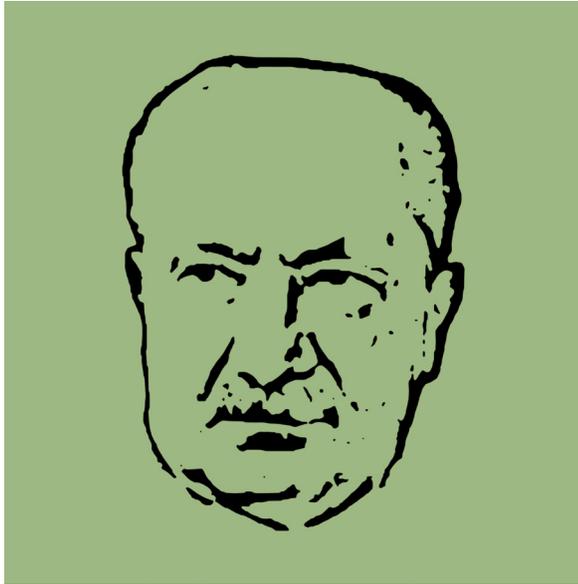


Differenz

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 y Fernando Gilabert Bello

Redacción, administración, secretaría e intercambio:

Archivo Heidegger de Sevilla
Facultad de Filosofía - Universidad de Sevilla
C/ Camilo José Cela, s/n
41018 Sevilla (España)
Tlfno: (+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 Perriñán, 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)

Macara 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)

Breur, 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 10, Julio de 2024

Sumario

Estudios

Vida ética y autenticidad. Una aproximación a la ética fenomenológica de Edmund Husserl y Martin Heidegger.

Ethical life and authenticity. An approach to the phenomenological ethics of Edmund Husserl and Martin Heidegger.

María Cielo Aucar.....11

A angustia e o preocupante.

The anguish and the pre-occupied.

Antonio de Castro Caeiro.....33

Lo (in)disponible. De la técnica heideggeriana a la contradicción de la Modernidad en Hartmut Rosa.

The (Un)Available. From Heideggerian technique to te contradiction of Moderniy in Hartmut Rosa.

Patrizia Pedraza.....67

Configuración de poder y disposición de derechos. Materiales en torno a la dominación y la diferencia desde Martin Heidegger, Theodor W. Adorno y Alain Badiou.

Configuration of power and disposition of rights. Materials on domination and difference from Martin Heidegger, Theodor W. Adorno and Alain Badiou.

David Peidro Pérez.....79

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 II.

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 II.

Francisca Tânia Soares Rutigliano.....103

Los lienzos de significación desde la hermenéutica de Heidegger y su relación con las ciencias físicas.

The canvases of significance from Heidegger's hermeneutics and its relationship with the physical sciences.

Hector Javier Villarruel Sahagún.....137

Derivas

Flotar en el espacio acústico.

Floating in acoustic space.

Marco Antonio Millán Campuzano.....153

La devastación de la Tierra y la inviolabilidad de la ley de lo posible según Heidegger.

The devastation of the Earth and the inviolability of the law of the possible according to Heidegger.

Jaime Sologuren López.....165

Reseñas

FABRIS, Adriano (Ed.) (2023). *Heidegger*. Roma: Carocci, 332 pp.

Diego Castaño Sánchez.....173

DUGUIN, Alexander (2024). <i>Martin Heidegger: la filosofía del otro comienzo</i> . Trad. y notas de Pedro José Grande Sánchez. Tarragona: Fides, 398 pps.	
Victor Domingo Martín.....	177
VERAZA TONDA, Pablo (2023). <i>Acontecer inaparente. Fenomenología y crítica en los escritos póstumos de Heidegger</i> . Ciudad de México: Ítaca, 256 pps.	
Vanesa Gourhand.....	181
BORGES DUARTE, Irene (2021). <i>Cuidado e afectividade em Heidegger e na análise existencial fenomenológica</i> . Lisboa-Río de Janeiro: Puc Rio-Nau-Documenta, 280 pps.	
Pedro José Grande Sánchez.....	189
GRANDE SÁNCHEZ, Pedro José (2022). <i>Edith Stein: servir a la humanidad</i> . Madrid: Voz de papel, 138 pps..	
Patricia Pérez Rey.....	193
PÉREZ-BORBUJO, Fernando; ZABALA PUIG, Jacobo; GIRÓN LOZANO, Carlos (2022). <i>Schelling-Heidegger: Inicio, abismo y libertad</i> . Barcelona: Herder, 187 pps.	
Ciro Alejandro Soto Calvo.....	197
HEIDEGGER, Martin (2024). <i>El comienzo de la filosofía occidental: Interpretación de Anaximandro y Parménides</i> . Ed. Peter Trawny; Tr. Alberto Ciria. Madrid: Trotta, 256 pps.	
José Luis Ucha Serrano.....	201

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Estudios

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 11, NÚMERO 10: JULIO DE 2024. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2024.i10.01 [pp. 11-31]

Recibido: 14/03/2024

Aceptado: 15/05/2024

Vida ética y autenticidad. Una aproximación a la ética fenomenológica de Edmund Husserl y Martin Heidegger

Ethical life and authenticity. An approach to the phenomenological ethics of Edmund Husserl and Martin Heidegger

María Cielo Aucar¹

Instituto de Investigaciones Geohistóricas (CONICET-Universidad Nacional del Nordeste)

Resumen:

Este artículo se propone, en primer lugar, explicitar los supuestos filosóficos sobre los que se fundan las nociones de vida ética y autenticidad desplegadas en la teoría ética de Edmund Husserl. En segundo lugar, procura señalar los alcances éticos de la analítica existencial que Martin Heidegger despliega en *Sein und Zeit*. Finalmente, tomando como punto de partida la caracterización del existente como un ser reflexivo y libre y la distinción de una vida auténtica que tanto Husserl como Heidegger realizan, se intentará

¹ Este estudio ha sido realizado en el marco de una estancia de investigación en la Albert-Ludwig-Universität-Freiburg, que ha sido posible gracias al apoyo del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland a través del otorgamiento de una beca A.

aquí poner en diálogo al maestro y al discípulo, intentando evidenciar una relación de complementariedad entre ambas propuestas.

Palabras Clave: Vida ética; Vida auténtica; Relación; Libertad.

Abstract:

This article aims, firstly, to make explicit the philosophical assumptions underlying Edmund Husserl's ethical theory, specifically with regard to the notions of ethical life and authenticity. Secondly, it considers the possibility of an ethical dimension of existence that would be resulted from the existential analytic that Martin Heidegger deploys in *Sein und Zeit*. Finally, taking as a starting point the description of the existent as a reflective and free being and the distinction of an authentic life that both thinkers make, the aim here is to bring the master and disciple into dialogue with each other, trying to highlight a relation of complementarity between both proposals..

Keywords: Ethic life; Authentic life; Relation; Freedom.

1. Introducción

Las lecciones dictadas por Edmund Husserl en la Universidad de Friburgo en el semestre de verano de 1920 y de 1924² y los cinco ensayos sobre la *Renovación del hombre y de la cultura* preparados entre los años 1922 y 1924³, dan cuenta de sus esfuerzos por determinar la génesis de la persona y de la vida ética. Estas lecciones y ensayos forman parte de los que podrían llamarse período de transición y período tardío del pensamiento ético de Husserl⁴, sobre los que me centraré en este trabajo.

Durante el período de transición, al que corresponden las lecciones dictadas en la Universidad de Friburgo en 1920 y 1924, Husserl expone una postura crítica respecto del paradigma moderno de la ética⁵ e intenta delimitar los alcances de la ética como disciplina filosófica suprema y como ciencia de la razón práctica fenomenológicamente fundada.

2 Cfr. HUSSERL, E. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, *Husserliana* XXXVII, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 2004.

3 Cfr. HUSSERL, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, *Husserliana* XXVII. Barcelona: Anthropos, 2012.

4 Cfr. CABRERA, C. "Sobre la racionalidad de la esfera afectiva y su vínculo con la razón teórica en la ética de E. Husserl". *Revista de filosofía*, 39.1, 2014, pp. 73-94.

5 Cfr. Husserl, E. *Introducción a la ética. Lecciones de los semestres de verano de 1920 y 1924*, HUA XXXVII. Madrid: Trotta, 2020.

En el tercer y último período del pensamiento ético husserliano, que comienza con los cinco ensayos sobre *Renovación* preparados entre 1922 y 1924 –pero que no habrían sido conocidos sino hasta 1989–, Husserl se concentra en la caracterización del hombre ético como un ser reflexivo y libre y de la vida ética como vida auténtica, en la que confluyen el deber, el querer (la voluntad) y el poder (el conjunto de posibilidades que le son dadas al sujeto ético). La vida auténtica es determinada allí como meta-idea absoluta y como imperativo categórico al que el hombre ético orienta toda su vida.

La intención de Husserl de delimitar los alcances de la ética como disciplina filosófica, así como de caracterizar al sujeto ético y a la vida ética, podría ciertamente complementarse con los aportes que posteriormente habría hecho uno de sus primeros discípulos de la Universidad de Friburgo: Martin Heidegger. Es cierto que en su obra más célebre –*Sein und Zeit*⁶–, el joven Heidegger ha dejado en claro que su intención primera no consistía en formular una antropología ni mucho menos una ética filosófica o ciencia de la razón práctica, sino más bien en fundar una analítica existencial fundamental que explicitara los rasgos constitutivos de todo *Dasein*. Sin embargo, a mi entender, de la analítica existencial heideggeriana se derivan ciertas implicancias éticas fundamentales, expresadas en el reconocimiento de dos rasgos constitutivos de todo existente –la reflexión y la libertad– y en la distinción de dos modos fundamentales de existir –un modo auténtico (*Eigentlichkeit*) y un modo inauténtico (*Uneigentlichkeit*)–. Si bien es cierto que Heidegger plantea los rasgos esenciales de todo existente y la distinción de los dos modos posibles de existencia en términos ontológicos, no resulta difícil suponer allí –aunque implícitamente– una dimensión ética de la existencia. Ahora bien, el reconocimiento que el filósofo de Meßkirch hace de los rasgos esenciales del existente y la distinción de dos formas fundamentales de existencia no sólo serían aspectos compartidos por su maestro, sino que además las intuiciones heideggerianas, referidas a un plano más originario de la existencia, podrían ser entendidas como complementarias al pensamiento ético husserliano.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, serán tres las hipótesis que articularán el presente trabajo. La primera consiste en señalar que la noción husserliana de vida ética es equiparable a la mejor forma de vida posible y a lo que Husserl llama vida auténtica. La segunda hipótesis consiste en suponer que de la analítica existencial del joven Heidegger pueden derivarse consecuencias de carácter ético. La tercera hipótesis consiste en afirmar que es posible establecer un diálogo entre el maestro y su discípulo en torno

6 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1963.

de la cuestión ética en el que ambas propuestas no aparezcan como contrapuestas, sino más bien como complementarias.

Con el fin de desplegar estas tres hipótesis, he de procurar alcanzar tres objetivos. En primer lugar, intentaré explicitar los supuestos fundamentales que operan en la ética husserliana, específicamente en lo referido a las nociones de vida ética, de sujeto ético y de vida auténtica. En segundo lugar, aspiraré a explicitar las implicancias éticas derivadas del análisis ontológico de la existencia humana que Heidegger lleva adelante en *Sein und Zeit*. Finalmente, en tercer lugar, trataré de establecer un diálogo entre ambos pensadores que habilite a pensar en la propuesta heideggeriana como un posible complemento de la propuesta husserliana.

Para alcanzar dichos objetivos, en una primera parte he de tomar como punto de partida la explicitación de los supuestos ético-normativos que operan como fundamento de la propuesta husserliana de una ética filosófica y normativa desplegada en las lecciones del semestre de verano de 1920 y 1924. Los tres supuestos éticos a los que me referiré en esta primera parte son la actitud ética –y sus diferencias respecto de la actitud axiológica–, el actuar volitivo conscientemente normativo que funda la actitud ética y la vida ética –como la mejor vida posible y como vida auténtica–. Seguidamente, intentaré dar cuenta de la caracterización del sujeto ético –autorreflexivo y autoconsciente, libre e inmerso en la lucha por conseguir una vida dichosa– y su esencial proceso de renovación desde una perspectiva genética y, por lo tanto, centrada en el devenir, que Husserl desarrolla en *Renovación*. En una segunda parte, me abocaré a la explicitación de los supuestos éticos que operan en la comprensión heideggeriana del ser del *Dasein*. Para ésto, en un primer momento me referiré al carácter reflexivo –fundado en su relación de comprensión con el ser en general y con su propio ser– y libre –fundado en los existenciarios del “poder ser” y la *Jemeinigkeit*– del ser del “ser ahí” heideggeriano. Seguidamente, me dedicaré a dilucidar la comprensión heideggeriana de vida auténtica. En cada uno de estos apartados, intentaré dar cuenta de las posibles implicancias éticas que pueden derivarse de la analítica existencial de Heidegger. Finalmente, procuraré poner en diálogo al maestro y su discípulo respecto de la cuestión ética y explicitar en qué sentido ambas propuestas pueden ser entendidas como complementarias.

2. Supuestos para una ética normativa en Edmund Husserl

2.1 Actitud axiológica y actitud ética

En *Einleitung in die Ethik*⁷, Husserl se propone determinar los alcances de la ética como disciplina filosófica. Para ello, se dedica a la caracterización de lo que él llama vida ética.

En sus lecciones de 1920 y 1924, el padre de la fenomenología caracteriza una actitud propia del sujeto ético, a saber, la actitud ética, y la distingue de la actitud axiológica. En el párrafo 48 de su *Introducción a la ética*, el filósofo alemán sostiene que, mientras que en la actitud axiológica el foco está puesto en las efectuaciones de las personas, la actitud ética tiene en cuenta la persona en sí misma y su aproximación a la idea de sujeto ético que regula normativamente su vida y que ella misma se autoimpone de manera libre y voluntaria. Así, a las preguntas de carácter axiológico, tales como “¿qué es lo más valioso de lo que puedo hacer?” o “¿soy un hombre valioso?”, Husserl contrapone las preguntas éticas, tales como “¿qué debo hacer?” “¿soy un hombre moral?”. En el primer caso, se trata de una actitud que hace depender el valor de la persona del valor de sus actos. En el segundo caso, en cambio, se trata de una actitud que valora a la persona en sí misma y que interroga por el grado de cumplimiento del deber ético en su vida. A diferencia de la actitud axiológica, lo decisivo en la actitud ética radica “en el querer efectivamente ético”⁸. En dicho “querer ético”, racional, voluntario y libre, “conocemos originariamente la actitud real y exclusivamente ética frente a la axiológica”⁹.

2.2 Vida volitiva conscientemente normativa

Pero, ¿cómo es el querer y el actuar que fundamentan la actitud ética? En primer lugar, Husserl se refiere a un querer y un actuar racional normativo y voluntario, en tanto “el mismo querer y actuar racional es querido en *la conciencia de su normatividad*”¹⁰.

El actuar ético se rige sobre la base de una voluntad universal devenida *hábito*. Quien actúa éticamente lo hace voluntariamente y a partir de la repetición de actos que han de querer ser aplicados en la vida del sujeto ético en general. Ese actuar habitual y universal funda lo que Husserl llama vida volitiva normativamente consciente, y que distingue de la vida volitiva ingenua. Mientras ésta última se corresponde con la vida de todos los días, en la que los individuos se limitan a opinar y a estar convencidos de una verdad sobre el mundo de manera ingenua, en la vida volitiva normativamente consciente la intención de los actos del sujeto está relacionada a la certeza normativa. La certeza normativa es la

7 HUSSERL, E. *HUA XXXVII*. Cit.

8 HUSSERL, E. *Introducción a la ética*. Cit., p. 250.

9 Ibid.

10 Ibid.

conciencia superior de la evidencia o verdad normativa, que debe ser justificada en todo momento.

En la vida volitiva normativamente consciente, el individuo vive voluntariamente dirigido hacia las evidencias. Husserl pone el acento aquí en la voluntad de la normatividad o justificación normativa. El sujeto quiere pensar, valorar y querer normativamente, porque está convencido de la evidencia y de la justificación normativa de sus actos y porque aspira a sus propias convicciones racionales y auténticas. Aquí no hay lugar para la ingenuidad, sino sólo para la libre voluntad de llevar a cabo un acto que es producto del hábito permanente de la normatividad.

A la actitud ética, que responde a la pregunta “¿qué debo hacer?”, le corresponde este actuar normativo, en tanto el sujeto ético es aquel que, frente a la pregunta por el deber, responde desde la universalidad de sus actos, con una voluntad normativa que es habitual, que abarca toda su vida y que busca constantemente la justificación desde la razón. Este actuar normativo y consciente del sujeto ético que vive en la actitud ética es autoimpuesto. En efecto, el individuo ético, en tanto se autoconfigura desde la autoimposición de la idea normativa de perfección ética, es un sujeto autorregulado, es decir, autonormado. En su *Introducción a la ética*, Husserl lo deja muy claro:

Tenemos, entonces, la maravillosa peculiaridad que pertenece a la esencia de la humanidad, el que hay o puede haber una autonormación, una normación de la vida entera y de la vida en la plenitud total de las posibles configuraciones particulares, una regulación en la voluntad dirigida a una justificación normativa realmente universal¹¹.

2.3 La vida ética

2.3.1 La vida ética como la mejor vida posible

Para Husserl, el individuo que vive en una actitud ética, centrada en el cumplimiento de un deber autoimpuesto y voluntariamente elegido, y que funda su querer y su actuar en una voluntad conscientemente normativa, dirigiéndolo hacia el dominio de la razón práctica, es aquel que busca la mejor vida posible. ¿Y cuál es la mejor vida posible? A mi entender, la mejor vida posible es, para Husserl, lo que él mismo llama “vida ética”.

Husserl reconoce en este modo de vida algunos rasgos particulares. El primero y fundamental es su carácter esencialmente ético: la vida ética responde a la pregunta por

¹¹ Ibid., p. 253.

el deber. La voluntad que responde al deber ético es la misma que orienta al sujeto ético a la mejor vida posible. En este sentido, Husserl sostiene que “el deber es correlato del querer y, precisamente, de un querer racional; lo debido es la verdad de la voluntad”¹².

En segundo lugar, la vida ética es universal y, al mismo tiempo, orientada por el querer de cada sujeto ético singular. Siguiendo a Husserl, todo hombre en tanto hombre desea lo mejor para su vida, lo más auténtico, lo más pleno, lo más verdadero. No existe nadie que desee lo peor para su existencia. En efecto, en su *Introducción a la ética*, Husserl escribe: “cada uno de nosotros dice: yo, yo quiero vivir mi vida, mi vida entera, de ahora en adelante (...) de modo tal que sea mi mejor vida posible”¹³. Husserl insiste en esta idea en un manuscrito de 1930 en el que, tal como señala acertadamente Roberto Walton, “Husserl (...) se refiere a la dirección de la vida hacia ‘lo mejor posible (*das Bestmögliche*)”¹⁴. Sin embargo, aunque la vida ética es universal responde, al mismo tiempo, a cada voluntad de verdad singular, pues “toda verdad de la voluntad es solo verdad en la conexión volitiva universal del correspondiente sujeto de la voluntad”¹⁵. Esto quiere decir que, aunque es cierto que todo hombre desea y anhela la mejor vida posible para sí mismo, la mejor vida posible es siempre la mejor para cada sujeto ético singular. El mejor modo de vida posible no es el mismo para todos, sino distinto para cada sujeto ético singular.

En tercer y último lugar, la vida ética está determinada por el conjunto de posibilidades fácticas que el mundo le ofrece al individuo ético¹⁶. En este sentido, “lo que debo está determinado por el ‘yo puedo’”¹⁷. De esta manera, la búsqueda de lo mejor se da dentro de un horizonte de posibilidades materiales limitadas. En palabras de Walton, “lo mejor ha de ser algo que cae dentro del ámbito de las posibilidades prácticas de manera que el imperativo tiene en cuenta las capacidades de cada persona”¹⁸. Pero el conjunto de las posibilidades fácticas que el mundo le ofrece al individuo no se agotan en su situación actual, sino que abarcan la totalidad de su existencia temporal: se trata de posibilidades que el individuo ha tenido, tiene y tendrá. En este sentido, la mejor vida posible para cada individuo singular estará orientada por su querer y por el conjunto de posibilidades que le

12 Ibid., p. 254.

13 Ibid.

14 WALTON, R., “Imperativo categórico y kairós en la ética de Husserl”. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 11, 2003, p. 6. Walton hace referencia a un manuscrito inédito de Husserl: Ms. E III 4, 7a.

15 HUSSERL, E. *Introducción a la ética*. Cit., p. 254.

16 Entiendo aquí al mundo como el conjunto de mis experiencias reales y posibles. Cf. SAN MARTIN, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, p. 84.

17 HUSSERL, E. *Introducción a la ética*. Cit., p. 254.

18 WALTON, R. *Op. cit.*, p. 6.

han sido dadas a lo largo de toda su vida. De este modo, no podemos hablar de la mejor vida posible en general, sino sólo de “mi mejor vida posible, es decir, la mejor posible que yo pueda”¹⁹, de acuerdo al conjunto de mis posibilidades fácticas.

En suma, la vida ética como la mejor vida posible que, en tanto ética, responde a la pregunta ética por el deber (¿qué debo?) y, en tanto universal, es anhelada por todos los hombres, se funda en la relación entre mi propia voluntad conscientemente normativa orientada hacia la razón (¿qué quiero?) y el conjunto de posibilidades que el mundo me ofrece (¿qué puedo?). Estos tres elementos fundamentales (aquello que debo, quiero y puedo) fundan la mejor vida posible de cada sujeto, es decir, la vida ética.

