno não faz mais que sequestrar a interpretação medieval da criação volitiva de Deus para o conhecimento do homem, que enquanto ego cogito se torna ele mesmo produtivo. Mas agora a posseção, característica da criação, é apreendida em termos de manifestação do Sujeito no objeto, no modo da refração daquele neste –o homem não cria o ente, como o fez o Deus judaico-cristão que o criou num *fiat* enquanto coisa em si, ou como criou a ele mesmo fabricando-o a partir do barro, antes o homem *põe* o ente enquanto objeto, ou seja, enquanto representação

Assim, vê-se o Ser convalidado em termos de Ato tanto na perspectiva do Ente supremo quanto na perspectiva do Todo do ente, através do duplo caráter atribuído à concretude (Existência e Verdade) –Deus é Ato em termos de perfeição, isto é, de atualidade (concretude criadora) eterna e, enquanto tal é o Ato incondicionado e infinito. Nestes termos é o fundamento concreto de sua criação, a qual, suposta como manifestação de sua Vontade ela mesma, é instituída, em consonância à verdade do criador (sua concretude), enquanto verdadeira. Decalcada no ego cogito, esta estrutura

sua, enquanto o pensado por si mesmo. E se Deus, por sua vez, na Modernidade, passa a criar no sentido da auto-reflexão de sua própria existência, o animal racional não é mais criado enquanto animal especialmente por Deus, mas antes pela Natureza ela mesma, que enquanto existente reflete a existência criadora de seu Deus criador. Assim, a partir da Ciência moderna, o homem entrará na cadeia causal da natureza enquanto animal, mas permanecerá criado por Deus enquanto Razão. Isto significa que Deus agora reflete o seu cogito infinito, enquanto espontaneidade criadora (Vontade) no seu semelhante (não igual), no cogito finito do homem, e este, por seu turno, se reflete no outro de si mesmo, o objeto enquanto representação sua, o pensado do Sujeito. Não por outro motivo é sobre a incondicionalidade do ego cogito (decalcada da incondicionalidade do cogito divino) que a auto-fundamentação do Sujeito será fixada. O Conhecimento matemático será tomado justamente como prova e fundamento desta incondicionalidade pretendida, só assim ele poderá fundar a verdade do ente na auto-certeza do eu-penso. Para que se possa medir a extensão dessa projeção do reperto sujeito-predicado para o reperto Sujeito-objeto, que se contemple esta explanação de Heidegger do sentido moderno da criação, extraída da configuração da criação como a qual Heidegger interpreta a perspectiva oferecida por Schelling: “A criação é um manifestar-se de Deus. E é de muita significação neste contexto manter-se distante do pensamento do preparo que aqui se impõe muito facilmente. Pois o manifestar-se de Deus concerne já (...) à essência e ao Ser de Deus enquanto existente. Esta essência de Deus só pode ser mostrada a partir da essência do Ser de todo retrocedendo ao nexo do Ser e à legitimidade da essência segundo a qual o ente em si mesmo se articula em um ente [isto é, através da cópula, do é]. Deus é propriamente ele mesmo enquanto o existente, isto é, enquanto o que emerge e se manifesta a partir de si. Na medida em que Deus é Ele mesmo consigo mesmo e puramente a partir de si mesmo, ele é a pura Vontade; ele é o Espírito; pois o que é espírito no Espírito é a Vontade e o que é vontade na Vontade é o Entendimento. Mas o Entendimento é a faculdade da regra, da lei, da unidade que liga as regras, no sentido da unificação dos diferentes reciprocamente pertencentes”. HEIDEGGER, M. *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit...* Cit. p. 207. Aqui está, em síntese, a configuração do Ser, enquanto Liberdade, na forma da Subjetividade moderna, baseada numa interpretação egoica da estrutura sujeito e predicado proposta por Aristóteles. Contudo, que Aristóteles tenha postulado que o *é* não reside nas coisas, isto não autoriza a alocá-lo em nenhum ego, porque o Filósofo grego não conhecia o ego enquanto Sujeito da representação. Basta ver que ele concebia a *μορφή*, a armação para o *εἶδος* enquanto um caráter da *φύσις* ela mesma. Em tudo isto, o que se constata, olhando de perto, é que o Pensamento moderno eleva acima do seu direito o caráter produtivo do ego cogito, elevando a Representação ao status de causa, e rebaixa o caráter criador do Deus medieval à forma da auto-reflexão do Sujeito. Cria-se com isto uma aporia: não se explica como através da simples auto-reflexão Deus poderia criar o ente materialmente concreto (a Natureza) e ultrapassar o plano do simples Conhecimento no qual se coloca o Sujeito finito. E se a Natureza não é ela mesma um ente material, mas só uma representação de um nexo causal, como uma mera representação (uma ideia) poderia criar tal ente? Tal aporia é o que Leibniz procurará desfazer, introduzindo no conceito de Substância o conceito de força.

volitiva se apresentará nestes termos: O Ser concreto, a Razão volitiva incondicionada, se convalida pela certeza de si mesmo, isto é, de sua concretude, enquanto o *fundamentum inconcussum* da Verdade de suas representações do ente no Todo.

A aporia que o Pensamento encontrou ao estabelecer a analogia entre Deus, o Ente supremo, e o Ser, a qual levou à necessidade da prova da existência concreta de Deus, o Pensamento moderno, notadamente em Schelling, procurou desfazê-la indicando justamente a impossibilidade da perfeição, agora visada enquanto o caráter absoluto do Ser ele mesmo, determinar-se enquanto algo outro que o auto-fundamento da própria existência e, por extensão, da existência de todo. E uma vez que o Pensamento metafísico se rege explicitamente pelo Princípio de não contradição, a inexistência de Deus constituiria uma contradição no contexto de determinação do Ser. Schelling dá, assim, um passo adiante de Kant, que não viu contradição na negação da existência de Deus.

E por que Kant não viu contradição alguma na negação da existência de Deus? O Filósofo não a viu porque se orientou pela prova pretendida por Anselmo de Cantuária. Mas o procedimento de Schelling não se identifica com a prova lógica de Cantuária, a qual deriva a existência de Deus da perfeição extraída dos predicados constitutivos do seu conceito. Antes Schelling obtém a prova da existência de Deus do caráter absoluto do Ser, que concebido na perspectiva da Entidade só pode se determinar nos termos de um *Summum Ens qua Ens realissimum* (o maximamente ente enquanto o ente maximamente real). Não se trata mais de ponderar em termos de “se Deus é perfeito, isto é, se guarda em si todas as atribuições do seu conceito, então ele existe”, trata-se agora apenas de verificar que o Ser, o maximamente ente fundador do Todo, portanto o Ser na perspectiva da *totalidade* e do *fundamento* do Ente, tem necessariamente que deter em si, a partir de si, o caráter da existência por ele mesmo propiciada. Se o Ser constitui o Todo do ente e Deus caracteriza o fundamento incondicionado deste Todo (Ser), a negação da existência de Deus acarretaria como consequência a negação do Ser ele mesmo, porque, conforme o Princípio do fundamento, nada é sem fundamento. Negado o Ser (na figura do fundamento, isto é, Deus), a existência de todo cairia fora do Ser; mas, na perspectiva do Todo (Absoluto), é uma contradição que se dê algo fora do Ser.

4. O posicionamento de Leibniz frente à *έντελέχεια* grega

Neste contexto problemático do Ser e de sua Verdade, é que o sentido da *έντελέχεια* enquanto *actualitas* caracterizada pela causalidade permanece e atravessa a Filosofia moderna. Quando, posteriormente à instauração cartesiana do Princípio da auto-certeza do eu penso no fundamento da determinação do Ser, Leibniz parte da causalidade para

interpretar a concretude pela perspectiva da Mônada, da substância racional volitiva, ele está orientado por esta perspectiva medieval da *ἐντελέχεια*, no sentido de ato. Daí Heidegger observar: “o ente concreto de tal forma (monádico) mantém aquele traço da concretude que distingue a *actualitas* enquanto *causalitas*”³². Contudo, veremos adiante, a contribuição de Leibniz reside em destituir a dicotomia entre ato e potência instaurada no Medievo, a qual corresponde à dicotomia entre concretude e possibilidade, como indicamos acima.

Na segunda parte deste Ensaio estaremos esclarecendo pormenorizadamente o caráter atribuído à incondicionalidade no âmbito do Pensamento moderno, a partir de Leibniz, e pondo em contraste as perspectivas de Kant e de Schelling acerca do fundamento da Liberdade - indicaremos neste contexto as posições ocupadas por Fichte e Hegel.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Física*. Tr. G. R. Echandía. Madrid: Gredos, 1995.

HEIDEGGER, M. “Apendice. Extraits des manuscrits préparatoires au séminaire consacré à Schelling durant le semestre d’été 1941”. In *Le Traité de 1809 sur l’essence de la liberté humaine*. Paris: Gallimard, 1977.

HEIDEGGER, M. “Apendice. Extraits des notes des séminaire (1941-1943)”. In *Le Traité de 1809 sur l’essence de la liberté humaine*. Paris: Gallimard, 1977.

HEIDEGGER, M. “Der Satz der Identität”. In *GA 11: Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, M. “Die Frage nach der Technik”. In *GA 7: Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, M. “Die Überwindung der Metaphysik”. In *GA 67: Metaphysik und Nihilismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1999.

HEIDEGGER, M. *GA 6.2: Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.

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

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

32 HEIDEGGER, M. *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit*. Cit., p. 442.

HEIDEGGER, M. *GA 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975.

HEIDEGGER, M. *GA 42: Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988.

HEIDEGGER, M. *GA 45: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der Logik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1984.

HEIDEGGER, M. *GA 49: Die Metaphysik des deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.

HEIDEGGER, M. "Vier Seminare. Le Thor, 1966, 1968, 1969 – Zähringen 1973". In *GA 15: Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986.

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

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 10, NÚMERO 9: JULIO DE 2023. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2023.i09.06
[pp. 131-163]

Recibido: 28/09/2021

Aceptado: 05/11/2021

La jerga del perjuicio. El pensamiento de Adorno sobre Heidegger a la luz de los *Cuadernos Negros*

The Jargon of prejudice. Adorno's thought on Heidegger in the light of the *Black Notebooks*

Matteo Simonetti

Universidad de Salamanca

Resumen:

Este ensayo pretende profundizar en la naturaleza y la génesis del juicio que T. W. Adorno da de M. Heidegger en *Jargon der Eigentlichkeit*. A través de un análisis textual tanto puntual como comparado, que toma en consideración en particular, para Heidegger, los *Schwarze Hefte*, el autor demuestra cómo Adorno desarrolla una argumentación ideológica más que filosófica, dictada por una contraposición que es sociológica, histórica y política, que a menudo le lleva a tergiversar, si no a manipular, el pensamiento mismo de Heidegger. Dentro del ensayo de Adorno se enfrentan dos mundos culturales inconciliables y el resentimiento hacia Heidegger, que se convierte en enemigo más que

adversario, inicia el discurso filosófico de Adorno, llevándolo más allá del sano *polemos*, hasta episodios de invectiva irracional.

Palabras Clave: Adorno; Heidegger; Jerga; *Cuadernos Negros*.

Abstract:

This essay aims to deepen the nature and the genesis of the judgment that T. W. Adorno gives about Heidegger in *Jargon der Eigentlichkeit*. Through a testological analysis both punctual and comparative, which examines in particular, for Heidegger, the *Schwarze Hefte*, the author shows how Adorno carries out an ideological argument rather than philosophical, dictated by a contrast that is sociological, historical and political, which often leads him to misrepresent, if not to manipulate, the very thought of Heidegger. Adorno's essay deals with two irreconcilable cultural worlds and resentment towards Heidegger, who here becomes an enemy rather than an adversary, weakens the philosophical discourse, taking it beyond the *polemos*, to episodes of irrational invective.

Keywords: Adorno; Heidegger; Jargon; *Black Notebooks*.

Entre 1962 y 1964 Theodor W. Adorno escribe un ensayo, inicialmente destinado a convertirse en un capítulo de *Dialéctica Negativa*, pero que luego será ampliado y publicado de forma independiente¹. Se trata, en los propósitos manifiestos, de una dura crítica a la ideología alemana del siglo XX, pero en el fondo se concreta en un ataque directo a Martin Heidegger y a su lenguaje. El título del libro es *La jerga de la autenticidad. Sobre la ideología alemana*² y el gran objetivo es precisamente el filósofo de la cabaña de Todnauberg y “la suciedad que está debajo de él”, suciedad con la que, según Adorno, el mismo maestro de la ontología tiene mucho en común³.

El texto en realidad parte de la crítica al “círculo de los auténticos”, es decir, a un grupo de intelectuales anti-hegelianos y en general antinacionalistas, en gran parte judíos y dirigidos por Martin Buber y Franz Rosenzweig, que en los años veinte intentan conciliar partes de la filosofía alemana con la tradición judía. Pero como este intento de crítica por

1 Como artículo apareció en la revista *Neue Rundschau* LXXIV en 1963, como libro fue publicado por Suhrkamp en Frankfurt en 1964 (luego reimpuesto en 1967).

2 ADORNO T. W. *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. GS VI*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020, pp. 415-525.

3 Cfr. Carta de Adorno a Kracauer del 22 de noviembre de 1963, inédita y disponible en el Adorno Archiv de Frankfurt.

parte de Adorno, y el nexo posterior con Heidegger y el “grupo” post guerra es discutible y parece nacido más que nada de polémicas confesionales, en este escrito no lo tomaremos en consideración⁴.

La tesis central del texto de Adorno es que Martin Heidegger (mencionado ciento setenta y ocho veces) ha ideado, justificando y promoviendo su uso, un lenguaje aparentemente incomprensible pero que en realidad sirve de perfecto apoyo al poder y a sus dinámicas de opresión. Tal poder, obviamente según Adorno, es nacionalsocialista y por lo tanto capitalista⁵. En efecto, la falta de anclaje de este lenguaje al mundo real, es decir, a la carga de la prueba de lo que se dice, facilitaría las operaciones totalitarias y mortificaría la vida real, convirtiéndose precisamente en lo que este lenguaje dice denunciar, es decir, la habladuría para nada reflexiva y estéril⁶.

El propósito de mi estudio es comprobar la solidez de las posiciones de Adorno, no sólo con un análisis textual de la argumentación, sino también poniéndolas en paralelo tanto con lo que sostiene Heidegger en las obras conocidas en el momento de la redacción, como y sobre todo, con lo que emerge de la lectura de los *Cuadernos Negros*⁷.

Hay que tener en cuenta que en 1962, año en que comenzó la redacción del ensayo, Adorno da en la Universidad de Frankfurt cursos sobre la terminología filosófica, que anticipan los contenidos del mismo, y que el año siguiente aparece el artículo “*Parataxis. Sobre la última lírica de Hölderlin*”. Es evidente entonces que Heidegger se ha convertido en su principal objetivo durante este período, a pesar de la indiferencia con la que este lo trata⁸. El ataque se caracteriza por una especial agudeza incluso durante las mencionadas

4 Véase BODEI, R. “Introducción” a ADORNO, T. W. *Il gergo dell'autenticità*. Torino: Bollati-Boringhieri, 2016., pp. XIV-XV

5 Para Adorno el nacionalsocialismo es una variante del fascismo, que a su vez es una variante del capitalismo, y por lo tanto Hitler sería un simple instrumento del capitalismo. Esta teoría, expuesta junto con Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, se limita a repetir comunes y recurrentes opiniones marxistas. Lo detecta por ejemplo J. Herf en *Il modernismo reazionario*. Milano: Rusconi, 1988, 34-38. Herf, aunque da a entender que esta interpretación histórica es en el fondo un poco simplista, avala el pensamiento de Adorno en cuanto al contenido de *La jerga de la autenticidad*, también con referencias directas.

6 “La jerga se ha normalizado mientras tanto, como el mundo que se le niega sólo con palabras”. ADORNO T. W. *Jargon der Eigentlichkeit*. Cit., p. 417.

7 Para estos últimos, en este lugar, sólo podré remitirme a los temas de referencia, reenviando el lector, para su profundización, a mi texto *I Quaderni Neri di Heidegger. Una lettura politica*. Alatri: Idrovolante, 2019.

8 Heidegger declaró que nunca había leído nada de Adorno, de “este sociólogo”, cfr. BODEI, R. *Op. cit.*, p. XLV, aunque quizás fue tocado por este ataque ya que, quejándose del rumbo que estaba tomando la cultura alemana, escribió: “Lo que se está haciendo se puede deducir de un discurso de Ulrich Sonnenmann [...]: Sólo cuando Karl Kraus se haya convertido en una lectura popular y

lecciones, hasta el punto de suscitar las protestas de un estudiante, contenidas en una carta dirigida al mismo Adorno⁹.

La jerga en cuestión es considerada por Adorno una “enfermedad profesional” y “el síntoma de una semi-cultura” incapaz de “ponerse al día” y participar de la “cultura más refinada”¹⁰. Este enfoque maniqueo, basado en argumentos *ad personam*, revela en el francfortés una oposición irreductible, casi irracional, que demoniza los fundamentos del adversario sin refutarlos, dándolos por muertos o moribundos, considerándolos caprichos de retrógrados derrotados por la historia que tratan de darse un tono, adversarios que incluso quisieran “presentarse [...] como individuos dotados de esencia propia” (casi como si no la tuvieran, y fueran más bien objetos y no sujetos)¹¹.

El primer argumento es la religiosidad, el sentimiento religioso para ser exactos, que, según Adorno, se mantiene vivo entre la gente alemana por la ideología en cuestión, cuando en verdad esa religiosidad ya está derrotada: “La jerga seculariza la disposición alemana a sin mediación imputar al hombre como lo positivo una relación positiva con la religión, aun cuando su religión se haya derretido y se haya calado como no-verdadera”¹². Adorno condena abiertamente el sentimiento religioso “como mera mentalidad, en último termino como disposición de los sujetos, a costa de la religión misma”.¹³

Vale la pena preguntarse entonces: si la religiosidad es mera mentalidad, ¿cómo puede ser disuelta y derrotada? ¿Cómo se puede decretar su falsedad? Evidentemente Adorno postula la superioridad de la religión revelada sobre la religiosidad como actitud sacralizante, característica de la segunda producción heideggeriana pero presente también anteriormente. Todo esto es tachado de irracional porque “tal irracionalidad tiene una función de aglutinante” heredada “puerilmente, a la manera de las antologías latinas que elogian el amor a la patria en sí [...] aunque la patria de cada caso oculte las más graves vilezas”¹⁴. Aquí se desprende inmediatamente que es de política de lo que se habla y se hablará. De nacionalsocialismo, de antisemitismo, de nacionalismo, etc., aduciendo como prueba el hecho de que algunos conceptos son en sí mismos refutados por los

Adorno una lectura para maduros, será posible ayudar a los alemanes”. HEIDEGGER; M.-KASTNER, E. *Briefwechsel 1953-1974*. Berlin: Insel, 1986, p. 83. Cit. en NOLTE, E, *Martin Heidegger tra politica e storia*. Bari: Laterza, 1994.

9 Cfr. BODEI, R. *Op. cit.* p. XXVII.

10 ADORNO T. W. *Jargon der Eigentlichkeit*. Cit., pp. 424-425.

11 Ibid.

12 Ibid., pp. 426-427.

13 Ibid., p. 426.

14 Ibid., p. 427.

resultados de la historia, sin tener en cuenta que estos hayan podido ser meramente contingentes. Es evidente que el amor patrio por Adorno no puede darse sino hacia una patria inmaculada, que por lo tanto no puede ser Alemania, con mayor razón después de Auschwitz, momento que marca un antes y un después también para la posibilidad de mirar poéticamente al mundo. El intento de levantarse de los escombros de la guerra, el optimismo posbélico, la voluntad también filosófica de volver a apropiarse de una cercanía con lo sagrado, lo bueno, lo digno de ser vivido, le parecen a Adorno una ofensa imperdonable. La crítica a la “alabanza de la positividad” que sale “de Jaspers para abajo” ya es culpable e irresponsable¹⁵.

Adorno cita con desprecio un pasaje del poeta Werner Bergengruen que dice: “Lo que de dolor vino fue pasajero. Y mi oído no percibió mas que himnos de alabanza”, y luego otro de Rilke: “Todo respira y agradece. Oh, vosotras urgencias de la noche, como desaparecisteis sin dejar huella”¹⁶. No, evidentemente para el sociólogo no se puede gozar ni reconfortarse: el *estar-ahí* de los alemanes es definitivamente condenable, por lo menos si sigue bebiendo del pasado sin pasar por el fuego de la revolución total. Doblemente culpable es entonces Bergengruen si es tan agradecido al mundo y a la vida sólo unos pocos años después de la “época en que a los judíos a los que no se había gaseado lo bastante se los arrojaba vivos al fuego, donde recobraban la conciencia y gritaban”¹⁷. El enemigo a combatir aquí, para Adorno, es el “alma serena” de los alemanes.

Siempre permaneciendo en el tema del holocausto, Adorno cita el Informe Kogon, “según el cual las peores atrocidades de los campos de concentración habrían sido cometidas por jóvenes hijos de campesino” y dicho informe “condena todo discurso sobre el amparo; las relaciones rurales, su modelo, empujan a sus desheredados a la barbarie”¹⁸. Y he como se introduce el segundo tema de la crítica: el mundo no urbano y tradicional es portador de desgracia y ya no repetible.

Según Adorno,

la lógica de la jerga introduce de contrabando como positividad lo limitado, en ultimo termino las situaciones de carencia material, y promueve su eternización en el instante en que, según el estado de las fuerzas humanas, tal limitación ya no debería realmente existir¹⁹.

15 Ibid.

16 Ibid., p. 428.

17 Ibid., p. 429.

18 Ibid., p. 430.

19 Ibid.

Este paso es esencial para comprender la posición de Adorno, antitética a la de Heidegger, aunque esta última haya sido realmente bien comprendida y sin embargo aborrecida. Analicémoslo en detalle: el concepto de limitación da por supuesto que el vivir según la tradición rural es para el campesino un límite hacia un deseo que seguramente está en él presente y que, por tanto, lo empuja a su satisfacción. Este prejuicio no se acuerda al pensamiento de quién –tanto en los ritmos como en los ambientes, tanto en la relación con el pasado como en el de la “proyectualidad”– en la eternidad, entendida como invariable naturalidad del ser hombres, experimenta plenitud y satisfacción. En una óptica progresista como la de la que parte Adorno, al margen de las críticas al capitalismo que, como en Marx, no dan con el blanco propio, sino que lo fortalecen²⁰, la ruralidad, el campo, la producción, el sector primario, son un “ulceroso retraso del mundo” usando la expresión de Lukács. La hostilidad hacia el mundo rural es carácter típico de todo marxismo, desde el manifiesto del partido comunista, en el que se habla de “idiotismo rural”, desde el Holodomor, hasta el cosmopolitismo posbélico y el actual globalismo urbanizado.

El progresismo actual, que ha ido perdiendo su vínculo con la lucha de clases y se ha transformado en el apoyo a las élites financieras, ve el mundo rural y el sub-provincial como un monigote, también desde el punto de vista electoral. En las últimas elecciones, en todo Occidente, desde la situación italiana a la Presidencia Macron, desde el *Brexit* al último trumpismo, es el terciario avanzado que sostiene el progresismo actualizado, mientras que se opone precisamente por el mundo “bajo” y productivo, demonizado y ridiculizado por parte del primero por su supuesta barbarie iletrada y tosca. La indignancia material a la que se refiere Adorno, si hoy ocasionalmente golpea al mundo rural precisamente por las decisiones políticas globalizadoras, es propia de la juventud urbanizada y precaria que vive en una dimensión de extrema elasticidad ocupacional y de baja retribución. Los empleados de Starbucks y Amazon son los nuevos indigentes. Mientras que el mundo rural está protegido, en su nivel de vida de un abanico residual de necesidades no inducidas, los habitantes de las mismas metrópolis occidentales se pierden en la vorágine del consumo y de la tristeza, hábilmente atenuadas por evasiones esporádicas en el mundo de la recreación, de la fiesta y de la participación masificada.

El grado de desarrollo de las fuerzas humanas, al que se refiere Adorno, presupone una linealidad histórica que hoy es desautorizada por los hechos, como el rediseño actual del

20 Según Marx, ya en el *Manifiesto* de 1848, la burguesía y el capitalismo deberán alcanzar la cumbre de su desarrollo para luego implosionar y dejar el campo primero a la dictadura del proletariado y luego al advenimiento de la sociedad sin clases y sin Estado. Además, Marx destaca también el papel positivo de la burguesía en la liberación del mundo de la aristocracia y de la ruralidad. Estas afirmaciones tienen el efecto inmediato no de oponerse al poder del capitalismo, sino de luchar por su afirmación.

capitalismo que sale de los encuentros de Davos y afines y se impone como prioridad sin la cual el abismo se presenta como inminente. Teorías como las del “decrecimiento feliz” tienen su contrapeso en las estrategias neocapitalistas que se concretan en la programación ecologista y redistributiva. La referencia a una limitación que ya no debería ser real, que Adorno cita, no es más que la confirmación del error de previsión más macroscópico del marxismo, cuya realización se ha dado, y sabemos a qué precio, sólo en los países donde la base popular no era la clase obrera sino la campesina. Que los obreros de las ciudades ya no estaban dispuestos a la lucha porque estaban atónitos por las lisonjas del capital se había dado cuenta Marcuse, cuando llamaba a la movilización de los “últimos” para la realización de las instancias revolucionarias. Pero, la culpa de Heidegger es trabajar por la supervivencia de ese mundo a través de un testimonio “sacerdotal”, más precisamente de telepredicador al estilo norteamericano²¹ que apostaría más por el “testimonio” que por la convicción a través de la razón. Aquí Adorno tiene razón: es comprensible que Heidegger tenga muchas más esperanzas en el testimonio, en el estilo, en el ejemplo, que en el argumento. No podría ser de otro modo si se parte de la premisa, como es la suya, que a través del lenguaje corroído por la razón instrumental y los dispositivos de la técnica, no sea posible ni siquiera acercarse a la verdad oculta. Si se recurre a Hölderlin y a la poesía como fuente de verdad, ¿cómo sorprenderse de que no se confíe totalmente a la exposición racional de las propias “razones”?

Señalo que precisamente en la democracia liberal de hoy, en la que los programas de los partidos que compiten son prácticamente los mismos, en la que las promesas y las lecturas de lo real nunca se cumplen y ni siquiera son recordadas, sería necesario recordar constantemente el testimonio, la praxis y la congruencia con lo que se afirma. En la época de la “presencialidad”, el decir y no decir al mismo tiempo, es una estrategia de las representaciones políticas, acostumbradas a cambios repentinos de frente, de alianzas, de papeles, en una perfecta reedición del transformismo de la primera Italia, del que nunca se le pide rendir cuentas.

Otros conceptos fundamentales, que se encuentran en los dos últimos pasos mencionados, son los de *refugio* y de estar *a salvo*, que en gran parte se solapan. Adorno sostiene que “la existencia de un refugio donde estar a salvo se deduce simplemente de la necesidad de que el hombre se procure uno [...] el estar a salvo ontológico es simplemente puesto”. El sociólogo cita un pasaje de *Neue Geborenheit* de O.F. Bollnow en el que se subraya que Heidegger recuerda la importancia del habitar y la falta de apartamentos. En este paso, se menciona un pasaje heideggeriano: “el hombre ha perdido su esencia

21 ADORNO T. W. *Jargon der Eigentlichkeit*. Cit., p. 432.

propia y por eso no encuentra paz”. Si unimos estas consideraciones a las del ataque a la ruralidad, emerge, según Adorno, que el desprecio para el que tiene suelo o lo busca pueda explicarse a la luz del contraste nacionalsocialista al ser apátridas de los judíos de la diáspora, de la cual Adorno se siente evidentemente parte, y entendemos el porqué de la radicalidad de esta contraposición. La adhesión heideggeriana al movimiento hitleriano por Adorno es en todo culpable y reveladora.

Por lo que concierne esta “adhesión culpable”, si sólo Adorno hubiera podido conocer el contenido de los *Cuadernos Negros* sobre estos temas, se habría sorprendido, en primer lugar, al constatar que la crítica al nacionalsocialismo es, sin lugar a duda, el tema central de estos, y en segundo lugar, se habría escandalizado de su insistencia en el papel del judaísmo como agente de la mundialización y del desbordamiento de la técnica. En efecto, son al menos ciento diezz los pasajes de los cuadernos en los que Heidegger se refiere claramente al nacionalsocialismo²², nombrándolo o no, y en estos no es posible encontrar uno que manifieste un pleno acuerdo, es más, la gran mayoría de ellos son críticos. Heidegger vive su adhesión al nacionalsocialismo como punzón al sistema, como intento de evitar que se cristalice en posiciones no meditadas, y se ve a sí mismo como capaz de dar una dirección distinta a los acontecimientos.

Empujado a la aceptación de la rectoría, actúo por primera vez contra la voz más íntima. Si ocupó este cargo, en el mejor de los casos, podré evitar solo esto o aquello. Para una reconstrucción –suponiendo que sea totalmente posible– faltan los hombres²³.

Así escribe Adorno: “Tanto en el concepto de la habladuría, así como en el esbozado con simpatía del estar-a-la-mano, el antepasado filosófico del ‘estar a salvo’, una experiencia de sufrimientos se reinterpreta en su contrario”²⁴. El estar a salvo de Heidegger, a pesar de que Adorno lo interprete precisamente en este sentido, no es un elogio de la tranquilidad burguesa²⁵, sino el pensar peligrosamente y *el estar* erguidos y escuchando en el claro (*Lichtung*). ¿Seguro de qué? Del mismo formar parte de un ser que tiene raíces profundas y no puede separarse de los miasmas del modernismo en modo de habladuría (*Gerede*) y propaganda.

22 Cfr. SIMONETTI, M, *I Quaderni Neri di Heidegger. Una lettura politica*. Cit., p. 198.

23 HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. GA 94. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014, p. 4.

24 ADORNO T. W. *Jargon der Eigentlichkeit*. Cit., p. 484.

25 V. *Ibid.*, p. 435.

Para el resto Heidegger se declara abiertamente y fuertemente anti-burgués y anticapitalista, aunque hubiera querido tener más tiempo, y tal enojo es un punto cardinal de los *Cuadernos Negros*, para hacer madurar una concepción de socialismo más radical, más ontológica, que no es ni la del comunismo soviético ni la del nacionalsocialismo alemán, totalmente afines a los mecanismos de la técnica y del cristianismo jesuita. Esta posición de Heidegger es compartida también por Jaspers y, en efecto, Adorno cita escandalizado un pasaje de este último en el que se sitúan en el mismo plano teórico de la raza, marxismo y psicoanálisis. Si el primer concepto es típicamente nacionalsocialista (aunque los primeros teóricos del racismo no son ni alemanes ni nacionalsocialistas, más bien anglófonos y franceses), el segundo soviético y el tercer europeo, todos son expresión del mismo malentendido: se presentan como una solución opuesta al mundo burgués dominado por la técnica y las relaciones inauténticas (*uneigentlich*), cuando terminan por ser sólo una consecuencia y luego un refuerzo de este. El sentido de esta reflexión que, repito, es tanto jasperiana como heideggeriana, es la toma de conciencia de que los tres se mueven dentro de un horizonte materialista y desacralizador. Según Jaspers, estigmatizado por Adorno, “las tres direcciones son adecuadas para destruir lo que para el hombre parece tener valor”²⁶. En esta situación, Adorno lamenta que la ideología racista y la marxista sean equiparadas.

El ataque de Adorno al pasado continúa. Todo lo que sabe de estable y de confirmatorio asusta mortalmente al sociólogo, así como en su filosofía de la música una cadencia perfecta aterroriza y hace vano todo el esfuerzo teórico hasta entonces sostenido al servicio del atonalismo²⁷.

El sarcasmo adorniano se refiere incluso a ciertas palabras alemanas: “guardabosque” (*Jägermeister*), “vieja monja de clausura” (*Alte Klosterfrau*), “taberna” (*Schanke*), que serían peligrosísimas puesto que con su uso “se explota la promesa de felicidad de lo que debió venirse abajo, se sangra lo que por mor de su hundimiento únicamente con posterioridad destella como algo concreto”²⁸. Como si de un dulce recuerdo pudiera emerger algún tipo de culpa, Adorno nos pone en guardia contra el disfrute de la belleza, de la misma manera que se refiere al feo pero necesario avance de la dodecafonía schoenberguiana. ¿Por qué la figura del guardabosque tendría su encanto precisamente en haber desaparecido? Parecería que Adorno querría que Leopardi nunca hubiera escrito sus idilios sobre las agradables ilusiones de juventud y los engaños de la naturaleza.

26 Ibid., p. 438.

27 Cfr. SIMONETTI, M. *Stasera dirige Nietzsche. La musica tra filosofia e politica*. Roma: Pantheon, 2005.

28 ADORNO T. W. *Jargon der Eigentlichkeit*. Cit., p. 441.

¿Por qué siente esta necesidad? Los motivos son diferentes: estas palabras evocan al mismo tiempo una vivencia típicamente alemana, rural y arraigada. Es evidente que no puede conocer ni gozar de estas figuras, ya que no se siente alemán, en el fondo. Sus raíces son apátridas, urbanas y judías, y todo lo que él siente ser, es lo que los nacionalsocialistas con su antisemitismo han estigmatizado y golpeado implacablemente. En realidad, no fueron los nacionalsocialistas, sino todos los filósofos alemanes, desde Lutero en adelante, con raras excepciones, los que compartieron esta hostilidad hacia estos grupos no integrados²⁹.

¿Puede considerarse "pueril" este enfoque de la situación existente como una mejora continua de las condiciones humanas, como Adorno acusa de ser la "jerga de la autenticidad"³⁰? En lugar de una pluralidad de enfoques, de concepciones sociales y políticas, de ramificaciones y cristalizaciones geopolíticas, Adorno ve solamente "formaciones regresivas de la conciencia"³¹.

Aunque Heidegger sea presentado como el "fuera del coro", el que se aleja de esta torpeza, sigue siendo, a los ojos del francfortés, un provinciano. La acusación de provincianismo³² de por sí es característica de la que hay que disculparse y es imperdonable que el filósofo decante "el valor de las cosas simples" y el trabajo artesanal³³ que quisieran oponerse a la masificación. También la "revalorización de las cosas baratas", típica de este culpable provincianismo y de su sencillez, es hija del mero "atraso histórico" y "signo de ese pensamiento homologado del que Heidegger finge haberse sustraído"³⁴. Y si alguien, como Heidegger, en el momento de la experimentación artística, del abstractismo, de la dodecafonía, incensadas por Adorno, escribe: "cuando a la entrada del verano florecen solitarios narcisos ocultos en la pradera, y la rosa de los Alpes brilla bajo el arce..." se presenta, para Adorno, como un vulgar retrógrado. "Cuando desde las pendientes del valle de altura por donde pasan lentos los rebaños no dejan de sonar las esquilas y cencerros", y así sucesivamente, para Adorno son manifestaciones de un "lenguaje obsoleto" que expresa sólo "lo arcaico" que mira aún al mito de manera "semi-poética". El hecho de que Heidegger avale este provincianismo "dándole un significado positivo" sólo denota "una estrategia hábil"³⁵.

29 Cfr. DI CESARE, D. *Heidegger e gli ebrei*. Torino: Bollati Boringhieri, 2016, pp. 36-74

30 ADORNO T. W. *Jargon der Eigentlichkeit*. Cit., p. 427.

31 Ibid., p. 441.

32 Ibid., p. 446.

33 Ibid.

34 Ibid., p. 447.

35 Ibid., pp. 447-448.

Ahora habría que preguntarse qué puede saber Adorno de valles, narcisos, rosas alpinas y arces. Habría que saber si el desarraigo al que clama es una elección o el resultado de una falta estética. Un filósofo que se expresa poéticamente a sus ojos es doblemente culpable, ya que el mal que proviene de Auschwitz debería de callar a todos, pero aún más a quien, con el pensamiento, debería haber investigado sus causas primeras. Heidegger pecaría, por lo tanto, de optimismo y de vitalidad, de abandono y serenidad, ya que “presupone la existencia de una armonía preestablecida entre el contenido esencial y el parloteo que recuerda la tierra natal”³⁶.

¡Nunca recuerdes la tierra natal! –parece amonestar Adorno. Nunca hay que trabajar con los campesinos y sentarse en silencio con ellos, como dice Heidegger, y si se hace, si se aclara que “la pertenencia íntima de su trabajo a la Selva Negra y a sus hombres se basa en un insustituible arraigo secular en el suelo”, entonces se hace para “engraciarse el ambiente agrícola”³⁷. No se entiende la necesidad que tiene Heidegger de conquistar este entorno, ni cómo el propio entorno pueda conocer cuánto escribe Heidegger en sus libros. No se puede sino sonreír ante esta afirmación, pero es, preciso comprender el motivo de esta afirmación: la emersión del espíritu judío, que no tiene tierra natural secular, ni campesinos, ni arces, y que mira a todo esto como el motivo de sus dramas históricos.

Como en Marx, en Adorno, el mundo rural es culpable de no doblarse a su propio paso. Si bien es un mérito de la burguesía y del capitalismo haber alterado el orden tradicional de la producción económica y del consumo, el mundo campesino es lo peor que se pueda encontrar hoy en día en el panorama sociopolítico:

El pequeño campesinado debe la continuidad de su existencia únicamente a los obsequios de esa sociedad del canje a la que según la mera apariencia se le ha quitado el fundamento y el suelo de aquél; ante el canje los campesinos solo tienen en su horizonte una cosa peor aún, la inmediata explotación de la familia sin la cual estarían en bancarrota [...] la crisis permanente de las pequeñas empresas agrícolas, tiene su eco en la oquedad de la jerga³⁸.

Este pasaje expresa el odio de Adorno hacia lo que no respeta la necesaria aceleración de los tiempos: no es cierto que la supervivencia de los campesinos se derive de los dones de la sociedad capitalista, sino que es ésta la que se apoya en la producción de los primeros. No es cierto en absoluto que los campesinos puedan quebrar, ya que la *ruptura del banco* no tiene nada que ver con un sistema autárquico. La quiebra del banco se

36 Ibid.

37 Ibid., p. 449.

38 Ibid., p. 450.

produce cuando se especula de forma desmesurada y cuando la economía real es atacada por las finanzas y la moneda. La familia, así como la presenta Adorno, olvidando la lección de Hegel que la concibe como el núcleo originario que da sentido a la sociedad civil y al Estado, es la misma que propone Marx, cuando la considera como una superestructura cualquiera, destinada a transformarse inexorablemente con el cambio de los modos de producción. Las figuras parentales, la relación fraternal, la monogamia, la relación heterosexual, todo esto debería desaparecer, justamente según Adorno, cuando se haya realizado la transformación de los modos de producción. No hay, por lo tanto ninguna regularidad natural, ningún sentido innato y arcaico en esta. Pero la idea del banco, antes mencionada, está continuamente presente en esta parte del texto, en compañía de todo lo que implica la mediación financiera. Conviene citar un pasaje entero:

Quien por su tipo de trabajo se ve forzado a la permanencia local hace con gusto de la necesidad virtud y trata de convencerse a sí y a los demás de que su apego es de orden superior. Lo refuerzan en ello las malas experiencias con los intermediarios del campesino constantemente amenazado de insolvencia. El odio del socialmente torpe y posiblemente no admitido hacia el más pulido y tratable como ajillo de todas las salsas se aúna con la antipatía hacia el agente, desde el comerciante pecuario hasta el periodista³⁹.

Estamos en la campaña contra la ciudad, como decía antes, en una anticipación de esa conversión al progresismo que hoy notamos, sólo para dar un ejemplo cercano, en los ciudadanos romanos⁴⁰. Así que el amor por el medio ambiente agreste, proclamado en siglos y siglos de poesía, el elogio de la vida parca y en contacto con la naturaleza, la figura del pastorcillo, el gorjeo de los arroyos, las puestas rojizas al atardecer, no serían más que la auto-conversión de un paleta áspero y antisocial, celoso de quien ostenta el vestir a la moda y habla con gran elocuencia. De ello se deduce que, según Adorno, cuando hoy un productor de tomates ve como los productos de su tierra son vendidos a veinte veces el precio que se le ha pagado, no sienta cólera y desaliento a causa del execrable sector que lucra, e impone a través de la publicidad la necesidad de tener la fruta mono-dosis ya

39 Ibid.

40 "En las elecciones generales 2018 el voto para la coalición de centro-izquierda (formada por PD, +Europa, Juntos y Civica Popolare), que en total obtuvo trescientos veinticuatro mil votos iguales al 28%, es claramente decreciente alejándose del centro de la ciudad, ya que prevalece sólo en las zonas más céntricas (40%) y, a diferencia de 2016, pero muy poco, en la periferia histórica (casi 31%, por otra parte hegemónica desde el centro-izquierda hasta 2013). Dinámicas similares valen para Leu, con sesenta y ocho mil votos iguales al 4,6%, que suben sobre el 5% en el centro y en la periferia histórica y descienden debajo del 3% fuera del GRA". <https://www.eticaeconomia.it/il-voto-nei-quartieri-di-roma-nel-2018/> - consultado el 03/10/2020

pelada y envuelta en celofán, sino porque es envidioso de los modos elocuentes de los mayoristas.

Cuando Heidegger, tal como informa Adorno, en 1956 escribe: “El hombre intenta en vano poner en orden el globo terráqueo con sus planes, cuando él no está ordenado a los consuelos del camino rural”, el sociólogo objeta que esto no es cierto ya que “América del Norte no tiene caminos de campo, ni siquiera pueblos”⁴¹. Este recurso a los Estados Unidos como pieza de apoyo contra los caminos, incluso *no interrumpidos*, de Alemania, se une a la reprobación hacia los campesinos y a la justificación de los mayoristas, en delinear la total ausencia de socialismo (entendido como el cuidado de los interlocutores sociales más débiles) en Adorno.

Varias veces en los *Cuadernos Negros*, Heidegger vuelve sobre el papel vivificante del campo y de la provincia, por ejemplo en 1938-1939⁴² y en general en los muchos pasos que remiten a la crítica de la técnica y a la relación con la tradición. Tal vez pueda considerarse romántica, en sentido alemán, esta posición de Heidegger. Según muchos críticos de la cultura alemana, la manera en la que esta ha rechazado la Ilustración y la modernidad científica, o más bien, ha intentado unir la reacción política y el progreso tecnológico, sería de por sí una culpa⁴³. Digno de mención es el llamado “romanticismo de acero”, expresión de Goebbels, y el análisis que hace de este Jeffrey Herf⁴⁴, que afirma que “una vez que se haya establecido que el romanticismo alemán era una tradición muy ambigua, se violarían los hechos declarando su inocencia política”⁴⁵. Se juzga, pues, todo un mundo cultural que comprende el romanticismo literario y artístico y todo el idealismo filosófico hablando de inocencia, ambigüedad, culpabilidad, sobre la base de un moralismo y de un justicialismo que tal vez obtengan su legitimidad exclusivamente de Núremberg y del veredicto bélico.

Nos es posible filosofar sólo pudiendo comparar dialécticamente dos posiciones contrapuestas; si la reflexión filosófica se reduce a la enunciación de las tesis del adversario asociándolas a juicios de valor, entonces no se está en el ámbito filosófico. Pero eso es exactamente lo que Adorno parece hacer en este escrito. Repito que, en mi opinión, se trata de la imposibilidad de comprender, incluso por falta de experiencia, el punto de vista de Heidegger. Esta carencia le hace sostener que la diferencia que Heidegger pone entre

41 ADORNO T. W. *Jargon der Eigentlichkeit*. Cit., p. 450.

42 HEIDEGGER, M. *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*. GA 95. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014, pp. 118-120.

43 Por ejemplo, George Mosse, Karl Mannheim o Fritz Stern

44 V. HERF, J. *Op. cit.*

45 *Ibid.*, p. 39.

aislamiento y soledad no tiene sentido⁴⁶: Heidegger parece contradecirse cuando dice que para los campesinos

no es sin embargo ningún estar solo pero sí soledad. En las grandes ciudades el hombre puede ciertamente estar con facilidad tan solo como casi en ninguna otra parte. Pero allí nunca puede estar en soledad, pues la soledad tiene el poder primordial que no nos aísla. En las grandes ciudades el hombre puede fácilmente encontrarse aislado como no podría estar en otro lugar. Pero él nunca puede estar solo allí. De hecho, la soledad tiene el poder original de no aislarnos.

¿De dónde saca esta convicción Adorno? Del hecho de que en el *Electra* de Hoffmanstahl la heroína es descrita como “aislada, completamente aislada” y por lo tanto el sociólogo entiende que situaciones como las de la heroína, se solapan con el estado de quien está en soledad, y causan por lo menos en la misma medida, angustia obsesiva y empobrecimiento⁴⁷. Así pues, Heidegger se contradiría ya que, según Adorno, “en las grandes ciudades o en las fiestas se está solo, pero no se puede estar aislado”. El procedimiento argumentativo de Adorno se basa en invocar el significado común de las palabras contra aquel filósofo que hace de la discusión de las mismas su base. Si por “soledad” Adorno quiere decir falta de relaciones estrechas, íntimas y enriquecedoras, deduciendo que se puede estar en tal condición en la aglomeración, y si por aislamiento entiende, como se hace comúnmente, el estado de distancia física de los demás, para Heidegger la cosa es totalmente distinta: soledad es el estado de reafirmación y meditación que lleva a contacto con el ser, al amparo de las contingencias del *Dasein* “reificado”. Este concepto no tiene nada que ver, o sólo tiene incidentalmente que ver, con la plenitud de las relaciones entre hombres. Decir que Hoffmanstahl utiliza el término “aislada” de manera distinta a la de Heidegger no refuta en absoluto el proceder del mismo Heidegger. Si el significado oculto del lenguaje aún no se ha encontrado, ¿por qué Hoffmanstahl ya lo tiene y por lo tanto debería rechazarse a Heidegger?

Adorno continúa diciendo que Heidegger se sustrae (¿menospreciándolo?) a la fuerza "del aspecto objetivo de las palabras", que lo clavaría a su vacuidad, cuando precisamente esta objetividad es el blanco principal y explícito del filósofo. Aquí podemos optar por una de las dos posibilidades: o Adorno no ha comprendido a Heidegger o está conscientemente mistificando su pensamiento. Obviamente me inclino por la segunda hipótesis. Me inclino

46 “El enraizamiento en el suelo puede convencerse [...] en un plano lingüístico de su falsedad tan pronto como por una vez viene al concreto [...] Los sonidos lingüísticos originales de Heidegger, como la mayoría de ellos, son imitaciones”. ADORNO T. W. *Jargon der Eigentlichkeit*. Cit., p. 451.

47 Ibid.

por esta porque en los pasos inmediatamente siguientes, Adorno vuelve a una hostilidad cultural, de humus, “de vientre”, debida a lo que el pensamiento de Heidegger parece defender, es decir, el mundo “cerrado” de la tradición alemana:

La vida presuntamente sana,[...] es equiparada a través de su pulida figura lingüística, lejos de toda reflexión social, a relaciones agrarias o al menos a la sencilla economía comercial en cuanto algo indiviso, protectoramente cerrado, que transcurre con ritmo estable y continuidad ininterrumpida [...] de ahí que las categorías de la jerga guste de presentarlas como si no hubieran sido abstraídas de situaciones sociales surgidas y pasajeras, sino que se adquirieran a la esencia humana misma como su inalienable posibilidad [...] para realizar su arquetipo⁴⁸.

Se trata pues de hostilidad hacia quien no se pliega a formas de mercantilismo más amplias, globales quizás, hacia quien amaría una realidad indivisa y cerrada (la referencia al *Estado comercial cerrado* de Fichte es aquí palpable) que no está listo para capitular sin luchar para sí mismo y que quiere intentar realizar un arquetipo cualquiera. Aquí parecemos estar en medio de *La sociedad abierta y sus enemigos* de Popper, obra publicada unos pocos años antes, o mejor dicho, en las páginas de los proyectos de la *Open Society* sorosiana, que es su reedición actualizada. Repito: el mundo rural, su pensamiento y sus movimientos, son mal digeridos por todo nuevo creador de sociedades, especialmente de inspiración marxista, desatando así su ira.