2.3.2 La vida ética como la vida auténtica

La vida en la que el deber, el querer y el poder –en tanto posibilidad– confluyen, es la vida ética que, a su vez, es la mejor vida posible. De acuerdo a mis propias consideraciones, lo que Husserl llama “vida ética” es sinónimo de una vida auténtica, elegida y vivida libre y voluntariamente por el sujeto ético.

La vida auténtica tiene para Husserl el carácter de ideal regulador de la vida práctica. Ella puede identificarse con el ideal relativo del ser humano perfecto, que Husserl llama “idea-meta” y que actúa como ideal regulador de la vida ética. Se trata del “ideal del ser humano perfectamente humano, que hace ‘lo mejor’ que está en su mano, que vive según la ‘mejor’ conciencia moral que le es dada”²⁰. Este ideal del hombre perfecto contiene todos los rasgos esenciales del hombre ético llevados al extremo de la perfección. Pero en tanto es un “ideal de la perfección personal absoluta: absoluta perfección teórica, axiótica y en todos los sentidos de la razón práctica”²¹, no puede ser alcanzado efectivamente y en plenitud por el sujeto ético, sino sólo por Dios. Aunque lejano a la realidad de los hombres, actúa como fin al que se dirigen todas sus aspiraciones auténticamente humanas. Y por eso cuanto más se acerque el individuo ético a ella, tanto más perfecto será.

Esta idea-meta del hombre perfectamente hombre “lo toma el hombre, pues, en su figura más originaria, *de sí mismo como su ‘yo verdadero’, como ‘su mejor yo’*”²². En este sentido, la autenticidad estaría intrínsecamente relacionada a la decisión libre y voluntaria

19 HUSSERL, E. *Introducción a la ética*. Cit., p. 254.

20 HUSSERL, E. *Renovación del hombre y de la cultura*. Cit., p. 35.

21 Ibid.

22 Ibid., p. 37.

de vivir de acuerdo a la consecución de un deber racional normativo autoimpuesto, reflejado en el ideal relativo de sujeto auténtico y perfecto.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, el hombre auténtico sería el hombre que, guiado por la razón, se esfuerza por llevar a cabo en su vida la máxima realización posible de este ideal que él mismo conoce, valora y propone voluntariamente. Y lo hace por medio de la autoeducación, el cultivo de sí mismo y el autogobierno –de acuerdo con la idea unificadora de la razón práctica–. Siguiendo a S. Rinofer-Kredil, el deber racional normativo y práctico puede formularse de la siguiente manera: “Dado que me encuentro ante un rango determinado de opciones a la hora de actuar y dado que reconozco que elegir estos modos de actuar exige necesariamente el reconocimiento de valores específicos y de relaciones entre valores, debo realizar lo mejor entre lo alcanzable”²³.

Cuanto mayor es la libertad y la claridad con que un hombre contempla su vida entera y la valora y examina sus posibilidades prácticas; cuanto más crítico resulta su balance de vida y más global el propósito que se fija para el resto de ella; cuanto más resueltamente asume en su voluntad la forma reconocida como tal de vida en la razón, y cuanto más la convierte en la ley inquebrantable de su vida..., tanto más perfecto se vuelve –como ser humano²⁴.

3. Fenomenología del sujeto ético husserliano

En 1922 y 1924, en los cinco ensayos que llevan el nombre de *Renovación*, Husserl procura caracterizar al sujeto ético, es decir, al individuo que pretende llevar la mejor de las vidas posibles: la vida ética. En el capítulo III de *Renovación...*, Husserl reconoce en todo individuo ético los siguientes rasgos constitutivos: la autorreflexión y autoconciencia, la capacidad de actuar libremente y el afán por una vida plena y dichosa.

En primer lugar, el hombre ético es un ser capaz de autorreflexión y autoconciencia. La autorreflexión supone autoconciencia, pues para poder reflexionar sobre uno mismo y sobre las posibilidades que le pertenecen esencialmente –como la posibilidad de alcanzar la plenitud de la vida– es necesario ser capaz de acceder al conjunto de las propias vivencias. En este sentido, el hombre es un ser capaz de realizar los actos personales de autoconocimiento, autoexaminación, autovaloración y autodeterminación práctica. Husserl entiende, además, que la autorreflexión y la autoconciencia permiten al ser

23 RINOFNER-KREIDL, S. “Husserl’s Categorical Imperative and his Related Critique of Kant”. LUFT, S. y VANDEVELDE, P. (Eds.). *Epistemology, Archeology, Ethics. Current Investigations of Husserl’s Corpus*, Londres/Nueva York: Continuum, 2010, p. 199.

24 HUSSERL, E. *Renovación del hombre y de la cultura*. Cit., pp. 36-37.

humano adaptarse al proceso dinámico del existir y, por lo tanto, fundan su capacidad de renovación. De esta manera, la capacidad de autorreflexión y la autoconsciencia son las que le permiten al sujeto ético adaptarse al conjunto de cambios y devenires propios de la vida humana.

En segundo lugar, Husserl concibe al hombre ético como un ser fundamentalmente libre. La libertad humana aparece ligada aquí a la capacidad de autorregulación racional y de autodeterminación práctica del sujeto ético, es decir, a la capacidad humana de regular sus acciones y determinar su vida práctica desde sí mismo y teniendo a la razón como ideal. En efecto, en *Renovación*, Husserl sostiene que el sujeto ético es aquel que tiene “la peculiaridad esencial de *‘actuar’ libre y activamente desde sí mismo, desde su yo-centro*”²⁵. Quien actúa libremente, actúa racionalmente desde sí y por sí en pos de la actualización de la razón en el ámbito práctico de su vida. En este sentido, el hombre se distingue de los demás seres por su capacidad de “frenar la descarga de su actuar pasivo (...) y de tomar la correspondiente decisión volitiva”²⁶. Toda decisión volitiva supone racionalidad en el proceso de autodeterminación.

El sujeto ético, autorreflexivo y autoconsciente, capaz de tomar una decisión voluntaria y libremente, es lo que Husserl llama el “sujeto de la voluntad”. El sujeto de la voluntad –o sujeto agente– “toma su decisión desde sí, ‘libremente’ (...) La realización es voluntaria, basada en este auténtico querer”²⁷. Ahora bien, el horizonte de acción de la capacidad racional y volitiva del sujeto ético de decidir libremente no es infinito. En este sentido, el ejercicio de la libertad del hombre deberá reducirse al conjunto de posibilidades que le son ofrecidas en el mundo circundante. Así, quien es libre, “piensa, valora, interviene en el mundo circundante de su experiencia”²⁸. La intervención en el mundo circundante es determinada también por la temporalidad en la que el sujeto ético está inserto. En efecto, tal como señala Celia Cabrera, “el ámbito de posibilidades en cuestión es determinado por la referencia al sujeto volitivo y a cada momento temporal en que él se plantea la toma de decisión”²⁹. La especialista aclara más adelante: “...que el mismo sujeto en distintos puntos temporales elija de manera distinta tiene como único fundamento legítimo el hecho de que su situación fáctica es en cada caso diferente”³⁰.

25 HUSSERL, E. *Renovación del hombre y de la cultura*. Cit., p. 24.

26 Ibid., p. 25.

27 Ibid.

28 Ibid.

29 CABRERA, C. “La apropiación husserliana del Imperativo Categórico”. *Areté. Revista de Filosofía*, 28.1, 2017, p. 35.

30 Ibid.

En tercer lugar, Husserl reconoce en el hombre ético una lucha constante por alcanzar un conjunto de valores positivos y, en consecuencia, una vida plena y dichosa. En sus palabras, la vida humana discurre “constantemente en la forma del empeño, del afán. Y la vida humana termina siempre por adoptar la forma de un empeño *positivo* y se encamina hacia la consecución de *valores positivos*”³¹. De acuerdo a los postulados husserlianos, existe en toda vida humana un esfuerzo interior por alcanzar una vida plena, valiosa, auténtica, “una vida satisfactoria, vida ‘dichosa’”³². Este afán por alcanzar una vida plena se ve reflejado tanto en la lucha por la consecución de un valor positivo como también –aunque de forma indirecta– en la lucha por evitar la consecución de valores negativos –o disvalores–.

4. Fenomenología del ser del “ser ahí” heideggeriano

A diferencia de Husserl, Martin Heidegger pareciera no haber mostrado, al menos en sus primeros años, un especial interés por fundar una ética filosófica ni una ética normativa. Aun así, considero que de la analítica ontológico-existencial del ser del *Dasein* que despliega en *Ser y tiempo* podrían derivarse ciertas implicancias éticas de la existencia. Estas implicancias estarían expresadas tanto en la caracterización que Heidegger hace del *Dasein* como un ser reflexivo –que se relaciona con el ser en general y consigo mismo– y como un ser libre –en tanto “ser posible” y en tanto su ser *le va* en cada caso–, como en la distinción entre lo que él mismo denomina “autenticidad” (*Eigentlichkeit*) e “inautenticidad” (*Uneigentlichkeit*), y que Gaos traduce como “propiedad” e “impropiedad”, respectivamente.

A pesar de la diferencia de intereses con su maestro, Heidegger reconoce, al igual que Husserl, que todo existente es capaz de reflexión e igualmente libre. Sin embargo, una vez más, vuelve a distanciarse de él en cuanto que lo que él entiende por capacidad reflexiva y libertad no es lo mismo que lo que su maestro entiende. Así, mientras que para Husserl la capacidad reflexiva del sujeto ético tiene un carácter activo, en tanto se funda en la autoconsciencia y, por lo tanto, en la capacidad de autoconocimiento, autoexaminación, autovaloración y autodeterminación práctica, para Heidegger la autorreflexión del existente tiene un carácter pasivo, pues refiere a la condición ontológica del *Dasein* por la que éste se relaciona con el ser en general y con su propio ser, quiéralo o no. Heidegger pareciera, de esta manera, señalar una dimensión más originaria que Husserl, aunque no necesariamente contrapuesta, sino más bien complementaria.

31 HUSSERL, E. *Renovación del hombre y de la cultura*. Cit., p. 26.

32 *Ibid.*, p. 27.

En lo que sigue, intentaré dilucidar los supuestos que operan en la comprensión heideggeriana del ser del existente como ser reflexivo y libre.

4.1 El carácter reflexivo del *Dasein*

4.1.1 El *Dasein* como relación con el ser (*Seinsverhältnis*)

El ser que Heidegger –jugando con los términos alemanes *da* (ahí) y *sein* (ser)– llama *Dasein*, es el ser del existente, que se diferencia del ser de lo a-la-mano (*Vorhandenes*). Heidegger utiliza el término alemán *Da-sein* para referirse a la estructura originaria del ser del sí mismo, en reemplazo de términos como “yo” o “ego”, con la intención de diferenciarse del intento moderno de objetivar el ser de este ente que somos cada uno de nosotros. A diferencia del término “yo” o “ego”, que designarían una estructura estática y cerrada en sí misma, el término *Dasein* supone cierto dinamismo o devenir existencial.

El ser del *Dasein* es reflexivo. Su capacidad reflexiva o relacional no tiene que ver con la capacidad activa del individuo de autoconocerse y de autodeterminarse, sino con su capacidad pasiva –en tanto le ha sido dada– de relacionarse, privilegiadamente, con el ser en general y, de forma derivada, consigo mismo.

La relación del *Dasein* con el ser en general en el modo de la comprensión (*Verstehen*) es uno de los rasgos constitutivos de la estructura ontológica del ser del *Dasein*. En un sentido fundamental, el *Dasein* heideggeriano es comprensión del ser o, lo que es lo mismo, relación con el ser en general. El modo de ser fundamental que le ha sido dado es el de “ser en el modo de un comprender el ser”³³. Esto significa que el *Dasein* es el único ente entre los entes capaz de preguntarse por el ser y, por lo tanto, capaz de comprenderlo. Pero no en un sentido epistemológico o cognoscitivo, sino en un sentido existencial: el *Dasein* es el “ahí” del ser, es decir, el “lugar” en el que el ser se manifiesta, acaece, adviene al mundo. Por su fundamental apertura al ser, es decir, por su modo de “estar abierto” a la manifestación del ser del ente, el ser se le revela al “ser ahí”. Dicho en otras palabras, el *Dasein* abre para el ser un “ahí”, a través del cual éste se muestra.

4.1.2 El *Dasein* como relación consigo mismo (*Selbstverständnis*)

Ahora bien, el ser no es comprendido genéricamente por un ser genérico, sino siempre de un determinado modo por un ser que, a su vez, es determinado en su particularidad por esa comprensión. En efecto, el “ser ahí” es, en un sentido fundamental, relación

33 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Cit., p. 17.

con el ser en general y, en sentido derivado, relación consigo mismo. De allí su carácter autoreflexivo.

Ahora bien, ¿de qué modo se relaciona el *Dasein* consigo mismo? La clave para responder a esta pregunta podría estar en el existenciarío del comprender antes mencionado. El comprender es una determinación ontológica y fundamental del ser del *Dasein* por la cual éste se relaciona originariamente con el ser en general y, de forma derivada, con su propio ser. En palabras de Heidegger, “el ‘ser ahí’ no es sólo ‘ante los ojos’, sino que se ha *comprendido* en cada caso ya, por mítica y mágica que resulte su interpretación”³⁴. Comprenderse a sí mismo en cada caso significa estar determinado por un esencial “conducirse relativamente a” su propio ser: “en el ser de este ente se conduce este mismo relativamente a su ser”³⁵. Que el ser del *Dasein* se conduzca relativamente a su propio ser significa que él “está abierto” a su propio ser, se pregunta y se interesa por él, se relaciona con él –quíralo o no– de un modo o de otro y lo hace ser.

Pero, ¿de qué modo se comprende el *Dasein* a sí mismo? En el párrafo 4 de *Ser y tiempo*, Heidegger lo vuelve explícito: la relación del *Dasein* con su propio ser como comprender se realiza como *existencia*: “el ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el ‘ser ahí’ lo llamamos ‘existencia’ [*Existenz*]”³⁶. En otras palabras, “el ‘ser ahí’ se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia [*Existenz*]”³⁷. Ésto es lo que Heidegger quiere decir en el párrafo 9 de *Ser y tiempo* cuando afirma que “la ‘esencia’ del ‘ser ahí’ es su existencia”³⁸. Tal como lo señala Gerhard Thonhauser, que la esencia del *Dasein* sea su existencia significa que su ser no está predeterminado, sino que, por el contrario, “debe ser determinado por él mismo en la ejecución (*Vollzug*) de su ser. Esto distingue al *Dasein* de todos los demás seres”³⁹. Que la esencia del *Dasein* sea su existencia significa que su ser –la existencia– es su tarea. Pero, ¿cuál es la tarea en la que consiste el existir del *Dasein*? El existir –el *tener que hacerse*– consiste en *hacer ser* por mí mismo mi modo de ser en función del modo en que comprendo mi ser y el ser de los entes con los que me relaciono. Es decir, el modo de ser de cada existente está determinado por el modo en que éste se relaciona consigo mismo y con el mundo.

34 Ibid., p. 414.

35 Ibid., p. 56.

36 Ibid., p. 16.

37 Ibid.

38 Ibid., p. 56.

39 Thonhauser, G. *Ein Rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016, p. 284.

4.2 El carácter libre del *Dasein*

4.2.1 El *Dasein* como “ser posible” (*Sein-können*)

Como he mencionado antes, al igual que Husserl, Heidegger reconoce en el existente su condición libre. Sin embargo, a diferencia de su maestro, la libertad no tiene para él un carácter activo, sino más bien pasivo. En *Sein und Zeit*, la libertad del existente no aparece ligada a su capacidad de autorregularse racionalmente y de autodeterminarse en el ámbito práctico desde su yo-centro. Tampoco se relaciona con la autoimposición voluntaria de una meta-idea. Mas bien, la libertad del ser del *Dasein* refiere al modo ontológico fundamental de “ser posible”: “el ‘ser ahí’ es en cada caso su posibilidad, y no se limita a ‘tenerla’ como una peculiaridad”⁴⁰. La posibilidad no es un elemento extrínseco al ser del *Dasein*, sino que constituye su ser mismo, pues “el ‘ser ahí’ no es algo ‘ante los ojos’ que posea además como dote adjetiva la de poder algo, sino que es primariamente ‘ser posible’ (*Möglichsein*)”⁴¹.

Por su condición de “ser posible”, el *Dasein* existe siempre pro-yectado hacia su ser como “poder ser”. En palabras de Heidegger: “el ‘ser ahí’ (...) es *posibilidad yecta* de un cabo a otro”⁴². Más adelante agrega: “En cuanto yecto (*geworfenes*), es el ‘ser ahí’ yecto (*geworfen*) en la forma de ser del proyectar (*Entwerfens*)”⁴³.

Pero, ¿qué significa que el ser del *Dasein* se pro-yecta como posibilidad? La condición de pro-yecto del *Dasein* no supone una determinación óptica, pues “el proyectar no tiene nada que ver con un conducirse relativamente a un plan concebido con arreglo al cual organizaría su ser el ‘ser ahí’”⁴⁴. Más bien, la condición de pro-yecto, y por lo tanto, la condición de “ser posible” y de comprender de todo *Dasein*, señala un modo de ser posible del existente, es decir, una condición ontológica. En este sentido, “el comprender es, en cuanto proyectar (*Entwerfen*), la forma de ser del ‘ser ahí’ en que éste es sus posibilidades en cuanto posibilidades”⁴⁵. Esto significa que “el ‘ser ahí’ se comprende siempre ya y siempre aún, mientras es, por posibilidades”⁴⁶. Tal como lo afirma Ángel Garrido-Maturano, el *Dasein* es originariamente un “‘ser-posible’ hacia el que ya siempre se ha proyectado y desde el cual se comprende a sí mismo y se relaciona consigo y con los

40 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Cit., p. 57.

41 Ibid., p. 191.

42 Ibid.

43 Ibid., p. 163.

44 Ibid.

45 Ibid.

46 Ibid.

entes que le hacen frente en el mundo en el que es”⁴⁷. Por su condición de pro-yecto, el ser del *Dasein* no es una esencia ya dada, que él solo debe desplegar, sino “lo siempre ya posible”, es decir, aquello que se va transformando de acuerdo al modo en que el sí mismo se relaciona consigo mismo y con los demás seres.

Ahora bien, la determinación ontológica del ser del *Dasein* como posibilidad y proyección, no supone la abstracción ni la universalidad de las posibilidades ónticas, sino que debe concretarse por medio de la elección de un determinado modo de ser *ontológico* en función del conjunto de posibilidades fácticas *ónticas* que le son ofrecidas al *Dasein* en el mundo en el que se haya yecto. Se trata de la concreción *óntica* de la facticidad *ontológica* como asunción de las posibilidades que la situación le ofrece. La significación *ontológica* de la facticidad –es decir, la condición fundamental y ontológica de la existencia como posibilidad– se concreta *ónticamente* como la elección y consecuente asunción de las posibilidades fácticas finitas que cada situación le ofrece al *Dasein*. Esto es lo que quiere decir Heidegger cuando escribe que “la posibilidad en cuanto existencial no significa el ‘poder ser’ libremente flotante en el sentido de la *libertas indifferentiae*”⁴⁸. Al contrario, el “ser ahí” está siempre “en cada caso ya sumido en determinadas posibilidades”⁴⁹. No debemos olvidar que “el ‘ser ahí’ existe fácticamente”⁵⁰ y que, por lo tanto, su condición ontológica de posibilidad está limitada por el conjunto de posibilidades ónticas que en una determinada situación le resultan posibles.

4.2.2 El *Dasein* como “ser en cada caso suyo” (*Jemeinigkeit*)

El carácter libre que Heidegger reconoce en el ser del *Dasein* no sólo es expresado en su condición de “ser posible” y de “ser yecto” en su ser como posibilidad, sino también en el existencial de la *Jemeinigkeit*, según el cual su ser “le va” y, además, “el ser que le va a este ente en su ser es, en cada caso, mío”⁵¹.

Por su estar pro-yectado hacia su ser como “poder ser”, el ser del *Dasein* le va en cada caso. Que al *Dasein* “le va” su propio ser y que el ser que le va es en cada caso el suyo refiere al modo fáctico en que el ser mismo se da a comprender en cada existente particular y, al mismo tiempo, al modo particular de existir de cada *Dasein*.

47 Garrido-Maturano, A. “Instante y situación”. *Ágora. Papeles de filosofía*, 37.2, 2018, pp. 53-75.

48 HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Cit., p. 191.

49 Ibid.

50 Ibid.

51 Ibid.

Esta relación de comprensión que cada *Dasein* mantiene con el ser y que determina, al mismo tiempo, su modo particular de existir, se realiza como existencia. Y existir no consiste en otra cosa que en *hacer ser* el propio ser. De allí que pueda decirse que la *Jemeinigkeit* señala el hecho de que, relacionándome con el ser en general y con mi propio ser, no sólo puedo sino que *debo* hacer ser mi ser de un modo u otro. La *Jemeinigkeit* nos recuerda que el ser de cada *Dasein* –es decir, su existencia– es su *tarea*. En efecto, por estar constitutivamente determinado por la *Jemeinigkeit*, el *Dasein* está siempre ya “entregado a la responsabilidad (*überantwortet*) de su peculiar ‘ser relativamente a’”⁵², es decir, está entregado a la responsabilidad de *hacer ser su ser* que es, en cada caso, un modo de ser particular. Existir en el modo de la cadacualidad significa que para cada existente su existencia es una cuestión *suya*, que lo interpela y que le exige una respuesta, una decisión. En otras palabras, que “el ser de este ente es, *en cada caso, mío (je meines)*”⁵³ significa que cada *Dasein* en particular está arrojado y entregado –quíéralo o no– a realizar su propia existencia como su tarea. No se trata de una realización abstracta o universal de la existencia, sino que “el ‘ser ahí’ se determina como [este] ente, en cada caso, partiendo de una posibilidad que él es y que en su ser comprende de alguna manera”⁵⁴.

Al igual que la determinación ontológica del ser del *Dasein* como “ser posible”, la determinación ontológica de la *Jemeinigkeit* revela una diferencia entre el *Dasein* y los demás entes, a los que su ser les resulta indiferente. En el inicio del parágrafo 4 de *Ser y tiempo*, Heidegger escribe: “el ‘ser ahí’ es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser *le va* este su ser”⁵⁵. Que el “ser ahí” sea un ente ónticamente señalado significa que, a diferencia de otros entes, el *Dasein* se interesa por su propio ser, se relaciona con él y debe hacerlo ser. Más adelante, en el parágrafo 9, Heidegger vuelve a afirmar algo similar: “el ‘ser ahí’ no puede tomarse nunca ontológicamente, por ende, como caso y ejemplar de un género de entes ‘ante los ojos’ (*Vorhandenem*)”⁵⁶, pues a estos entes su ser les resulta indiferente, o incluso más, “‘son’ de tal forma que su ser no puede serles ni indiferente ni lo contrario”⁵⁷. Esta distinción fundamental entre el ser del *Dasein* y el de los demás entes, deja en evidencia el intento de Heidegger de alejarse de la consideración metafísica del sí mismo como un ente “ante los ojos” –comparable a un objeto incapaz de preguntarse por

52 Ibid.

53 Ibid.

54 Ibid., p. 57.

55 Ibid., p. 16.

56 Ibid., p. 57.

57 Ibid.

su propio ser—, es decir, como *subjectum* —caracterizado como una esencia inalterable, como sustancia psíquica, como el “ser cosa” de la conciencia y como el “ser objeto” de la persona—. A diferencia de cualquier *subjectum*, la esencia del *Dasein* no es un “qué” (*Wassein*) óntico, sino un “cómo” (*Wie*) ontológico, es decir, un modo de ser particular. De allí que el término “ser ahí” “no exprese su ‘qué es’ (*sein Was*), como mesa, casa, árbol, sino el ser (*das Sein*)”⁵⁸ que no es otra cosa la *existencia* que cada *Dasein* debe hacer ser.

4.3 La dimensión pasiva de la libertad

Los dos supuestos que operan en la comprensión heideggeriana de la libertad —es decir, el “ser posible” y el “ser en cada caso suyo”— revelan cierto grado de pasividad de la libertad. Esta pasividad de la libertad se muestra en la imposibilidad del existente de elegir su ser como existencia, es decir, su condición ontológica de “ser posible”. Esta pasividad no es mencionada ni reconocida en las lecciones husserlianas sobre la ética. Sin embargo, considero que la propuesta heideggeriana podría complementar la propuesta husserliana, en tanto que no la niega, sino que señala una dimensión más originaria que la dimensión ética: antes de poder elegir voluntariamente un modo de vida u otro, al existente le ha sido dado ser libre.

La determinación de la libertad del ser del *Dasein* como un modo ontológico de ser revela que, aunque en un plano óntico el existente puede elegir entre una posibilidad fáctica u otra, en un plano ontológico no puede determinar su ser como “ser posible”. Podría decirse, entonces, que el ser del *Dasein* pertenece al ser (genitivo subjetivo) en tanto éste lo entrega a la existencia, determinándolo a ser el “ahí” del ser, es decir, el lugar en el que el propio ser es capaz de manifestarse, de venir a la luz. Su condición ontológica le ha sido dada y él no puede decidir sobre ella.

Esto ha llevado a Heidegger a asumir la paradoja del *Dasein*: por su determinación *ontológica* de “ser posible”, el *Dasein* puede ser siempre algo más de lo que ya es en el plano de la facticidad óntica. Pero, paradójicamente, no puede ser más de lo que es en el plano óntico, pues el conjunto de sus posibilidades fácticas son limitadas. En palabras de Heidegger: “En razón de la forma de ser constituida por el existenciario de la proyección, es el ‘ser ahí’ constantemente ‘más’ de lo que es efectivamente (...) Pero nunca es más de lo que es fácticamente, porque a su facticidad es esencialmente inherente el ‘poder ser’”. Así, aunque su ser es *ontológicamente* posibilidad, él existe en un mundo fácticamente y *ónticamente* determinado. Si bien Husserl reconoce la finitud del conjunto de posibilidades

58 Ibid.

que le son dadas al individuo ético, pasa por alto la condición ontológica del ser del existente como posibilidad. Ésto supone una gran diferencia entre ambos pensadores.

5. La existencia auténtica

A pesar de las diferencias que existen entre el maestro y el discípulo, hay entre ellos ciertas semejanzas. Ya he hecho referencia antes al reconocimiento del carácter reflexivo y libre del existente. Y quiero sumar una más: la distinción de una existencia auténtica y una existencia inauténtica. Tanto Husserl como Heidegger realizan esta distinción. Sin embargo, a diferencia de su maestro, Heidegger remite la existencia auténtica a una dimensión más originaria: no se trata de la elección de la mejor vida posible o de una vida ética, en la que se vive voluntariamente de acuerdo a la consecución voluntaria de un deber racional normativo y autoimpuesto, sino de la elección de uno mismo, que es anterior a cualquier elección ética posterior. Antes de poder decidirse voluntaria y libremente por una vida ética, el individuo debe poder elegirse a sí mismo y asumir la condición que le ha sido dada.

De acuerdo a la propuesta heideggeriana, por su condición ontológica de “ser posible” y de ser en cada caso suyo, al *Dasein* le pertenece estructuralmente la posibilidad de elegir entre estos dos modos fundamentales de existir: “por ser en cada caso el ‘ser ahí’ esencialmente su posibilidad, *puede* este ente en su ser ‘elegirse’ a sí mismo, ganarse, y también perderse, o no ganarse nunca”⁵⁹. Aunque no puede determinar su ser como existencia, sí puede elegir asumir esta condición que le ha sido dada, para luego desarrollarse en plenitud, o tratar de ocultarla y negarla, huir de su singularidad y abandonarse en una masa indiferenciada que no soporta lo diferente y que busca lo igual. Lo decisivo es que, antes de elegir entre un modo fáctico de vida u otro, el *Dasein* debe primero elegir entre elegirse a sí mismo y perderse o, peor aún, no ganarse nunca.

Aquel que se decide por el modo auténtico de existencia es aquel que decide elegirse y ganarse a sí mismo, abriéndose a su condición de ser más propia: su finitud. La posibilidad de la propia muerte constituye para él un *factum* insuperable. Pero en lugar de vivir de espaldas a ella, existe precursando su propia muerte (*Vorlaufen*), es decir, *sabiendo que ha de morir* y, por lo tanto, proyectando a cada instante el conjunto de sus posibilidades sobre el trasfondo de la posibilidad de la muerte. En cambio, aquel que se decide por el modo inauténtico de existir, aquel a quien Heidegger llama el “uno” (*das Man*), el impersonal, se oculta a sí mismo su propio ser y se pierde en aquello que la mayoría hace,

59 Ibid.

dice y piensa y entonces hace lo que se hace, dice lo que se dice y piensa como se piensa. El uno es aquel sí mismo que, sabiéndose único e irrepetible, decide no ser quién es y se conforma con pertenecer a un sistema masificador que permanece encerrado en los límites de lo igual.

Esta distinción entre los dos modos posibles de existencia revela consecuencias éticas que se derivan del análisis de las condiciones ontológicas –capacidad reflexiva y libertad– del ser del existente. Aun cuando el intento explícito de Heidegger consista en un análisis fenomenológico de la estructura fundamental del ser del existente, y aun cuando la distinción que hace entre una existencia auténtica y una existencia inauténtica es planteada en términos ontológicos, no resulta difícil entrever que hay en ella –aunque implícitamente– una dimensión ética de la existencia. No al modo de una ética normativa o una fundamentación de las normas del obrar, sino una dimensión ética que refiere a la capacidad del existente de elegirse a sí mismo antes de elegir un modo ético de vida determinado. En otras palabras, antes de elegir entre una vida ética buena y una vida ética mala, debe haber *alguien* que sea capaz de elegirse a sí mismo, que asuma su condición de existente, de “ser posible” y de ser libre, para luego elegir entre una vida éticamente buena y una vida éticamente mala. En este sentido, la estructura ontológica del ser del existente –su carácter reflexivo y su carácter posible– es condición de posibilidad de toda elección de sí mismo, elección que funda cualquier ética normativa posterior.

6. Diálogo y complementariedad

Habiendo considerado hasta aquí la propuesta ética de Husserl y los alcances éticos derivados de la analítica existencial de Heidegger, procuraré ahora poner en diálogo al maestro y su discípulo, intentando dejar en evidencia la relación de complementariedad –y no de negación o de contrariedad– que legítimamente puede suponerse entre sus propuestas.

Como he intentado mostrar a lo largo de todo este trabajo, tanto Husserl como Heidegger reconocen en el ser del existente un carácter reflexivo –como autoconsciencia en un caso y como relación en el otro caso– y un carácter libre –como capacidad voluntaria en un caso y como “ser posible” en el otro–. Al mismo tiempo, ambos distinguen una vida auténtica y una vida inauténtica. Sin embargo, a pesar de estos aspectos que revelarían cierta cercanía entre ambos, las diferencias son significativas. Pues, mientras que Husserl señala una dimensión más bien activa del ser del existente, Heidegger se interesa por una dimensión más bien pasiva. Mientras que el maestro reconoce en la capacidad reflexiva y en la libertad dos herramientas de las que el hombre se vale para tomar decisiones éticas,

el discípulo comprende el ser del existente como relación y posibilidad. En consecuencia, Husserl, a diferencia de su discípulo, identifica la vida auténtica con la vida ética, fundada en la conjunción del deber (carácter ético), del querer (carácter universal) y del poder (carácter determinado). La vida ética como vida auténtica contempla la consecución activa y voluntaria del deber racional normativo en el ámbito práctico, determinado por el conjunto de posibilidades ofrecidas por el mundo en el que el existente vive. La vida auténtica, la mejor vida posible, entendida como ideal regulador a la que el hombre puede aspirar pero nunca consumir de manera absoluta, es un modo de vida por el que el hombre ético lucha activa y constantemente. En cambio, Heidegger, a diferencia de su maestro, no identifica la vida auténtica con un modo de vida ético determinado. Mucho menos con una vida normativa autorregulada. Más bien, se refiere a la elección de uno mismo, a la asunción de la propia condición de existente, a la aceptación del carácter posible y libre del propio ser.

Las diferencias entre ambos pensadores son claras. Sin embargo, sin intención de minimizarlas, considero que la intención husserliana de fundar una ética normativa y la suposición de un sujeto ético que lucha activa y voluntariamente por alcanzar una vida auténtica, podría ser enriquecida –y no negada ni contrapuesta– por los alcances éticos derivados de la analítica existencial heideggeriana. De acuerdo a mis propias consideraciones, la propuesta de Heidegger señala una dimensión del existente más originaria –que no es opuesta, sino que complementa a– que la propuesta ética de Husserl.

La originalidad del planteo heideggeriano y su posible complementariedad respecto del husserliano puede formularse tanto en lo que respecta a los dos rasgos constitutivos de la existencia que ambos pensadores reconocen, a saber, la capacidad reflexiva y la libertad, como en lo referido a la distinción de una vida auténtica y una vida inauténtica. Antes de poder elegir voluntaria y racionalmente, desde sí y por sí, una forma de vida fáctica concreta, al existente le ha sido dada la condición de “ser posible”, de ser libre. Antes de poder elegir entre una forma de vida ética buena y una forma de vida ética mala, al existente le ha sido dada la posibilidad de *elegirse a sí mismo*, de asumir su condición de reflexivo y libre, de aceptar que debe hacerse cargo de su existencia. Entonces, cuando el existente se haya elegido a sí mismo, sólo entonces, podrá autodeterminarse y, por lo tanto, decidirse por una vida auténtica en la que el deber, el querer y el poder confluyan. Entonces, sólo entonces, podrá el existente elegir libre y voluntariamente vivir de acuerdo a la consecución de un deber racional normativo autoimpuesto. Y entonces, sólo entonces, podrá el existente vivir de acuerdo a la meta-idea de la vida auténtica o, lo que es lo mismo, al ideal de perfección personal absoluta que, aunque no puede consumir de manera efectiva y absoluta, puede observar como la antorcha que ilumina su camino.

Referencias bibliográficas

CABRERA, C. "La apropiación husserliana del Imperativo Categórico". *Areté. Revista de Filosofía*, 28.1, 2017, pp. 29-58

CABRERA, C. "Sobre la racionalidad de la esfera afectiva y su vínculo con la razón teórica en la ética de E. Husserl", *Revista de Filosofía*, 39.1, 2014, pp. 73-94.

GARRIDO-MATURANO, A. "Instante y situación". *Ágora. Papeles de Filosofía*, 37.2, 2018, pp. 53-75.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1963.

HUSSERL, E. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, HUA XXXVII. Dordrecht/Boston/London: Kluwer. Academic Publishers, 2004.

HUSSERL, E. *Introducción a la ética. Lecciones de los semestres de verano de 1920 y 1924*, HUA XXXVII. Ed. M. Chu, M. Crespo y L. R. Rabanaque. Madrid: Trotta, 2020.

HUSSERL, E. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, HUA XXVII. Tr. A. Serrano de Haro. Barcelona: Anthropos, 2012.

RINOFNER-KREIDL, S., "Husserl's Categorical Imperative and his Related Critique of Kant". LUFT, S. y VANDELDELDE, P. (Eds.). *Epistemology, Archeology, Ethics. Current Investigations of Husserl's Corpus*. Londres/Nueva York: Continuum, 2010, pp. 188-210.

SAN MARTIN, J. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.

THONHAUSER, G. *Ein Rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016.

WALTON, R. "Imperativo categórico y kairós en la ética de Husserl". *Tópicos. Revista de Filosofía*, 11, 2003, pp. 5-21.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 11, NÚMERO 10: JULIO DE 2024. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2024.i10.02 [pp. 33-65]

Recibido: 13/10/2023

Aceptado: 17/11/2023

A angustia e o preocupante

The anguish and the pre-occupied

Antonio de Castro Caeiro

Universidade Nova de Lisboa

Resumo:

A não inautenticidade ou a indiferença quotidiana, a inautenticidade, a autenticidade são diversas configurações da nossa relação com o ser. A dificuldade consiste em responsabilizar “me” inteiramente “a mim” por uma apropriação do sentido do ser. É o *Dasein* que me convoca para si? Em que circunstâncias? Os diversos modos da relação com o sentido do ser admitem uma metamorfose dinâmica e complexa que parte de um modo de ser médio, em que vamos indo, nem bem nem mal, somos como toda a gente em geral e ninguém em especial, e podemos passar a fazer a experiência de apropriação de si, da autêntica resolução do sentido, bem como de perda total e alienação. Importou-nos analisar as situações em que se experimenta formas de vazio, interrupções de preenchimento na agenda. O que fazemos de tempos mortos, em que não conseguimos fazer nada ou até mesmo de dias perdidos? E quando vem de novo o fluxo que nos liga

à vida, é de onde que ele nos puxa? O possibilitante vem do futuro. De lá reverbera uma cadência com um tom que nos abre ao possível.

Palabras Chave: Autenticidade; Preocupação; Possibilitante.

Abstract:

Non-authenticity or everyday indifference, inauthenticity, authenticity are various configurations of our relationship with being. The difficulty lies in holding “me” entirely responsible for an appropriation of the meaning of being. Is it *Dasein* that summons me to itself? Under what circumstances? The different ways of relating to the meaning of being allow for a dynamic and complex metamorphosis that starts from an average way of being, in which we go along, neither well nor badly, we are like everyone else in general and no one else in particular, and we can go on to experience self-appropriation, the authentic resolution of meaning, as well as total loss and alienation. It was important for us to analyze the situations in which we experience forms of emptiness, interruptions to the agenda. What do we do with downtime, when we can’t do anything, or even with lost days? And when the flow that connects us to life comes again, where does it pull us from? The enabler comes from the future. From there reverberates a cadence with a tone that opens us up to the possible.

Keywords: Authenticity, preoccupation, possibiliting.

1. Introdução às as diversas possibilidades de cada um ser na relação com o seu ser

Na análise da nossa relação com a preocupação (*Sorge*), a designação para o ser do *Dasein*, Heidegger identifica três modos fundamentais de existirmos:

- a) A não inautenticidade (a indiferença quotidiana que não é primariamente inautenticidade (*primär nicht Eigentlichkeit*)¹.

1 Cf. von HERRMANN, F.-W. *Hermeneutische Phänomenologie Des Daseins. Ein Kommentar zu “Sein und Zeit” II “Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins” §9-§27*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2005, pp. 40-42. Aqui, as fórmulas “indiferença da quotidianeidade”, “indiferença quotidiana”, “medianeidade” não são primariamente expressões da *inautenticidade* em contraposição à autenticidade mas “a medianeidade das possibilidades da existência mediana que não se relevam ou destacam de outras possibilidades” (“Die Indifferenz der Alltäglichkeit oder alltägliche Indifferenz heißt auch ‘Durchschnittlichkeit’, aber primär nicht als Uneigentlichkeit gegenüber der Eigentlichkeit, sonder die *Durchschnittlichkeit* der durchschnittlichen, *nicht herausgehobenen* Existenzmöglichkeiten”).

- b) A inautenticidade (*Uneigentlichkeit*).
- c) A autenticidade (*Eigentlichkeit*).

A estratégia argumentativa de *Sein und Zeit* (SZ) para proceder ao isolamento da totalidade do sentido horizontal e crónico da temporalidade do ser do *Dasein* –a proto-estrutura (*Urstruktur*) da preocupação– parte da identificação da zona neutra e indiferente da não inautenticidade, primariamente e o mais das vezes (*zunächst und zumeist*), da quotidianidade mediana (*durchschnittliche Alltäglichkeit*). Segundo Heidegger,

o *Dasein* não deve ser logo interpretado no início da sua análise na diferença de um existir determinado, mas deve primeiramente ser descoberto no modo de ser como é primariamente e o mais das vezes².

O que, contudo, vamos propor é uma radicalização da interpretação. Pretendemos explorar como primeira hipótese hermenêutica a possibilidade activa, não neutra, nem indiferente, da possibilidade expropriadora de si –a potência activa da desautorização maciça e total do si, em processos de autoalienação.

A inautenticidade do *Dasein* não significa qualquer coisa como um ser ‘menor’ ou um grau ‘inferior’ de ser. A inautenticidade pode antes determinar o *Dasein* de acordo com a sua mais integral concreção, como quando está cheio de trabalho, absolutamente estimulado, com um interesse total nas coisas, a fruir e gozar tremendamente com elas³.

No étimo das possibilidades radicais de nos relacionarmos com o sentido do *Dasein* está o ‘*eigen*’ (próprio) presente nos verbos: expropriar[-se] (*sich enteignen*) e apropriar[-se] (*sich aneignen*) ou nos substantivos apropriação (*Aneignung*) e expropriação (*Enteignung*). A tradução de toda esta terminologia para português gira antes à volta do sentido de ser e não ser autêntico, de autenticação e ratificação ou anulação e desautorização. Assim, procuraremos explorar alguns fenómenos em que nos parece a nós que não somos nós próprios. Facto de que assim sucede por vezes é o que atesta o nosso falar de situações em que, de algum modo, “não estávamos em nós” ou “não somos já as mesmas pessoas que éramos”. Tais alterações podem dar-se de um momento para o outro ou abrangerem longos períodos de tempo.

Veremos como estas possibilidades de desapossamento de si podem ser activas e conduzirem a processos e estados de *ex-propriação* ou *alienação* que nos tornam efectivamente outros. Alteramo-nos. Para utilizar o equivalente português da expressão

2 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 1986. p. 43.

3 *Ibid.*

de *Theunissen* noutro contexto produz-se uma *outrância* (*Veränderung*)⁴. Ainda assim, referir-nos-emos à possibilidade em causa como inautenticidade, podendo a sua actuação sobre as nossas vidas e o efeito surtido sobre elas ser mais ou menos anódino. Mas também pode ser nocivo e causar danos mais ou menos permanentes ao si. O uso dos *termini technici* *Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit* serão assim traduzidos respectivamente por *autenticidade/inautenticidade* a despeito de todas as questões que a unilateralidade possa suscitar⁵.

A nossa segunda hipótese hermenêutica retira ao si qualquer autoridade já garantida pelo facto de nos havermos ou termos –como quer que se entenda o sentido desses verbos– a nós próprios. Somos ainda as mesmas pessoas quando passamos por situações em que sofremos um impacto tal na esfera emocional ou no plano efectivo em que ficamos esfacelados? Facto é que as mais diversas situações por que passamos, em que caímos, que criamos, as mais diversas circunstâncias da vida, na relação com os outros, o mundo, a vida, implicam-nos desde sempre já numa relação consigo. Ou seja, faz parte integrante de cada um de nós achar-se numa relação singular e a ter comportamentos exclusivos *sui generis* consigo. Cada um de nós vive desde sempre já, sem interrupção, consigo, primária e primordialmente. E existe por si.

O corolário desta segunda assunção faz que eu não seja o próprio de mim, nem mesmo quando coincido comigo na relação reflexiva de ser *eu* a reflectir-*me* a *mim*, em mim, *sobre* mim. Quem cada um de nós é, existe como agente de acções que intervêm em si, nos outros e no mundo, mas é também o *terminus ad quem* dessas mesmas acções. Somos assim, cada um de nós, uma complexa rede de relações estruturantes da nossa maneira de ser não apenas connosco, com o mundo e com os outros. Esta estrutura relacional é activa, reactiva ou passiva, de acção recíproca. Na sua própria ipseidade produzem-se simetrias e assimetrias, oscilações entre o que é estável e se equilibra com facilidade e o absolutamente instável, periclitante, frágil, desequilibrado. Esta forma de vinculação de mim a mim, se assim se pode dizer, não é, contudo, primariamente reflexiva nem tão pouco o acesso que eu tenho a mim é em primeira linha de natureza cognitivo ou teórico. O ser que de cada vez desde sempre eu sou não é primariamente nem o mais das vezes, mas apenas de uma forma abastardada e ilegítima: teórico, cognitivo, reflexivo.