Si nos preguntamos una vez más de dónde deriva ese resentimiento hacia la posibilidad de realización del arquetipo de un hombre que encuentra su “continuidad ininterrumpida”, Adorno viene en nuestra ayuda: “en una zona [el arquetipo cerrado y continuo] en la que ya no cabe preguntar de dónde surgieron esas situaciones; que se infligió con el paso a la vida sedentaria a los cada vez subyugados, y también a los que ya no se les permitía vagar”⁴⁹. Se comprende claramente que se refiere al nacimiento del Estado moderno como forma de dominio (dominio hacia el cual Adorno nutre una fobia absoluta) y a la aparición de la hostilidad hacia los judíos, los que no tienen suelo ni se adaptan a “formas elementales de economía mercantil”. Y el hecho de que en esta sociedad cerrada no se aprecie y no se anhelan las últimas salidas del inevitable progreso invita a preguntarse: ¿Cómo puede demostrar que en ella no se conocen las dinámicas históricas que determinaron las formas económicas y sociales? La cuestión es que, dado que Adorno está convencido que se trata de “formas de convivencia social históricamente

48 Ibid., p. 452.

49 Ibid.

irrecuperables, si es que alguna vez existieron”⁵⁰; “esto rebaja a mentira la referencia a la inalienable y ha mucho alienada esencia del hombre”. Si a nosotros nos consta que tales formas ya no pueden existir, quien de tales formas se siente parte y en ellas quiere seguir existiendo, tiene que mentir; ellos, los cultores de la tradición, viven en el error, en la herejía, en la nada, ya que estamos en posesión de lo que debe ser y que es (según las predicciones marxianas muchas veces desmentidas).

Ante la imposibilidad de resolver estas contradicciones, o mejor dicho, esta ausencia de argumentación, Adorno se apela a la otra “ciencia indudable” después del marxismo, es decir, al psicoanálisis:

Al charlatán que habla de todo el hombre integro enraizado en el ser, el psicoanálisis sigue dándole respuesta contemporánea de vez en cuando. Ninguna elevación del concepto del hombre ha podido nada contra su degradación de hecho a haz de funciones, sino meramente el cambio de las condiciones que llevaron a ellas y que de modo ampliado se reproducen incesantemente⁵¹.

La infalibilidad del psicoanálisis está aun por demostrar, como testimonia la psicología humanista que precisamente en Heidegger se inspira. Solamente si creemos que el hombre sea un haz de impulsos embrutecidos, no tiene sentido buscar un arquetipo natural y positivo de vida auténtica, salvo que se recurra a la panacea de la transformación de la producción económica, y permanecer así en el ámbito del materialismo histórico.

No hay por lo tanto ninguna escapatoria, o Marx o Freud. Sin embargo Marx y Freud fueron vinculados a un determinado momento de la historia del pensamiento, es decir, en las ideas que, poco más de un decenio después de la redacción del ensayo de Adorno, llevaron al primer plano el '68 de las costumbres y el feminismo de la tercera ola. Y de hecho, después de unas pocas líneas, encontramos el ataque de Adorno a Jaspers, reo de defender “la exclusividad del amor entre los sexos”⁵². La familia natural, fruto de aquel mundo que en tanto que viejo ha de superarse, está en el mismo plano que los demás arquetipos que se han pasado a eliminar con el progreso de la humanidad. Es, de hecho, el término *Bindung* (vínculo) el siguiente objetivo del ataque de Adorno⁵³.

Entonces, hemos visto que, después de Auschwitz, la cual culpa es imputada por Adorno a todo el pueblo alemán y a su cultura más arraigada, lo que es verdaderamente

50 Ibid., p. 455.

51 Ibid., p. 458.

52 Ibid., p. 459.

53 Ibid.

deplorable es el comportamiento de quien se siente bien, de quien se encuentra sereno consigo mismo, de quien ve un sentido al conjunto, aunque no se pueda alcanzar racionalmente. Quien no se rebela contra todo y todos, destruyendo tabúes como vallas en una manifestación de protesta, quien se siente auténtico, quien intuye su lugar en el mundo, quien quiere ser quien él es, quien quiere llegar a ser él mismo, quien se quiere a sí mismo, es el peor enemigo: “una pretensión de personas que se consideran bendecidas por ser precisamente lo que son”.⁵⁴

Ahora la pregunta es esta: ¿la denuncia de este arquetipo es realizada por Adorno con el fin de criticar cualquier arquetipo o simplemente para la afirmación de otro “arquetipo” - en su caso se trata más que nada de un modelo - que en cambio se sigue manteniendo *para los suyos*? El hombre que hoy observamos como el vencedor, el abierto, sin tradiciones, sin ataduras, sin patrias ni hermosas ni feas, el hombre que se ha alejado de la tierra, el que ha liberado la sexualidad y minado todos los órdenes, el que se ha plegado al estilo de vida mercantilizado y urbanizado, ¿no es él mismo un “anti-arquetipo” que se quiere eternizar en la historia? ¿A quién beneficia su afirmación? ¿Quién ha vivido siempre según este mismo anti-archetipo?

Nos habíamos quedado en la liberación de la sexualidad, ya que la sexualidad natural y exclusiva entre hombre y mujer sería una superestructura del poder burgués. Llegamos a ella a través de Freud y el psicoanálisis. ¿Cuál sería el siguiente paso? Veámoslo:

El gesto lingüístico entonces es del cara a cara, tal como los dictadores lo practican. A quien mira a uno profundamente a los ojos le gustaría hipnotizarlo, ganar poder sobre él, siempre ya con la amenaza: ¿tú también me eres fiel? ¿No eres un traidor? ¿No eres un Judas? La interpretación psicológica de la jerga podría descubrir en ese gesto lingüístico una inconsciente transposición homosexual y con ello explicar también el furioso rechazo del psicoanálisis por parte de los patriarcas de la jerga. La maniaca mirada cara a cara está emparentada con la manía racista; quiere una comunidad conjurada, el ‘somos de la misma estirpe’; refuerza la endogamia⁵⁵.

Analícemos el paso: el ponerse cara a cara, que debería ser el modo de la comunicación auténtica, se convierte automáticamente en el de los dictadores. Mirar a los ojos al interlocutor, en lugar de comunicar franqueza y sinceridad, se convierte en un intento de hipnosis. De las pseudo-inferencias psicológicas se pasa a consideraciones históricas

54 Ibid., p. 463.

55 Ibid., p. 465.

un poco menos evidentes: la petición de fidelidad, la traición del Judas, puede leerse como referencia a la teoría hitleriana de la traición de los judíos hacia Alemania, al final e inmediatamente después de la primera guerra mundial. Lo encontramos en varios pasos del *Mein Kampf*, también en relación con la situación weimariana. Pero según Adorno si yo miro cara a cara a un hombre no puedo sino ser un homosexual, además reprimido, dado que rechazo el psicoanálisis que, con las palabras sabias del analista haría explícita mi homosexualidad. Los alemanes, los nacionalsocialistas, y por lo tanto Heidegger, hablan así, se mueven así, porque tienen tendencias homosexuales y por lo tanto son maníacos (atrevido acercamiento sobre el cual tendría algo que decir Pasolini) así como los maníacos y los enfermos son los que sufren prejuicios racistas, como amantes de la endogamia. Parece casi que, siguiendo Adorno la disolución de las identidades culturales y étnicas sea, la cura para el racismo y para todo tipo de proyecto arquetípico cerrado.

Luego está la cuestión de la muerte y podríamos decir que no podía ser de otra manera, dada la tentativa *reductio ad hitlerum* de Adorno contra Heidegger. Y precisamente de Hitler se parte también en este caso: del concepto de *encargo*, típico del lenguaje burocrático despersonalizado del nacionalsocialismo. Justamente Adorno subraya su fuerza sutilmente coercitiva ("era ese el encargo"⁵⁶) recordando el proceso de Núremberg, el juicio de Eichmann y la lectura que le dio Hannah Arendt, pero luego se pasa a la coyuntura entre el encargo y la muerte:

Incluso la muerte es tratada por un manual, en las ordenanzas de las SS, y en las filosofías existenciales; la rutina burocrática cabalgando como Pegaso, *in extremis* como un caballo del apocalipsis. En la jerga el sol que esta tiene en el corazon saca la luz el lobrego secreto del metodo como el de un procedimiento que se impone en lugar de aquello de lo que trata⁵⁷.

Este encargo sirve como refugio lingüístico de disposiciones totalitarias, sin que se ponga la *questio iuris* a quienes se atribuyen el carisma de Furher⁵⁸. Y he aquí insertado el tema de la muerte:

Asi hace tambien Heidegger restallar la fusta cuando en la proposición "la muerte *es*" el verbo lo pone en cursiva. La traducción gramatical del imperativo en la predicación lo hace categórico; no tolera ninguna negativa,

56 Ibid., p. 468.

57 Ibid., pp. 470-471.

58 Ibid., p. 471. Sin embargo, Adorno no señala que la toma del poder por parte de Adolf Hitler se produjo a través de elecciones, aunque en la violencia que caracteriza a la Alemania de dos años rojo y en los años inmediatamente posteriores, y no como una autoasistencia del carisma en cuestión. En ese sentido, el cargo sería la culpa de la democracia representativa.

pues ya no es en absoluto, como antaño el kantiano, obligado, sino que describe la obediencia como un hecho consumado, extirpa una posible resistencia incluso según la mera forma lógica⁵⁹.

Aquí no se entiende el sentido de lo que entiende Adorno: Heidegger no escribe que hay que morir, que sea justo y hermoso morir. Sólo dice que se muere, que la muerte está ahí. ¿Cómo puede Adorno postular que Heidegger entienda el verbo como un imperativo pero traduzca con un indicativo? ¿Por qué está en cursiva? El rechazo no está admitido, porque rechazar la muerte es imposible y filosóficamente, según Heidegger, es el obstáculo a la plenitud de la vida auténtica. Sólo asumiendo el horizonte de la muerte, la vida y su búsqueda adquieren un significado. Lo que Adorno llama obediencia según Heidegger es sólo aceptación serena, y su oposición espasmódica al mundo y a la naturaleza, cuya mortalidad es una constante nada negativa en la óptica de Heidegger, es la actitud prometeica de quien cree alcanzar la felicidad a pesar del mundo. La muerte no es el tipo de cosas de las que se puede decir: “No, gracias, no la quiero” o “quizás el próximo año”. Se sustrae totalmente a una “posible oposición”. Tomar nota de esto, como hace Heidegger, no significa en modo alguno pensar que el súbdito de un poder constituido, totalitario o no, deba obedecerle por un encargo genérico y hasta la muerte, más aún, precisamente en virtud de la muerte.

Sobre la convicción adorniana de la contigüidad del lenguaje heideggeriano y la política nacionalsocialista, hay que decir que precisamente este lenguaje, poco alemán y poco comprensible por los jerarcas debido a un contenido poco claro, ha sido objeto de una crítica muy clara por parte de los cuadros nacionalsocialistas, hasta el punto de hacer que Heidegger sea objeto de observación debido a su peligrosidad.

Adorno vuelve varias veces sobre el supuesto engaño realizado por el nacionalsocialismo hacia los pobres, cuyo estado es expresamente valorizado, sacralizándolo, para perpetuarlo en beneficio del capital:

Esta [la filosofía de la jerga] se aferra al ciego destino social que, según la terminología de Heidegger, ha arrojado al individuo en un determinado lugar y no en otro. Esto era conforme al fascismo [...] la verdadera ley del tiempo de la pobreza se puede intercambiar fácilmente con lo originario⁶⁰.

Pero esta insistencia en el engaño que se escondería en el lenguaje de Heidegger, posición que hoy podría ser definida como conspirativa, no es sólo adorniana. Escribe

59 Ibid., pp. 471-472.

60 Ibid., p. 479.

Dahrendorf que “el velo de la ideología no debe engañarnos” y que “ se es llevado a creer que la ideología era sólo un intento deliberado de desviar a la gente” y en la misma línea se sitúa David Schoenbaum⁶¹.

Adorno y Heidegger contrastan también en lo que concierne el *Dasein* como inautenticidad: “Pero Heidegger achaca el diagnóstico crítico a una situación ontológica negativa, el ‘ser cotidiano del ahí’, que en verdad es de esencia histórica”⁶². Sería la situación histórica, en este caso la organización económica, la que sofocaría la calidad espiritual del “espíritu objetivo”. Para Adorno, la organización económica occidental, por lo tanto, la burguesa-capitalista en auge ha de abolirse en cuanto esencia del estar-ahí.

La misma consideración la hace Adorno con respecto a la *habladuría*, una de las manifestaciones heideggerianas de la inautenticidad. El problema de Heidegger sería que, a pesar de denunciar la publicidad y las dinámicas de la despersonalización, ataca “el espíritu emancipado como aquello que de él resulta bajo compromisos sumamente reales. Él condena las habladurías pero no la brutalidad”⁶³. En otras palabras, Heidegger intercambiaría lo que es histórico-económico por una constante psicológica o antropológica y, por lo tanto, no se comprometería en denunciar a los responsables de esta situación. Para Adorno, en lugar de ser denunciada, la publicidad debería prohibirse en un sistema económico racionalizado y planificado⁶⁴, lo que resolvería realmente el problema de la falta del ser inauténtico.

Pero también aquí Adorno incurre en varios malentendidos: la habladuría es sólo en parte la publicidad de tipo comercial, esta está genéricamente vinculada a la masificación y se refiere a todo tipo de juicio, estando presente en toda clase de elección del individuo masificado; por otra parte, Heidegger repite una y otra vez que simplemente con la acción política no es posible romper el sistema y sus dispositivos, y, puesto que el propio lenguaje se ha adaptado al sistema, el pensamiento no puede sino prescindir de dicho lenguaje y de sus movimientos para formular una alternativa política. Es preciso suspender el juicio y la acción, en silencio, recordando a través de la poesía lo que está arraigado y dejarlo emerger en el silencio del *claro*.

Hay mucho de la “emboscadura” de Jünger en la posición de Heidegger y esto es, más o menos, en un plano más intelectual y menos guerrero, el silencio al que alude. Pero Adorno lo interpreta como un gesto violento: si Heidegger escribe: “El silencio hace

61 Citado por HERF, J. *Op. cit.*, pp. 32-33

62 ADORNO T. W. *Jargon der Eigentlichkeit*. Cit., p. 480.

63 *Ibid.*, p. 481.

64 *Ibid.*

manifiesta y silencia la habladoría”, él responde que: “En la expresión “echar abajo” habla como rara vez en otras partes su lenguaje, el de la violencia. Pero el hecho de que aquello a lo que quiere llegar esté de acuerdo con la situación que deplora se confirma en el *Reich* hitleriano”⁶⁵. Que el nacionalsocialismo haya ejercido una opresión totalitaria sobre el disenso y haya creado una sociedad unívoca está fuera de toda duda, y esto se pone de manifiesto ampliamente y precisamente en cientos de pasos de los *Cuadernos Negros*. Pero que haya congelado, justificándolos, el estado rural, la “pobreza” y la “indigencia” de la que habla Adorno, esto no puede afirmarse. Que la situación de Weimar, que se caracterizaba realmente por la pobreza, el desempleo, el hambre y la muerte, haya sido superada por el nacionalsocialismo, es también una verdad histórica. Tanto la reducción a cero del desempleo como el fuerte desarrollo industrial sitúan a la Alemania de los años 30 entre las sociedades modernas, incluso en lo que se refiere al aumento del producto interior bruto y la renta *per capita*. Sería sin embargo digno de mención, como también sostiene Heidegger, que un cierto lenguaje haya sido hecho propio por el hitlerismo, habiéndolo privado de su fin reflexivo⁶⁶. Desde este punto de vista, un análisis de la economía nacionalsocialista es muy complejo y debe tener en cuenta la coexistencia política tanto de un espíritu modernizador, esencialmente prusiano, y de un impulso tradicionalista. Las figuras de Schacht y Darré podrían encarnar esta doble cara.

Desde el punto de vista macro-económico y monetario, el nacionalsocialismo se aleja de las opciones del mundo moderno y tecnificado, de las democracias liberales occidentales. De socialismo se trató, pero de un socialismo antimarxista, a pesar de que los puntos de contacto dentro del pensamiento de la Revolución Conservadora, sobre todo en lo que se refiere a la corriente liderada por Niekitsch, sean evidentes. Todo esto es ampliamente tratado por Heidegger, críticas incluidas, en la totalidad de los *Cuadernos Negros*⁶⁷.

Si para Adorno Heidegger es el responsable efectivo de la “frase hecha”, de la justificación del *status quo*, ¿quiénes podrían ser entonces aquellos capaces de plantarle

65 Ibid., p. 481.

66 Por ejemplo, cuando escribe: “Hay que defenderse de dos malentendidos: 1. Que se trate de construir una fundación filosófica para sostener alguna maniobra en un sentido más estrictamente político; 2. Que haya todavía de ninguna manera la ocasión de hacer alguna filosofía”. HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-VI*. Cit., p. 84.

67 Una crítica heideggeriana típica es esta: “El nacionalsocialismo no es el bolchevismo [...] pero ambos son una victoria de la maquinación –formas colosales de logro de la modernidad - un consumo calculado de las costumbres nacionales”. HEIDEGGER, M. *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. GA 96. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014, p. 68.

cara, de desenmascarar su juego? Los intelectuales de las grandes ciudades. En efecto, leemos:

Incluso esa objetividad de cuño lingüístico, que exige la máxima vigilancia contra la frase hecha, tiene como condición la movilidad, por quebrada que sea, de la expresión: la urbanidad. Sin frases hechas y conforme a la cosa no es capaz de escribir nadie que no sea él mismo también un literato; su defensa sería oportuna tras el asesinato de los judíos⁶⁸.

La contraposición es entre quien, como Adorno, querría a los filósofos literatos además de *los poetas graduados*, los del “oficio”, la clase intelectual más o menos orgánica, y quién como Heidegger denuncia el estancamiento cultural, la inutilidad de una escuela museística y de fuerte carácter academicista, la incapacidad de los pensadores profesionales de tomar la iniciativa delante de la falta de *autenticidad del Ser*. Los periodistas, que antes habíamos visto ser defendidos por parte de Adorno contra la envidia de los campesinos, los abogados, los profesores, son hoy como en aquel entonces, parte de un sistema. Si se rechaza este sistema, no se puede pretender que estos sectores se sustraigan a su influencia. De hecho, son la fuerza motriz de dicha influencia, desde el punto de vista operativo. Heidegger querría aire puro, a Adorno, el revolucionario, sin embargo, el aire estancado le está bien. ¿Por qué? ¿Por qué forma parte de los que Heidegger combate, los literatos urbanos? ¿Quiénes son estos literatos urbanos? Quizás la conclusión del período nos lo haga comprender: aquellos a los que hay que defender después de haberlos exterminado culpablemente⁶⁹.

Y con los filósofos urbanos y emancipados están también los compositores, los pintores, los actores, los escenógrafos, los médicos, los psicoanalistas, todos en la mira de ese arte y de esa cultura que el nacionalsocialismo “quiere llevar a lo cotidiano”, guiñando, al mismo tiempo, el ojo, a la artesanía, a lo hecho a mano, al arte que no sea sólo arte⁷⁰. Hacia este mundo “desinhibido”, según Adorno, Heidegger nutre “odio” y está “tan maldispuesto” porque “pone en el mismo plano la conciencia emancipada y la curiosidad”. Del mismo modo, el filósofo odia la “movilidad”⁷¹. ¿Cómo deben entenderse estos términos: *movilidad* y *curiosidad*? El primero está ciertamente ligado al estilo de vida cosmopolita del rico habitante de occidente, que se desplaza sin encontrar ninguna

68 ADORNO T. W. *Jargon der Eigentlichkeit*. Cit., p. 483.

69 Tanto Hitler, que en *Mein Kampf* define a los intelectuales *weimariani volksfremd*, extraños al pueblo, como Heidegger, que afirma que un minero lleva una vida no menos espiritual que un profesor (HERF J., *Op. cit.*, p. 169), están aquí, en la óptica de Adorno, enemigos declarados.

70 ADORNO T. W. *Jargon der Eigentlichkeit*. Cit., p. 485.

71 *Ibid.*, p. 487.

diferencia entre Nueva York, París, Londres, Berlín y Amsterdam, porque en todas partes tiene alojamientos, apoyos y amistades de alto rango. El segundo, la curiosidad, es sinónimo de actividad cultural y artística autorreferencial, estática, orientada sólo a la creación de un mercado dado por la moda y las necesidades inducidas. En el pasaje heideggeriano reportado por Adorno la curiosidad es “acumulación de accidentes”, “colección de momias” y “catálogo de conocimientos”⁷². Curioso es lo que es interesante, no hermoso ni revelador. Si para Heidegger hacer cultura, arte o filosofía es volver a pensar peligrosamente⁷³, no es ciertamente la curiosidad académica que puede encarnar este anhelo. La curiosidad se limita a darle vueltas a lo “ya dado”⁷⁴ y este “ya dado”, como antes mencionaba, no es un no-arquetipo sino un alter-arquetipo, que desciende de lo alto sobre el mundo alemán, junto con las sanciones de Versalles y las acusaciones de ser el único responsable de la gran guerra.

Adorno, pues, decide volver al psicoanálisis: “Heidegger es tan poco propicio a la consciencia desinhibida [...] el odio a ésta se asocia a aquel contra la movilidad”, y otra vez: “El psicoanálisis genético [sic] conoce la amenaza de castración que pesa sobre la investigación infantil en torno al sexo. El brutal ‘eso no es asunto tuyo’ es consonante con la actitud presuntamente supra-psicológica del ontólogo”⁷⁵. Según Adorno, Heidegger busca en realidad silenciar a los curiosos, pero sin resolver la cuestión de tal curiosidad, minimizándola:

El carácter de los curiosos es tal porque durante la infancia sus preguntas sobre el sexo no tuvieron respuesta: el placer que experimentan es un pálido sustituto. Aquel a quien se le ocultó lo que le concierne se inmiscuye malignamente precisamente en lo que no le concierne, se embriaga

72 Ibid.

73 “¿Dónde están los alemanes? [...] quizás sólo a través del americanismo que ejercen aún más escrupulosamente y el romanismo que ellos han llevado a cabo aún más incansablemente [...] no quieren este pensamiento y poeta, es decir, no están dispuestos a buscar en tal peligro sus fundamentos”. HEIDEGGER, M. *Überlegungen VII-XI*. Cit. pp. 101-103. Sobre el tema del peligro como aspecto central y positivo de la meditación auténtica se ve, entre otros, también el siguiente: “Parece que en Hölderlin, que habla de patria, se quiere poner la etiqueta de nacionalista, sin que nadie trate de reflexionar sobre lo que se quiere llamar con la palabra padre, y sin que se quiera hacer de él un peligro que impulse incluso en la necesidad para los alemanes y para el occidente de reflexionar realmente, más allá de las momentáneas constelaciones políticas, en un fundamento que indique hacia el principio”. HEIDEGGER, M. *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942–1948)*. GA 97. Frankfurt an Main: Klostermann, 2015, p. 88. El sentido del término “peligro” a menudo se entiende, en Heidegger, mirando a su etimología, o sea a *periculum*, es decir experimento, riesgo.

74 ADORNO T. W. *Jargon der Eigentlichkeit*. Cit., p. 486.

75 Ibid., p. 486.

celosamente de informaciones sobre hechos en los que no es bueno que también él participe”⁷⁶.

Según Adorno, Heidegger ataca a quien es curioso, desinhibido y emancipado, que ama el “continuo vagar”, aquel para el cual “la suerte de la movilidad deviene una maldición ya que es sin patria”. Sigue siendo evidente la referencia al judaísmo, tanto que Adorno decide cerrar el paso con: “El intelectual sin raíces porta en la filosofía del 1927 la macula amarilla del subversivo”⁷⁷, es decir, la estrella amarilla del *Lager*. Heidegger sería entonces, en suma, corresponsable del holocausto ya con *Ser y tiempo*.