4 Cf.: THEUNISSEN, M. *Der Andere*. Berlim: De Gruyter, 1965. Para uma análise da relação com o outro, cf.: CAEIRO, A. de C. O Acesso a Outrem Como Si No Seu Ai. *Didaskalia*, 38.1, 2008, pp. 227-56.

5 *Authentikos*, *ē, on*: garantido, autêntico da caligrafia de alguém; “original” das cartas que alguém escreveu; de alguém que ao falar o faz com autoridade. Portanto: genuíno, não falso, autêntico, não impostor, o próprio, não outro. Cf.: *Henry George Liddell, Robert Scott, A Greek-English Lexicon, A α*, www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057. Acc. 16/11/2023.

Primariamente quem eu sou sabe como, e qual, é a sua maneira de ser. Eu sei bem quem sou. Compreendo-me “existente no modo de uma compreensão do ser”⁶.

2. O apropriante

Essa relação de compreensão com o meu ser, conferindo-lhe ou retirando-lhe sentido, favorecendo-o ou, pelo contrário, sendo-lhe prejudicial, é uma relação para a vida até que a morte nos separe. Não é susceptível de divórcio, mesmo que seja conflituosa e de difícil coabitação. O que nos importa aqui é, então, em primeiro lugar, delinear o sentido, a extensão, as consequências, as formas de compreensão e possibilidades de interpretação de experiências extremas de desenraizamento, de desapropriação ou expropriação de si. Portanto, de experiências concretas de desvio do próprio em que deixamos de estar em nós, ficamos virados do avesso, fora de nós, enfim, situações que fomos nós mesmos que criamos, mas relativamente às quais, depois de passadas, dizemos que não éramos nós, estávamos irreconhecíveis. Os outros dizem: não eras tu.

Em segundo lugar, teremos de tentar compreender (“tentar compreender” entendido aqui rigorosamente como um conceito operatório) que a própria possibilidade verificada de facto de se dar o acompanhamento do sentido das desintervenções de nós pelo si não conduziram a processos de supressão totais da relação consigo. Quer dizer, a um estado de alienação absoluto. Isto é, se sobrevivemos para contar o que se passou é porque de certa maneira regressamos a nós próprios, tendo passado pelo que já passámos. Isso é um facto inegável. Ainda assim, é o cair de novo em si que se revela como problemático. De que forma podemos voltar a ocupar um sítio de onde fomos expulsos? Voltamos a ser quem éramos? Somos ainda os mesmos, nós próprios ou ultrapassamos o ponto de onde não há retorno? Sem dúvida repõe-se a normalidade do habitual habitável. É certo que somos trazidos a um horizonte estável. Mas os processos de recuperação por que se passa para nos recompormos são precisamente isso: processos de recuperação e nunca se volta nunca a ser o que se era nem a ir onde se esteve. Nunca nada é o mesmo. O que leva à pergunta pelo sentido do domicílio e da coabitação de mim comigo. E se, embora tendo existido desde sempre em mim, acordando o mesmo que adormeceu, voltando a si o mesmo que se perdeu, sendo eu mesmo quem presta atenção àquilo de que se distraiu, se encontra, quando perdido, se apresenta depois de ausências, volta a ser o mesmo depois de ter andado esquisito, se auto afirma como o mesmo, quando lhe dizem que está mudado, etc., etc., e se, volto a repetir-me, não houver legitimidade para o sentido do ser (*Sein*) do ente (*Seiende*) que eu desde sempre sou? E se o sentido do horizonte de

⁶ Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Cit., p. 12.

onde nos desviámos, de que ficámos expropriados e que foi alienado de nós for tão pouco nosso que não sabemos bem a que regressamos quando o decurso da vida é repostado, quando nos habituamos de novo à normalidade das coisas? E se eu voltar ao que era, mas nunca tivesse sido o próprio?

O ponto de partida implica uma interpretação paradoxal e aparentemente contraditória do processo do acontecimento apropriador de si, de constituição de legitimidade do carácter genuíno da autenticidade. Se poderíamos achar que éramos nós que nos tornávamos em nós próprios, que éramos agentes da conservação ou da possibilidade do regresso a si, o contrário parece ser o caso. A mudança de mim no próprio, o acontecimento *apropriante (aneignend)* vem do próprio si até mim: dá-me a compreender como é comigo, o meu jeito e maneira de ser: quem sou eu como era para ter sido (*ereignender Ereignis, qua entwerfender Entwurf e geworfener Entwurf*).

O apropriador que me muda e torna autêntico, o *ereignendes Ereignis*, isto é, o apropriante que me configura a mim em si, o *entwerfender Entwurf*, isto é, o lance que de antemão me projecta a mim por si e para si e desse modo me metamorfoseia em *geworfener Entwurf* em que desde sempre já me encontro lançado a ser é o operador, o agente, o *terminus a quo* do encontro. Acontece-me e faz-me acontecer ser eu: atinge e visa retrospectiva e age retroactivamente sobre mim ao ponto de me mobilizar, ao convocar-me proactivamente para o que há-de ser de mim. Ensaia-se, assim, rasgos de prospectos na sua direcção e sob sua orientação. O carácter de ser deste fenómeno existencial funda-se num princípio cuja origem e proveniência é gratuito, oferece-se, mas pode manter-se indefinido e indeterminado. Facto é que irrompe de modo súbito. De repente, está aí a envolver-nos sem darmos conta de como veio. Ou então assalta-nos de forma violenta, invasiva. Intrmete-se. Ocupa as nossas vidas. O carácter de ser de todos os fenómenos radicalmente existenciais projectados e feitos acontecer como *Ereignis* ou *Entwurf* é tal como Heidegger descreve o fenómeno ôntico existencial do grito da consciência (*Ruf des Gewissens*):

O grito na verdade não é justamente nunca planeado por nós próprios, nem preparado nem voluntariamente executado. Grita-‘se’ contra a expectativa e na verdade até contra a nossa vontade. [...] O grito sai de mim e atinge-me a mim⁷.

O que assim acontece não tem qualquer consideração por quem quer que seja. Dá-se com o mais completo desrespeito pelas pessoas. Não tem qualquer consideração por mim e porta-se a despeito de mim.

⁷ Ibid., p. 275.

Às perguntas pelo nome, posição, origem e reputação não apenas se recusam respostas, mas ele nem sequer dá a mínima hipótese para nos habituarmos a ele com uma compreensão da existência orientada pelo mundo⁸.

3. A relação assimétrica de mim com o si: uma caracterização do *Dasein*

Mas quem é esse eu de mim completamente diferente que como que faz depender de si e da sua capacidade de acção o presente, como se o presente não se constituísse por um agente que nos é absolutamente extrínseco?

O *Dasein* caracteriza-se onticamente de forma eminente por isto: o que está em causa para este ente é o seu próprio ser, no seu ser. Faz parte da constituição do ser do *Dasein*, porém, que tenha, no seu ser, uma relação de ser com este ser. E isto quer dizer, por sua vez: o *Dasein* compreende-se de algum modo e de forma mais ou menos explícita (*Ausdrücklichkeit*) no seu ser. É uma qualidade pertencente a este ente que com o seu ser e através do seu ser, este revelar-se-lhe a ele próprio⁹.

A formulação é compacta e extremamente densa. Dá expressão de uma complexidade de elementos estruturais e da respectiva implicação de uns nos outros. O carácter distintivo do *Dasein* é ser um ente (*ein Seiendes*) que tem constitutivamente “uma relação de ser” (*Seinsverhältnis*) com o seu ser. A relação de abertura compreensiva entre o *Dasein* e o seu ser é constitutiva. O *Dasein* existe relacionalmente “no seu ser para este ser” (*in seinem Sein zu diesem Sein*). “O *Dasein* compreende-se” (*Dasein versteht sich*) “com e através” (*mit und durch*) de uma abertura de sentido ao, e do, seu ser. As formulações “*in seinem Sein zu diesem Sein*” (*no seu ser para este ser*), “*mit und durch*” (*com e através*) vinculam a implicação do *Dasein* no seu ser. A própria retórica que dá expressão ao envolvimento do *Dasein* com o seu ser deixa bem sublinhado que o *Dasein* não tem o protagonismo.

A) Não que não figure como sujeito no nominativo.

A.a) para ser alvo de distinções ônticas: “*Das Dasein ist dadurch ontisch ausgezeichnet, daß* (O *Dasein* é caracterizado de forma distintiva de modo ôntico através do facto de que...), mas na voz passiva

8 Ibid., p. 274.

9 Ibid., p. 12.

A.b) ou para ser reconhecido no seu ser: *“Das Dasein versteht sich”* (O *Dasein* compreende-se a si). Aqui, porém, na voz reflexiva com vários matizes semânticos: interesse, reciprocidade, reflexivo, até apassivante.

B) A construção pronominal: *“es ist seinem eigenen Sein überantwortet”* (Este ente está entregue ao seu próprio ser).

B.a) Facto relevante é, além do mais, este que surge sempre visado em casos oblíquos:

B.b) como complemento indirecto *“ihm selbst erschlossen ist”* ([este ente] está aberto a si mesmo) da abertura e revelação do seu ser.

B.c) a maior parte das vezes como complementos de verbos de regência complexa: *“es geht diesem Seienden um sein Sein”* (este ente diz respeito ao seu ser, importa a este ente o seu ser) *“[d]iesem Seienden eignet”* (é próprio deste ente, pertence propriamente a este ente) como dativo de respeito ou interesse e como dativo de posse.

B.d) Quando é o infinitivo, ser, que aparece como sujeito: *“Das Sein ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht”* (O ser é aquilo que desde sempre já diz respeito a este ente, é o ser que desde sempre já importa propriamente a este ente), percebe-se a origem e a proveniência constitutivas e estruturantes do *Dasein*.

A relação estrutural do *Dasein* com o seu ser pode, assim, ser compreendida como auto-referencial mas assimétrica. Mesmo os esforços mais activos empreendidos pelo *Dasein* na tentativa de compreender o que é que está em causa no seu ser deixam perceber a sua essência obrigada a um vínculo. É o próprio ser do *Dasein* que é problemático. O ser do *Dasein* está, por assim dizer, sempre em causa. O ser do *Dasein* é uma actividade e é por isso um infinitivo, uma forma nominal do verbo ser. Mas não é nunca um ente, uma substância. O *Dasein* universal em cada humano obriga a compreender de que é que se trata, o que importa, ao existirmos. Não há assim reciprocidade. O ser do *Dasein* dispensa-lhe sentido. Compreende-se nessa atmosfera em que se move, mas não coincide com o ser. Pois, faz precisamente parte do problema do *Dasein* que a compreensão que tem do que está de cada vez em causa para si, o seu ser, não seja transparente. A relação de cada um de nós com o facto de estarmos vivos, por exemplo, pode não estar explicitado. Ser eu quem está vivo e haver a vida são fenómenos de difícil articulação. Eu não sou a vida. Eu sou portador da vida. Eu tenho uma relação com o horizonte temporal que é a vida no seu transcurso, em contagem decrescente, a criar problemas ou simplesmente aí para ser vivida.

A abertura compreensiva do *Dasein* ao sentido problemático do seu ser não o deixa sem reacção. Pode é responder apenas de forma elementar ao tratar do que de cada vez pode estar em causa para existir. O que não quer dizer que se compreenda totalmente exposto num horizonte de sentido constituído pela compreensão da interpelação multidimensional que o preocupa. A relação entre o *Dasein* e o seu ser deixa perceber uma simetria de interesses. O *Dasein* age no seu próprio interesse. O seu ser revela-se-lhe como dizendo-lhe respeito. Ou seja, a abertura compreensiva implica a acção e o esforço do *Dasein*, é um exercício seu, diz-lhe respeito, trata do que está em causa, age, por assim dizer, no seu próprio proveito, para sua vantagem e interesse. Mas o ser do *Dasein* tem interesse em ser compreendido no que revela e abre à compreensão. É o ser do *Dasein*, genitivo objectivo: faz ser o *Dasein* ao abri-lo à compreensão de que é poder ser o que desde sempre de cada vez já tem estado em causa. Ser para o *Dasein* é uma ocupação de sete dias por semana, vinte e quatro horas por dia. Esta é a *condicio* fáctica da nossa existência. No §9 de SZ onde se expõe o tema da analítica do *Dasein*, lê-se uma reformulação do que ficou estabelecido:

Como ente deste ser o *Dasein* existe *entregue* ao seu próprio ser. O ser é o que propriamente desde sempre de cada vez está em causa para este ente. 1. A “*essência*” deste ente reside no seu *para ser/por ser*, *Zu-sein*. (...) A *essência* deste ser reside na sua *existência*. (...) Os caracteres apuráveis neste ente não são, por conseguinte, propriedades objectivamente perante de um ente perante que parece ter este e aqueloutro aspecto, mas *são sempre de cada vez já modos possíveis de ser* e apenas isso. 2. O ser que está em causa para este ente no seu ser *é ser já sempre de cada vez o meu*. (...) Ao referirmos o *Dasein* temos *continuamente* de enunciar também o pronome pessoal “eu sou”, “tu és”, de acordo com o carácter deste ente: a qualidade de tudo ser já sempre de cada vez meu¹⁰.

Daqui resulta uma expansão fundamental que analisa a natureza assimétrica de reciprocidade e a simetria de interesse. O *Dasein* existe desde sempre entregue e exposto ao seu ser. Existe sob sua dependência. A *essência* do *Dasein* é o seu ser a haver, ser para ser, *Zu-sein*. A *essência* do *Dasein* é a sua existência. A natureza da vinculação do *Dasein* ao seu ser é de posse e não admite rescisão. Eu existo continuamente com a inevitabilidade da resolução do problema do ser a haver por ser. O meu futuro tem sido um problema contínuo com que tenho de lidar desde sempre, 24/7, sem direito a férias (“*stets*”). E se até agora se tem resolvido, não há fundamento algum para se acreditar que vai continuar

10 Ibid., p. 42.

a resolver-se. Na verdade, não se percebe como se consegue lidar como uma situação que é sempre crítica e preocupante. O que é mesmo meu é o problema que me põe o meu ser sem dar folga do nosso por ser. Não há nenhum momento em que não seja sempre o ser da minha vida o que está em causa. E é uma ocupação com dedicação exclusiva.

O “je”, o pronome possessivo “je meines”, a relação do *Dasein* em mim com o seu ser de “Überantwortung”, “entrega” e “vinculação”. A forma do acesso específica de abertura relacional ao futuro, que se manifesta no saimento de dentro para fora, num ter de ir desde sempre já e de cada vez por aí além, explicitam de que modo é que o meu ser está em causa durante o tempo enquanto eu existir. Eu sou de cada vez sempre na entrega ao meu ser como o que há para ser, o que há por ser.

4. Agarrar e perder [oportunidades] ou deixar ir como formas compreensão

Agarrar uma oportunidade, *deixar* ir uma ocasião, são modos de nos relacionarmos ôntico-existencialmente com as mais diversas situações, circunstâncias, nas mais variadas conjunturas em que a nossa vida se define. Agarrar, perder, perseguir e deixar ir, são modos de ser que resultam de formas de compreender e nos encontrarmos nas situações que de cada vez se constituem. Não resultam de uma relação intencional, categorial, intuitiva. Não, pelo menos, primordialmente. Implica um olhar que vê e actua de forma concomitante. A nossa relação com o *Dasein* é de assimilação ou dissimilação, apropriação ou expropriação e alienação de possibilidades. Cada um de nós define o ser do seu sou, enquanto executa a sua possibilidade.

O que define o ser do humano como possibilidade não é tanto as possibilidades que se oferecem e que foram perdidas, mas diz respeito à capacidade de decisão da própria vida, não presa das possibilidades oferecidas mas dependente da possibilidade de nos ganharmos, decidirmos por nós – e encara a possibilidade de cada um de nós se perder na sua vida; podemos ganhar transparência ou perdê-la acerca do sentido do ser do *Dasein* no humano.

O *Dasein* compreende-se sempre a partir da sua existência, de uma possibilidade de si próprio, de ser si próprio ou de não ser si próprio. Estas possibilidades ou foram escolhidas já pelo ser-o-aí ou ele caiu nelas ou desde sempre cresceu nelas, com elas. A existência é ela própria apenas decidida ao modo do agarrar ou descuidar a partir de cada ser-o-aí. A pergunta pela existência apenas pode ser acalorada através do próprio existir¹¹.

11 Ibid.

Este passo retoma o primeiro, na medida em que procura ganhar perspectiva analítica sobre o que se esboçara na primeira e que é o empreendimento de Heidegger. É neste sentido que são empregues os termos inautenticidade e autenticidade (*Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit*). A ideia que fazemos de ser e de existência, a compreensão do ser em que de cada vez somos e a preocupação com o seu sentido é constitutiva da própria existência e não pode ser avaliada do exterior. Não é um paradigma, um exemplo, que possamos imitar. Não corresponde a um padrão ou ideal relativamente ao qual podemos perceber estar afastados ou não. As características de autenticidade e inautenticidade têm a ver com duas modalidades de me apropriar ou desapropriar de mim. Ganhar transparência sobre a própria ideia da existência que há em nós, que co-existe connosco desde sempre, independentemente de ter sido posta a descoberto ou não, é apropriar-nos do si em nós. Mesmo não tendo sido suficientemente vista ou vincada por nós, de algum modo sabemos estar a aproximar-nos disso, de sermos quem éramos para ter sido, ou a afastarmo-nos. Percebemos, sabemos como é connosco sempre na medida da aproximação ou afastamento recuperável ou irrecuperável do que era para ter sido. A dificuldade aqui é a de criar uma situação hermenêutica em que a descoberta desta possibilidade se faça. Esta possibilidade está sempre em tensão com o impossível, o não ser capaz, o não compreender e o não estar a ver, com o facto até de as possibilidades não se esgotarem na sua panóplia. A inautenticidade e a autenticidade jogam-se na apropriação ou não do sentido de si – no haver ou não um ganho. Nós percebemos as possibilidades em que nos perdemos e as que são proveitosas, quando, por exemplo, a vida nos obriga de algum modo a partir de si a fazer um balanço do que tem sido.

O *Dasein* é sempre de cada vez já o meu, o que quer dizer facticamente, tem de se apropriar a si desta ou daqueloutra maneira, tem de se apropriar assim tanto ou tão pouco quanto se compreendeu e agarrou respectivamente tanto ou tão pouco ou de modo deficiente, ainda não se percebeu ou já perdeu. Primariamente e o mais das vezes o *Dasein* ainda não se adquiriu como o próprio, ou então não se encontrou a si, como no tempo da juventude, por exemplo, ou então já se perdeu e isso talvez tivesse acontecido no tempo da vida em que estava mais activo (*lebendigstes Leben*). Apenas se pode perder na medida em que de acordo com o seu ser o *Dasein* é meu, isto é, autenticamente possível. Ambos os modos da autenticidade e da inautenticidade se fundam nisto que o *Dasein* em geral é o meu¹².

12 HEIDEGGER, M. GA 21: *Die Frage Nach Der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995, p 229.

O ser-o-aí é essencialmente de cada vez e sempre o meu. A decisão do ganho ou perda, na compreensão do haver ou não ainda hipótese, é tomada não em vista dos conteúdos de vida mas do modo de ser, com o modo de sermos isso mesmo que somos ao modo como somos. Corresponde à compreensão do sentido de ser da existência para nós.

5. Ausências e interrupções: formas de não independência ou não consistência de si (*Unselbstständigkeit*)¹³

O que é isso, então, com o qual nos encontramos desde sempre numa relação estrutural a cada instante da nossa vida desde sempre já e de antemão? O que é preocupante e de que modo se esboçam relações de inautenticidade com o si que se quer apropriar de nós no seu projecto e assim fazer-nos acontecer? De que modo compreendemos nós desde sempre já o que inspira cuidado e preocupa? O que é que define o carácter de maior ou menor urgência com que tem de se ir a... para tratar de.... O ter de ir a... define o sentido da urgência com que se é deposto em... por causa de... com o fim de... A relação da preocupação com X, Y e Z que têm de ser feitos as diversas tarefas, o que está em agenda. E se o que se faz fosse um comportamento compulsivo para neutralizar uma obsessão. Se a vida toda fosse executada com conteúdos compulsivos para neutralizar e desautorizar esse outro eu que é quem eu gostaria de ter sido projectado pela minha "ideia de ser da totalidade" (*Idee vom Sein des Ganzen*)?¹⁴

O projectar-se inautêntico sobre as possibilidades que são retiradas do que de cada vez está a ser tratado, tendo-o sempre presente é apenas possível pelo facto de o *Dasein* se ter esquecido/perdido no seu poder ser mais próprio já lançado¹⁵.

Pensemos nas especificidades apuráveis a partir do contraste entre a ideia genérica de estar lá numa determinada situação e estar ausente. Não o queremos fazer apontando à diferença entre prestar atenção ou estar atento e por outro lado não prestar atenção e estar desatento. Não definitivamente se a compreendermos esta diferença exclusivamente na esfera cognitiva. Na verdade, posso estar completamente absorto por um sentido horizontal apagando todos os outros e assim também a presença do seu sentido. Pensemos antes num horizonte em que se pode compreender o que é ser activo e estar autenticamente presente numa determinada situação ou numa frente em

13 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Cit., p. 128.

14 Ibid., p. 47.

15 Ibid., p. 339.

que se desenvolva a nossa vida, portanto, quando estamos em acção, a executar tarefas, desempenhar funções, exercitar-nos, treinar, quando estamos completamente tomados pelo que fazemos e estamos por inteiro lá e por outro lado as mais diversas situações e circunstâncias em que cessamos actividade, ficamos ou põem-nos fora de acção, ficamos ausentes na mais completa inactividade; numa palavra: ausentes.¹⁶ A diferença entre estar e não estar lá pode ser explorada em diversos sentidos. Sigamos por este: a diferença que há entre a ideia de utilidade e inutilidade, em português, dos dias. Dias de trabalho e dias de lazer. Assim podemos pensar que estamos presentes nas horas úteis se não faltamos, mesmo que haja intervalos e pausas ou até furos, no horário e por outro lado que estamos fora das horas úteis, quando não estamos ao activo, já não é hora de expediente, estamos indisponíveis, etc., etc... Esta diferença entre horário (depositário de horas) de expediente e fora do expediente organiza objectivamente as nossas vidas. Os calendários, horários e agendas, demonstram-no. Assim, vejamos que podemos distinguir objectivamente não apenas horas úteis como também horas inúteis e até dias úteis (é o que está em sinais de proibição ou limitação do estacionamento automóvel), e fins de semana (não são dias de trabalho e, portanto, inúteis). Podemos continuar a estabelecer diferenças macro/micro-cronológicas entre toda uma vida de trabalho, com os anos e anos cheios de meses e meses de trabalho e por outro lado o tempo da reforma, das férias, dos fins-de-semana, das horas fora de expediente de intervalo de pausa.

Se introduzirmos um elemento subjectivo, não abandonando para já o nosso escrúpulo racionalista, podemos perceber que na pausa, no intervalo, na hora fora do expediente, no fim de semana, nas férias, na reforma, podemos estar completamente entregues à profissão: somos o que fazemos. Há uma longa tradição de interpretação do *homo* como *faber*. Por outro lado, podemos pensar também em relações difíceis com o trabalho sobretudo quando as exigências são tão absolutas que se apresentam como obrigações. Podemos estar na hora mais crítica do expediente, quando a nossa reacção tem de ser proactiva para operar antecipação de tarefas, organizar estratégias, enfim operarmos as situações e não estarmos lá de todo. Como interpretar esse tipo de ausências e de inutilização do tempo? A resposta não pode ser dada apenas pelo contraste. Quando a maximização da concentração de energia activa devia ser total eu não estou lá. Estou na

16 Sobre a neurofisiologia do sonhar acordado o poder indutivo da sua fantasia, cf.: SINGER, J.L. "Daydreaming and the Stream of Thought: Daydreams Have Usually Been Associated with Idleness and Inattentiveness. Now, However, through an Empirical Research Program, Their General Function and Adaptive Possibilities Are Being Elucidated". *American Scientist*, 62.4, 1974, pp. 417–25. Os diversos momentos ao longo do dia em que se sonha acordado, desde a hora de ir para a cama dormir, o momento antes de adormecer, o momento prévio ao acordar, quando estamos "meio a dormir", etc, cf.: LÖFGREN, O.; Ehn, B. "Daydreaming Between Dusk and Dawn." *Etnofoor*, 20.2, 2007, pp. 9–21.

lua. Quando a descontração e o relaxamento podem ser totais eu estou completamente envolvido pela situação de trabalho.

Não pode ser dada assim por dois motivos entre muitos outros que necessariamente temos de deixar de lado. É que quando estou absolutamente envolvido com o trabalho o sentido da minha existência é o da existência de tarefas por executar e tarefas executadas, a transformação da agenda em relatório. Eu sou absorvido pela direcção que as coisas tomam, pelo sentido da orientação do sucesso ou do insucesso com que apresentamos serviço. É esta a razão: eu não sou eu quando o sentido do meu ser, orientação e direcção está dado pelo que faço: agendas, horários, horas de expediente, lectivas, de atendimento, anos lectivos e semestres sabáticos, etc., etc... E se há sintomas de stress ou de relação aditiva ao trabalho, se há pessoas que não sabem fazer outra coisa a vida inteira senão trabalhar, é um sintoma que podemos interrogar da seguinte maneira. Quem sou eu quando não estou ocupado, a desempenhar funções, a executar tarefas, a trabalhar?

O outro motivo é este quem eu for pode ser o que eu faço, mas não é determinado pelo x que é feito ou pelo valor do que faço, antes tem de ser configurado pelo que sou, pelo próprio sentido em geral do ser em mim do que me preocupa e do modo como com ele lido. Quer dizer, deixar de trabalhar e ir de férias ou pedir a reforma não são passos dados em direcção ao meu eu autêntico. O não fazer nada é uma interpretação complexa do haver-se a si. Podemos facilmente pensar nos tempos mortos da vida, quando só fazemos tempo, ou em que estamos sem nada para fazer e arranjamos coisas com que nos ocupar, para fazer. O tempo livre é tão perigoso que há línguas em que se diz que se mata tempo.

É precisamente porque o tempo livre pode não ter direcção, pode não ter orientação e assim não ter sentido que o *Dasein* encontra um sentido, direcção e orientação para o fazer-se a si. Estamos concentrados na execução de uma determinada tarefa ou no desempenho de uma qualquer função. Estamos, por assim dizer, completamente absorvidos pelo sentido do que se está a passar, hierarquia de funções, organização estruturante das frentes que compõem a execução. Ficamos dirigidos e somos orientados pelo que se faz: num estar a ir fazendo, idos pelo ser do processo. Estamos lá. Representemo-nos, por outro lado e pelo contrário aqueles momentos em que nem sequer respondemos à pergunta se cá estamos, porque não a ouvimos. Nas alturas em que estamos longe. Ausentes. Como quando dizemos “não estava cá” ou “estava longe”.

Mas temos de reconstituir a situação da forma mais concreta que nos for possível. A autenticidade não está reduzida à concentração máxima, nem ao desempenho altamente qualificado de funções nem à execução de tarefas complicadíssimas. Ela não se produz,

por outro lado, também só por estarmos entregues a nós fora da hora de expediente, descontraídos e relaxados. Na verdade, ao reduzir o sentido do ser da minha vida, orientá-lo e dirigi-lo pelo trabalho ou pelo tempo livre é entregar-me a uma agenda que em nenhum dos casos consigo controlar. Ter o tempo ocupado ou estar com tempo livre podem ser manifestações da ausência de mim. Eu posso não comparecer, não estar lá, não ser eu, estar ausente de mim nas duas situações. Para uma melhor compreensão destas teses, importa compreender que estes horizontes não são estáticos nem eu sou constituído por estádios com relações complexas entre a minha realidade subjectiva e a realidade do mundo. Com efeito, é a partir do ser em relação do ser constitutiva e estruturalmente uma relação que se podem pensar todos estes horizontes como se fossem estanques. Com efeito é na própria dinâmica da mudança da concentração no que faço para os momentos de pausa, mas também da mudança de um estado difuso e relaxado para um alerta máximo de concentração que se podem perceber aumentos e diminuições de lucidez, ausências completas de si mesmo quando estou completamente absorvido por e entregue a uma tarefa ou presenças de si quando estou a ir nas horas só por ir.

6. Concentração e distração como formas de apresentação de si e ausência de mim

Isso significa que se:

A demonstração do Ser do ente que nos aparece mais ao pé de nós realiza-se no decurso do ser no mundo quotidiano, o qual nós também chamamos forma de lidar corrente no mundo com o ente que nós designamos intramundano¹⁷.

Então, é a fixação de diversas formas de sentido da perturbação da remissão de momentos de tempo para outros momentos de tempo com o fio condutor do *Besorgen*, ou seja, a inutilização do tempo ou de um dia, compreendido nos momentos de ausência, momentos mortos, furos, ausências de preenchimento, faltas de tempo permitir-nos não compreender o sentido deste ser do tempo sempre por ser a fazer transitar-nos de momento para momento mas interrompido. As análises que se seguem procuram dar um retrato concreto da perturbação de remissão, (*Störung der Verweisung*)¹⁸, que levam à experiência do contra-tempo, do atraso de vida (*zugegen*)¹⁹, quando se sente a falta de

17 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Cit., pp. 66-67.

18 Ibid., p. 74.

19 Ibid., p. 111.

algo (*Fehlen*)²⁰, o vazio (*Leere*)²¹, a ruptura ou descontinuidade (*Bruch*),²² que nos deixam entregues à resistência maciça à passagem do tempo.

Num nível de grande concentração no exercício de uma tarefa há momentos de distração. A capacidade de concentração afrouxa. Podemos verificá-lo em diversas desfocagens fora do âmbito daquilo que estamos a fazer. Podemos até retardar o mergulho no fio condutor que executa a tarefa, realiza o trabalho, desempenha competências. No início de um dia de trabalho podemos até adiar o início da concentração. Podemos estar ainda noutra frequência disposicional, ainda em registo onírico, cansados por não termos dormido bem. Custa entrar na execução da tarefa. Lemos os emails, lemos os jornais do dia, ouvimos ainda uma música na rádio antes de entrarmos na execução da tarefa. Dar início à execução da tarefa não pode ser forçado. Não resulta de um acto de vontade por assim dizer. O que se pode perceber é que a partir de determinada altura somos levados por uma tracção. Estamos, por assim dizer, no meio das tarefas. Conforme seja o caso desde as tarefas mais simples até às mais complicadas, somos como que ocupados pelo mundo peculiar em que tem lugar a sua realização.

O que se passa quando efectivamente se dá início a uma tarefa? A primeira frase de uma aula, a primeira frase lida, o começo da corrida de aquecimento? Qual é o sentido para o pegar em..., entrar em...? Há uma espécie de tracção que nos leva nas horas a desempenhar competências, a executar tarefas, a realizar trabalhos até mesmo quando nos obriga ao emprego de habilitações e de saber pericial complexo. Mas não conseguimos permanecer nesta realização de tarefas no desempenho das nossas competências. Há um desvio para um pensamento que me ocupa, me prende a atenção e que nada, nem de perto nem de longe, tem que ver com o que estou a fazer. Pode ser um acorde musical uma varejeira, a lembrança de qualquer coisa sem importância que ocorreu de véspera, pode ser uma imagem, um lembrete do que tenho para fazer da parte da tarde. O que me ocorre vem e fica durante algum tempo e tem o carácter de uma interferência que me intercepta e me desvia do que estou a fazer. Esse pensamento intromete-se sem eu perceber por que razão, com que finalidade, e sem que eu me consiga desviar dele. Pode escoar tão depressa como afluíu. Pode, contudo, ficar e interpor-se entre mim e o que eu estou a fazer o dia inteiro. Dá-se como que uma interrupção da tarefa, sou ocupado por um conteúdo que para já interpreto como o que me desvia do que estou a fazer, interrompe a minha concentração e a linha de acção em que a actividade tem estado a

20 Ibid., p. 75.

21 Ibid.

22 Ibid.

decorrer. Apesar da quebra de concentração, posso de novo voltar a entrar dentro do caudal que me faz fluir com a hierarquização e a ordenação das tarefas²³.

Do mesmo modo que no princípio da manhã me custou a entrar no que estava a fazer, pode ser com dificuldade que recrio a situação pragmática de desempenho de competências, posso nunca nesse dia voltar a estar dentro da coisa. Mas posso também sem qualquer dificuldade conviver com o que como conteúdo invasivo, intromissor, indesejado, a fazer interferência não é suficientemente forte para interromper abruptamente o que estou a fazer. Se a concentração na tarefa a executar-se, na função a desempenhar, no trabalho a realizar elege o núcleo de sentido importante, decisivo, não se pode dizer que descarte todo um conjunto de conteúdos, invasivos, indesejados que se intrometem na esfera da consciência ou que criam tensão sem virem necessariamente a uma apresentação plena e manifesta. O que sucede é justamente que eu percebo que na realização da tarefa há como que uma tendência para viver livre e desimpedido a passagem das horas, na remoção de obstáculos, na resolução de problemas a partir de um programa mais ou menos complexo e sofisticado criado pela minha situação, pelo contexto complexo de conexão de situações, conjunturas e contextos em que a minha vida se desdobra.

*Até casa é uma meia hora. [...] Uma “meia hora” não são 30 minutos, [...] é uma estimativa, [...] uma duração interpretada a partir da experiência pragmática que habitualmente fazemos.”*²⁴ O que se passa com a percepção, cálculo e estimativa do tempo que nos leva a fazer um caminho, passa-se também com a percepção do tempo que nos leva a realizar qualquer tarefa. Mas é a compreensão de que cada dia tem uma “duração” qualitativa diferente o que é espantoso e nos deixa perplexo. Há dias que não damos porque passem e outros que custam muito a passar. Todos os dias têm 24 horas e nenhum tem a mesma qualidade de duração. *“Os caminhos circunstanciais na direcção de entes distantes têm comprimentos diferentes em cada dia”*²⁵.

A situação de realização da actividade, desempenho de funções, execução de tarefas, o trabalho corresponde a uma espécie de gesticulação que exprime um determinado

23 Sobre as diversas possibilidades de relação com a interrupção do trabalho, boas e más, desejáveis e indesejáveis, inesperadas, úteis, individuais e colectivas, cf: JETT, Q.R.; GEORGE, J.M. “Work Interrupted: A Closer Look at the Role of Interruptions in Organizational Life”. *The Academy of Management Review*, 28. 3, 2003, pp. 494–507.

24 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Cit., p. 106.

25 Ibid.

sentido. É aqui que o mais das vezes e primariamente nos encontramos. Seja porque gostemos do que fazemos ou não, lhe demos importância, seja o melhor ou pior emprego do mundo. Há qualquer coisa na actividade associada ao trabalho, qualquer que seja a interpretação do seu sentido, que nos leva num fio condutor, numa tracção em direcção à passagem do tempo, à entrada no mundo e à construção de um sentido para a vivência da passagem das horas nele. Trabalhar é uma forma de entrarmos no fluxo das horas e do tempo de darmos conteúdo à forma do tempo, de irmos nas horas, de termos uma agenda, de sermos o que fazemos, de termos uma identidade.

7. Largar o dia, hora fora do expediente

O fim do dia invariavelmente corresponde à interrupção da actividade que deixamos para prosseguir no dia seguinte. E se tiver sido dada por concluída, haverá sempre outra para realizar. É assim quando fazemos um intervalo para o que for ou quando acabamos um dia de trabalho para o retomar no dia seguinte. De semana a semana, de mês a mês, vai-se cumprindo o que corresponde à especificidade da realização de programas de resolução de problemas decorrentes da situação complexa a que corresponde o trabalho. Mas há uma situação de segunda ordem a que nos temos referido e que tem que ver com o próprio sentido do trabalho como a realização de uma actividade que preenche, com que ocupamos o tempo, ganhamos a vida, nos mantém activos. Interpretamos essa actividade como o resultado programático de um problema que se nos põe a inacção, o vazio de actividade²⁶. Assim, o trabalho é uma possibilidade de emprego de si com uma ocupação que nos desvia desta versão complexa em que nos encontramos quando não temos nada para fazer e não conseguimos fazer tempo. Independentemente das actividades a que nos entregamos sejam ou não consideradas trabalho, das diversas formas de conferir graus de dignidade ao que fazemos bem como de acharmos importância a determinadas actividades e inúteis outras, é essa fuga ao vazio de actividade, como problema posto por uma situação determinada, a que o trabalho vem dar preenchimento e um programa, mesmo que tenha diversos objectivos²⁷.

26 Sobre um aspecto positivo da suspensão do tempo da actividade para flexibilização do olhar, cf.: DAVIS, B.P. "Pragmatic Interruption: Habits, Environments, Ethics". *William James Studies*, 15.2, 2019, pp. 26–50.

27 Para uma análise hermenêutica da situação fenomenológica da experiência que fazemos da vivência dos dias da semana, cf.: Caeiro, A. de C. *Um Dia Não São Dias*. Lisboa: Abysmo, 2015.

8. Interrupção do fim do dia

Interrupção do fim do dia quando eu não sou eu por não estar em mim por contraste com o modo de me encontrar no exercício das minhas funções. Entre o fim de cada dia trabalho e o início de um outro dia, antes da hora do jantar, há tempo disponível para o que for. Essa hora de fim do dia, antes do jantar, se não houver nenhuma urgência, custa a passar. É um tempo de viragem. Estamos entregues a nós próprios. Temos de ocupar esse tempo. É um tempo de regresso a si, de desinvestimento da tarefa. Não é necessariamente um tempo de descontração e de relaxamento. Podemos ter uma actividade que nos dê prazer, que preenche o tempo. Mas podemos também estar à espera da hora do jantar, ou das notícias, numa travessia do tempo difícil de fazer-se. Aí há uma espécie de hiato de tempo²⁸. Quando não há nada agendado, temos de fazer tempo como quer que seja. Depois, há como que uma fluidez no caudal do tempo que nos leva nas horas. Já são dez horas. Não se percebe como se mergulhou no tempo e se foi fluindo das sete às dez, passando pelas horas dramáticas das sete às nove. A que é que corresponde essa dificuldade do tempo que custa a passar? Há uma espécie de reserva do tempo a admitir-nos, uma entrada proibida, uma interdição e impermeabilização do tempo. Não há nada que se consiga fazer: ouvir música, ver um programa na TV, passear, ler. Ficamos sem recursos para invadir e ocupar o tempo num instante. Não há sentido nem direcção ou orientação, para mergulharmos na corrente do tempo e sermos levados pelos conteúdos distribuídos sequencialmente no tempo, como tinha acontecido ao longo do dia, como acontece por vezes. A partir de determinada altura somos puxados por conteúdos que se organizam sequencialmente a partir da sua própria agenda. Se dávamos conta da impermeabilidade, da vedação do tempo, tal que não conseguíamos mergulhar nele para irmos na corrente, agora percebemos que mergulhamos e somos levados até às dez ou às onze.

Mas não é necessariamente de conteúdos o que aqui se trata. Pode perfeitamente haver uma acomodação da inércia do movimento que continua quando eu já parei, deixando sem conseguir aterrar na situação em que eu agora me encontro. Continuo ainda com os problemas do trabalho, programado para resolver questões que agora não

28 COLAPIETRO, V. "Experiments in Self-Interruption: A Defining Activity of Psychoanalysis, Philosophy, and Other Erotic Practices." *The Journal of Speculative Philosophy*, 30.2, 2016, pp. 128–143. "How to go on [...] Are we indeed to go on? Can we even find the resources to go on? Ought we even try to do so, and at what cost ought we persist in going on with this endeavor? The possibility of stopping ourselves becomes, at certain junctures in our history of entanglements, part of the very actuality of a practice or activity." É sempre possível considerar de fora a autobiografia com assente em características de assimilação activa, integração. Noutros momentos, porém, faz-se a experiência da "interrupção, fissura, fragmentação" (COLAPIETRO, 2016, pp. 133-134).

são determinantes, estou ainda na sombra projectada pela situação do trabalho, ainda não desliguei. Levo comigo o dia todo. E por outro lado não consigo constituir outro horizonte de vivência, habituar-me à situação do serão, da saída do trabalho, de o ter largado. Faço tudo e mais alguma coisa e é como se houvesse um campo de forças que me repele. Quando dou por mim a ser puxado numa sequência de tempo, não posso dizer verdadeiramente que é porque um conteúdo passou a ser interessante, quando os outros não eram. Pode ser o mesmo conteúdo ou os mesmos conteúdos que antes estavam já a actuar e que se tornaram interessantes. O que sucede é que os resquícios do dia útil acabam por ser lavados e há uma disponibilidade para programar o serão, ater-me aos conteúdos que aí estão e que são os que estavam: há o conteúdo Δx , depois, y e z e constitui-se uma sequência temporal.

O que sucede nesse hiato? Eu levo comigo o trabalho, não o deixo fora. Mas já não funciono bem. Por outro lado, embora estando já em casa, eu ainda não cheguei. A situação: ter acabado de chegar a casa ainda não abriu para o seu conteúdo. Essas horas podem custar a passar por causa de uma desocupação de mim, desinvestimento da actividade profissional, ou lá o que estivemos a fazer. Não se inaugura nenhuma outra situação. Não estou disponível para estar em casa. Não consigo estar em mim e não estou fora de mim. Aquilo que me levava nas horas foi interrompido. A minha maneira de estar ao serão é diferente da minha maneira de estar no trabalho, porque formalmente se tratam de duas maneiras de ser completamente diferentes. E nada muda se trabalharmos a partir de casa. Aí até podemos ver o contraste. Não que até essa hora estivéssemos numa divisão do gabinete e depois na sala de estar ou na cozinha. O que muda é a vivência concreta do tempo em duas situações completamente diferentes. A minha maneira de estar quando a trabalhar é diferente da minha maneira de estar quando acabei de trabalhar, quando me deixei ficar por ali, por ter acabado a hora do expediente. Agora, estou presente em salas com peças de mobiliário. Estou com outros conteúdos: estou como quem está na sua sala de estar, mas eu não consigo estar lá.²⁹ Não há nada que me entusiasme. Eu estou desocupado e não sou eu na minha maneira habitual de trabalhar ou de estar interessado com o que estou a fazer: estou expropriado da maneira como habitualmente me encontro, guiado pelas tarefas, pelo exercício de competências, na situação em que se

29 Sobre formas específicas de imobilidade ou estagnação da vida das pessoas em particular da percepção da estagnação da vida de algumas mulheres e da compreensão por contraste de uma vida que segue ou seguiu em frente. A experiência do tempo e a percepção hermenêutica da estagnação resulta das próprias formulações da linguagem do povo: “seguir com a sua vida para a frente”, “ficar preso do passado”. LAHAD, K. “Taking a Break.” *A Table for One: A Critical Reading of Singlehood, Gender and Time*, Manchester University Press, 2017, pp. 81–93. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/j.ctt1wn0s66.9>. Acc. 16/11/2023.

desenham problemas e programas de resolução e de solução. Na sala de estar eu estou sem fazer nada e nada me interessa. Nada me descansa, não consigo estar em sossego, nem ver nada, nem ouvir nada, procuro inventar tarefas e não consigo ocupar-me. Estou impropriamente em mim.