La crítica de Adorno es comprensible: esta autenticidad, que hay que encontrar no fuera del *Dasein* sino en él –de lo contrario todavía sería metafísica–, ¿qué es? ¿Cómo se define y cómo se reconoce? Heidegger no puede explicarlo en detalle. Muestra los síntomas, pero también indica las causas y los responsables⁷⁸, sin limitarse a los primeros, como afirma Adorno: “El estado de las cosas sociales no se hace mejor tras la denuncia heideggeriana del ‘se’, de la que se acusan sólo los síntomas”⁷⁹. Se trata de una indicación sociopolítica, que se desarrolla en los *Cuadernos Negros*, en los que Heidegger trata del nacionalsocialismo, el cosmopolitismo, el capitalismo, el comunismo, el socialismo y el fascismo: el concepto del *se* no debe simplemente eliminarse como *no autenticidad*; Debe mantenerse en el sentido de que el aspecto social, interpersonal, basado en el cuidado, sigue siendo central y esto vale obviamente a partir de *Ser y Tiempo*. Heidegger no predica el solipsismo sino la realización de otro *se*, auténtico y arriesgado. Esta autenticidad, sin duda, tiene también un componente filosófico (o antropológico), además de “sociológico”, y esto es detectado por Adorno, cuando discrepa hablando de tautología y de “ipseidad del yo”⁸⁰. Es como si el sentido de la autenticidad fuera situado por Heidegger en un “ser

76 Ibid., p. 487.

77 Ibid., p. 488.

78 Cfr. Simonetti M. *I Quaderni Neri di Heidegger. Una lettura politica*. Cit., pp. 161-164.

79 ADORNO T. W. *Jargon der Eigentlichkeit*. Cit., p. 487.

80 V. Ibid., p. 490. También este pasaje de la p. 492 “Que el ser sea ontológico o ontológico en sentido estricto no puede ser objeto de juicio alguno; En efecto, con lo que se entiende por la palabra “estar” es un sustrato y, por tanto, el sentido del concepto de Existir es algo que no es concepto”. Y en esta otra p. 493: “La anfibia puede basarse en el hecho de que efectivamente en el concepto de sujeto pasan uno en el otro dos determinaciones: una propia como sujeto existente [...] y la del sujeto como conciencia en general, como constituyente de todo existente”. Y aún, en p. 494: “En forma no declarada y sin recurrir a la teología, la jerga reivindica de golpe que lo esencial es real y viceversa que el ente es esencial, lleno de sentido, justificado”. Nos situamos aquí en una zona de la filosofía de estancamiento, similar no tanto a la demostración anselmiana de la existencia de Dios, sino a la que se tiene ante el todo real y racional hegeliano, el cual parece no dejar espacio a ningún proceso, incluido el dialéctico.

bueno consigo mismo”, en un saber lo que uno es, sin perseguir alteridad. Heidegger lo llama “tener suelo”, *Boden*, pero Adorno no se detiene mucho en el hecho de que no se entiende lo que es, de hecho, parece haberlo entendido bien cuando dice del suelo mismo que es “tomado de una experiencia empírica por encima de la cual desea elevarse, pero en vez de eso [el lenguaje de Heidegger] hace de la mala experiencia empírica una trascendencia”. Si la experiencia empírica es mala, debe ser reconocida como tal: el *Boden*, el suelo, el fundamento, el mal. El bien, pues, es la ausencia de suelo, el desarraigo o, mejor dicho, el no tener raíces, por lo tanto, el nomadismo cosmopolita, tanto práctico como cultural.

Adorno pasa a la crítica del concepto de autenticidad revelando la vacuidad del contenido:

Autenticidad no es el nombre de una calidad real específica, pero sigue siendo formal y se refiere a un contenido que en ella se omite o se rechaza, incluso en aquellos casos en que se utiliza solo como adjetivo. [...] En nombre de la autenticidad contemporánea, incluso un torturador podría hacer cualquier reclamación ontológica de indemnización en la medida en que no fuera más que un buen torturador⁸¹.

Adorno no puede pretender que Heidegger dé una connotación moral a este concepto, ya sea porque se resiente de una cierta derivación nietzscheana, ya sea porque está claro que puede predicarse de realidades también contrapuestas: al perfil del ingeniero auténtico, por usar un ejemplo forzado pero claro, no puede pertenecerle lo que es bueno en el artista auténtico. El hecho de que hable aquí de torturadores y reparaciones revela la génesis “étnica” de su pensamiento. Es natural pensar en las indemnizaciones pagadas desde 1952 a las víctimas judías del nacionalsocialismo en las que Nahum Goldman tuvo un rol de protagonista. Y en efecto, más adelante encontramos:

La categoría de la autenticidad, que nació de la pregunta, a la comparación ingenua, sobre lo que es auténtico en una cosa, se convierte en un destino míticamente impuesto. Dentro de ese alejamiento total de la naturaleza propia de una estructura ontológica que desea elevarse más allá de toda entidad, el destino se convierte en una determinación de naturaleza. Los judíos son castigados por el hecho de ser tales, por destino y por naturaleza, indistintamente⁸².

81 Ibid., p. 497.

82 Ibid., p. 498.

Esto es sin duda cierto, ya que las leyes de Núremberg afectan más o menos a todos los judíos por el solo hecho de ser judíos, pero este biologismo, esta ingeniería social, es condenada abiertamente por Heidegger, como forma clara de materialismo y racionalismo⁸³. Adorno, en cambio, la considera, como la gran mayoría de los teóricos de la *Shoah*, como fruto de la barbarie, entendida como suspensión de la razón. En realidad, la discriminación, aunque no se justifica, se asume ya desde los primeros programas electorales del Partido Nacional Socialista. De alguna manera, lo que parecen prejuicios raciales se ven confirmados por episodios como la conferencia de Evian, en la que los emigrantes judíos, que Alemania lleva muchos años impulsando a irse con programas especiales, entre ellos el de Haavara, son rechazados a menudo por otras naciones, incluso cuando están en dificultades. Tanto el comportamiento del congreso mundial judío como el congreso del sionismo mundial son criticados por muchos pensadores judíos, entre ellos Hannah Arendt que, de regreso de Israel para el proceso Eichmann, será precisamente criticada por esta denuncia.

La cuarta y última sección del escrito de Adorno contra Heidegger insiste en la idea de la muerte, tal como la entiende este último. Se parte, como de costumbre, de una relación con el nacionalsocialismo, ya que “escribió un funcionario nacionalsocialista en 1938 ‘el sacrificio nos hará libres’ [...] Heidegger está de acuerdo⁸⁴”. El sacrificio, que en teoría podría comprender la muerte, es considerado por Adorno como un artificio para utilizar, en favor de los fines del poder capitalista, a la humanidad entera en la guerra y en la dominación. De parte de Heidegger

de manera típicamente anti-intelectual la reflexión sobre la muerte es denigrada en nombre de algo presuntamente más profundo y reemplazada por el ‘soportar’, un gesto también de mudez interior [...]. Sin embargo, una vez la autenticidad no debe ser ni la situación empírica del tener que morir y ni el comportamiento subjetivamente reflexivo con respecto a él, se transforma en un estado de gracia, en una cualidad, por decirlo así, racial de la interioridad⁸⁵.

Heidegger se transforma en una especie de clon de Millán Astray que se exalta al grito de “viva la muerte”. En realidad, el mismo Unamuno gritaría a una nueva comprensión de la muerte exactamente como Heidegger, en el doble sentido de testimonio de algo

83 “Un burdo biologismo del pensamiento nacionalista del poder”. HEIDEGGER, M. *Überlegungen VII-XI*. Cit., p. 544. Pero también los pasos sobre el “biologismo” y sobre el materialismo del “nacionalsocialismo vulgar”. HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-VI*. Cit., pp. 52-55.

84 ADORNO T. W. *Jargon der Eigentlichkeit*. Cit., p. 501.

85 Ibid.

que se supone más profundo y de algo que puede vivificar cada instante en su fugaz ser irreplicable. Es obvio que para Heidegger y Unamuno la supervivencia, Adorno diría “de manera anti-intelectual”, viene después de la existencia auténtica y plena y que la consecución de la segunda bien puede valer el riesgo de la primera. No se trata de violencia, a menos que lo sea cualquier gesto heroico o de sacrificio, abarcando aquí toda una serie de tipos humanos, desde la figura del asceta a la del bombero. Sin embargo, Adorno cree que

la violencia es inherente lo mismo a la forma lingüística que al núcleo de la filosofía de Heidegger, a la constelación en que coloca auto-preservación y muerte. El hecho de que la muerte, con la cual el principio de autoconservación amenaza en cuanto *ultima ratio* a los a él sometidos, sea transformada en la esencia propia de ese principio significa la teodicea de la muerte⁸⁶.

Que el instinto de conservación, como última *ratio*, prevea también la muerte de quien amenaza su supervivencia, me parece una constante de toda forma de vida en nuestro mundo. Todos parecen estar sumisos a este principio, pero a Adorno no le gusta. Ahora se comprende cómo se pueda criticar la instrumentalización de la muerte, explotando el concepto de la bella muerte con fines mezquinos y con el engaño, pero no se entiende cómo esta postura sea atribuible a Heidegger. Esta “teodicea de la muerte” es en realidad una exaltación de la vida, no una fábrica de asesinos o de suicidios en beneficio del poder político. Adorno debería apreciar su carácter anti-burgués pero se pone del lado de los cultores de la *supervivencia a cualquier costa*, definiendo la posición de los “idealistas” dispuestos al sacrificio como “anti-intelectual”. Pero para Adorno “regresa al culto a la muerte; Por eso desde el principio la jerga ha tolerado bien el rearme”⁸⁷. Es cierto que entre los representantes de un cierto pensamiento radical, anti-burgués y socialista, la muerte ejerció un cierto encanto, pero si es por eso lo ejerció también la derrota, por ejemplo en Jaspers y Unamuno. Esta posición no implica, ciertamente, el culto a la muerte al que se refiere Adorno.

Todo ese bagaje emocional que tiene de su parte honor, vigor, valor, abnegación, etc. no es más que la parte masculina, viril del carácter, que quizás Adorno querría ver desaparecer ya en 1960 porque era demasiado directa, asertiva y poco “intelectual”. Hoy algunas corrientes feministas que se remontan también al pensamiento de Adorno la definirían “machista” o “de macho alfa”. Para el francfortés, con Heidegger, “la muerte

86 Ibid., p. 502.

87 Ibid., p. 505.

y el ser-ahí están identificados, la muerte se convierte en pura identidad”⁸⁸, y no es una novedad puesto que “A lo largo de la historia, el pensamiento de identidad ha sido portador de muerte [...]. Virtualmente la identidad busca siempre y sólo la totalidad”. Aquí estamos en presencia de un pensamiento ideológico y no filosófico. Hay un salto lógico que confunde la defensa de la identidad propia con la agresión depredadora.

Ciertamente es verdad que por su propia identidad individuos y pueblos han matado y matan, y que la disolución de las diversas identidades de los pueblos y de los individuos, es decir, el proyecto mundialista, llevaría gradualmente al final de la conflictividad entendida como guerra entre pueblos y Estados, pero también al final de las diversidades, de la belleza, de todo posible desarrollo, los cuales nacen en el mundo del *polemos* espiritualmente entendido. Cada cuento distópico ilustra las bienaventuranzas (para los diseñadores) del mundo uniforme, tranquilo y plano, pero son bienaventuranzas efímeras, de psicofármacos, de *soma* huxleyano y de adoctrinamiento, que se encuentran sólo en la salida de lo que hoy llamamos aún “humano”.

Sólo podrán beneficiarse de ello los “cerdos de la granja liberada”, protegidos por un manto de mentiras, hábilmente inculcadas en las mentes de la masa neuro-programada. La violencia sólo sería reprimida exteriormente en sus formas más grandes, en la gran política, permaneciendo, sin embargo, como telón de fondo de una lucha entre individuos en la que el caos programado muestra un orden aparente.

De hecho no hay razones para pensar que la identidad busque la totalidad. Al parecer, los imperios siempre nacen en paralelo con el debilitamiento de la propia identidad inicial. El reconocimiento mutuo de diferentes identidades es la base no sólo del respeto entre pueblos, sino también de una genuina relación con el otro, ya sea en el ámbito familiar en la relación entre los dos sexos, en la relación padre-hijo, o en la relación amical. Precisamente en este sentido va, no por casualidad, el concepto de “cura” heideggeriano, como el “dejar ser”. Esto es lo contrario del concepto de identidad agresiva que podemos observar en la manía de “conversión” que observamos en los movimientos religiosos monoteístas y proselitistas,⁸⁹ comprendiendo en ellos también las religiones laicas como la bolchevique o, antes, la jacobina. No se trata en estos casos de verdaderas “identidades” puesto que casi siempre pueden ser adquiridas con actos formales de adhesión y sometimiento, como el juramento o la conversión, precisamente, mientras que la identidad contra la cual

88 Ibid.

89 “Los modernos sistemas de la dictadura total derivan del monoteísmo judío-cristiano”. HEIDEGGER, M. *Anmerkungen I-V*. Cit., p. 11.

Adorno se dirige es la referida a los antepasados, la historia común, el lenguaje común, etc., es decir, la historia romántica.

Es obvio que cuando esta dicha identidad se las tiene que ver con la mezcla y la imposibilidad de autogestión, se obtiene como resultado la puesta a disposición de la muerte para la idea. ¿Es eso algo malo? Deberían ser encarnaciones del mal entonces Juana de Arco, Guillermo Tell, Filippo Corridoni, Nazario Sauro y todos los héroes que cada pueblo celebra.

A este propósito, Adorno obviamente concuerda con el brechtiano “bienaventurado el pueblo que no necesita héroes” pero sobre esta falta de necesidad hay que preguntarse: ¿la falta de necesidad existe porque efectivamente dicho pueblo se encuentra en tal situación, o porque en él hay que borrar la exigencia de necesitarlos, incluso estando en un estado de ocupación o esclavitud, en todas sus formas?

Queriendo permanecer en el ámbito biológico, que por cierto no es el heideggeriano, la cuestión se encarna en la actual confusión entre “racismo” y “racialismo”, que aquí no se nos permite profundizar. Bastará decir que la acusación de racismo, que desde algunos círculos se dirige hacia la protección de las identidades, se auto-confuta cuando desde estas mismas filas se reconoce la legitimidad del orgullo étnico y racial de los pueblos del sur del mundo y niega a los pueblos europeos radicados en el continente el orgullo de sus raíces, la protección de la biodiversidad, de la armonía y del equilibrio, que hoy la globalización mina irreparablemente. Esto se refleja en los actuales excesos a los que se abandonan, incluso ideológicamente, muchos partidarios del *Black Lives Matter*.

Cuando Adorno afirma que “Lo que no tolera nada más allá de sí mismo se entiende en Heidegger, así como en el idealismo, como totalidad. El más mínimo vestigio más allá de esta identidad sería tan insoportable como para el fascista es el de otra índole en el ultimo rincón del mundo”⁹⁰, está fantaseando filosóficamente, y es desmentido incluso por las mismas declaraciones de los totalitarismos europeos de principios del siglo XX, mientras que en cambio, lo decía ya antes, es típico de los movimientos de otros proselitismos violentos y de otros imperios, el español en Sudamérica y el anglosajón en el norte de América, por ejemplo.

Pero Adorno correlaciona directamente esta voluntad de dominio al lenguaje heideggeriano cuando escribe: “Precisamente por esta razón la ontología de Heidegger quiere eliminar toda facticidad [...]. La totalidad, pues, es también el agente de las

90 ADORNO T. W. *Jargon der Eigentlichkeit*. Cit., p. 506.

ponderaciones de Heidegger sobre la muerte”⁹¹ en una especie de reedición del proceso de Núremberg contra el filósofo, considerado un simple “lacayo” del poder.⁹²

Si, en la imposibilidad de argumentar, Adorno llega a definir los pensamientos del adversario como pertenecientes “a la esfera del sin-sentido”⁹³, cuando intenta hacerlo confirma su aversión a cualquier dato de naturaleza y su amor para toda nivelación obrada en contra de esta: “sólo una filosofía solipsista podría reconocerle a ‘mi’ muerte un primado ontológico frente a la de cualquier otro”⁹⁴. Vale la pena reafirmar que lo que Adorno llama “solipsismo”, es un principio clave de la vida. La muerte mía y la de mis prójimos, lo experimentamos cada día, fuera de toda hipocresía, es siempre y en todo caso “más” que la de quien es ajeno. Ni conozco un solo ejemplo, en la historia de la humanidad, de un hombre que haya sacrificado su vida por la “de la humanidad”, ni sé de un caso de este tipo en el mundo animal todo.

Pero mientras Heidegger se esfuerza para hacer de la muerte una visión que rehabilite el *Dasein*, transformándolo, Adorno no hace más que recordar al dato biológico de la supervivencia como el único digno de mención y denunciar como estratagema vil, al servicio del poder que dispone de las vidas de los súbditos, cualquier intento de mostrar la mera supervivencia por lo que esta es, es decir, la base sobre la que construir una vida. A las palabras de Heidegger: “El ser para la muerte abre al *Dasein* el poder ser más propio, en el que van sin más del ser del *Dasein*. El ser para ella abre al *Dasein* que en la señalada posibilidad de si mismo queda arrancado al ‘se’, es decir, puede ya sustraerse en cada caso a él”⁹⁵, Adorno responde que “La muerte se convierte en la esencia de lo mortal, contra lo más próximo, que sea ahí, y por tanto artificialmente, en algo mas allá del ente, salvado del *se* y contrafigura sublimada de este, lo autentico; la autenticidad de la muerte”⁹⁶. “Banal” es la interpretación de Adorno, puesto que para Heidegger la muerte no es “la esencia”, sino esencial es *el Estar* que mira a la muerte; porque que nosotros estamos aquí no es ciertamente un misterio para Heidegger; porque la autenticidad no es la muerte, sino una vida potenciada de la presencia de la muerte como posibilidad; porque la muerte, mucho más que el nacimiento, es para las civilizaciones humanas siempre “sobrenatural”, en el sentido de inexplicable, sagrado, impensable, extrema, misteriosa, digna de respeto y de conmemoración. Desde un punto de vista de Adorno, todo esto es

91 Ibid., p. 506.

92 Ibid., p. 509.

93 Ibid., p. 513.

94 Ibid.

95 HEIDEGGER M. *Sein und Zeit* (1927). GA 2. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977, p. 263.

96 ADORNO T. W. *Jargon der Eigentlichkeit*. Cit., p. 514.

sin duda superestructura determinada por los modos de producción económica, pero no es así para Heidegger, de hecho Adorno escribe:

Heidegger se enamora de la muerte en cuanto lo presuntamente sustraído sin más a la relación universal de canje; se engaña sobre el hecho de que permanece encerrada en el mismo ciclo fatal que la relación de canje [...]. El intercambio podría redimirse si finalmente se realizara de manera equitativa⁹⁷.

Se deduce, pues, que para Adorno el aspecto económico, en este caso el mercado, es el fulcro y la cifra ineludible de la vida, y que la autenticidad sólo podría alcanzarse eliminando algo muy similar a la plusvalía. Claro, siempre que quiera aceptarse la muerte, de lo contrario se puede perseguir el sueño trans-humanista de un hombre eterno: “Como algunos organismos inferiores no mueren en el mismo sentido que los organismos evolucionados e identificados, así en vista del potencial de control sobre los procesos orgánicos que se perfila, no se debe a fortiori excluir el pensamiento de una abolición de la muerte”⁹⁸. Ese “control” invocado por Adorno sabe tanto de tecnocracia como aquella “abolición” sabe de totalitarismo sanitario. Precisamente en esta época marcada por el Covid19 el hombre está viviendo la experiencia por la que en un sistema masificado, por miedo a la muerte⁹⁹, se renuncie tan fácilmente a los propios derechos, a los afectos (padres ancianos llevados lejos sin saber si volverán a verse), a lo que hace que la vida merezca ser vivida, y al mismo tiempo se esté en la imposibilidad de mirar serenamente a la muerte como posibilidad y por lo tanto evaluar correctamente números, estadísticas y prioridades, así como reconocer y desenmascarar mentirosos y aprovechadores. Mientras escribo, en Italia, el último decreto del Presidente del Consejo impuesto más allá del control del Parlamento, prohíbe reunirse en las casas privadas incluso entre parientes cercanos. Sólo la sustitución de política por la técnica, preconizada por Heidegger, ha permitido que se enturbien así las conciencias.

“El entusiasmo a favor de la eternidad de la muerte prolonga la amenaza con ella; políticamente hace campaña a favor de la inevitabilidad de las guerras”¹⁰⁰: Adorno acusa a Heidegger de estar “a favor” de la eternidad de la muerte y es como si se acusase a alguien de estar a favor del poder del amor, o del hecho de que el fuego arda. Luego

97 Ibid., p. 514.

98 Ibid., p. 517.

99 Ibid.

100 Ibid., p. 518.

define, también por esto, a la filosofía de Heidegger como parte de las “últimas cloacas de la creencia alemana en el ser”¹⁰¹, cerrando así el texto, perentoriamente.

En resumen, el ensayo de Adorno nace, crece y muere, a pesar de que en él se niegue la necesidad de la muerte, como un largo prejuicio articulado, que no pasa por alto ninguna de las ideas clave de Heidegger. Esta contraposición es la misma que la de los aficionados al fútbol en los partidos, es decir, hecha de eslóganes, de ofensas y maldiciones, entremezcladas con malas suposiciones y malentendidos. Se trata precisamente de una “salida al campo” deportiva, partisana, irreflexiva, en la que el atacante, Adorno, estigmatiza cada movimiento del adversario, sin aplaudir nunca a su buena jugada. El motivo de esta oposición verbal es la pertenencia étnica, social y política, a un mundo, el del intelectualismo judío urbano, marxista, tecno-optimista y progresista, que habiéndose visto amenazado en su predominio (ciertamente con razón) por la visión del mundo opuesta –que no es la nacionalsocialista, que quede claro– le niega literalmente la legitimidad de existir.

Se podría decir también que este ensayo de Adorno es el intento de insertar a Heidegger en los tipos ideales de esa “escala del fascismo” que ideó en los años ‘40 y que fue publicada en 1950 como obra colectiva con el título de *The authoritarian personality*. El texto en cuestión fue encargado y subvencionado por el American Jewish Committee, de 1944 a 1949, con el objetivo de elaborar un cuadro psiquiátrico del adherente al fascismo, como si fuera una enfermedad y no una ideología política. La sacralidad, el concepto de la muerte, las consideraciones sobre el lenguaje, la idea de destino, y otros temas en el centro de la crítica adorniana de Heidegger, ya están presentes en este trabajo. Vale la pena mencionar, para comprender la profundidad politológica, el punto 2 de la escala elaborada por Adorno, que enumera las hipotéticas aserciones del fascista y del conservador (*sic*): “aunque mucha gente se ríe, puede ser que algún día la astrología explique muchas cosas”¹⁰².

A pesar de lo que parece ser una denuncia común de la sociedad de masas infectada por el capitalismo, en cada punto, en cada rincón de su pensamiento, incluso en el más recóndito, Adorno y Heidegger son muy distantes, casi siempre antitéticos. Si tengo que hacer un balance de este enfrentamiento, y debo hacerlo, porque de otro modo no habría vivificado con él mi vida y este texto seguiría siendo puro ejercicio, digo que es Heidegger quien gana, aunque nunca hable. Evidentemente, sentarse en silencio en un banco,

101 Ibid.

102 ADORNO, T. W. *et alt. La personalità autoritaria*. Roma: Pgreco, 2016, pag. 328.

observando una puesta de sol en la Selva Negra, vale más que tener un asiento en los salones de un apartamento de una metrópoli.

Referencias bibliográficas

ADORNO, T. W. *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. GS VI*. Frankfurt am Main: Surhkamp, 2020, pp. 415-525.

ADORNO, T. W. *et alt. La personalità autoritaria*. Roma: Pgreco, 2016.

BODEI, R. "Introduzione". ADORNO, T. W. *Il gergo dell'autenticità*. Torino: Bollati-Boringhieri, 2016.

DI CESARE, D. *Heidegger e gli ebrei*. Torino: Bollati-Boringhieri, 2005.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit (1927)*. GA 2. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, M. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. GA 94. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014.

HEIDEGGER, M. *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*. GA 95. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014.

HEIDEGGER, M. *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. GA 96. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014.

HEIDEGGER, M. *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*. GA 97. Frankfurt am Main: Klostermann, 2015.

HEIDEGGER; M.-KASTNER, E. *Briefwechsel 1953-1974*. Berlin: Insel, 1986

HERF, J. *Il modernismo reazionario*. Milano: Rusconi, 1988.

NOLTE, E. *Martin Heidegger tra politica e storia*. Bari: Laterza, 1994.

SIMONETTI, M. *I Quaderni Neri di Heidegger. Una lettura politica*. Alatri: Idrovolante, 2019.

SIMONETTI, M. *Stasera dirige Nietzsche. La musica tra filosofia e politica*. Roma: Pantheon, 2005.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Derivas

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 10, NÚMERO 9: JULIO DE 2023. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2023.i09.07
[pp. 167-193]

Recibido: 08/04/2023

Aceptado: 12/06/2023

Rewriting Heidegger

Re-escribiendo a Heidegger

Thomas Sheehan

Stanford University

Abstract:

Two traps currently ensnare Heideggerian scholarship: the “language trap” and the “being trap.” To avoid them, the text argues we should follow Heidegger’s important indication that movement (*aka* ex-sistential becoming or *Zeit*) determines all forms of meaning (*aka* the significance of things or *Sein*). This requires a radical rewriting of the terminology and the structure of *Zeitlichkeit* in § 65 of *Sein und Zeit*. The text also argues for moving beyond Heidegger’s early and late formulations of fundamental ontology and into a meta-ontological ethics that would apply to the economic, social, and political worlds in which we live our daily lives.

Keywords: Rewriting; Phenomenology; *Zeitlichkeit*; Terminology; Ethics.

Resumen:

Dos trampas atrapan actualmente a la erudición heideggeriana: la “trampa del lenguaje” y la “trampa del ser.” Para evitarlas, el texto argumenta que deberíamos seguir la importante indicación de Heidegger de que el movimiento (entendido como devenir existencial o *Zeit*) determina todas las formas de significado (entendidas como la significación de las cosas o *Sein*). Esto requiere una reescritura radical de la terminología y la estructura de *Zeitlichkeit* en el § 65 de *Sein und Zeit*. El texto también aboga por ir más allá de las formulaciones tempranas y tardías de Heidegger sobre la ontología fundamental y adentrarse en una ética metaontológica que se aplicaría a los mundos económico, social y político en los que vivimos nuestra vida cotidiana.

Palabras clave: Re-escritura; Fenomenología; *Zeitlichkeit*; Terminología; Ética.

1. Introduction

There is a double crisis threatening Heidegger scholarship today, one *ab extra*, the other *ab intra*. Symptomatic of the crisis *ab extra* are the works of Emmanuel Faye and Richard Wolin. Faye’s work is so incompetent that it hardly passes the laugh test. Wolin, for his part, knows that Heidegger was an antisemite and a Nazi – and he’s right: Heidegger certainly was. But that’s *all* Wolin knows. In his role as village explainer, Wolin uses Wikipedia’s potted version of Heidegger as a weapon to reduce the philosophy to crowd-shocking headlines in his thirty-year crusade to shut down job opportunities for younger philosophers who actually *do* understand the work.

But the crisis *ab intra* is far more troubling: the deepening uncertainty among Heidegger scholars themselves regarding what his work was about and why it should matter. I’d like to address the *ab intra* crisis by asking a “what” question and a “so what” question.

- What was the core of Heidegger’s work?
- What difference does that make?

The crisis *ab intra* takes many forms. I’ll begin by mentioning two snares that Anglophone Heidegger scholarship is caught in: the language trap and the being trap.

1.1. The Language Trap

Your experience of teaching Heidegger may be like mine. Students read the texts mostly in English, and the first wall they crash into is Heidegger’s language, where virtually every

key term has a different meaning from either ordinary or even philosophical German. For example,

<i>Sein</i>	does not mean	being
<i>Zeit</i>	does not mean	time
<i>Wahrheit</i>	does not mean	truth
<i>Ereignis</i>	does not mean	event
<i>Verstehen</i>	does not mean	understanding
<i>Sorge</i>	does not mean	care
<i>da</i>	does not mean	here or there

. . . and the list goes on.

Moreover, the translations themselves pose a host of problems. Either they leave his two key terms, *Dasein* and *Ereignis*, in the German because Heidegger claimed, improbably, that they could not be translated; or they flagrantly ignore his objections to translating *Dasein* as “being-here” or “being-there” and *Ereignis* as “event”; or they hew so closely to Heidegger’s German that they produce calques and neologisms that are simply not English (e.g., de-severance, de-distancing) or that suffer from acute hyphenitis (ready-to-hand, present-to-hand, being-in-the-world, being-towards-death) without adequately explaining what Heidegger means. All this, not to mention the way the English deals with complex German syntax, including compound sentences with long embedded modifying clauses. Consider, for example:

Apart from the fact that in the question just formulated, the “standpoint” – which is again not demonstrated phenomenally but is rather constructivist – makes its appearance...

which might remind one of Mark Twain’s parody in *The Awful German Language*.

But when he, upon the street the in-satin-and-silk-covered-now-very-unconstrainedly-after-the-newest-fashion-dressed government counsellor’s wife met...¹

Moreover, the literalistic, word-for-word accuracy of the English translations can be a serious disadvantage insofar as Heidegger’s key terms often bring Aristotle’s Greek lexicon into German while giving it a phenomenological rather than a metaphysical sense. Translations that are ignorant of that can go wide of the mark, for example by rendering

1 M. TWAIN, “The Awful German Language,” In *A Tramp Abroad*, 603.39-604.2, translating “...wenn er aber auf der Straße der in Sammt und Seide gehüllten, jetzt [sehr] ungeniert nach der neuesten Mode gekleideten Regierungsrätin begegnet...,” E. MARLITT, *Das Geheimnis der alten Mamsell*, 303.21 ff.

Gestell as “enframing” (missing its roots in μορφή) or *Riß* as “rift-design” (ditto regarding πέρας) or *Umschlag* as “overturning” (ditto regarding μεταβολή).²

The result is that Anglophone scholarship is hamstrung by its proprietary Pidgin, which is understood only by paid-up initiates. Heidegger had good reasons for crafting his own unique terminology, but its rhapsodic repetition by generations of disciples is getting a bit old. Even more bizarre is that this idiolect is not even Heidegger’s but instead the one invented by John Macquarrie and Edward Robinson some sixty years ago. To be sure, Macquarrie and Robinson did yeoman’s service in quarrying out of the hard granite of *Sein und Zeit* their groundbreaking translation, *Being and Time*. But they did so in ignorance of the Greek that underlies the German and with a lapidary literalism that to this day remains only semi-understandable and has long since outlived its usefulness.

1.2. The Being Trap

Worse yet, Heidegger scholars are caught in the “being” trap, convinced that *die Sache selbst*, the core of Heidegger’s thought, is *Sein* – this in spite of Heidegger’s insistence that it was not. It took him a while, but he finally got around to making that very clear.

- In 1951 he said that *Sein* was only a preliminary and provisional term (*das vorläufige Wort*), a mere formal indication of what he was after.³
- In 1955, in his homage to Ernst Jünger, he took to crossing out the word ~~Sein~~.⁴
- In 1959 he acknowledged that his use of *Sein* had been the occasion of immense confusion (*Anlaß einer großen Verwirrung*).⁵
- In 1962 he declared that *Sein* is no longer the proper object of thought (*nicht mehr das eigens zu Denkende*).⁶
- And in 1962 he declared that, when it comes to *die Sache selbst* there is no longer room for even the word “being” (*ist sogar für den Namen Sein kein Raum mehr*).⁷

Most of these statements were still unpublished in 1962-1963 when William J. Richardson and Otto Pöggeler were moving Heidegger scholarship out of its post-war existentialist paradigm and into the classical “being” paradigm that has dominated

² See, respectively, GA 9: 273.8; GA 5: 71.16; and GA 26: 199.27. In these footnotes the number after the period indicates the line on the page.

³ GA 7: 234.13f.

⁴ GA 9: 385.6.

⁵ GA 12: 103.24f.

⁶ GA 14: 50.2f.

⁷ GA 15: 365.17f.

Heidegger scholarship ever sense. However, with Heidegger's clarifications of *Ereignis* in *Beiträge zur Philosophie* (1989), the tectonic plates under the classical paradigm began to shift.⁸ It is now clear that Heidegger's focal topic was not being (*Sein, Anwesen*) but what allows for or brings about or "gives" being (*das Anwesenlassen*).⁹ Now some thirty-five years later the question presses to the fore: If Heidegger's focal topic was not being (and if *Ereignis* is not just another name for being), what was Heidegger's central issue? And where do we start in order to find out?

A few years back, Gregory Fried and Richard Polt published the important collection *After Heidegger?* The question mark in the title is significant, signaling that in order to project an "after Heidegger," one first has to know what Heidegger himself was after. Like Socrates, Heidegger held that questions are determined by the answers they are searching for.¹⁰ So, if Heidegger was not searching for *Sein*, what was he after?

2. 1971: Heidegger's advice

In the spring of 1971, through the good offices of my teacher, William J. Richardson, I spent the better part of an afternoon with Heidegger at his home in Freiburg-Zähringen. I was teaching in Rome at the time, and he wrote inviting me first to submit some questions and then to visit him on May 21. I was fresh out of graduate school, and admittedly the questions I forwarded were somewhat naïve. Heidegger saw that, and as he poured a glass of wine in his second-floor study, he cut to the chase. If you want to understand my work, he said, you first have to understand two things: the categorial intuition in *Logical Investigations* and Aristotle's doctrine of κίνησις in the *Physics*. The first text, he said, led him to revise his understanding of the second. Once he saw that Husserl's breakthrough regarding the categorial intuition had already been anticipated by Aristotle in *Metaphysics* IX 10,¹¹ Heidegger had a new insight, one that launched him on his lifelong pursuit of "the thing itself." He saw that movement determines meaning.¹²

8 GA 65: 34.9, 239.5f., 252.23-25, 304.5-9, 322.6-9 (the last text to be compared with *Sein und Zeit*, 325.37); GA 9: 377 note d, etc.

9 GA 14: 45.29f., 46.6-12.

10 *Sein und Zeit*, 5.7f. (*vorgängiges Geleit aus dem Gesuchten her*); cf. PLATO, *Meno* 80d-e.

11 Cf. GA 21: 170-181.

12 At the heart of Aristotle's doctrine of κίνησις is the relation of ἐνέργεια and δύναμις, and the crux of that relation is what Aristotle takes to be obvious: that ἐνέργεια has ontological priority over δύναμις: φανερόν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμει ἐστίν (ARISTOTLE, *Metaphysics* IX 9, 1051a 2f.). To *actually be* has more ontological clout than just *being able to be*. Heidegger, however, upends Aristotle's hierarchy. Ability, he says, is higher than actuality (*Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit: Sein und Zeit*, 38.29f.). Applied to ex-sistence, this means we are always beyond

Aristotle said that a small error in the beginning gets multiplied ten-thousandfold down the road.¹³ In approaching Heidegger, it is important to get off on the right foot from the very start by understanding the presuppositions that underlie his work. One of the fundamental presuppositions is his understanding of κίνησις. Like any fundamental presupposition, this one operates in the background of everything he taught and wrote, and yet if κίνησις is the hidden presupposition of Heidegger's work, it is hiding in plain sight. It massively informs his early courses on Aristotle as well as his famous 1922 *Natorp Bericht*, his first major text on Aristotle, where the term *Bewegung* is mentioned fifty-two times in a 51-page manuscript.¹⁴ In a 1928 seminar he declared that human beings are the *Urbewegung*¹⁵ and, as such, can understand the being of things only as a form of movement. To state this in terms of *SZ*: insofar as we are existential κίνησις (*Zeitlichkeit*), we necessarily understand being in terms of κίνησις (*Zeit*). Indeed, the bond between human being as κίνησις and *Sein* as κίνησις is itself kinetic.¹⁶ This is the fundamental fact underlying Heidegger's discussions of *Ereignis* throughout the last forty years of his career.¹⁷

The story I tell in what follows takes Heidegger's 1971 suggestion seriously. It is focused on movement and meaning and especially on the "and" that binds them together.

3. The phenomenological correlation

Hölderlin famously said that where you begin is where you remain, and T.S. Eliot wrote that the end of all exploring is to arrive back where you started and know the place for the first

whatever actuality we may have achieved, which is what Heidegger means by saying that ex-sistence is ekstatisch.

13 ARISTOTLE, *De caelo et mundo* I 5, 271b8f.: τὸ μικρὸν παραβῆναι τῆς ἀληθείας ἀφισταμένοις γίνεται πόρρω μυριοπλάσιον; cf. PLATO, *Cratylus* 436d2–4: τοῦ πρώτου μικροῦ καὶ ἀδήλου ψεύδους γενομένου, τὰ λοιπὰ πάμπολλα; and AQUINAS, "parvus error in principio magnus est in fine," *De ente et essentia*, Proemium.

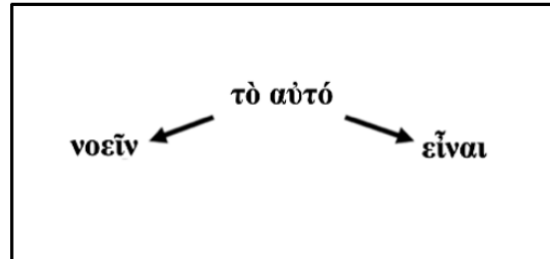
14 GA 62: 343-400. Originally H. LIPPS, (ed.), *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, VI (1989), 235-274.

15 GA 83: 256.23.

16 GA 83: 20.2f. (*transzendental-kinetisch*).

17 Both Aristotle and Heidegger acknowledge that κίνησις is difficult to understand. (Cf. ARISTOTLE, *Physics* III 2, 201b33-202a3: χαλεπὸν, and GA 9: 283.23-27: *das Schwierigste*). Aristotle says that if one does not understand κίνησις, one will never understand φύσις (*Physics* III 1, 200 b 12-15) to which Heidegger would add: and if you don't understand κίνησις, you certainly will never understand ex-sistence. Heidegger agrees formally with Aristotle's reading of movement as ἡ τοῦ δυνατοῦ, ἧ δυνάτον, ἐντελέχεια. Movement is ability enacted, but enacted only insofar as the ability is still ability and has not yet achieved the goal and been transformed into a further actuality.

time.¹⁸ True to both maxims, Heidegger remained when he began and kept coming back to where he started, and that place was the phenomenological correlation. His first course as a *Privatdozent* (winter semester, 1915) was dedicated to Parmenides' formulation of the correlation: νοεῖν and εἶναι, minding and being, are correlative and inseparable.



Heidegger took that as the bedrock of human being and of all Western philosophy, and for the next sixty years he did all his work within the correlation of the *Vollzug* and the *Gehalt*, the enacting of an understanding of *Sein* and the meaning of the *Sein* that gets enacted.

Another presupposition that Heidegger brings to his work (and it is a fundamental one insofar as denying it only instantiates it)¹⁹ is that human beings are embedded a priori in meaningfulness (*Bedeutsamkeit*). He holds that we are less *in possession* of λόγος (as per Aristotle's τὸ ζῶον λόγον ἔχον) than we are *possessed by* λόγος (as in Heidegger's rewrite: λόγος ἄνθρωπον ἔχων).²⁰ He reads λόγος as referring primarily to "gathering into meaning" rather than to the consequences of that: the ability to interpret, speak, and reason.²¹

Before it is anything else, phenomenology *is* the correlation, if only because that correlation is our fate. Lacking a God-like point of view, we are locked into the relation between enactment and enacted. We cannot experience anything without experiencing it; we cannot understand being without understanding it. As Heidegger puts it, "the philosophizing person [...] belongs together with the matters being treated."²² Everything else in phenomenology – whether intentionality, the things themselves, the reductions,

18 HÖLDERLIN, "Wie du anfingst, wirst du bleiben," *Der Rhein*, 48. ELIOT, T. S. *Little Gidding*, V.

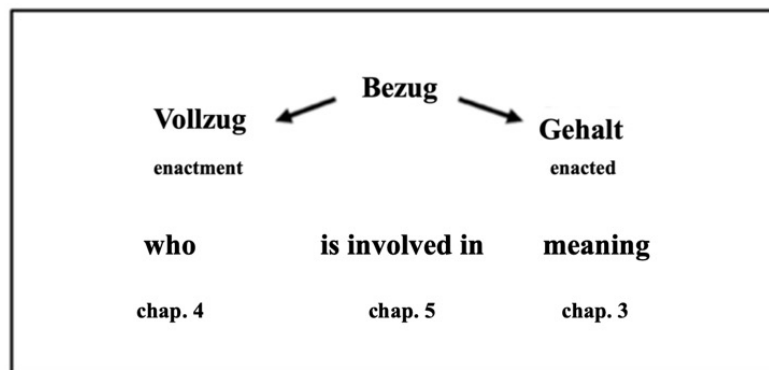
19 That is, via argument by retorsion (περιτροπή τοῦ λόγου). See SEXTUS EMPIRICUS, Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων in *Sexti Empirici Opera*, II, 128.

20 Heidegger's rewrite: GA 40: 184.11. Re τὸ λόγον ἔχον: ARISTOTLE, *De Anima* III 9, 432a31; *Nicomachean Ethics* II 13, 1102b15 and 1103a2; V 15, 1138b9; VI 1, 1139a4; etc.

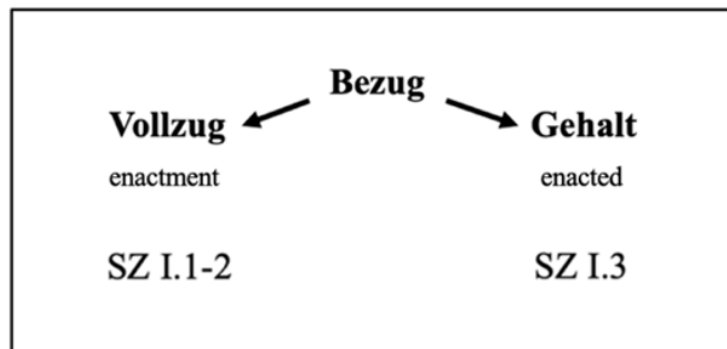
21 On λόγος as gathering into meaning, cf. GA 9: 279.1-7.

22 GA 9: 42.25f. (*zu den Sachen der Philosophie der Philosophierende selbst... mitgehört*). Also *ibid.*, 103.19 (*der Fragende – als ein solcher – in der Frage mit da*). Cf. A. ZEILINGER, "Nothing can exist without the possibility of saying something about it" in M. ANSEDE, "Anton Zeilinger, Nobel de Física: No puedes demostrar que la Luna está ahí cuando nadie mira," *El País*, June 14, 2023.

and even hermeneutics itself – is located within and is secondary to the correlation. The correlation is what structures the first Division of SZ:



It likewise structures all of Part One of SZ as originally projected.



even though SZ as published completed only the *Vollzug* side.

Parmenides may have been the first to articulate the correlation of νοεῖν and εἶναι, but according to Heidegger, the reason why the correlation is ineluctable eluded not only Parmenides but also everyone else in Western philosophy until Heidegger himself. Philosophers failed to probe the *Bezug* that unites the minding-of-being and being-as-the-minded. But as Heidegger said in his Kant book, that *Bezug* – the “and” between enactment and enacted – is what he was finally after.²³

Given the centrality of the correlation, it’s amazing that books on Heidegger’s phenomenology can still be published today without so much as mentioning the correlation.²⁴ Even more amazing is the widespread claim that Heidegger gave up phenomenology in the 1930s. We know he surrendered the *title* “phenomenology” just as he surrendered the titles “fundamental ontology” and “hermeneutics,” but without ever

²³ GA 3: 242.28f. (*das “und” das zentrale Problem in sich birgt*).

²⁴ See W. MCNEILL, *The Fate of Phenomenology*.

surrendering what those titles refer to. Heidegger never gave up phenomenology – and couldn't without ceasing to be Heidegger.²⁵

4. Not “being”

If phenomenology is first and foremost about the correlation, it is first and foremost about meaning, intelligibility, and significance, and not at all about “being” as that word is understood both in everyday speech and in philosophy. And as noted above, Heidegger's final topic was not being but what *allows for* being. The word *Sein* is catnip for Heideggerians, sending them into paroxysms of ecstasy; nonetheless, in none of its forms – εἶναι, οὐσία, *esse*, *entitas*, and even Heidegger's *Sein* – was it ever *die Sache selbst*. *Sein* is the first of those technical terms in Heidegger that do not have their usual philosophical meanings. Here we reach the *pons asinorum* of Heidegger scholarship, with the attendant difficulties the scholarship has had in spurring Balaam's ass over that bridge.

Ever since (as he said) “Husserl put phenomenological eyes in my head,”²⁶ Heidegger saw that phenomenology was about an immediate first-person engagement with *what* is given in experience (*das Was*) in terms of *the way* it is given (*das Wie*). To use ontological terms, phenomenological experiences are of beings (*das Seiende*) in their being (*das Sein*). Such a formulation can be misleading if, as Heideggerians often do, one were to take “being/*Sein*” as referring to the intrinsic essence and/or existence of a thing apart from the person relating to the thing. That would be in-itself-ness in Aristotle's metaphysical sense, where what one encounters is considered as ἔξω ὄν και χωριστόν, independent of and apart from thinking.²⁷

Since, short of death, there is no escape from *Bedeutsamkeit*, Heidegger understands the in-itself-ness (the being/*Sein*) of a thing phenomenologically as

- the meaningful presence (ἡ παρουσία, *das Anwesen*)
- of the thing (τὸ παρόν, *das Anwesende*)
- to the person or persons relating to that thing (παρὰ τῷ ἀνθρώπῳ)
- within a meaning-giving context or “world of meaning”

25 Heidegger's polemics against “phenomenology” in *GA 82* (e.g., 37f., 43, 45, 82, 146, 189, etc.) are directed against a certain way of doing phenomenology, not against Heidegger's own hermeneutical phenomenology.

26 *GA 63*: 5.22f. (*die Augen hat mir Husserl eingesetzt*). Cf. *GA 14*: 147.31f. (*mit dem inzwischen [in the 1920s] eingeübten phänomenologischen Blick*).

27 ARISTOTLE, *Metaphysics* XI 8, 1065a24. Cf. ἔξω [τῆς διανοίας]: “outside” [i.e., independent] of thinking: *Metaphysics*, VI 4, 1028a 2, taken with 1027b34–1028a1. See *GA 6.2*: 380.2-13.

- shaped by the reason why the person or persons is relating to that thing (τὸ τέλος, τὸ οὐ ἔνεκα).

Sein means “presence” but not in the physical or chronological sense. Instead, it means presence-to-mind, just as Parmenides’ νοεῖν means having εἶναι present to mind.²⁸ However, “mind” refers to *mind*ing, whether that consists in caring *about* something (as in “Do you mind if I smoke?”) or caring *for* a person or thing (“Mind your little brother while I’m out”) or being attentive to a situation (as in “Mind the gap” in the London Tube). In short, *Sein* is Heidegger’s stand-in for the significance of something to someone within a correlation that structures the specific meaning-giving context. *Sein* is about how things *matter* to us; it stands for such “mattering.”

When Heidegger speaks of *Sein*, he means *Anwesen*/presence as the *Bedeutsamkeit* of what one encounters. That’s why Heideggerians should bite the bullet, take the pledge, and swear off the *Sein*-sauce once and for all, the way Heidegger himself finally did.²⁹ It’s time to follow his good example and hit the pause button on what he called *Seinsgerede*³⁰ – all that banging on about “being” – if for no other reason than that such being-babble is the greatest obstacle to understanding Heidegger’s work and to making any progress beyond it. Nonetheless, since it’s the term Heideggerians continue to employ, I will (reluctantly) use “being” and “significance” interchangeably in what follows.