Mas só aparentemente e primária e o mais das vezes. É justamente o que se percebe pelo contraste entre o dia de trabalho proveitoso e que correu bem e o enclave que o separa do serão, da noite. Podemos interpretar que ao serão somos mais nós, porque não somos definidos por nada que façamos, não somos oficiais de um ofício, profissionais de uma determinada área. Somos como quem está na sala de estar, à espera. Convivemos com maples, sofás, mesas, cadeiras, quadros, televisões, aparelhagens de som, rádio, livros. Mas não fazemos nada disso. A situação em que nos encontramos é de impermeabilização. Não estamos em nós, estamos expropriados da maneira de ser da zona de conforto, a que estamos habituados. Aí pode falar-se de inautenticidade num determinado sentido, expropriação, de um vivermos de um modo inqualificável: quem sou eu enquanto me encontro na sala de estar, mas não estou. Como veremos, há uma interpretação diferente para este modo de ser que não é o modo como eu me encontro nem o mais das vezes nem primariamente e que pode abrir à dimensão em que a autenticidade constitutiva de mim se faz sentir, pode interpelar-me³⁰.

9. Um dia perdido

Um dia perdido é passado completamente ao largo.

Ao mesmo tempo, a ausência de algo presente, cuja presença quotidiana era tão evidente que nem sequer nos apercebemos dela, é uma ruptura dos contextos referenciais descobertos na circunspecção³¹.

Se o dia é o horário, o depositário de horas. Cada hora leva-nos à seguinte sem agenda. O sentido da sequência das horas não é nenhum. Não parece haver direcção ou orientação alguma. Para onde vão esses dias? Não é como se estivéssemos desatentos ou

30 A banalidade do dia-a-dia pode coincidir com um dia perdido em que nada se fez. Veja-se por exemplo, SCHOR, R. "Going Home: The Everyday as a Space for (Dis-)Connection in Arthur Schnitzler's *Liebelei*". *Austrian Studies*, 27, 2019, pp. 58-73. Na peça Fritz diz a Christine, o que faz durante o dia: "I attend lectures –occasionally– then I go to the coffee house ... then I read ... sometimes I also play the piano –then I chat with whoever– then I visit friends" Mas diz ele: "it is all really irrelevant. It is boring to even talk about." O que aqui vemos é a própria banalidade dos hábitos diários, uma relação sem vínculo ao interesse ao que alguém faz. E por isso "requires something more, some extraordinary drama, the drama of the dark evening hours" (SCHOR, 2019, p. 64).

31 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Cit., p. 73.

desconcentrados. Esses dias pesam imenso. São difíceis de viver. Aquilo com que ficamos no fim de um dia perdido é a própria forma da vida relativamente à qual o que fazemos se apresenta como a reacção compulsiva a essa obsessão. Ficamos com o preocupante.

O preocupar-se consigo não é como temos visto um comportamento ôntico, uma relação entre nós com o que quer que seja com o sentido da preocupação, do zelo, da emulação, do esforço, do que quer que seja com este sentido. O preocupar-se consigo tem a sua origem no si que se preocupa, como se fosse o si activo, que está no esforço apropriante de si e assim também de nós, de cada um de nós na vida que o conforma. O que preocupa é o si do cuidado que se preocupa consigo, que se defende como pode. Os dias perdidos ficam como que vida fora ou nós nos víssemos como outros de outra vida. Mas há dias que nos passam ao lado, em que não aparecemos ao trabalho, em que faltamos a qualquer coisa, a que não demos acordo de nós. Depois, há formas de vida que mergulham nessa letargia e a vida é esse adormecimento na latência relativamente a si. Mas como poderíamos ser de outra maneira? Como poderíamos ser outros?³²

Há formas de ausência relativamente a si em que não sabemos bem como chegarmos a nós próprios. Estamos lá completamente, enveredamos por linhas de acção relativamente às quais não podemos recuar. Mas como é possível antecipar que assim é? Como podemos ter a certeza de que não nos jogamos no trabalho, na realização das tarefas de que necessitamos, no gosto que fazemos em determinadas coisas? Como é possível viver um dia perdido e esperar que seja outro dia? Como quando acontece acordar já no fim do dia e não o ter aproveitado ou ter perdido uma oportunidade? Mas os dias podem ser o resultado desse dia perdido que passa ao largo e faltámos a qualquer encontro, um encontro que pode ser com uma tarefa, com uma pessoa, uma entrevista, com o dia, com o tempo do dia, em que não chegamos a fazer nada dele. Nessa perda irrecuperável do dia está a compreensão complexa da vivência concreta dos dias estarem contados, de as oportunidades serem perdidas, das hipóteses diminuïrem. No aumento de preocupação extremo com o que perdemos, um avião, uma conferência, um encontro que achamos que tem o carácter decisivo em que nos jogamos, em que achamos que ao passar por

32 FISHER, C.D. "Effects of External and Internal Interruptions on Boredom at Work: Two Studies". *Journal of Organizational Behavior*, 19.5, 1998, pp. 503–22. Cf.: interrupções exteriores: "from the external environment. The advent of mobile phones, e-mail, fax machines, and noisy open plan offices means that clerical and professional employees are frequently interrupted as they attempt to concentrate on a task." (FISHER, 1998, p. 504) Para exemplos da interrupções interiores: "mind wandering, spontaneous cognitive events, day-dreams, stimulus-independent thought, and intrusive thought." (FISHER, 1998, p. 505). O que se apresenta aqui tão bem definido é já o resultado ou consequência ou a causa do aborrecimento? Não se pode aqui responder a esta questão. Mas este tipo de resistência constitui um dos "objectos" específicos bem conhecidos de Scheler e de Heidegger. Gegenstand (objecto) é Widerstand (resistência).

isso, vamos melhorar, vamos ganhar uma oportunidade, o que percebemos com um dia perdido é que há uma altura em que a pena que sentimos, o que lamentamos e aquilo de que nos arrependemos é levado ao seu paroxismo. Há uma vivência concreta da perda, da ausência, do que não foi, do que poderia ter sido e não compreendemos como falhamos, como faltamos, como não comparecemos, como não pudemos, como não conseguimos. A preocupação é com quem somos, como a maneira de sermos e que inevitavelmente nos vem deixar no modo como nos encontramos. O paroxismo faz-nos sentir exactamente o sentido disposicional do que foi perdido: esta oportunidade não volta, não estive atento, descuidei-me e perdi-a. Em causa não estão todas as milhares de coisas que perdemos todos os dias, todas as vidas que gostaríamos de viver só na nossa imaginação ou em fantasia, toda a multidão de gente que imaginamos ser ou poder vir a ser. O que perdemos somos nós próprios naquilo que era o que devia ter sido feito, devíamos ter lá estado, devíamos ter sido: o conteúdo específico daquilo a que falhamos implica-nos apenas na importância do que representa para nós³³.

O dia perdido é um dia perdido com um conteúdo importante e considerávamos decisivo para nós. A consciência aguda do seu carácter irre recuperável, é o preocupante. O preocupante tem a sua definição. Mas só à luz do definitivo é que percebemos o que quer dizer a perda: o tempo é irre recuperável e irreversível e nada é ultrapassável. Quantos dias tivemos perdidos na nossa vida e quantos foram os que levaram oportunidades, ocasiões, hipóteses, possibilidades irre recuperáveis? Por que razão e de que modo é que nos voltamos a acomodar à situação? Como é que passamos pela asfixia do paroxismo, pelo estreito que parece impossível da possibilidade perdida, da ausência por tempo definido? Como é que o preocupante se dilui e deixa de preocupar com a angústia do perdido e da perda irre recuperável de oportunidades? A bem dizer, nunca se dilui. Nunca se recupera. É irreversível.

Na preocupação inautêntica levamos ao paroxismo a perda. Não se trata apenas da preocupação de primeiríssima ordem em que nos jogamos no que fazemos, no que somos ao executarmos-nos no mundo, ao fazer do mundo o campo de aplicação do nosso emprego, a escalonar por hierarquia e ordenação o que é o sentido e o pólo de tracção em que somos o que somos. Na preocupação inautêntica que verdadeiramente

33 CHROSTOWSKA, S.D. "Consumed by Nostalgia?". *SubStance*, 39.2, 2010, pp. 52–70: "Plunging into the deep waters of nostalgia, we re-sensitize ourselves to the vertical dimension of past phenomena. This is where human existence can find its retreat, an asylum for its full potentiality, and where it most resembles myth. Romantic or philosophical nostalgia re-enchants and cuts both ways: it has the power to make the superficial familiar deeply strange, and the superficially strange deeply familiar" (p. 64). Para uma determinação de disposições de segunda ordem, cf.: CAEIRO, A. de Castro. "Paradoxes of emotional life: Second-order emotions". *Philosophies*, 7(5), 109.

nos desconchava há uma preocupação com o despreocupante, com o negligente, com o descuido activo que nos expropria de nós numa fuga para a frente em diversas dimensões com diversos graus de intensidade e de repetição para a obtenção da expropriação de si, da alienação mais completa do que qualquer trabalho.

10. Radicalização do preocupante e maximização da inautenticidade

E se a vida toda fosse executada com conteúdos compulsivos para neutralizar e desautorizar esse outro eu que é quem eu gostaria de ter sido projectado pela minha *Idee vom Sein des Ganzen* (ideia [que tenho] do ser da totalidade)?³⁴ Nenhuma “*existenziale Interpretation*” (interpretação existencial) pode esquecer que o que a vincula é “*die Seinsart des Daseins*”(o modo de ser do *Dasein*). “Os passos [de uma interpretação existencial] têm de se deixar conduzir pela ideia de existência”³⁵.

A ideia geral de sentido de ser é tão bem compreendida por cada um de nós que as diversas formas de inautenticidade são o resultado passivo ou a resposta pró-activa a um ser que se descobre estruturalmente no encaminhamento da morte. A ideia da morte, como a ideia de ser ou a ideia de existir, é a manifestação da morte que acontece enquanto se está vivo. A morte não é compreendida substantivamente. É ao deixar de ser, ao morrer que se compreende que viver é continuamente estar a deixar de ser. Morrer é um modo de ser ainda no interior do ser do *Dasein*. É uma possibilidade, ainda que impossibilitante. “*A morte é a possibilidade da impossibilidade de qualquer relação e comportamento que pertença a qualquer existência.*”³⁶ Ser a morrer como fenómeno existencial dá-nos a compreender, com o seu acontecer-nos, a possibilidade radical e extrema do próprio. O que a morte dá a compreender é que é um *nomen actionis*: é ser a morrer. O seu sentido, orientação e direcção são temporais. A possibilidade da morte é extrema. É “a possibilidade absolutamente simples do impossibilitante para o *Dasein*” (*schlechthinnige Daseinsunmöglichkeit*)³⁷.

O tempo autêntico do *Dasein* revela-se como ser no encaminhamento incessante na direcção da morte. O tempo do *Dasein* é sempre, continuamente, a morrer. O que se revela assim, não é o facto da morte como um acontecimento fora do mundo, mas um ser, uma actividade, que faz que existamos sempre a deixar de ser. A morte não acontece no fim, mas desde o primeiro momento: é inultrapassável, irreversível, mas exclusivamente

34 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Cit., p. 47.

35 Ibid.

36 Ibid., p. 262.

37 Ibid., p. 250.

minha. É na vibração tensa com este sentido da possibilidade impossibilitante que se compreende o “*ser a estar lançado já para a possibilidade e havê-la já percorrido em antecipação ou previamente*” (*Vorlaufen in die Möglichkeit*).³⁸ O que permite compreender o preocupante não é assim *uma clara et distincta perceptio* de um ego, mas o facto de me encontrar desde sempre já a ser *sum*, não de um ego “*moribundus*”

Se tais fórmulas afiadas significam, em geral, alguma coisa, o enunciado adequado relativo ao *Dasein* no seu ser teria de ser: *sum moribundus*, e não *moribundus* como uma pessoa gravemente doente ou ferida, mas na medida em que, enquanto eu for, sou *moribundus* - o *moribundus* dá ao *sum* o seu significado³⁹.

É como reacção primária ou como antecipação proactiva que se podem compreender as formas e a essência da inautenticidade. A compreensão da irreversibilidade estrutural do ser do *Dasein* tem manifestações extremamente agressivas na sua ofensiva contra o si. Isto é, o si compreende-se no seu ser como o enquanto sempre e continuamente a desagregar-se, a escoar, nunca conseguindo fixar-se, existindo de forma dramática na instabilidade da passagem. Nesta situação, não se pode: *non possum!* A reacção ao impossibilitante pode ser não apenas o abandono de si ao movimento centrífugo e ciclónico que se fragmenta e pulveriza (*Wirbel, Wurf, hineinwirbeln*)⁴⁰. Pode ser também o esforço activo do movimento de aceleração máximo desse processo de desintegração entrega e abandono de si.

A inautenticidade pode antes determinar o *Dasein* na sua mais plena concreção na entrega à sua tarefa (ficando sem tempo para nada, na ânsia esfusiante pelo excitante e estimulador, na determinação absoluta que o faz estar em pulgas pelo interesse, na devassidão do gozo⁴¹).

A inautenticidade é quando eu não sou o próprio (*nicht ich selbst*)⁴², quando fico fora de mim, quando eu não sou eu, quando me dão vontades e apetites de..., quando sou invadido por, e ocupado por potências que me deixam na urgência de outrem. A inautenticidade pode ser assim o negativo esterilizador simplesmente neutralizante da relação de mim com o próprio si. Ao arrostar com a totalidade da possibilidade da

38 Ibid., p. 262.

39 HEIDEGGER, M. GA 20: *Prolegomena Zur Geschichte Des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994, pp. 437-348.

40 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Cit., p. 179.

41 Ibid., p. 43.

42 Ibid., p. 176.

impossibilidade, da irreversibilidade constitutiva de mim próprio dá-se essa relação compulsiva com o simplesmente preocupante que nos obceca. Também aqui há uma antecipação da possibilidade, mas à maneira da fuga, e na verdade da fuga para a frente, contra todo e qualquer cuidar de si como possibilitante⁴³. Eu sou aquilo para que me dá em resultado dessa pressão insustentável da situação comprimida entre mim e o impossibilitante, que sou de cada vez já eu próprio. Aquilo para que me dá é o que me tem a si na sua agenda, o meu dono: a fome, a sede e o sono, o cansaço, o impulso de autoafirmação, a sensualidade e a sexualidade, o feitio e o temperamento, a falta de consideração, a capacidade de adaptação, o sangue, as tripas, a insaciável curiosidade, mesmo científica, o inflexível cumprimento do dever, o incessante escrúpulo religioso. O que me configura obriga-me a reagir sempre como que para fora de mim, expropria-me, embarga-me e cancela-me. No mínimo articula-me como X agente da minha própria execução.

11. O tom sintonizante (*Stimmende*) e o porvir (*Kommende*)

E se a “inautenticidade tiver o seu fundamento na autenticidade possível?”⁴⁴ E se “[a]s possibilidades fundamentais da existência, autenticidade e inautenticidade do Dasein se fundamentarem ontologicamente nas temporalizações possíveis da temporalidade?”⁴⁵ A raiz da temporalidade é o futuro, o por vir, (*Zukunft*).⁴⁶ Tal quer dizer que o tempo pode perfeitamente interromper o seu alongamento ou enxertar-se. Mas como é que o tempo parece infinito ou indefinido deste lado de cá da vida?⁴⁷ O tempo infinito e indefinido (*unendliche Zeit*) deriva o tempo autêntico da preocupação inautêntica e respectiva temporalidade de tal sorte que

A) É o modo autêntico da condição de possibilidade da abertura, abertura que se mantém o mais das vezes na inautenticidade da auto-interpretação decadente que todos em geral e ninguém em particular possuem⁴⁸.

B) O esquema através do qual o Dasein chega, no futuro, a si mesmo, autêntica ou inautenticamente, é o por mor de si [*Umwillen seiner*]⁴⁹.

43 Ibid., p. 44.

44 Ibid., p. 259.

45 Ibid., p. 304.

46 Ibid., p. 326.

47 Ibid., p. 331.

48 Ibid.

49 Ibid., p. 365.

C) Tal como o existente inautêntico está sempre constantemente a perder tempo e nunca o “tem”, assim também permanece a distinção da temporalidade da existência autêntica: na abertura resolutiva (*Entschlossenheit*) nunca perde tempo e “tem sempre” tempo⁵⁰.

Se nos detivermos em algumas das formulações de Heidegger em *Hölderlins Hymne “Andenken”* (GA 52)⁵¹, encontramos um conjunto de temas que parecem ficar circunscritos a problemáticas diferentes das de SZ tanto na forma como no conteúdo. Não é aqui o lugar para fazer esse percurso, até mesmo porque o fenómeno histórico é na analítica existencial temporal do *Dasein* o próprio problema da configuração temporal autêntica e não apenas cronológica do sentido linear do tempo. Mas encontramos aqui reformulações da situação hermenêutica que dá origem ao questionamento *kat’ exochēn* que Heidegger faz ou ao qual se expõe.

Os enunciados da situação hermenêutica que encontram a facticidade podem ter uma outra formulação, mas provêm do ser do ente que nós desde sempre de cada vez somos, que eu desde sempre já de cada vez sou. Ao compreender estar a ser cada um de nós surpreende-se já a ser. Nascimento e compreensão não coincidem. As nossas primeiras memórias encontram-nos já a ser há anos, ainda que poucos. “O começo [ontológico existencial] não começa com o começo (ôntico)”⁵². “O humano percorre uma trajectória excêntrica”. (*Ibid.*) Encontramos ecos das formulações de *Ser e Tempo* e dos textos que andam em torno de um proto ser e tempo: a abertura resolutiva que percorre em antecipação (*volaufende Entschlossenheit*), o projectante (*Entwurf*) mas também as estruturas que de uma forma equivalente constituem a estrutura originária da *Sorge* (preocupação, cuidado), a facticidade temporalmente constituída no haver sido e expressa no *schon sein in* (desde sempre ser já a ser), a queda constituída pelo presente e expressa no *sein bei*, (ser a, estar a ir a...), a existencialidade constituída no futuro no *sich vorweg* (no ser se a antecipar ou o ter sido antecipado por si). A formulação complexa e o modo de perceber o carácter concomitante das estruturas ou das características ontológicas do ser do ente que cada um de nós desde sempre já é, implica uma vivência maciça e concreta da implantação da estrutura originária no futuro, na existência. O desdobramento do lance projectado em que desde sempre nos encontramos encontra-se aqui formulado na não coincidência entre princípio e começo. Estamos já a ser e, portanto, já começamos a ser quando damos conta e nos apercebemos do despertar e do acordar para o mundo. Ou

50 *Ibid.*, p. 410.

51 HEIDEGGER, M. GA 52: *Hölderlins Hymne “Andenken.”* Frankfurt am Main: Klostermann, 1982.

52 *Ibid.*, p. 189.

seja, quando acordamos e ficamos despertos já estávamos, por assim dizer, no mundo, na vida.

Não começamos quando começamos. Despertamos para o traço excêntrico da temporalidade a desdobrar-se, toda ela já compreendida e comprimida no primeiro momento. Nesse abrir de olhos constitui-se a vida e o mundo a um só tempo com todos os outros possíveis, comigo já compreendido. Cada um de nós é já a saber de si e como é consigo na tranquilidade do deslizar para esse despertar, num vir a si, num estar a ser-se com tudo o que vai ser. A cada momento estrutural corresponde uma forma de visão: retrospectiva do passado que não tem conteúdos vividos por mim, mas que não deixa de co-apresentar um ter havido tempo, um tempo que tem sido. Uma perspectiva do presente em que se vê o conteúdo perceptivo. Finalmente, temos uma forma específica de olhar o futuro, um prospecto, que não é um olhar de relance em que se antecipa x, y ou z, mas efectivamente é a vida. Retrospectiva, perspectiva e prospecto são momentos da própria estrutura efectiva do sentido e co-constituem-se de uma forma complexa: no deslizar suave em que se desperta e acorda ou de uma forma súbita. Estes dois momentos estruturais de olhar e de ser são concomitantes. “Todos nós fazemos o nosso percurso por uma trajectória excêntrica, e nenhum outro caminho é possível desde a infância até à completude”⁵³.

No antecipar-se o que fica presente é o abrir do olhar do seu limite futuro, não quantificável, mas qualificável: da beira do futuro abre-se retrospectivamente o olhar de se que nos olha a nós. Estamos assim já estendidos, esticados, pelo tempo que há-de vir e que mostra já o seu rosto. Por outro lado, ao mesmo tempo, trata-se de um vislumbre prospectivo que antecipa tempo, assim sem mais. Ou seja, o olhar retrospectivo de si encontra-se com o vislumbre prospectivo de si. A perspectiva corresponde ao ponto de encontro desses vislumbres retrospectivo e prospectivo. A perspectiva é constituída de tal maneira que não apenas apresenta conteúdos ausentes como ela é constituída por formas de olhar que já se fecharam ou ainda não se abriram, mas que estão sempre a ver o que foi e a ver o que vai ser. Os olhares do futuro e do passado estão copresentes a apresentar concomitantemente conteúdos já idos ou por vir.

O despertar que me traz a mim para ser quem sou apenas me faz coincidir comigo nesse momento, cristalizado no tempo para todo o sempre: o meu primeiro amanhecer. Com o dealbar do meu primeiro amanhecer também amanhece o mundo e todos os que lá estão: todos os outros com quem nos vamos encontrar e que vão deixar marcas para sempre mas também todos os outros que se foram e estarão por vir que eu nunca

53 HÖLDERLIN, F.W.J. *Hyperion*, II, 545. Cit, HEIDEGGER, M. *Hölderlins Hymne “Andenken”*. Cit., p. 189.

conhecerei e que também são comigo de alguma maneira. Esse começo já depois de eu estar no mundo é um momento de lucidez, o primeiro momento de obtenção de transparência que se abre e me tem a mim como a sua lente, como o seu sensor, que me vê e com a qual eu vejo. Mas se é nesse momento que são feitas as apresentações, também nesse momento eu começo a alterar-me, ou altera-se-me tudo simplesmente desde a partida, desde que acordei. Eu venho a mim para começar a ser outro. Nesse processo de alteração está, porém, sempre pensado um processo de apropriação. A condição constitutiva do ser da vida humana é uma mudança mutante que me altera a mim desde o primeiro instante. A alteração é o modo de eu chegar a mim, de me vir a definir no limite excêntrico do percurso já percorrido previamente quanto à sua forma.