I call these remarks *Rewriting Heidegger*, but the final goal is to move *beyond* Heidegger to an “after Heidegger” that gets to the tasks he left undone. The Ariadne’s thread guiding this text’s trajectory will be Heidegger’s 1971 remarks on movement and meaning.

5. Der Sinn von Sein

The first issue is *der Sinn von Sein*, a phrase that has two distinct meanings, one enactive and the other semantic. The *Vollzug*-sense is about how we are structured so as to be able to enact an understanding of being (the material covered in SZ I.1-2), whereas the *Gehaltssinn* concerns the semantic sense, the meaning of being, i.e., what we understand being *as* (the material that was to be covered in SZ I.3). In 1962 Heidegger twice renamed the enactment of the understanding of being. In his April letter to William J. Richardson he called it what *brings about* (*erbringt*) *Anwesen*. And in a private seminar in September of that year he referred to it as what *allows for* meaningful presence, das *Anwesen-lassen*.

28 Cf. AQUINAS, “*praesens intelligibile*,” *Scriptum super sententias*, lib. 1, d. 3 q. 4 a. 5, corp.

29 GA 15: 20.8f. (*Obwohl ich dieses Wort nicht mehr gern gebrauche*).

30 GA 5: 335.17.

Here *lassen* does not refer to what puts presence “out there” in the world as something we might or might not run across. *Sein* occurs only in the enactment of *Sein*. So the question *Was erbringt/läßt Sein?* asks about what we do to make significance happen at all.

Heidegger identified the *Sinn von Sein* with *die Lichtung* and in turn identified *die Lichtung* with *Existenz*, the being of human beings. (Some contest the identification, but I think the textual evidence is clear).³¹ Therefore, it is we ourselves qua ex-sistent who *erbringen das Anwesen*. Ex-sistence is the “es” that gives or dispenses *Anwesen*. It is *die Sache selbst* of all Heidegger’s work both early and late.

But then what about the enacted-semantic side of *der Sinn von Sein*? What do we understand being *as*? SZ-as-published dealt only with the *Vollzugssinn*, whereas the unpublished third division (SZ I.3) was to work out the *Gehaltssinn* regarding what being *means*. Even though the book remained a torso, Heidegger nonetheless said the enactive side in Divisions 1 and 2 foreshadows what Division 3 *would* have worked out.³² Therefore, to discover the semantic content of “being,” we have to work with what we’ve got: *Existenz* as the *Vollzugssinn*. The fundamental structure of that is laid out in SZ § 65, entitled *Die Zeitlichkeit des Daseins*, which brings us to the second issue, in fact the key issue.

6. The *Vollzugssinn: Zeitlichkeit* and its problems

SZ § 65 is one of the least understood sections of the entire treatise and the worst translated. What I’ll call the “received interpretation” of § 65 has two problems, the first regarding the structure of *Zeitlichkeit* and the other regarding the terminology for it. Underlying both problems is the issue that was mentioned earlier: Heidegger’s retrieval of an ex-sistential-phenomenological meaning from one of Aristotle’s Greek metaphysical terms.

31 A far from exhaustive list would include *Sein und Zeit*, 64.22-24, 133.5, 380.28-30 (etc.); GA 3: 229.10f.; GA 6.2: 323.14f.; GA 9: 325.20f.; GA 14: 35.23f.; GA 15: 380.11f., 415.10-13; GA 45: 213.1-4; GA 66: 129.5, 321.12, 328.1f.; GA 69: 101.12f.; GA 70: 125.12; GA 73.1: 450.13, 642.27f.; *Zollikoner Seminare*, 351.14-17; etc. In a private communication (June 26, 2018) Friedrich-Wilhelm von Herrmann clarified a passage in *Zollikoner Seminare* (223.13-15) that reads: “Er [= Dasein] ist nicht die Lichtung selber, ist nicht identisch mit der ganze Lichtung, ist nicht identisch mit der ganzen Lichtung als solcher.” Von Herrmann wrote: “Wenn also das Sein selbst, die Wahrheit des Seyns, sich in einer geschichtlichen Lichtungs- oder Entbergungsweise bekundet und verbirgt, gewährt und entzieht, dann ‘erschöpft sich’ das Sein selbst, die Wahrheit oder Lichtung des Seyns, nicht in der jeweiligen Gelichtetheitsweise des Da, sondern bleibt seinem Wesen nach das Unerschöpfliche für alle endlichen Lichtungs- oder Entbergungsweisen. Auf derselben Ebene des Denkens hält sich die von Ihnen angezogene Textstelle aus GA 97: 175.12-19.”

32 GA 66: 414.9-13 (*im Mitgeteilten oft gesagt ist, was es [=SZ I.3] will*).

6.1. The terminology for *Zeitlichkeit*

The traditional metaphysical model sees time as composed of three moments: past, present, and future. The received interpretation holds that the same applies to *Zeitlichkeit*, so that those three *chronological* moments give their names to the very different *ex-sistential* moments of *Zeitlichkeit*. Thus, in the received interpretation, *Gewesen*, *Gegenwart*, and *Zukunft* get translated as, respectively,

- “the past” or “what is as having been”
- “the present” and
- “the future.”

But that is egregiously wrong. For starters, *Zeit* does not mean “time,” and *Zeitlichkeit* does not mean “temporality” in either the everyday or the philosophical sense of measuring the length of events. Heidegger frequently said that *Zeit* was only a *Vorname* for *Existenz*, and specifically for *Existenz* as *die Lichtung*, and Heidegger finally shelved the term *Zeit* in favor of *Lichtung*.³³ Here we meet the full impact of Heidegger’s 1971 remarks about κίνησις.

Heidegger lifted the issue of time out of Aristotle’s chronological model and relocated it (provisionally) in Plotinus’ model of διάστασις ζωῆς, which Augustine interpreted as *distentio animi* and which Heidegger reread as *die Erstreckung des Daseins*, ex-sistence as stretched out ahead of itself.³⁴ Ex-sistential *Zukunft* does not refer to a human being’s “future,” all those experiences that are yet to come. Rather, it is Heidegger’s name for *becoming yourself*, asymptotically and mortally, as in his term *das Auf-sich-Zukommen*.³⁵

Then what about *Gewesen*? We know it doesn’t refer to *das Vergangene*, the by-gone past; but the received interpretation insists it means “what-is-as-having-been,” in the

33 GA 9: 159 note “a” (*Zeitigung der Temporalität als Vorname der Wahrheit des Seyns*); *ibid.*, 376.11 (*die “Zeit” als Vorname für die Wahrheit des Seins*); GA 11: 147.16-20 (*der überlieferte Zeitbegriff nach keiner Hinsicht zureicht*); GA 54: 113.32 (*Vorname*); GA 65: 74.10-12 (*die Anweisung und der Anklang auf jenes, was als Wahrheit der Wesung des Seyns geschieht*); GA 66: 145.25 (*Lichtung [“Zeit”]*); *ibid.*, 146.8 (*Wahrheit [“Zeit”]*); *ibid.*, 300.13-15 (*geklärt... durch die Frage nach der Lichtung des Seyns*); *ibid.*, 310.18f. (*die entrückend-lichtende “Zeit” als die “Wahrheit” (Entwurfsoffenheit) des Seins*); GA 73.1: 758.2 (*“Zeit” hier als Zeit-Raum im Sinne der Gegend*); GA 74: 9.6 (*Die Wahrheit des Seins, dafür die “Zeit” der Vorname ist*); and so on. On shelving *Zeit* in favor of *Lichtung*, see GA 11: 151.26-28. At the very least the words “temporality” and “time” should be put in scare quotes and modified by the adjective “ex-sistential.” But that is only a stop-gap measure that merely signals, negatively, “not chronological past-present-future,” leaving open what these two terms do mean.

34 Respectively: PLOTINUS, *Enneads* III 7: 11.42 (Henry-Schwyzler edition); AUGUSTINE, *Confessions* XI 26, 33l; and *Sein und Zeit*, 371.32.

35 *Sein und Zeit*, 330.18.

present perfect tense – which it emphatically does not. Rather, it is Heidegger’s retrieval of an unsaid possibility in Aristotle’s phrase for “essence,” τὸ τί ἦν εἶναι, which Heidegger interprets as *das Gewesen* and uses in reference to the essence of human being. However, there’s a problem here. The Greek phrase uses the imperfect verb form ἦν, “it was”; and if we translate the Greek *literally* (and in this case incorrectly) the human essence (τὸ τί ἦν ἀνθρώπου εἶναι) would be defined in terms of “what it *was* to be human,” as in the medieval mistranslation, *quod quid erat esse*. This reduces ontology to chronology and locates our essence somewhere in the past imperfect.

Here things get a bit complicated, and we will take it in two steps. First: What τὸ τί ἦν εἶναι *does not* mean. Only in the last year of his life, did Heidegger clarify the issue. In 1976 someone asked him about the ἦν, and Heidegger wrote out a note that he inserted in the copy of *SZ* that he kept in his Todtnauberg cabin. That handwritten note eventually become the marginal gloss that appears in the *Gesamtausgabe* edition of *SZ* at page 114, note “a.” The note explains that the Greek verb εἶναι does not have a grammatical form for the present perfect; hence, to express that tense, Aristotle resorted to a work-around and invented the phrase ἦν εἶναι, which can be translated into English as is-as-having-been. (Jones, *having been* born some thirty years ago, *still is* the child of her parents.) But that hardly solves the problem. Translated literally (and again incorrectly), it would ascribe the essence of a human being to what *has been* (Latin: *quod quid fuit esse*), thereby still reducing ontology to chronology, while simply switching from the imperfect to the present perfect tense.

Second: What τὸ τί ἦν εἶναι *does* mean. The Todtnauberg note further explains that τὸ τί ἦν εἶναι (and implicitly Heidegger’s *das Gewesen*) refers not to chronology and the present perfect tense but to ontology and what Heidegger calls the *apriorisches Perfekt* and *ontologisches Perfekt*. He uses these two terms in the etymological sense of the Latin *perfectum*: what is “done unto” human beings (*factum*) and done “thoroughly,” i.e., a priori and determinatively (*per-*) – or as Heidegger puts it in the note: “*das jeweils schon voraus Wesende*,” what is

- a priori (= *schon voraus*)
- ontologically operative in and determinate of... (= *das Wesende*)
- each one of us at each moment of time (= *jeweils*).

In other words, these terms refer to the dynamic ontological structure that makes us what we are and cannot not be if we are to be human at all. And that dynamic structure is ex-sistential κίνησις, ontological becoming, the fact that, as long as you are living, you are asymptotically and mortally becoming yourself. Your self is not what and how you are

in the isolated present moment; rather, it is you as *ever becoming* yourself.³⁶ Ex-sistence is never just “presence” but always *pres-abs-ence*, ahead of itself and thus beyond and relatively absent from whatever actuality it may have achieved. We are entities of distance: “*Der Mensch ist ein Wesen der Ferne.*”³⁷

Therefore, *das Gewesen* and *die Zukunft* are not two “time zones,” one in the past or present perfect and the other in the future. Rather, *Gewesen* functions grammatically and ex-sistentially as an adjectival modification of *Zukunft*. *Zukunft* is ex-sistential becoming, and the adjective *gewesen* expresses the kind of becoming that you are: one that, far from being your chronological future (next year, the year after that, and so on), is the on-going, ever-operative κίνησις that you cannot not be. This fleshes out what Heidegger means by *Seinkönnen* as *Zu-sein*, and what he means by *Möglichkeit* when used in the singular for *Existenz*. It is your ontological δύναμις as the ability to keep on keeping on, what Heidegger elsewhere calls *das Entheben in das Mögliche*.³⁸

Thus *die gewesene Zukunft*, while not itself chronological, operates as the ontological structure underlying and making possible all chronological moments, whether past, present, or future. Heidegger was searching for something deeper than time in the chronological sense. He was after the ex-sistential condition that makes such time possible, and he found that in what Augustine called *vivere moriendo*: our mortal becoming.³⁹ Following Augustine, Heidegger introduced a new, non-chronological “tense” into ex-sistential κίνησις: the present future, the *praesens de futuris*.⁴⁰ There are not three “tenses” to ex-sistential becoming. Rather, the past is already folded into the present (as Faulkner’s Temple Stevens puts it, “The past is never dead. It’s not even past”),⁴¹ and the present is not even just “present” but always stretched into the future. Thus Heidegger can even say that one’s past, as folded into a present that is ever becoming, *geht ihm [= Dasein] je schon vorweg*.⁴²

36 Heidegger finds this in Heraclitus’ *hapax legomenon* from the *Suda*: ἀγγιβασίη (HERACLITUS, fragment 122; cf. T. GAISFORD, *Sudae lexicon*, I, 84.8f.): approaching without having arrived. See Stephan Dedalus’ “almosting it,” *Ulysses*. 39.360.

37 GA 26: 284.18.

38 GA 29/30: 528.4; see *ibid.*, 321.26-30 (*Möglichkeit-Haben... nicht anderes ist als dieses*); *ibid.*, 343.22-24 (*Fähigkeit gehört zum Wirklichsein*).

39 AUGUSTINE, *Epistula* 95, no 2.

40 AUGUSTINE, *Confessions* XI 20, 26.

41 FAULKNER, W., *Requiem for a Nun*, 85.15.

42 *Sein und Zeit*, 20.17.

6.2. The structure of *Zeitlichkeit*

We move from the terminology for ex-sistential “temporality” to the question of its structure. Recall that *Sorge* is a preliminary and provisional formulation of the structure of ex-sistence, whereas *Zeitlichkeit* is the fundamental formulation; hence the two structures should map onto to one another. The received interpretation carries out such mapping by claiming that both *Sorge* and *Zeitlichkeit* have a *trivalent* structure – each is allegedly composed of *three* moments – whereas in fact they are *bivalent*, composed of only *two* moments. With *Sorge* the two moments are:

1. *Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt)*⁴³
2. *Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)*.

The first moment indicates that the human being is

- a priori (= *schon*)
- thrown ahead of itself (= *sich vorweg*)
- as the world of meaning (= *die Welt*), which embraces specific worlds of meaning.⁴⁴

That makes possible the second moment, so that

1. we are a priori thrown ahead as the sphere of intelligibility
2. and thereby make sense of whatever we encounter.

The two moments that structure *Sorge* cannot be artificially stretched to fit *Zeitlichkeit*'s supposed three moments of past, present and future. However, they *do* fit *Zeitlichkeit* when we see that ex-sistential “temporality” is itself composed of only two moments:

1. *gewesene Zukunft*: we are a priori becoming ourselves asymptotically and mortally.
2. *Gegenwärtigung*: we thereby make sense of ourselves and of all we encounter.

Gewesen says that ex-sistential becoming is our a priori fate, what we cannot not be. When Heidegger, in his full definition of *Zeitlichkeit*, replaces *gewesen* with the invented participle *gewesend*,⁴⁵ he is emphasizing that our ex-sistential becoming ever is, was, and will be operative as long as we live.

6.3. Excursus: “coming back to yourself”

What to make of a phrase in § 65 that describes a person as *zukünftig auf sich zurückkommend*?⁴⁶ The English translations make a hash of it, rendering the phrase as “[*Dasein*,] coming back to itself futurally” (Macquarrie-Robinson) or even worse “[*Dasein*,]

⁴³ Note that the hyphens hold *Sich-vorweg-sein* and *schon-sein-in* together as a single moment.

⁴⁴ *Re Welt* as *Lichtung*, cf. *GA 9*: 326.15-16 (*Die Lichtung des Seins, und nur sie, ist Welt*).

⁴⁵ *Sein und Zeit*, 326.19.

⁴⁶ *Sein und Zeit*, 326.17.

coming back to itself from the future” (Stambaugh-Schmidt). Who can make any sense of the English or, for that matter, of Heidegger’s German? – unless one sees Aristotle’s τὸ τί ἦν εἶναι hovering in the background.

Recall that § 65 is defining *Zeitlichkeit* not as just a neutral ex-sistential structure but rather as *authentic Zeitlichkeit*, the mode of *Zeitlichkeit* that you personally enact when you take over your own personal mortality in an act of resolve. In doing so, you do not “return to yourself from the future” or “return futurally to yourself,” whatever those phrases would mean. Instead, you return to yourself (if I may invent a word) “zukünftigly.” Here “zukünftig” has an ex-sistentiel (personal) rather than an ex-sistential (structural) sense. It is still about becoming, but now it is about how you *personally become* your structural becoming by taking over your mortality as your own (*zu eigen machen*), making yourself responsible for it (*eigentlich*).

In taking over my essence, I do not take over some generic human species-being. Existence is always mine (*jemeinig*) and mine to become. In an act of resolve I take over *my very own* mortal becoming – not yours or hers, and certainly not “human being in general.” I recognize and embrace the hard personal fact that inhabits all I have been, am, and will be, including the legacies I have inherited, namely that I am dying.⁴⁷ This is what SZ calls “taking over your thrownness” (*Übernahme der Geworfenheit*), which *Beiträge* will rewrite as “taking over your appropriation” (*Über-nahme der Er-eignung*).⁴⁸ It’s a matter of becoming your becoming, which is precisely what Heidegger was referring to in SZ § 31 when he channeled Pindar’s γένοι’ οἷός ἐσσί as *Werde, was du bist*.⁴⁹

6.4. Excursus: “making sense of”

A brief note on the phrase “making sense of,” since I use it to paraphrase both *Sein bei* in *Sorge* and *Gegenwärtigen* in *Zeitlichkeit*. Etymologically it comes from the Latin *sentire*, which has two distinct connotations: kinetic-directional and epistemic-semantic. When you are driving in Paris and the sign says *sens unique*, or in Rome and it says *senso unico*, that sign is indicating a one-way street, employing the kinetic-directional meaning of *sentire*. On the other hand, when you speak of making sense of something, you’re employing the epistemic-semantic sense. The two senses are intimately related. For Heidegger the kinetic-directional sense underlies the semantic-epistemic one: movement

⁴⁷ Re legacies: *Sein und Zeit*, 383.73.

⁴⁸ *Sein und Zeit*, 325.37 and *GA 65*: 322.6-9.

⁴⁹ Respectively PINDAR, “Pythian Odes,” II, 72; *ibid.*, III, 56; and *Sein und Zeit*, 145.41. See also *GA 56/57*: 5.35.

makes for meaning. In making your way ex-sistentially, you open up a sphere of meaning within which you can understand things as this or that.⁵⁰

7. The *Gehaltssinn*

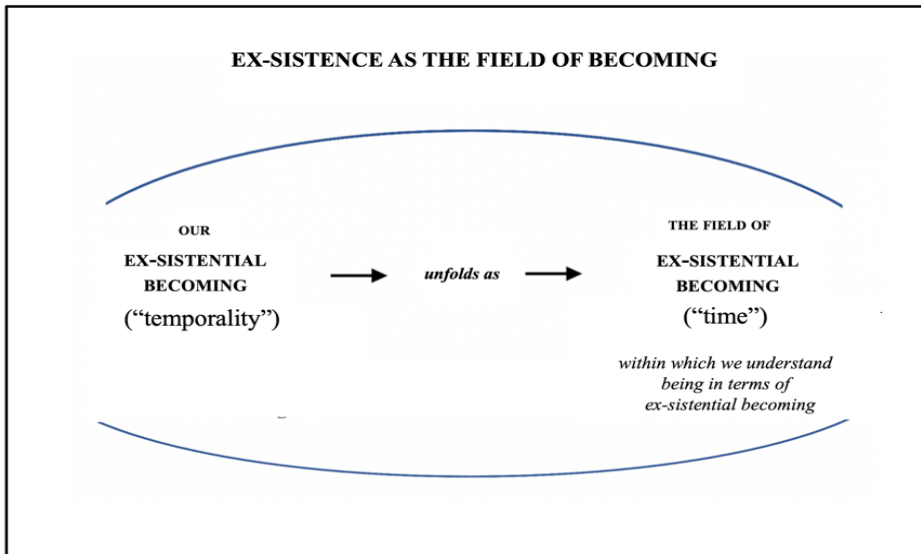
I am arguing that *SZ* § 65 cashes out Heidegger's 1971 suggestion about *Bewegtheit* and *Bedeutung*. In *Sorge*, the movement-moment of being thrown ahead as the sphere of intelligibility allows for the meaning-moment of making sense of things. So too in *Zeitlichkeit*, the movement-moment of a priori becoming accounts for the meaning-moment of rendering things meaningfully present. In making-our-way (*bewegen*), we make sense of things (*bedeuten*). Our mortal movement (*Zeitlichkeit*) makes for meaning (*Sein*).

Die Temporalität des Seins is Heidegger's term for the fact that and the way in which ex-sistential κίνησις is responsible for the understanding of being. But how exactly does ex-sistential κίνησις determine the meaning of being? § 65 works out two distinct modes of ex-sistential "time," *Zeitlichkeit* and *Zeit*, both of which are the same thing: ex-sistence.⁵¹ The sameness and the distinction are important, and the mediating term that Heidegger uses is *sich zeitigen*, that is: *Zeitlichkeit unfolds* into and as *Zeit*. *Sich zeitigen* is Heidegger's translation of φύειν (cf. φύσις), something the English translations destroy by rendering the phrase as "temporality temporalizes itself as time," a sentence that says nothing and obscures everything.

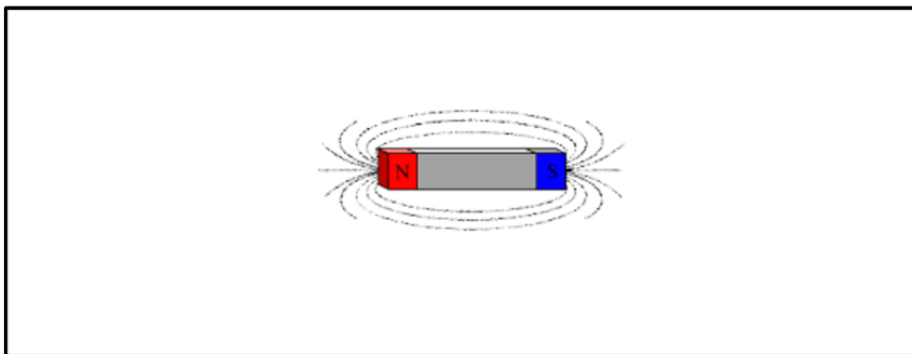
From the get-go, Heidegger has a *field-theory* of *Existenz*. To express that, he often uses the image of a horizon, which doesn't really capture what he means. A horizon is an imaginary line that lies up ahead where earth and sky seem to meet, whereas Heidegger is referring to what lies *on this side* of the horizon, namely *Existenz* as the sphere of meaningfulness. That field, formed by ex-sistential becoming, is what Heidegger calls "the clearing."

50 GA 9: 291.24f.: "[E]in Weg führt durch einen Bereich, öffnet sich selbst und eröffnet diesen."

51 See among other examples, GA 24: 388.26 (*die Zeit als Zeitlichkeit*).



That sphere is not static. It's a *Kraftfeld*, a charged field of force that determines whatever appears within it. Think of a magnetic field exerting a directional force on the metal filings that fall within its realm.



Analogously *Zeit*, as the “field of force” into which and as which ex-sistence unfolds, is what determines the “directionality” (aka significance) of whatever falls within its scope.

§ 65 is the culmination of *SZ* in its published form. It establishes the thesis that constitutes the core of Divisions 1 and 2 and that was to be further spelled out in Division 3, namely that we understand “being” in terms of “time.” In § 65 the picture that *SZ* had been drawing for some 350 pages finally begins to become clear, and as it does, we see the *utter radicalness* of what Heidegger was driving at. At this point in the book – not even a third of the way through *SZ* as originally projected and long before Part II, which was to take on the history of being – Heidegger has already destroyed traditional ontology. He has dismantled being as it was imagined at the origins of Western philosophy: static, solidly grounded, identical to itself – all the characteristics (other than its correlation with

minding) that Parmenides had established.⁵² He has shown that we understand – and cannot not understand – everything in terms of our groundless, asymptotic becoming. There is no reason that grounds this fact. We are simply thrown into doing it. In a way that is analogous (but only analogous) to Nietzsche, Heidegger has stamped being with the characteristics of becoming. He has done Nietzsche’s homework for him.⁵³

Heraclitus famously said that you cannot step into the same river twice.⁵⁴ Some fifty years later Cratylus did him one better by saying that you can’t step into the same river *once*.⁵⁵ Heidegger agrees, and he tells us why Cratylus is right. You can’t step into the same river once because there’s no bank from which to step into the river. You *are* the river.