A estadia num país estrangeiro e a aprendizagem do estrangeiro, não por causa do estrangeiro, mas por causa do próprio, exige aquela perseverança que já não pensa no próprio. Esta ausência de lembrança não é o esquecimento, que vem da indiferença, mas a coragem do coração, que, no entanto, permanece certo do que está para vir⁵⁴.

Viver é permanecer no elemento estranho da atmosfera temporal em que continuamente estou a ser alterado, muda-se-me tudo num ápice do dia para a noite, com cada segundo e o seu pensamento, nas mais diversas disposições, estados de alma e de espírito, pensamentos, em que, como um camaleão, fico dessas diversas cores. Mas por outro lado há um sentido orientador para essa alteração que é o desdobramento temporal: o de uma verdadeira posse de si. O si olha-me e atrai-me para si. É para esse si, mais eu do que eu, em que eu me tornarei ou não que eu me sei deslocado, que me constitui. A possibilidade da posse é me dada como se fosse notificado de uma herança que me é deixada em testamento, mas que eu tenho de reclamar. O si reclama-me independentemente do conteúdo:

A perspectiva da percepção do presente é apenas a expressão de uma possibilidade entre outras que é fixada pelo agora. Mas os momentos que agora já não são bem como os que ainda não são estão presentes, ainda que não demos conta deles e possam até estar fechados, apagados. A estadia no estrangeiro que é o mundo, a aprendizagem do outro estranho que são todos os outros e sobretudo aquele em quem encarnamos é o resultado de uma preocupação em ser. Ser implica a compreensão da alteração, da presença em meios inóspitos e do convívio com estranhos. Vir ao mundo é vir a terreno inóspito: frio, calor, sede e fome, cansaço, protecção, defesa. Estar com outros é já estar com estranhos que distam um abismo de nós próprios. Nós somos outros porque somos

54 Ibid., pp. 190-191.

sempre obrigados a uma transformação provocada pela sobrevivência ou por um apelo a que sejamos os próprios. Somos desde sempre interpelados para sermos quem somos e esse outro ainda por ser em que nos convertemos implica a compreensão da estrutura complexa do nosso si: nós não somos um único eu: somos uma multiplicidade complexa de muitos eus, de um comité de gente. Mas somos também em contacto com o mundo e somos também constitutivamente sempre com outros nem que fossemos órfãos, viúvos, solitários. Mesmo se assim fosse, os nossos pais desconhecidos acompanhar-nos-iam para sempre, e provavelmente estamos remetidos para rostos de pessoas que não conhecemos, para os dos filhos que não tivemos e para os dos filhos destes.

O que une tanta estranheza, tantos outros os próprios e os alheios, tantos mundos e tantas vidas reais e imaginárias é um si por mor do qual eu sou. Tudo é por causa de mim, deste si que eu ainda não sou, do olhar temporal que se abriu a primeira vez para se fechar uma vez. Esse si é excêntrico e percorre-me desde sempre e comigo também a vida. É em direcção a esse que tudo está antecipado, que desde sempre tudo tem sido, que me acompanha ou abandona em situações críticas. É por mor de si (*des Eigenen willen*) que se fica na expectativa tremenda do que para aí virá de bom, de atalaia, para não perder nada, ou então se fica já só à espera de acabar, esgotadas as possibilidades não havendo, entretanto, nenhuma outra que tivessem vindo. “Esta ausência de recordação não é o esquecimento que vem da indiferença, mas da coragem do coração que tem a certeza de que o próprio que está por vir, há-de vir.”⁵⁵ Apesar do consumir-se (*zehren*),⁵⁶ do ‘*langsame Zerstören und Verwüsten*’ (da lenta destruição e devastação),⁵⁷ há um chegar-se a si (*Zu-‘sich’-kommen*) que é um provir a partir de um outro (*herkommen aus einem Anderen*).⁵⁸ Este possibilitante é o *animante* (*Beseeler*).⁵⁹ Quem é este outro em mim que é mais do que eu por ser o próprio si? Não é uma versão melhorada, superlativa, máxima, um *nec plus ultra* de mim em hipertrofia. Tem outro sentido, abre-se de outra maneira. É um modo de ser que vibra em cada um de nós para aprendermos a ser como somos.

55 Ibid., p. 190.

56 Ibid.

57 Ibid., p. 101.

58 Ibid.

59 Ibid., p. 191.

12. Conclusões⁶⁰

Este estudo debate-se em duas linhas de investigação aparentemente diferentes. Por um lado, filológica. Quisemos compreender as formulações de Heidegger que expressam a relação estrutural de cada um de nós com o seu ser. No ser do sou, estamos sempre implicados no modo como fazemos a travessia do tempo. A análise de situação procurou “sensibilizar”, “reconstituir”, “tornar de novo presente” o que pode ter acontecido, na verdade, o que acontece, quando parece termos sido expropriados de qualquer sentido. Há o modo como “vamos indo”. Há também os modos como estamos a “atravessar” bons momentos e o modo como passamos por um mau momento. Os sintomas afectivos do modo como cada um se encontra não são nunca circunscritos ao momento mais ou menos imediato em que são “lidos”, mas extravasam para fora do instante. São integrados numa espécie de curva clínica que avalia sempre a nossa relação com a possibilidade, ou seja, com a condição de possibilidade do possível. O futuro não é o tempo que não é ainda, mais ou menos longínquo, ou até próximo e prestes a acontecer. Se for, não está desligado de nós. Como Heidegger acentua o futuro é o por vir (Zukunft). É do futuro que o futuro vem. E do futuro chegam possibilidades, chega o possível. Chega também o impossível. O trabalho limite da tentativa de compreensão do modo como pode fazer sentido a aparente ausência de sentido, é um trabalho de resistência que não acontece não vazio. Na latência, no anonimato, no que aparentemente é impossível já agora e não está pronto, chega até nós uma indicação do possível. O plano de fundo desta indicação pode ser a simples possibilidade da impossibilidade. É nessa direcção que nos encontramos a ir. E, contudo, é de lá que pode chegar o possibilitante. O trabalho limite da resistência, o esforço de reatar sempre uma ligação com o sentido, é uma das expressões limite da nossa relação com o ser da nossa vida, ou com o sentido possível do ser que a vida nos entrega a nós para ser.

A não inautenticidade ou a indiferença quotidiana, a inautenticidade, a autenticidade são diversas configurações da nossa relação com a vida ou, como Heidegger diz já no período da sua produção de *Ser e Tempo*, com o ser. A dificuldade consiste em responsabilizar “me” inteiramente “a mim” por uma apropriação do sentido do ser. É o Dasein que me convoca para si? Em que circunstâncias? A voz média talvez pudesse expressar a relação de que aqui se trata. Nem eu sou inteiramente assimilado por uma entidade que me expropria de mim, o que quer que isso queira dizer, nem sou eu a assimilar inteiramente o ser do Dasein, a vida, a mim, ao ponto de dizer sou eu a vida. Se tal acontecer, teria de se compreender em que situação isso seria possível. O apropriante pode chegar em situações de

60 Agradeço ao Professor Dr. Ângelo Milhano a leitura deste texto e as correcções sugeridas. Agradeço também aos pares que reviram este texto. As sugestões deles foram seguidas na íntegra, mas só a mim devem ser imputados os defeitos presentes.

perda total de sentido ou pelo menos aparente. Portanto, em situações em que cada um de nós se acha “ex-proprio” de si próprio, quando parece que não importa, não é ninguém. Na análise de situação, procuramos sintonizar-nos com situações em que há uma dificuldade em deixar passar o tempo ou em que o tempo custa a passar. Em dias perdidos, ou nos mais diversos contra-tempos, atrasos, perdas, há a compreensão do irrecuperável. Normalmente, são ocorrências, mas podem ser oportunidades, até pessoas. Às vezes perdemos possibilidades que achávamos que teriam mudado a nossa vida se as tivéssemos aproveitados. Quando essa possibilidade de perda é a vida toda, quando passamos por situações em que achamos que nada vale a pena, pode dar-se o caso de uma radicalização extrema da vida. A vida está cheia de compreensão, enquanto não nos mata, pelo menos. E de lá reverbera uma cadência com um tom que nos abre ao possível ou numa outra formulação, do futuro chega a possibilidade do por vir possibilitante, apropriante. Compreender o modo como se é e ser desse modo é um desígnio arcaico do humano: *genoi'hoios essi mathōn*⁶¹

Referências bibliográficas

- CAEIRO, A. de C. “O Acesso a Outrem Como Si No Seu Ai”. *Didaskalia*, Vol. 38, n. 1, Jan. 2008, pp. 227-256.
- CAEIRO, A. de C.. *Um Dia Não São Dias*. Lisboa: Abysmo, 2015.
- CAEIRO, A. de C.. “Paradoxes of emotional life: Second-order emotions”. *Philosophies*, 7.5.
- CHROSTOWSKA, S. D. “Consumed by Nostalgia?”. *SubStance*, 39.2, 2010, pp. 52-70.
- COLAPIETRO, V. “Experiments in Self-Interruption: A Defining Activity of Psychoanalysis, Philosophy, and Other Erotic Practices”. *The Journal of Speculative Philosophy*, 30.2, 2016, pp. 128-143.
- DAVIS, B.P. “Pragmatic Interruption: Habits, Environments, Ethics.” *William James Studies*, 15.2, 2019, pp. 26-50.
- FISHER, C.D. “Effects of External and Internal Interruptions on Boredom at Work: Two Studies.” *Journal of Organizational Behavior*, 19.5, 1998, pp. 503-522.
- HEIDEGGER, M. *GA 6.2: Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1986.

61 “Aprende a compreender a seres como és e sê como aprendeste a compreender como eras”. PÍNDARO. *Pítica II*, v. 73.

HEIDEGGER, M. GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, M. GA 21: *Logik: Die frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, M. GA 52: *Hölderlins Hymne "Andenken"*. Frankfurt am Main: Klostermann. 1982.

VON HERRMANN, F.-W. von. *Hermeneutische Phänomenologie Des Daseins. Ein Kommentar zu "Sein und Zeit" II "Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins" §9-§27*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2005.

JETT, Q.R.; GEORGE, J.M. "Work Interrupted: A Closer Look at the Role of Interruptions in Organizational Life." *The Academy of Management Review*, 28.3, 2003, pp. 494-507.

LAHAD, K. "Taking a Break." *A Table for One: A Critical Reading of Singlehood, Gender and Time*, Manchester University Press, 2017, pp. 81-93.

LÖFGREN, O.; EHN, B. "Daydreaming Between Dusk and Dawn." *Etnofoor*, 20.2, 2007, pp. 9-21.

Pindari carmina cum fragmentis (Maehler, H. (post Snell, B.). Leipzig: Teubner, 1971.

SCHOR, R. "Going Home: The Everyday as a Space for (Dis-)Connection in Arthur Schnitzler's *Liebelei*". *Austrian Studies*, 27, 2019, pp. 58-73.

SINGER, Jerome L. "Daydreaming and the Stream of Thought: Daydreams Have Usually Been Associated with Idleness and Inattentiveness. Now, However, through an Empirical Research Program, Their General Function and Adaptive Possibilities Are Being Elucidated." *American Scientist*, 62.4, 1974, pp. 417-425.

THEUNISSEN, M. *Der Andere*. Berlin: De Gruyter. 1965.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 11, NÚMERO 10: JULIO DE 2024. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2024.i10.03 [pp. 67-77]

Recibido: 02/04/2024

Aceptado: 15/06/2024

Lo (in)disponible. De la técnica heideggeriana a la contradicción de la Modernidad en Hartmut Rosa

The (Un)Available. From Heideggerian technique to the contradiction of Modernity in Hartmut Rosa

Patrizia Pedraza

Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

Desde la segunda mitad del pasado siglo, las producciones intelectuales en relación a la cuestión de la tecnificación moderna han ido en aumento; la técnica y las formas de alienación social han sido objeto de estudio de pensadores de las más diversas disciplinas. Una de las primeras figuras en acometer esta empresa fue Martin Heidegger, desde la fenomenología hermenéutica, mientras que una de las teorizaciones más recientes al respecto parte de la sociología crítica fenomenológica de Hartmut Rosa. En el presente escrito, partiremos de ambos para pensar el problema de la disponibilidad.

Palabras Clave: Martin Heidegger; Hartmut Rosa; Técnica; Serenidad; Disponibilidad.

Abstract:

Since the second half of the last century, intellectual productions in relation to the question of modern technification have been increasing; technique and the forms of social alienation have been the object of study of thinkers from the most diverse disciplines. One of the first figures to undertake this enterprise was Martin Heidegger, from hermeneutic phenomenology, while one of the most recent theorizations in this regard comes from the phenomenological critical sociology of Hartmut Rosa. In this paper, we will start from both of them to think about the problem of availability.

Keywords: Martin Heidegger; Hartmut Rosa; Technique; Serenity; Availability.

1. Introducción

Desde la segunda mitad del pasado siglo, las producciones intelectuales en relación a la cuestión de la tecnificación moderna han ido en aumento; la técnica y las formas de alienación social han sido objeto de estudio de pensadores de las más diversas disciplinas. Una de las primeras figuras en acometer esta empresa fue Martin Heidegger, desde la fenomenología hermenéutica, mientras que una de las teorizaciones más recientes al respecto parte de la sociología crítica fenomenológica de Hartmut Rosa. En el presente escrito, partiremos de ambos para pensar el problema de la *disponibilidad*.

Con este propósito, la abordaremos, en primer término, como problema ontológico en el marco de la producción heideggeriana en torno a Aristóteles; en segundo término, desde la radicalización del problema de la disponibilidad en el problema de la técnica; y en último término, como problema subyacente en la contradicción de la Modernidad roseana. Hemos seleccionado dos momentos fundamentales del Heidegger *temprano* o anterior a la *Kehre*, y del *tardío* o posterior a la misma, a saber: las *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles* o *Natorp Bericht* (1922) y *La Pregunta por la Técnica* (1954), por considerarlos específicamente pertinentes y suficientemente explicativos de cara al ulterior tratamiento de la disponibilidad en las sociedades tardomodernas, tal y como se enuncia en la *sociología de la vida buena* de Hartmut Rosa. Con respecto a este último, hemos escogido la lectura de *Lo Indisponible* (2018) y textos afines. Para la elaboración de este ensayo hemos hecho hincapié en la primera mitad del escrito, que abarcaría desde el primer capítulo al sexto pues, en contraposición a los epígrafes de la mitad ulterior, estos se encargarían de la parte teórica más relevante en torno al concepto de “disponibilidad”, y no tanto de las correlaciones funcionales de la disponibilidad en las sociedades occidentales tardomodernas, en su relación con la institucionalidad o el deseo.

2. Martín Heidegger y la ontologización de las virtudes dianoéticas

Las investigaciones fenomenológico-hermenéuticas sobre Aristóteles del joven Heidegger plantean una inquietud fundamental¹, a saber: las virtudes dianoéticas, tal y como son enunciadas, permiten ser interpretadas como fenómenos donde “el ente se hace accesible [...] se deja apropiar y custodiar conforme al modo de inteligir que le corresponde a cada caso”². Como fenómenos, cada una desvela sus respectivas regiones ontológicas de tal suerte, que el ente puede ser ontológicamente delimitado: *téchne*, *epistéme*, *phrónesis* y *sophía*, en las que se realiza el *noûs*, son modos de vivir en la verdad.

Así, diremos que, frente a la tradición escolástica, donde la *areté* ha sido subsumida por las connotaciones de la *virtus* judeocristiana, Heidegger revisita los textos fundamentales del estagirita para confrontar el fenómeno en su carácter ontológico. Un carácter que quedaría enunciado bajo la fórmula de la *producción*, esto es: “El ámbito de objetos que presta el sentido originario del ser es el de los objetos *producidos*, el de los útiles empleados en el trato cotidiano [con el mundo]”³. No decimos que un martillo *es*, por cuanto nos acercamos al martillo desde la reflexión teórica; lo decimos por cuanto lo tenemos a-la-mano y lo cogemos, lo producimos, lo ponemos en uso; ahí decimos “esto es un martillo”; el martillo viene a la presencia⁴ como algo en-obra, *enérgeia*: “del mismo modo que un utensilio en la mano solo accede a su auténtico ser en su *ser-útil*, así también el aspecto de los objetos sólo se hace visible a través del *noûs* y «en» el *noûs* como ser hacia-qué”⁵. De este modo, decimos que algo *es*, cuando este *es-producido*, de tal modo que *es-disponible*:

1 Consideración aparte merecen las reflexiones sobre el movimiento y la noción de *ousía*, fundamentales en la construcción teórica del *Dasein* a lo largo del proyecto heideggeriano; las dejaremos sin tratar por cuestiones de pertinencia temática y propiedad del escrito [para más señas consultar: SEGURA, C. “Heidegger en torno a Aristóteles. Una mirada fenomenológico-hermenéutica” en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 20.2, 2015, pp. 231-249].

2 HEIDEGGER, M., *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles*. Tr. J. Adrián Escudero. Madrid:Trotta, 2002, p. 29.

3 HEIDEGGER, M. *Interpretaciones...* Cit., p. 26.

4 Baste decir, que la laxitud del ejemplo debería virar desde la donación de sentido de los objetos producidos hacia las reflexiones sobre la utilidad del Heidegger de los años 30; por citar algún ejemplo, en *El origen de la obra de arte* (1935/36): “La utilidad es ese rasgo fundamental desde el que estos entes nos contemplan, esto es, irrumpen ante nuestra vista, se presentan y, así, son entes. Sobre esta utilidad se basan tanto la conformación como la elección de materia que viene dada previamente con ella y, por lo tanto, el reino del entramado de materia y forma. Los entes sometidos a este dominio son siempre producto de una elaboración. El producto se elabora en tanto que utensilio para algo” (HEIDEGGER, M., *Caminos de Bosque*. Tr. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza, 1995, p. 18).

5 HEIDEGGER, M. *Interpretaciones...* Cit., p. 34.

Aquello que ha sido finalizado en la actividad del trato productivo (ποίησις), aquello que está a la mano y disponible para una eventual utilización: esto es lo que propiamente *es*. Ser significa *ser-producido* y, en cuanto producido, en cuanto algo que resulta significativo para el trato, también significa estar-disponible⁶.

De esta suerte, el proceder técnico-productivo y su correspondiente actitud, la *poíesis*, suponen el ámbito de donación del sentido de ser en Aristóteles, esto es, Heidegger resalta el “carácter paradigmático de la producción”⁷ como modelo de interpretación del universo.

Pero si algo nos *es-disponible* es porque “el intelecto, al igual que la luz, produce todas las cosas en la medida en que permite disponer de ellas”⁸. El *ser-así* del objeto se descubre en su *proceder*, y en su proceder mundano este *ya es*, pero este es inteligido en la apariencia y el habla; de entre todas las virtudes, o las regiones ontológicas que estas nos descubren como fenómenos, la reivindicación de la *phrónesis* en la búsqueda de una ontología no presencialista es taxativa. El ser-ahí, el *Dasein* es ahí en cada momento, y esto es así porque

la *φρόνησις*, considerada en su doble dimensión de discurso reflexivo y solícito, sólo es posible porque primariamente es una *αἴσθησις*, una visión inmediata del instante” y, de esta suerte, “el *πρακτόν*, entendido como el ente que se desvela y deviene disponible en el *αληθευειν* de la *φρόνησις*, es algo que existe en la modalidad del *todavía no ser* esto o aquello⁹.

Es, diremos, pura posibilidad, apertura, proyecto.

La inmediatez de la *phrónesis* como modo de conocimiento se antepone entonces a la capacidad contemplativa; por lo tanto también los comportamientos asociados: la *praxis* precede a la *theoria*. Por ende:

el horizonte al que tiende la experiencia originaria del ser no se asienta en el ámbito ontológico de las *cosas* concebidas a la manera de un objeto que se aprehende *teóricamente* en su contenido real, sino que remite al mundo que comparece en el trato de la producción¹⁰.

6 Ibid., p. 26.

7 SEGURA, C. *Op. cit.*, p. 235.

8 HEIDEGGER, M. *Interpretaciones...* Cit., p. 33.

9 Ibid., p. 36.

10 Ibid., p. 26.

Hablamos, en suma, de «disponibilidad» como algo que llega-a-la-presencia, una llegada comprendida como *enérgeia atelés*, hablamos de aquello que es-ahí, en el instante, que se *desoculta*, hablamos, por ende, de la *téchne* como aquello que trae-ahí-delante *lo que esencia* a través del trato productivo.

3. La radicalidad de la técnica

Que el acercamiento prático y primero del *Dasein* remite “al mundo que comparece en el trato de la producción”¹¹ implica que, si el intelecto produce los objetos como la luz ilumina las formas, en el primer acercamiento prático al mundo nuestro intelecto es poético. El ser-a-la-mano, la “actividad productiva y el uso de los utensilios a nuestro alcance” precede al ser-a-la-vista, “el conocimiento teórico”; *téchne* y *epistémé* comparecen ante la *phrónesis*, la praxis se concibe como “estructura ontológica fundamental”¹² al ser temporizada y servir a la naturaleza dinámica de la vida. Estas consideraciones sobre las formas de conocimiento griegas nos permiten remitir al “horizonte de la habilidad (*téchne*) determinado por la producción (*érgon*)”¹³, tanto como al tratamiento ulterior que en *Ser y Tiempo* (1927) se tendrá de los modos como el *Dasein* está inmerso en la precomprensión del ser y a los modos principales del cuidado. Afirmar la primacía del ser-en-el-mundo es tanto como establecer una ontología dinámica que comprende en el trato desde la experiencia transitiva.