To speak of Heidegger’s work as a “topology” is to use a term that is far too static.⁵⁶ It would be more accurate to call it a *potamology*. (Only kidding.) The same goes for *die Lichtung* as a cleared space in a woods: that is far too static an image for what Heidegger has in mind. He himself saw that problem and later pointed out that the verb *lichten* has a *dynamic* sense.⁵⁷ It can mean “clearing the way,” which he expressed by the verb *wägen*, a Swabian dialect word for “to make one’s way.” By ex-sistentially making our way, we open up and clear a space that makes meaning possible.⁵⁸

Nonetheless, it’s extraordinary that once Heidegger had arrived at this utterly radical thesis, he showed little interest in cashing out the details of the *Gehalt* side of the phenomenological correlation, i.e., showing what *Anwesen* is understood *as*. It’s true that three months after publishing *SZ*, during the very last hour of the last meeting of his course on *Grundprobleme der Phänomenologie* (Saturday, July 16, 1927), Heidegger did make a stab at working out the *Gehaltssinn* of being, in at least one of its modalities.⁵⁹

52 PARMENIDES, Fragment 8: motionless (ἀτρεμές), unending (ἀτέλειστον), ungenerated (ἀγένητον), indestructible (ἀνώλεθρον), now-entire-whole-one-and-continuous (νῦν, ὁμοῦ πᾶν, ἓν, συνεχές). Instead of the everlasting (αἰώνιος), Heidegger leaves us with the sudden (ἐξαίφνης); in place of a beatific vision of being, we are left with the rare moment of insight (καίρος). Parmenides’ well-rounded circle (cf. εὔκυκλος) has been broken. All that is solid has melted into air.

53 Cf. F. NIETZSCHE, *Wille zur Macht*, 617: *Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen*.

54 HERACLITUS, Fragment 91: ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ. Cf. PLATO. *Cratylus*, 402a 8-10.

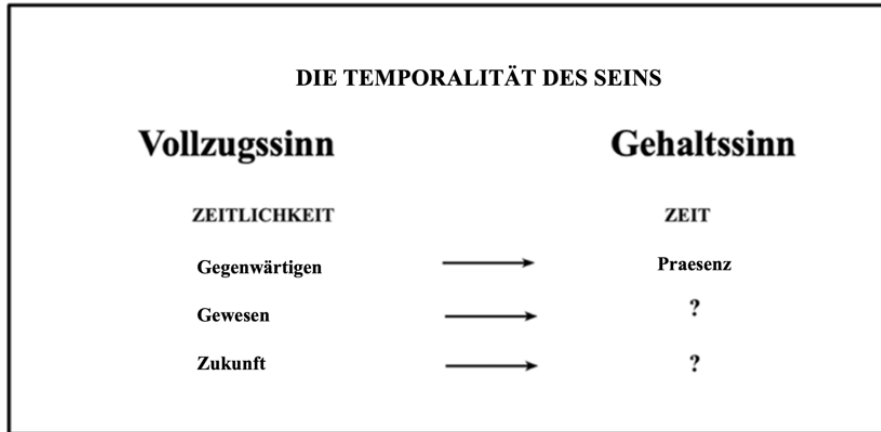
55 ARISTOTLE, *Metaphysics* IV 5, 1010a 15: αὐτὸς ὤρετο οὐδ’ ἀπαξ.

56 As in J. MALPAS, *Heidegger’s Topology*.

57 *GA 14*: 80.16 (*etwas frei und offen machen*).

58 *Bewegen*: *GA 12*: 249-250 passim and *GA 74*: 46.6 et seq. On “clearing a space,” see note 50 above.

59 For details see *GA 24*: 431-445, and T. SHEEHAN, *Making Sense of Heidegger*, 201-206.



That glancing blow would be his sole attempt to work out die *Temporalität des Seins*, at least until the equally unsatisfying effort thirty-five years later in his lecture *Zeit und Sein* (January 31, 1962). Moreover, in the seminar that he gave on that lecture a few months later in Todtnauberg (September 11-13, 1962), he was less interested in the *Gehaltssinn von Sein* than in further elaborating the *Vollzugssinn* under the rubric of *Es gibt Sein*, i.e., how there is an understanding of being at all. In the end, he seemed satisfied with clarifying the *Es* of *Es gibt Sein* by simply saying that the *Lichtung* (aka *Zeit*) *erbringt Anwesen*: ex-sistential becoming accounts for all forms of significance... period.⁶⁰

8. And the *Kehre*?

But didn't all that change with the so-called *Kehre* in the 1930s? The short answer is: No. The later work confirms that *Existenz* is what "gives" or "dispenses" all forms of being.

In 1929 Heidegger said that the key issue of all his work lay hidden in the *Bezug* correlating $\text{vo}\tilde{\iota}\nu$ and $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$, the "and" that holds together time and being.⁶¹ The *Bezug* is the *Lassen* of *Anwesen*, and that *Lassen* comes down to *Existenz*. A couple years before drafting the *Letter on Humanism*, Heidegger wrote a note on what he called the *Wahrheit des Seyns*, perhaps the "revealed-ness" of *Seyn* as the clearing, which he said is the most important thing we are given to contemplate (*das Höchste dessen, was den Menschen zu denken gegeben*). Within that issue, the richest mystery (*das Geheimnisreichste*) is the relation of *das Seyn* to human being (*der Bezug des Seyns zum Menschen*). He goes on:

Der Bezug ist jedoch nicht zwischen das Seyn und den Menschen eingespannt als seien beide vordem bezuglos Seyn und Mensch. Der Bezug ist das Seyn

⁶⁰ GA 11: 26-28.

⁶¹ GA 3: 242.28f. (*das "und" das zentrale Problem in sich birgt*).

selbst, und das Menschenwesen ist der selbe Bezug: der entgegnende zum Gegenden des Seyns.⁶²

However, the relation is not something stretched between human being and *Seyn* as if, beforehand, *Seyn* and human being were two elements unrelated to each other. Instead, the relation is *Seyn selbst*, and the essence of human being is that very relation: the replying to the presence of being.⁶³

So yes, we can see how Heidegger could use *Seyn* as a cipher for *die Sache selbst*; however, it is *only a formal indication* of the thing itself. Once we work out the content of that formal indication, it becomes clear that *Seyn* is *Existenz*, the asymptotic and mortal ex-sistential κίνησις that we a priori are and cannot not be. Because we are ever teetering at the edge of death (*Sein-zum-Tode*), we *can* make sense of everything we encounter; in fact, we *have to* make sense of it. And because as soon as we are born, we are old enough to die,⁶⁴ we are always at the point of death, living at the chiaroscuro border where existence shades off into nothingness and utter meaninglessness.

Because we are mortal, all mattering-to-us is suffused with nothingness, both with relative nothingness (because we are finite) and finally with absolute nothingness (because we are ever at the point of death). All mattering is thus suffused with meaninglessness, both relative meaninglessness (some things just don't make sense, even though they once may have, and still might in the future) and *absolute* meaninglessness: the fact that my existence is absurd, that is, deaf (*surdus*) to all attempts to find an ultimate explanation for why I ex-sist. (I spend most of my time ignoring the absolute absurdity of my ex-sistence, but sometimes it catches up with me in moments of dread).⁶⁵

Even without Division 3 we see the radical outcome Heidegger was driving at. He pulled every vestige of ground out from under our feet and left only the *nunc fluens* of becoming, human being as a question to which there is no answer.

62 GA 73.1: 790.2-8.

63 The last phrase (*der entgegnende zum Gegenden des Seyns*) bespeaks what SZ (8.18f.) calls the *merkwürdige "Rück- oder Vorbezogenheit,"* the remarkable back-and-forth relation (cf. *reciprocity*) between being and human being. Here *das Gegende des Seyns* (= *das Seyn als gegnend*) bespeaks that same a priori reciprocity of significance/presence and human being. Human being serves as the site of all significance, a site that ex-sists for the sake of and as making possible (= *der entgegnende zum*) such significance and presence. The reciprocity of human being and significance is the proper meaning of *die Kehre*.

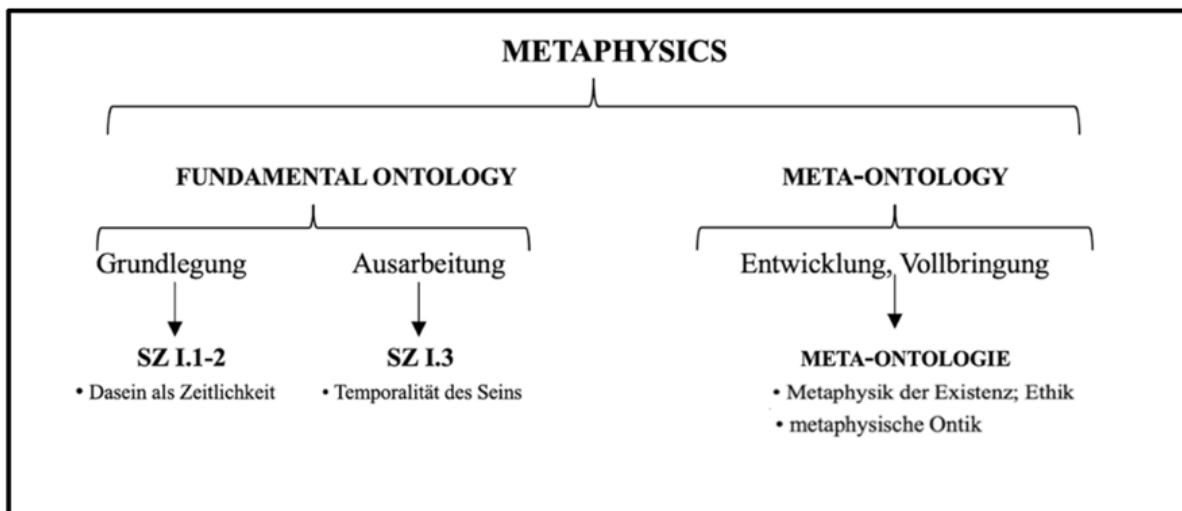
64 *Sein und Zeit*, 245.29f.

65 Cf. E. MONTALE, "Forse un mattino," *Ossi di seppia* in *Tutte le poesie*, I, 42.

9. Beyond Heidegger

Heidegger did not want more Heideggerians. He thought *one* Heideggerian was quite enough, thank you. What he wanted were people who would learn from him and then think beyond him. In fact, Heidegger himself wanted to think beyond Heidegger. What do I mean by that?

At first blush it might seem that Heidegger's program in the late 1920s was twofold: fundamental ontology and the dismantling of metaphysics, the two Parts of SZ as projected. However, on July 12, 1928, as he was leaving Marburg to assume Husserl's chair at Freiburg, he laid out a different plan that included a post-SZ project. In the 1920s the word "metaphysics" still had a positive sense for Heidegger (properly understood, it described his own project), and Heidegger sketched out what he saw as its full structure.⁶⁶



With meta-ontology, he said, fundamental ontology becomes radical;⁶⁷ it returns to its roots in the ex-sistentiel and the ontic. Ariadne's thread guides us back out of the dark cave of the *Temporalität des Seins*, back to ourselves where, as Heidegger famously said, the question of ex-sistence is clarified only by how you ex-sist.⁶⁸ The analyses in SZ are not an end in themselves. They issue in a protreptic to self-transformation, a *Verwandlung des Menschseins*,⁶⁹ a call not only to personal authenticity but to social authenticity as well. Didn't Heidegger tell Richard Wisser in a 1969 interview that metaphysics had only interpreted the world, whereas the point is to change it?⁷⁰

66 GA 26: 196-202.

67 GA 26: 197.34 and 199.2 (*Radikalität*), and 199.20 (*radikal*).

68 *Sein und Zeit*, 12.30f. (*nur durch das Existieren selbst*).

69 GA 45: 241.18.

70 Not. Or not exactly, although he should have. GA 16: 703.12-14.

Meta-ontology was to be a step in that direction. It would make the transition from a fundamental ontology of becoming to the concrete metaphysics of human being, including an ethics, and to regional ontologies of non-ex-sistential entities – all in the name of fulfilling what he said philosophy is ultimately about: the concretion of what it means to be human.⁷¹ Meta-ontology brings us back from the depths of fundamental ontology and lands us in the economic, social, and political worlds where we live our daily lives.

10. Non-concluding, very unscientific postscript

To return to where we started, the two questions of “what” and “so what.” It should be safe to assume that after a century of scholarship and after thousands of articles, books, and conferences, Heideggerians *do* know what Heidegger was ultimately after. Surely Heideggerians have mastered the “what” question and can now ask the “so what” question. What difference does it all make?

You remember the nineteenth-century parable about a famous German professor who wanted to save people from drowning. He was convinced that people sank beneath the waves because they had the idea of gravity in their heads. Therefore, he dedicated his whole career to driving the idea of gravity out of people’s minds and replacing it with the idea of levity. But he died in despair because, his best efforts notwithstanding, people continued to drown.⁷²

Surely none of us wants to repeat that feckless gesture, hoping to save Western civilization (or at least Western philosophy) by driving the idea of metaphysics out of people’s minds and replacing it with the idea of *Ereignis*. Nor do we want to reenact the *trahison des clercs* of the German philosophers in the 1930s who never looked up from their copies of Diel’s *Die Fragmente der Vorsokratiker* as the world was going to hell in a handbasket. Nonetheless I wonder what Heideggerians will be discussing some twenty years from now – or even just four years from now at the one-hundredth anniversary of the publication of *SZ*. Will they still be picking over the bones, parsing out paragraphs in the 102 volumes of Heidegger’s *Gesamtausgabe*, and training up scores of graduate students to continue the grind after they’re gone? Will they be embalming Heidegger or weaponizing him?

Whatever one thinks of his efforts, Heidegger wanted to be transformational, even revolutionary. He shook the congealed tradition of ontology down to its foundations in

71 GA 26: 196-202.9f. (*Philosophie ist die zentrale und totale Konkretion des metaphysischen Wesens der Existenz*).

72 MEGA I, 5, 3.27-34.

hopes of retrieving its explosive potential, only to have his would-be revolution end up as its own congealed tradition, comfortably ensconced behind the walls of the academy, predictably self-replicating as it is meticulously curated by *bien-pensants* professors dedicated to filling the minds of the young with the ideas of *Seyn-with-a-y* and Ἀλήθεια-with-a-capital-*alpha*. One might be reminded of Chief Justice Oliver Wendell Holmes's remark in 1908 that "the philosophers are hired by the comfortable class to prove that everything is all right."⁷³

The word *Verwandlung* is a constant drumbeat throughout Heidegger's work, a call to personal and social transformation. A step in the direction might be to work out the ethics Heidegger projected in 1928.⁷⁴ But that would require first working out the social ontology that lies buried in *SZ*, especially in chapter four, where Heidegger makes such radical statements as that all ex-sistence is for the sake of social ex-sistence.⁷⁵ Heidegger's meta-ontology was to investigate the "concretization" of ex-sistence-qua-ability. In the worlds in which we actually live, ability gets concretized in forms of *power*. In the economic order, for example, it takes the form of money as power, which develops into social power, which in turn becomes the political power to make sure that the established economic and social hierarchies are not disturbed. Could Heidegger's philosophy offer any insights on that? Finding out would require pushing past his analyses of Aristotle's *Nicomachean Ethics* and into the *Politics* with its analyses of χρήσις μεταβλητική and its strong interest in τὸ κοινῆ συμφέρον.⁷⁶

* * *

In 1971 Heidegger directed a young scholar's attention to κίνησις, what *SZ* calls ex-sistential "time." Some fifty years earlier, in 1924, he ended a lecture on time with a set of questions that still hangs over our heads if we want to take Heidegger beyond Heidegger. He asked:

- What is time?
- Or better: Who is time?
- Or better yet: Are we *our* time?

With that last question, he said, ex-sistence begins to become interesting.⁷⁷

73 H. W. HOLMES, *Holmes-Pollock Letters*, letter of June 7, 1908, I, 139.16f.

74 GA 26: 199.3.

75 *Sein und Zeit*, 123.21f. (*Das Dasein ist wesentlich umwillen Anderen*). Cf. GA 9: 117.20 (*die Herbe des Entbehrens*).

76 See ARISTOTLE. *Politics* I 9, 1257a 9f. and III 7, 1282b 17f. (and *Nicomachean Ethics* IX 2, 1160a11f.). Heidegger's neuralgia towards anything like a democratic polity is reflected in his cathexis on the words Homer places in Odysseus' mouth: οὐκ ἄγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω, / εἷς βασιλεύς: *Iliad* II, 204f. (Cf. ARISTOTLE, *Metaphysics* XII 10, 1076a4). Apparently in the 1930s Heidegger got his wish.

77 "Dann wäre Dasein Fraglichsein". Cf. GA 64: 125.1-7.

Bibliographic References

ELIOT, T.S., *Collected Poems (1902-1962)*. London: Faber, 1962.

FAULKNER, W., *Requiem for a Nun*. London: Vintage, 2015.

GAISFORD, T., *Sudae lexicon grece et latine*. Halle an der Saale and Braunschweig: Bruhn, 1853.

HEIDEGGER, M., *GA 3: Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2010.

HEIDEGGER, M., *GA 5: Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2003.

HEIDEGGER, M., *GA 6.2: Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.

HEIDEGGER, M., *GA 7: Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, M., *GA 9: Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.

HEIDEGGER, M., *GA 11: Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, M., *GA 12: Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985.

HEIDEGGER, M., *GA 14: Zur Sache des Denkens*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.

HEIDEGGER, M., *GA 15: Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2005.

HEIDEGGER, M., *GA 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, M., *GA 21: Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, M., *GA 23: Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, M., *GA 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.

HEIDEGGER, M., *GA 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.

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

HEIDEGGER, M., *GA 45: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der Logik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988.

HEIDEGGER, M., *GA 54: Parmenides*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992.

HEIDEGGER, M., *GA 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1999.

HEIDEGGER, M., *GA 62: Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2005.

HEIDEGGER, M., *GA 63: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, M., *GA 64: Der Begriff der Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.

HEIDEGGER, M., *GA 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2003.

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

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

HEIDEGGER, M., *GA 70: Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, M., *GA 73.1: Zum Ereignis-Denken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2013.

HEIDEGGER, M., *GA 74: Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2010.

HEIDEGGER, M., *GA 82: Zu eigenen Veröffentlichungen*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2018.

HEIDEGGER, M., *GA 83: Seminare: Platon–Aristoteles–Augustinus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2012.

HEIDEGGER, M., *GA 97: Anmerkungen I–V*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2015.

HEIDEGGER, M., "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)". In LIPPS, H. (ed.). *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, VI (1989), pp. 235-274.

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 2006.

HEIDEGGER, M., *Zollikoner Seminare. Protokolle–Zwiegesprache–Briefe*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.

HOLMES, H. W.; POLLOCK, J., *Holmes-Pollock Letters*. Ed. M. DeWolfe-Howe. Cambridge: Harvard University Press, 1942.

JOYCE, J., *Ulysses: A Critical and Synoptic Edition*. New York: Garland, 1984.

MALPAS, J., *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge: MIT Press, 2008.

- MARLITT, E., *Das Geheimnis der alten Mamsell*, 2nd ed., Stuttgart, Berlin, Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1890 (originally, Leibniz: Gartenlauben-Verlag, 1868)
- MCNEILL, W., *The Fate of Phenomenology: Heidegger's Legacy*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2020.
- MONTALE, E., *Tutte le poesie*. Ed. G. Zampa, G. Milano: Mondadori, 1984.
- PINDAR, *The Works of Pindar*. Ed. L.R. Farnell. London: Macmillan, 1932.
- PLOTINUS, *Enneads I-III*. Ed. P. Henry & H.R. Schwyzer, H.R. Oxford: Clarendon, 1964.
- POLT, R.; FRIED, G., eds., *After Heidegger*. London and New York: Rowman & Littlefield International, 2017.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Sexti Empirici Opera*. Ed. H. Mutschmann & J. Mau. Leipzig, Teubner: 1912.
- SHEEHAN, T., *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*. London and New York: Rowman & Littlefield, 2014.
- TWAIN, M., "The Awful German Language". In *A Tramp Abroad*, London: Chatto and Windus, 1880.
- ZEILINGER, A.; ANSEDE, M., "Anton Zeilinger, Nobel de Física: No puedes demostrar que la Luna está ahí cuando nadie mira." *El País*, June 14, 2023.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Reseñas

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 10, NÚMERO 9: JULIO DE 2023. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2023.i09.08
[pp. 197-200]

Recibido: 20/03/2023

Aceptado: 20/04/2023

VATTIMMO, Gianni (2021). *Ser, historia y lenguaje en Heidegger*. Trad. Paloma y Teresa Oñate y Zubía. Sevilla: Fénix, 343 pp.

Álvaro Márquez Guerrero

Universidad de Málaga

En este libro, encontramos condensada la experiencia intelectual de un joven Vattimo de unos veinticinco años que, en 1961 —según comentan las hermanas Oñate, traductoras de esta obra por primera vez al castellano, en la introducción a la misma—, se ve aconsejado por su maestro Hans-Georg Gadamer a estudiar la obra de Martin Heidegger, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, publicada en ese mismo año. Influenciado por el trabajo hermenéutico de Gadamer, Vattimo realiza su estudio sobre Heidegger, donde, en la, digamos, primera mitad lo enlaza con Nietzsche y en la segunda expone un estudio en torno al concepto de *Ereignis*, la crítica heideggeriana al historicismo y el tratamiento del lenguaje.

El filósofo italiano había terminado escasos años antes su tesis doctoral titulada *Il concetto di fare in Aristotele* la Universidad de Turín, publicada en aquel mismo año de 1961. Este bagaje conceptual del que goza al hablarnos sobre el *Ereignis* heideggeriano será crucial para la construcción de la tesis que defiende en la presente obra: todo el pensamiento de Heidegger queda resumido en la fundación de una ontología desde la historia del ser. Joven, aunque magistral, Vattimo, con sus profundos conocimientos en el pensamiento de Martin Heidegger, deja entrever que todo lo tratado en este ensayo

se encuentra ya en *Sein und Zeit*. Si bien en todos los estudios que componen el libro avistamos un diálogo cruzado entre sus obras, todo lo dialogado comienza y termina en y con *Sein und Zeit*.

“I. Quién es el Nietzsche de Heidegger”. Con este título en forma de interrogación retórica comienza el primer capítulo del libro, que responderá con una aproximación a la segunda sección de *Sein und Zeit* junto a extractos del *Nietzsche* y la *Brief über den Humanismus*. El propio Nietzsche lo avisa, aun de manera interrogativa, en su *Ecce homo*: “*Warum ich ein Schicksal bin?*” [“¿Por qué soy un destino?”]. No habría pues que encontrar al hombre, ni tan siquiera su persona en sí misma, sino un destino propiamente. Este preámbulo servirá a Vattimo para tratar la eventualidad del ser: Nietzsche, en el pensamiento heideggeriano, se presenta como el “necesario cumplimiento de la metafísica occidental” (40); de ahí que sea un destino.

Por tanto, al hablar de la historia, de la eventualidad del ser y de un destino, llegamos a los conceptos heideggerianos de *historisch* y *geschichtlich* y su relación con la historia de la metafísica como historia del ente en lugar de la historia como historia del ser (43). Se realiza en estas primeras páginas un tratamiento minucioso de los términos y las explicaciones de estos para conciliar el pensamiento nietzscheano junto a la pregunta por el sentido del ser de aquel Heidegger temprano.

Dicha conciliación se consigue, no solo al consumir este primer capítulo acerca del *Nietzsche* de Heidegger, sino con el segundo: “II. Destrucción del historicismo y fundación de la ontología en *Sein und Zeit*”. La pregunta que encabezaría este capítulo sería algo parecida a la siguiente: ¿Cuál cabe ser, pues, la relación entre el ser y el tiempo? Para responder esto, Vattimo realiza una tarea hermenéutica con cierta táctica: presenta una visión del historicismo en *Sein und Zeit* desde el plano óptico (analizándolo desde una óptica hegeliana) para luego dejar claro que esto no es posible, pues “[e]l pensamiento heideggeriano, sin embargo, no solo huye de las categorías historicistas habituales con sus diferentes matices, sino que representa justamente la puesta en crisis y la destrucción de estas categorías mismas” (96). Esta *radicalización decisiva*, según cuenta Vattimo, “únicamente puede ser la ontología que Heidegger propone fundar con *Sein und Zeit*” (97).

Se cierra el segundo capítulo con un aviso: “[e]l ser no es el tiempo, ni es en el tiempo, sino que el tiempo se instituye exclusivamente como el temporalizarse originario de la temporalidad” (149). Este concepto de la eventualidad del ser, sin embargo, no queda esclarecido en la obra de 1927 (*Sein und Zeit*), sino que habrá que esperar hasta las obras posteriores para reconocer dicho problema. Por ello, el capítulo que continúa a este no

podría ser otro más que aquel titulado del modo siguiente: “III. La eventualidad del ser y la obra de arte”. El estudio sobre *El origen de la obra de arte* (1935) y la conferencia *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1936) servirán de punto de apoyo para el tercero de los puntos sobre los que pivota el estudio aquí presente. La interrupción de *Sein und Zeit* no es un problema gracias a estos dos títulos y, al introducirnos en la consideración en clave heideggeriana acerca del arte y la poesía, identifica el punto del giro [*Kehre*]. Partimos de una obra temprana como es *Sein und Zeit* (1927), en la que se encuentra el sentido del *Dasein* como ser-en-el-mundo en tanto que abriente al mundo. Posteriormente, continuamos con un estudio que es *El origen de la obra de arte*, donde aparece la clave: el arte es la puesta en obra de la verdad como *αλήθεια*. El punto en común: la eventualidad.

Para poder comprender el ser según el evento, habría que comprender primero el existencial constitutivo del *Dasein*; este es, el mundo [*Welt*]. Gracias al *circunmundo* es posible la puesta en común del ser, o, dicho de otro modo, el lenguaje (común-icar). Lo que ya nos llega de Heidegger en su *Brief über den Humanismus* —esto es, que el lenguaje es la casa del ser—, la filósofa Teresa Oñate sabe decirlo muy bien: así como los pájaros habitan en el cielo, el ser humano lo hace en el lenguaje¹. No será hasta el capítulo “IV. Ser y lenguaje”, que trate explícitamente esta característica de la existencia. El lenguaje es “la única forma posible de la ontología” (p. 208). De haber un *τόπος* de la eventualidad del ser, se daría en la palabra.

El libro cierra con el capítulo “V. Ser y *hermeneia*”, previo a las conclusiones. Considero imprescindible detenerme brevemente en apreciar que el último de los matices a estudiar no sea otro que el del trato en el mundo con la interpretación, pues la mayor herencia filosófica que recibimos de los grandes maestros y de todo el trabajo presente no es otra que la capacidad de interpretar críticamente. Gracias a su maestro Gadamer y la tradición iniciada por Heidegger, desde una ontología hermenéutica, Vattimo realiza un estudio crítico en el que todo lo que se dice no es una mera repetición en la que reproduce lo ya dicho, sino que crea desde lo que ya es. No da tampoco lugar a una simple re-lectura de las enseñanzas heideggerianas. Hay mucho más contenido en las páginas que aquí tenemos. No es posible realizar una traducción pura, sin que quede la huella en la tarea del traductor. En este caso, las traductoras han sabido hacer un trabajo excelente y han regalado al lector hispanohablante una obra sobre la que pivotar entre el Vattimo estudioso y el filósofo. No solo contamos con una obra de hermenéutica crítica, sino que la traducción en sí misma también se puede considerar una traducción crítica gracias al esmero de las hermanas Paloma y Teresa Oñate.

1 OÑATE Y ZUBIA, T. *Heráclito y Parménides: Moira y Logos*, ponencia pronunciada en la Universidad de Málaga el día 13 de mayo de 2022.

Como ya hemos comentado, aquí Vattimo nos aporta una visión de conjunto realizada desde la más profunda *ἐρμηνεία*. Observamos un trabajo riguroso y pulido, con conceptos aprehendidos y enfocados en la tarea de la interpretación crítica y, por ende, filosófica. Todo lo contrario de tratar el pensamiento heideggeriano desde la imitación servil, resumiendo y extrayendo realidades inocuas y palabrerío, produciendo textos desordenados que no llevan más que a reiterar lo que ya se ha dicho.

Siguiendo el pensamiento que nos llega del autor, para avanzar cabe dar un paso atrás y hacia arriba²: por ello hay que ocuparse de *Sein und Zeit* y por ello hay que hacerlo de Nietzsche. Este es un libro crucial para el estudio de Heidegger, sin lugar a dudas, en el que queda absorbido todo el influjo de su tiempo, compartiendo época con la publicación de *Warheit und Methode*, de Gadamer, y la edición de los dos volúmenes de Heidegger sobre Nietzsche y, así, abriendo camino a la hermenéutica crítica que nos llega en nuestros días.

² OÑATE Y ZUBÍA, T. *La fuerza del pensamiento débil: Gianni Vattimo y el fin de la modernidad*. Ponencia pronunciada el 9 de febrero de 2023 en la serie de conferencias organizadas por el Centro Cultural La Malagueta.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 10, NÚMERO 9: JULIO DE 2023. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2023.i09.09
[pp. 201-204]

Recibido: 10/12/2022

Aceptado: 01/02/2023

RASTIER, François(2022). *Naufragio de un profeta*. Tr. Elena del Amo. Pamplona: Laetoli, 230 pp.

David Peidro Pérez

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Hay lecturas ineludibles. La mirada lectora se encontrará ante un texto de combate. Su columna vertebral: el caso Heidegger, la pertenencia declarada al partido nacionalsocialista entre los años 1933 y 1945 del pensador más influyente del siglo XX, pero más allá de esto, el modo en que el nazismo pueda formar parte constitutiva ya no de su biografía sino de su obra al completo.

Desde estos parámetros François Rastier se sitúa en la línea que en 1987 abrió ya Víctor Farías y que luego continuarían Emmanuel Faye, Henri Meschonnic, Julio Quesada, Richard Wolin y Donatella di Cesare, además de un nutrido conjunto de publicaciones más, encargadas de sacar a la luz desde perspectivas diversas la vinculación entre el nazismo y la filosofía de Martin Heidegger. En este conjunto la obra de Rastier publicada ahora en castellano por la editorial Laetoli en traducción de Elena del Amo no se deja encajar bajo el epígrafe de una obra más que orbita, de nuevo, en torno al llamado “caso Heidegger”.

Si algo se puede decir que la diferencia es que contempla de entrada que Heidegger no es ya una mera figura personal sino que, pasadas décadas, no ha ido más que confirmándose como un posicionamiento discursivo de una amplitud y un impacto ya innegables: hoy no

se puede no leer a Heidegger. De un modo u otro su obra moviliza pivotes ineludibles de la cultura contemporánea, desde Arendt a Blanchot, desde Levinas a Schürmann o Derrida. De tal manera, Rastier no necesita ya indagar en busca de indicios que vengan a ratificar la pertenencia sincera del filósofo al partido de Adolf Hitler como hicieron sus precedentes – sí, Heidegger fue nazi, y se afirma si hace falta afirmarlo de nuevo y ningún posicionamiento por heideggeriano que se considere se atrevería a negarlo ya; la afirmación pesa más que el plomo y así debe ser. *Naufregio de un profeta* despliega un análisis que sabe bien que afecta más allá de la figura particular y personal, de un modo tal que intenta lograr que la crítica se expanda como hondas concéntricas a todas y cada una de las piezas del pensamiento heideggeriano y aún más allá de él. La mención periódica a la deconstrucción de Derrida o el capítulo dedicado a Vattimo podrían constituir ejemplos significativos de hasta qué punto se puede querer que el problema empape a buena parte del pensamiento crítico contemporáneo.

Pero fundamentalmente el libro sobresale por una afilada perspectiva filológica con repercusiones hermenéuticas capitales. Aun a pesar de que Rastier declare en las primeras páginas del volumen que no deja de afrontar la lectura de Heidegger con incomodidad, la crítica incide en muchas ocasiones con un proceder cirujano sobre las palabras: la localiza y cita con precisión, sitúa las estrategias activas en los términos mismos, señala la existencia de *Decknamen* –nombres ocultos y que a la vez ocultan, que se leen pero que no permiten leer aquello que dicen, que se leen y no se leen-, perfila su arte de escribir y el doble lenguaje, traza los paralelismos en ocasiones exactos entre la discursividad de Martin Heidegger y la de los escritos o proclamas de Adolf Hitler, para desde ahí intentar explicitar estrategias retóricas de Heidegger, que según Rastier, son en todo punto planificadas y coincidentes con la de toda forma de totalitarismo nazi investido del aura ambigua del hablar profético. Pero sobretodo, a la vez, Rastier pretende dejar en claro una premisa interpretativa difícil de esquivar si de lo que se trata es de leer a Heidegger: no se puede leer un texto, por canónico que haya llegado ya a considerarse, si no es hoy a la luz de los escritos póstumos calculadamente aplazados por Heidegger, fundamentalmente los *Cuadernos negros*. Esto, junto con una lectura materialista finamente atenta a los manejos editoriales, a las alteraciones programadas de los textos o la ocultación planificada de los originales, supone un vuelco a la hora de plantear la lectura directa o indirectamente ineludible del “Maestro” –Rastier ironiza con el término en mayúsculas en una llamada de atención dirigida a una corriente de cierta heideggerianía. *Naufregio de un profeta* asevera que resulta insostenible ya la aceptada división entre un primer y segundo Heidegger que no haría más que circunscribir históricamente la filiación nazi y así salvaguardar de la sospecha a un conjunto de escritos ingente.

Desde luego, toda escritura siempre despliega riesgos como igualmente los despliega toda lectura; Rastier establece una lectura lineal que se hace solapar con una demostración del carácter “esotérico”, cerrado, ilegible, del lenguaje heideggeriano. Si a la obra pertenece un enorme margen que no permite el acceso a su lectura, ese no leer pasa a dirigir a la lectura de Rastier. El manejo “esotérico” -el término es de Rastier- permite proyectar en la zona oscura aquello que Rastier postula que en el texto se encuentra. La estrategia logra hacer viable disponer del escrito de un modo tal que abre la posibilidad de arrojar en él aquello que quizá no hallaría otra lectura. De forma radical: aquello denunciado por Rastier viene a ser ocupado por el propio texto de Rastier, la oscuridad es calculadamente rentabilizada paradójicamente en su contra.

Precisamente los análisis filológicos hacen contrastar con especial fuerza fases de la lectura de Rastier que resultan de plano insostenibles, equiparaciones desfondadas incluso para cualquiera que leyese a Heidegger desde los parámetros brindados por el propio texto de *Naufragio de un profeta*. Una lectura conscientemente crítica despliega aquí la posibilidad de que el texto devenga ilegible. Leer limita con la imposibilidad de leer y en ocasiones tiende a ella.

Naufragio de un profeta es un texto de combate, y un texto necesario. También un texto repleto de pliegues, giros y brechas que tal vez pueda esclarecer más los vectores de poder desde los que se pueda llegar a leer a Heidegger que los textos mismos del llamado Maestro. De fondo, sin que sea dicho, sin disimular el vínculo con el nazismo, como un rumor no deja de hacerse oír una advertencia: en los textos de Heidegger si algo se ve llevado a comparecer es la propio estatuto del discurso, y esto es algo que requiere una atención que se ve afectada por las investigaciones de Rastier mientras a la vez, no deja de alterar a cada paso a estas mismas investigaciones, las desvía y modifica si se las lee en los textos a los que se dirige.

Cómo leer a Heidegger y cómo no leerlo, cómo se lo lee sin entreleer toda una maquinaria de dispositivos que conducen su recepción, se superpone a cómo se evita leerlo y cómo leer a Rastier puede llegar a desplazar su impacto para cuestionar no sólo hasta dónde llega la sombra del nazismo en corrientes derivadas de Heidegger sino, aún más, desde dónde el totalitarismo se emplaza en la base no sólo del autor del discurso del rectorado sino dentro de grandes márgenes de la discursividad occidental -cuestión de dispositivos operantes y exigidos que se repiten en el libro: de orígenes y de originales, de autor, de autorías, de autoritarismos y legitimaciones al fin y al cabo. La urgencia del libro se muestra entonces en su capacidad de conmovir y hacer temblar pivotes teóricos ya aparentemente fijados, a

condición de que atraviesen la lectura de los textos de Heidegger, de que se den en ella aun a riesgo de que sus líneas se vean desviadas, alteradas *en* refracción. Todo se pone en juego en la fina línea trazada por la cuestión: cómo no leer -cómo no refractar.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 10, NÚMERO 9: JULIO DE 2023. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2023.i09.10
[pp. 205-209]

Recibido: 30/01/2023

Aceptado: 01/03/2023

NÁJERA NIETO, José Antonio (2021). *El Informe Jaspers*. Valencia: Pre-Textos, 188 pp.

Fabián Portillo Palma¹

Universidad de Sevilla

Para cualquier lector familiarizado con la vida y obra de Martin Heidegger el título *El informe Jaspers* no pasará desapercibido. Dicho título evoca la misiva remitida por Karl Jaspers el 22 de diciembre de 1945, como respuesta a la petición dirigida a él por la comisión de depuración de la Universidad de Friburgo en el marco general del proceso de desnazificación iniciado en Alemania por las fuerzas de ocupación². En este informe, Jaspers detalla el tratamiento que, a su juicio, debería tener por parte de las autoridades aquel con quien una vez quiso formar una “comunidad de lucha” (*Kampfsgemeinschaft*)³.

La obra de Nájera no solo aborda esta particular carta de finales de 1945, sino que dramatiza la intrahistoria de la relación entre Jaspers y Heidegger, presentándola en la forma de un largo manuscrito, compuesto precisamente por Jaspers, donde quedan expuestos de manera fluida y, casi a modo de confesión o conversación con el lector, su propio desarrollo filosófico, los avatares de su propia vida, y, como ya se ha indicado,

1 Este trabajo se ha realizado en el marco del VI-PPITUS de la Universidad de Sevilla.

2 HEIDEGGER, M.; JASPERS, K. *Correspondencia (1920-1963)*. Madrid: Síntesis, 2003, pp. 228-230.

3 *Ibid.*, p. 26.

su relación con Martin Heidegger. Se trata de *otra* obra sobre el *affaire Heidegger*, es decir *otra* obra donde se problematiza el vínculo personal y filosófico de Heidegger con el nacionalsocialismo. Esta cuenta, no obstante, con una peculiaridad: el carácter ficcional y la expresión dramática de los problemas que involucra el *caso Heidegger* dotan a la obra de un atractivo del que quizás un tratado convencional carecería, haciendo de este modo que uno de sus grandes valores sea el de servir de introducción a una problemática que, en el seno de la academia, y más allá de ella, no pocos trabajos ha engendrado.

La discusión en torno al rol desempeñado por Martin Heidegger de 1933 a 1945, tanto como rector como después de su renuncia al cargo, es compleja e involucra una panoplia de problemáticas sobre las que difícilmente podemos pasar de largo. La primera de ellas, en cuanto problemática “de fondo”, que engloba el caso concreto de Heidegger, sobrepasándolo, queda planteada en toda su sencillez en las palabras de Ernst Mayer, recogidas por Nájera en la obra: “valga que *un* ser humano pierda la cabeza y cometa un crimen impensable, pero que centenares, miles, de alemanes se hayan dedicado durante años a semejantes tareas, ¿quién lo iba a creer?”⁴ Lo problemático es lo primariamente impensable: que una comunidad se constituya desde lo delictivo, invirtiendo con ello todo tipo de criterio para analizar y enjuiciar acciones individuales y colectivas.

Ante la irrupción de lo delictivo como centro de la vida social, la perplejidad es lo común. Esta no se funda precisamente en la incapacidad puntual o pasajera de comprensión honda de este fenómeno, sino más bien en la precariedad con la que los criterios convencionales de análisis quedan revestidos. Esta es la consecuencia extraída por Hannah Arendt, la tercera en disputa en el trabajo de Nájera. Para la pensadora nacionalizada norteamericana, esta experiencia no habla solo de Alemania, sino de la humanidad en general, del *modo* efectivo en que las personas construyen el mundo común en que habitan. Es por ello que atisba en los dominados un cierto grado de responsabilidad: la desobediencia, el actuar diferentemente, siempre es posible ante sus ojos⁵. Esto no quita que reconozca que tal emergencia empuja nuestra capacidad convencional de análisis hacia el sinsentido, porque qué alternativa es esa, donde con independencia del signo de tu acción o inacción, la condena a muerte de tus seres queridos se desprende como consecuencia inevitable⁶.

Adscribir colectivamente la responsabilidad a un *pueblo*, en este caso al alemán,

4 NÁJERA NIETO, J. I. *El informe Jaspers*. Valencia: Pre-Textos, 2021. p. 126.

5 ARENDT, H. “Responsabilidad personal bajo una dictadura”. En *El valor de pensar*. Barcelona: Paidós, 2021, pp. 421-422.

6 ARENDT, H. *The Origins of Totalitarianism*. London: Penguin Random House, 2017, p. 593.

no termina de hacer justicia al hecho mismo de la dominación totalitaria. Una serie de necesarias diferenciaciones es precisa en este punto⁷. Por un lado, la naturaleza de la responsabilidad personal, punible en términos jurídicos, varía dependiendo del grado en que cada persona estuviera involucrada en el proceso. Asimismo, en términos políticos, la responsabilidad recae exclusivamente en el Estado, bajo cuya legalidad tales eventos tuvieron lugar. En lo que respecta a lo que Jaspers denomina responsabilidad moral y metafísica no cabe hablar de una imputación exclusiva al pueblo alemán.

¿Cuál es la posición de Heidegger en todo esto? No parece existir una responsabilidad jurídicamente imputable, pero, a ojos de Jaspers, el pensador de Messkirch no parece ser tampoco un agente inocente. Heidegger habría contribuido intelectualmente al dominio nacionalsocialista de la sociedad desde su cargo de rector, con sus actos y discursos⁸. Dada su vinculación ideológica, la orientación de la propia problemática viene ya definida: si Heidegger aupó al nacionalsocialismo, lo hizo desde su posición social como filósofo (o profesor de filosofía). Por ello, el *affaire Heidegger* no afecta simplemente a la implicación personal del mismo (lo que afectaría a su responsabilidad moral o jurídica), sino también, y más esencialmente, al rol social y político de la filosofía, de *su* filosofía.

En este punto, la actividad heideggeriana aparece como indisociable al contenido de su pensamiento. Actuar de un modo diferente le fue posible, a él y a muchos otros. Efectivamente, Heidegger *pudo haber actuado de otra manera, pero no lo hizo*⁹. El reproche moral que pueda derivarse de aquí, no obstante, difícilmente puede afectar a la raíz de un pensamiento como el suyo, dotado de mecanismos de seguridad que lo reorienten en caso de que sea necesario¹⁰. La tragedia del *caso Heidegger* es, como transpira la obra de inicio a fin, que la caída afectó al pensador, cuyo pensar se concebía a sí mismo como una tarea de desmontaje de los sedimentos que obstruyen experiencias originarias en el presente¹¹.

El proceso de depuración, emprendido por las fuerzas de ocupación, y observado a la luz del caso Heidegger, arroja un interrogante fundamental, el cual encuentra cierta

7 V. JASPERS, K. *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*. München: Piper, 2012. p. 19-23.

8 HEIDEGGER, M.; JASPERS, K. *Op. cit.*, p. 229.

9 V. ZABOROWSKI, H. *Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Fischer, 2011.

10 HEIDEGGER, M. *GA 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. p. 64.

11 HEIDEGGER, M. "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) [Natorpbericht]". En *GA 62: Frühe Freiburger Vorlesung*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2005. p. 368.

resonancia en la obra de Nájera: ¿Cómo ha de organizarse la reconstrucción de una sociedad criminal, derrotada por potencias extranjeras, donde la mayoría, de manera directa o indirecta, ha estado involucrada? Y más en concreto, ¿cómo puede reconstruirse la *educación* tras semejante barbarie¹²? Si el educador también ha de ser educado, ¿cómo erradicar el totalitarismo de una sociedad que lo ha sufrido y propagado a partes iguales? La amargura de Jaspers respecto a esta cuestión, que se deja notar en la obra, me parece de una singularidad especial, y lanza efectivamente interrogantes de gran interés no solo histórico sino también político.

La obra de Nájera es *otro* título en torno al *affaire Heidegger*, y como tal peca de uno de los grandes defectos de este tipo de trabajos. Se aspira a tomar posición en el juicio, moral primero, y filosófico después, de la figura y el pensamiento de Martin Heidegger. La problemática en torno a Heidegger está plagada de aquellos que lo condenan por haber ‘introducido el nacionalsocialismo en la filosofía’ y otros que intentan perdonar su ‘error político’, divorciando por completo su vida de su filosofía. Nájera parece situarse, tomando hábilmente la perspectiva de Karl Jaspers, en el lado de los acusadores¹³, y, en ese sentido, el reproche moral a Heidegger se combina con el reconocimiento de la brillantez y de la indudable presencia de trazas de nacionalsocialismo en su filosofía. Esta es la dualidad que habita en los textos del propio Jaspers.

No hay duda de lo cuestionable de muchos de los comportamientos y de las actitudes mantenidas por Heidegger en aquellos años. Sin embargo, la condena moral de su obra como estrategia intelectual me parece cuestionable. Aun cuando sea difícil negar la existencia de elementos en su pensamiento, que si no son por completo nacionalsocialistas beben sí al menos de las mismas fuentes,¹⁴ no hay dudas tampoco de que pensar *con* Heidegger no te convierte en un nacionalsocialista, así como, por ejemplo, pensar *con* Aristóteles no te convierte en un esclavista.

No se trata, en definitiva, de emitir un juicio, más o menos definitivo, respecto al rol mantenido por Heidegger durante los doce años de dominio nacionalsocialista, que nos lleve a clasificar valorativamente su obra con posterioridad, sino más bien de pensar de una vez *con* y *contra* Heidegger, de modo que lo esencial de su filosofar sea efectivamente *repetido*, al modo tan singular en que el filósofo de Messkirch concibe esa *repetición*. El camino del pensar *de* Heidegger fue precisamente el *suyo*. Su ‘error’ fue el *suyo*. La

12 NÁJERA NIETO, J. I. *Op. cit.*, pp. 83-84.

13 NÁJERA NIETO, J. I. *Op. cit.*, p. 172.

14 V. TRAWNY, P. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Barcelona: Herder, 2017.

repetición habrá de ser diferente, en cuanto se pone en marcha desde una *posibilidad* diferente y singular. Se trata, por tanto, de permanecer atentos a la irrupción de lo relevante (distinto en cada caso) y tener la decisión de permanecer en ello, en lugar de afrontar la propia tarea de nuestro tiempo como una constatación (que quizás no sea más que *legitimación*) de lo que a nuestros ojos ya se nos aparece en su total, aun precaria, consistencia (o, más bien, en su *identidad*).

Referencias bibliográficas

ARENDR, H. *The Origins of Totalitarianism*. London: Penguin Random House UK, 2017.

ARENDR, H. *El valor de pensar*. Trad. Adolfo García. Barcelona: Paidós Editoriales, 2021.

HEIDEGGER, M. *GA 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, M. *GA 62: Frühe Freiburger Vorlesung*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2005.

HEIDEGGER, M.; JASPERS, K. *Correspondencia (1920-1963)*. Tr. J.J. García. Madrid: Síntesis, 2003.

JASPERS, K. *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*. München: Piper, 2012.

NÁJERA NIETO, J. I. *El informe Jaspers*. Valencia: Pre-Textos, 2021.

TRAWNY, P. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Tr. R. Gabás. Barcelona: Herder, 2017.

ZABOROWSKI, H. *Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Fischer, 2011.

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 science*. 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 [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 *Differenz. 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 *Differenz. 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 ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica 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 [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