Se dirá, en todo caso, que “en el origen de la sabiduría está la técnica”¹⁴. Cuando el Heidegger posterior a la *Kehre* enuncia una noción no-técnica de la técnica lo hace buscando la cualidad *esenciante* de la misma. La cualidad esenciante remite al *ser*, el ser-de-la-técnica en relación tensional con la *propia técnica*. La *téchne*, como horizonte onto-aletheológico *muestra*, trae-ahí-delante una región particular del *Dasein* que es *destinal*.

Esta cualidad esenciadora, en el marco de la ciencia moderna, es el *Das Gestell*, la «estructura de emplazamiento», y viene marcada por el acontecer histórico del *Dasein* como decurso de la metafísica. Que la técnica moderna o tecnociencia está sujeta a esta estructura de dominio quiere decir que la propia humanidad, como meras existencias, está ya convidada a *emplear* la Naturaleza, olvidando su esencia. Que la tecnociencia *emplaza* quiere decir que *dispone*; y que por lo tanto *emplea* y *pone a disponibilidad*.

11 Ibid.

12 Ibid., p. 102.

13 Ibid.

14 SEGURA, C. *Op. cit.*, p. 235.

La técnica, como el proceso “physico-poiético” del florecimiento, trae-ahí-delante en el modo de la producción y del cuidado, de la *poiesis*. La tecnociencia, por su parte, descubre mediante la provocación, la disponibilidad de la tecnociencia es *empleativa*, busca satisfacer una cadena de demandas que no pueden quedar nunca satisfechas: “La energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado”¹⁵; luego esta forma de *téchne* no solo alumbró, descubrió, cuanto *ex-pone*, y esto es tanto como decir que no solo trae-ahí-delante, cuanto lo *coloca*, lo coloca-hacia-afuera, lo pro-mueve, lo emplaza y emplea, lo dis-pone y lo pone-a-disponibilidad. Hablaríamos entonces de una región de la *alétheia* que no solo ha sido iluminada cuanto sobre-expuesta: La claridad es aquí total. Pero en la iluminación de la cosa como existencias y por lo tanto como principio de empleabilidad se vela una experiencia de la cosa que es más originaria, que remite a la *coseidad* misma, al ser. Y he aquí un *reproche a la claridad* en Martin Heidegger que coliga con una elevada ontología aletheológica, pudiendo ser esta, en ese caso, interpretada como una forma de *cuidado de la verdad*.

De este modo, que la cosa pase a ser *mera existencia* se interpreta desde el horizonte de habilidad como forma de esenciar desde el ensombrecimiento la *quidditas*. Pero en la esencia de la técnica se encuentran poesía y *Gestell* como modos destinales de desvelamiento y esto es tanto como decir que, al igual que en Aristóteles “la vida interpreta sus propios modos de tratar con el mundo”¹⁶, a propósito de una voluntad dominadora donde el nihilismo, entendido como proceso fundamental del progreso de Occidente, se transmuta en la autoridad de la razón y en la *creatividad* convidada por las ciencias exactas modernas, es posible que “la verdad se retire en todas direcciones”¹⁷. Porque “el ámbito para la esencia y el acontecimiento del nihilismo es la propia metafísica”¹⁸, la determinación de olvidar la presencia de las cosas, que es también *voluntad de nada* que ahoga al mundo natural desde el problema de disposición tecnocientífico es, propiamente, metafísico. Hablamos, por tanto, de un acabamiento de la metafísica pero nunca de su *superación*, pues “es necesaria la confrontación permanente con ella para que al menos se haga *presente* la *ausencia* del ser”¹⁹.

15 HEIDEGGER, M., *Conferencias y Artículos*. Tr. E. Barjau. Barcelona: Serbal, 1994, p. 20.

16 HEIDEGGER, M. *Interpretaciones...* Cit., p. 40.

17 HEIDEGGER, M., *Conferencias y artículos*. Cit., p. 30.

18 HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*. Cit., p. 204.

19 SEGURA, C. *Op. cit.*, p. 239.

En última instancia: el ser humano, en el marco de esta trama efectiva, tendería a no dejarse interpelar por la Naturaleza como *Naturaleza*, cuanto a considerarla como *materia disponible*.

4. La contradicción de la tardomodernidad en Hartmut Rosa

Decíamos que lo *disponible* remite, en sentido hermenéutico-fenomenológico, al *ser* y, en concreto, a un modo de desvelamiento del ser que remite al *trato productivo con las cosas*. Decíamos también que, a partir de la Modernidad, la disponibilidad es de carácter *empleativo*, y que esto se relaciona íntimamente con el problema del nihilismo, en el marco del *Das Gestell*, como *voluntad de no-ser*. Heidegger resalta esta última premisa con una formulación de gran belleza: “El hombre [...] deja de verse a sí mismo como el interpelado, y con ello deja de oír todos los modos como él ec-siste desde su esencia en la región de una exhortación, y con ello *nunca puede* encontrarse consigo mismo”²⁰; porque el peligro del *Das Gestell* es que, “donde éste domina, ahuyenta toda posibilidad del hacer salir lo oculto”²¹.

En la terminología de la sociología crítica fenomenológica de Hartmut Rosa, diríamos que la necesidad de puesta a disponibilidad de cada vez más parte de mundo, nos impide *resonar*. Porque, si bien “el momento impulsor de esa forma de vida que denominamos «moderna» es la idea, el anhelo y el deseo de poner el mundo *a disponibilidad* [...] la conmoción y la verdadera experiencia, sin embargo, surgen del encuentro con lo indisponible”²²; y añade: “Un mundo completamente conocido, planeado y dominado sería un mundo muerto”²³. El problema de la puesta a disponibilidad pasaría por el miedo a perder capacidad de alcance y por la consideración del mundo como *punto de agresión*.

En la medida en que esta sociología crítica no apela al *ser*, cuanto a fenómenos sociales complejos cuyo abordaje fenomenológico se concentra en los nodos «resonancia» y «alienación», la incertidumbre de la indisponibilidad se conmuta en forma conmocional en la experiencia del mundo de la vida. Se dirá que “la lógica (tardo)moderna de la aceleración social produce sistemáticamente relaciones alienadas con el mundo”²⁴.

20 HEIDEGGER, M., *Conferencias y artículos*. Cit., p. 31.

21 Ibid.

22 ROSA, H. *Lo Indisponible*. Tr. A. Gros. Barcelona: Herder, 2020, p. 10.

23 Ibid.

24 GROS, A. “¿Una teoría crítica fenomenológica? Resonancia, alienación y crítica de la sociedad en el pensamiento de Hartmut Rosa”. *Argumentos. Revista de Crítica Social*, 22, 2020, pp. 485-519.

La contradicción de la Modernidad roseana pasa por este punto: poner el mundo a disponibilidad para adquirir cada vez más experiencias de resonancia es, de hecho, contraproducente para con el fenómeno de «resonar», pues este solo se consigue con una experiencia que es, en sí misma, indisponible, en el sentido de que no es dominable, controlable, manipulable. Estos procesos enmudecerían el eje de resonancia, de tal modo que este “exige la renuncia al control de la contraparte y del proceso de encuentro, y, a la vez, requiere (confiar) en la propia capacidad de alcanzar responsivamente a la contraparte y de establecer un vínculo responsivo con ella”²⁵. El conflicto de la Modernidad sería, en este caso, un error “categorial entre alcanzabilidad responsiva y disponibilidad”²⁶, pues la Modernidad buscaría convertir esta en aquella, “a través de procesos de optimización del sí-mismo, el progreso del dominio técnico del mundo y el intento de maximizar los resultados de los procesos”²⁷. Distinguirá, de este modo, la *alcanzabilidad responsiva* como la capacidad del sujeto de ser “interpelado para que pueda acontecer la resonancia”²⁸, esto es, la tendencia fundamental del ser humano de establecer un vínculo significativo con el mundo –su sociología de la vida buena es, de hecho, una *sociología de la relación con el mundo*–; de la *disponibilidad* como puesta a disposición del mundo para satisfacer la voluntad de dominarlo; porque, a tenor del miedo a tener cada vez menos alcance, las sociedades tardomodernas, que solo pueden estabilizarse en el incremento, “están estructural e institucionalmente constreñidas a poner cada vez más mundo a disponibilidad, a colocarlo técnica, económica y políticamente al alcance”²⁹. Y esto es, en la terminología crítica roseana, *alienante*.

Si con Heidegger veíamos cómo el olvido de la esencia de la cosa implica que esta se desoculta bajo la forma de la existencia, y que esta es una disposición destinal de la tecnociencia que emplaza al propio ser humano a la trama de empleabilidad, con Rosa vemos cómo el modelo de la estabilización dinámica confunde disponibilidad con alcanzabilidad responsiva desde una forma de progreso técnico que produce sujetos alienados para con el mundo y los otros. En este esquema, *alienación* y olvido-de-la-cosa, *Das Gestell* y *estabilización dinámica*, son conceptos que parecen poder hermanarse. También *poesía* y *resonancia*.

La distinción entre *disponibilidad* y *alcanzabilidad responsiva* parece pertinente para comprender el problema de la tecnificación del pensar. El propio Heidegger en la

25 ROSA, H. *Op. cit.* p. 88.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*, p. 89.

28 *Ibid.*, p. 86.

29 *Ibid.*, p. 22.

conferencia de 1955, *Gelassenheit*, hablaba del “pensamiento calculador” como la base conceptual de la ciencia y, por lo tanto, el sentido al que el entendimiento común se avoca a considerar el pensamiento; la reivindicación de un pensar meditativo sería, en todo caso, apremiante, pues, a diferencia del anterior, la capacidad de reflexión piensa “en pos del sentido que impera en todo cuanto es”³⁰. Pero la humanidad huiría de este propósito, elevado, sumergida en la propia estructura de emplazamientos. El pensamiento calculador nos permite, en efecto, poner el mundo a nuestro alcance; pero la reflexión meditativa se relacionaría directamente con la *autoeficacia* roseana, la manera en que uno mismo se dispone, se deja interpelar por lo-otro, y es capaz de responder afectiva y efectivamente en él; con Rosa: “nos sentimos conectados de manera efectiva y viva con el mundo porque podemos producir un efecto (afectivo)”³¹. Esto quiere decir que cuando uno medita reflexivamente es porque ha buscado pensar desde el reconocimiento esencial de lo-otro; por lo tanto, que en respuesta a esta disposición a dejarse interpelar, ha respondido con un pensamiento semejante, y esto es tanto como decir que ha sido ecuánime en su apertura ante las cosas, *sereno*. La *serēnitās* latina hacía referencia al *claro*, a aquel cielo que se encuentra despejado o sin nubes. Baste decir que la *alétheia* o el *Lichtung* son los ámbitos del acontecer de la *verdad*. En última instancia, podríamos decir que uno puede elegir disponerse hacia el claro, tanto como hacia la resonancia, pese a la pre-existencia de una estructura que lo emplaza-a-emplazar y una forma heredada de estabilización dinámica que produce relaciones-no-relacionales o alienadas, con el mundo.

Siguiendo a Rosa, si “una sociedad es moderna cuando solo puede estabilizarse de manera dinámica, es decir, cuando necesita el constante crecimiento (económico), la aceleración (técnica) y la innovación (cultural) para mantener su *status quo* institucional”³², la solución a este proceso de alienación no pasaría por la *des-aceleración* cuanto por la *disposición a la resonancia*. Una disposición que entenderíamos, ahora, como capacidad de afección tanto como preeminencia de la reflexión meditativa y búsqueda de la *coseidad*. En todo caso, no se trataría de *provocar* la salida de lo oculto cuanto de *traerlo*, desde el cuidado. No se trataría de ex-ponerlo, de ponerlo-a-disponibilidad, cuanto de dejarnos interpelar por ello en el trato productivo.

30 HEIDEGGER, M. *Serenidad*. Tr. Y. Zimmermann. Barcelona: Del Serbal, 1989, p. 19.

31 ROSA, H. *Op. cit.* p. 55.

32 *Ibid.*, p. 21.

En suma: La tarea de la tardomodernidad, pasaría por modificar nuestras disposiciones relacionales con el mundo. De pensar, con Heidegger tanto como con Rosa, en “las cosas que hemos perdido porque las dominamos y disponemos sobre ellas”³³.

5. Conclusiones

Pese a las diferencias que les son constitutivas, pues hablamos de pensadores de corrientes específicamente enfrentadas, como son la que parte de los desarrollos de la Teoría Crítica francfortiana y el Fenomenología existencialista, bajo las formas de la «sociología crítica fenomenológica» de Rosa y la «ontología-dinámico-aletheiológica» del pensador de Friburgo, hemos tratado de establecer una *relación libre* con ellos. En este sentido, hemos buscado antes bien observar posibles puntos de encuentro que disimilitudes o puntos de enfrentamiento por lo demás indiscutibles.

De este modo, comprobamos que hay un nodo común en ambos, que es de temperamento crítico y que tiene que ver con el reproche a la Modernidad y a lo contemporáneo como, digamos, *estructura de alienaciones*. La incapacidad que deviene de la apología del modo relacional nihilista-calculador-tecnocientífico es la de establecer un vínculo significante con las cosas, de dejar que estas *sean*.

El trato productivo, lo poiético que que hay en la técnica como modo de desvelamiento del ser, que nos permite vivir en la verdad, conlleva un peligro que es de carácter destinal y que se relaciona con nuestra pre-disposición a la estructura de emplazamiento.

Pero-hay-opciones-para-la-resonancia, porque la propia indisponibilidad de la experiencia resonante implica que esta no es *objeto de dominio*. Es, no obstante, objeto de acceso y retraimiento, como cuando al pasear por la sierra madrileña, olemos, momentáneamente, las ramas del romero.

Finalmente, la conclusión de ambas propuestas teóricas parece, en todo caso, esperanzadora. Pues en el mero demostrar la existencia de ensamblajes sociales específicamente perniciosos para con nuestra relación con el mundo se halla implícita una forma de resistencia.

33 Ibid., p. 167.

Referencias bibliográficas

GROS, A. “¿Una teoría crítica fenomenológica? Resonancia, alienación y crítica de la sociedad en el pensamiento de Hartmut Rosa”. *Argumentos. Revista de Crítica Social*, 22, 2020, pp. 485-519.

HEIDEGGER, M. *Caminos de Bosque*. Tr. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza, 1995.

HEIDEGGER, M. *Conferencias y Artículos*. Tr. E. Barjau. Barcelona: Serbal, 1994.

HEIDEGGER, M. *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles*. Tr. J. Adrián Escudero. Madrid:Trotta, 2002.

HEIDEGGER, M. *Serenidad*. Tr. Y. Zimmermann, Barcelona: Del Serbal, 1989.

ROSA, H. *Lo Indisponible*. Tr. A. Gros. Barcelona: Herder Editorial, 2020.

SEGURA, C. “Heidegger en torno a Aristóteles. Una mirada fenomenológico-hermenéutica”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 20.2, 2015, pp. 231-249.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 11, NÚMERO 10: JULIO DE 2024. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2024.i10.04

[pp. 79-102]

Recibido: 28/06/2023

Aceptado: 14/09/2023

Configuración de poder y disposición de derechos. Materiales en torno a la dominación y la diferencia desde Martin Heidegger, Theodor W. Adorno y Alain Badiou

Configuration of power and disposition of rights. Materials on domination and difference from Martin Heidegger, Theodor W. Adorno and Alain Badiou

David Peidro Pérez

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Resumen:

El trabajo cuestiona la posibilidad fáctica de la apertura lugares de la diferencia como condición exigible para toda acción política no totalitaria –y mucho más allá de esta atención. De forma tentativa se lleva a cabo una revisión crítica del alcance de las nociones de “lo humano” y, en su derivación jusnaturalista, “derecho humano”, tomando como punto de partida la constelación formada, en su diversidad y distancia, por los textos de Martin Heidegger, Theodor W. Adorno y Alain Badiou. Revisión crítica ésta que obedece a la posible necesidad de evaluar el alcance -inaparente- dominador de dichas nociones. El

texto por razones intrínsecas deniega el formato textual “artículo” para articularse como un conjunto de materiales en constelación.

Palabras Clave: Derecho; Diferencia; Discurso; Dominio; Humanismo; Poder; Técnica.

Abstract:

The paper questions the factual possibility of the opening of places of difference as a condition required for all non-totalitarian political action -and far beyond this attention. Tentatively carrying out a critical revision of the scope of the notions of “the human” and, in its jusnaturalist derivation, “human right”, taking as a starting point the constellation formed, in its diversity and distance, by the texts of Martin Heidegger, Theodor W. Adorno and Alain Badiou. This critical revision obeys the possible need to evaluate the –inapparent– dominating scope of these notions. The text for intrinsic reasons denies the textual format “article” to articulate itself as a set of materials in constellation.

Keywords: Law; Difference; Discourse; Dominance; Humanism; Power; Technique.

Desde Jacobo Muñoz, en su memoria.

La verdad es concreta
Bertold Brecht

Nota preliminar

El texto obedece a la tensión inscrita en la relación entre derecho y poder desde la lectura de la técnica realizada por Martin Heidegger. En atención al lugar de la diferencia como condición exigible para toda acción política no totalitaria –y mucho más allá de esta atención-, de forma tentativa se lleva a cabo una revisión crítica del alcance de las nociones de “lo humano” y, en su derivación jusnaturalista, “derecho humano”, tomando como punto de partida la constelación formada, en su diversidad y distancia, por los textos de Martin Heidegger *Carta sobre el humanismo*, *Koinón* y *Superación de la metafísica*; los *Mínima Moralia* de T. W. Adorno; y *Manifiesto por la filosofía* y *La ética* de Alain Badiou. Revisión crítica ésta que obedece a la posible necesidad de evaluar el alcance –inaparente– dominador de dichas nociones. El daño infringido, junto con su simultánea disimulación en la vida fáctica, permite realizar un rastreo de la raíz discursiva de aquello que lo provoca. Dicho de otro modo: se dilucida aquí tentativamente hasta qué punto esa

“inflación socializada de la ética humanitarista” señalada por Badiou¹ no colabora tan eficaz como calladamente con el ejercicio de poderes fácticos en procesos de totalización, que se cumplen en el olvido del acontecimiento concreto y con ello perpetúan el continuado sometimiento de aquellos sujetos a los que define como tributarios de derechos de carácter universal. Desde otra vertiente, se intenta arrojar luz sobre hasta qué punto “humano” y “derechos” –con Heidegger– no resultan ser manifestaciones significativas de configuraciones de poder y del proceso cumplido de dominio técnico omniabarcante que es nuestro tiempo de clausura metafísica, el modo en que dicho cumplimiento alcanzado por la entificación acuñada bajo las figuras de “poder” y “estructura” no constituye a la vez tanto las condiciones de lo humano y el derecho como su simultáneo borramiento.

Metodológica y estructuralmente, el texto, en tanto que levanta la sospecha entorno a la relación entre violencia y discursividad técnica, deniega la estructura tética al uso para ordenarse abiertamente bajo la forma de un conjunto de materiales en constelación dinámica, que, bajo la rúbrica de términos clave, explicitan los vectores que dichos términos tienden sin agotarlos mientras a la vez despliegan una lectura no necesariamente lineal que podríamos calificar como “rizomática”.

—*—

Acción.- No deja de resultar significativo que un intento de respuesta a qué sea lo humano y el humanismo se inaugure pensando el actuar:

Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo. Sólo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad. Pero la esencia del actuar es el llevar a cabo (*Vollbringen*). Llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, *producere*. Por eso, en realidad solo se puede llevar a cabo lo que ya es. Ahora bien, lo que ante todo “es”, es el ser”. El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre².

Una línea trazada desde este punto en la *Carta sobre el humanismo* incita a preguntar sobre el estatuto de lo humano en relación a la acción y a una plenificación del discurso occidental tan inaparente como patente en la concreción sociopolítica actual. La reciprocidad abierta entre estos términos permite una lectura multidireccional capaz, a la vez, de hacer ver como problemática la capacidad de acción humana en un momento de consumación alcanzada, la relación constitutiva entre la totalización del pensar metafísico occidental y lo humano, y la problematización misma de cuál sea el lugar de lo humano

1 BADIOU, A. *La ética*. México D.F.: Herder, 2004, p. 15.

2 HEIDEGGER, M. “Carta sobre el humanismo”. En *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000, p. 259.

otorgado por este pensamiento tan poco proclive a pensar la acción como tendente a “una inflación socializada de los derechos humanos”³ como dirá Alain Badiou.

Será necesario, desde este punto de partida, evaluar el grado de cumplimiento (*Vollendung*) del pensamiento metafísico occidental y, sobretudo, sus dispositivos operantes así como sus huellas y residuos localizables en el espacio de acción, para desde aquí intentar ver si hay espacio para una semejante acción que pueda llevar a cabo (*vollbringen*) en una realidad ya plenamente dominada. El espacio de acción parece temblar ante la amenaza –quizá ya cumplida– de su desaparición dado que, partiendo de la apertura de la carta, en un estadio en que todo ha sido llevado a cabo parecería cancelar la posibilidad de toda acción que no se comprendiese fuera de la mera utilidad y por lo tanto que no colaborase con el cumplimiento dominante de dicho momento.

El caso.- Por otro lado, y a modo de advertencia, las siempre abiertas polémicas acerca del “caso Heidegger” en un insistente empeño de ejecutar una moralización administrada y condenatoria, especialmente tras la publicación de los *Cuadernos negros* y en general de las obras póstumas, lejos de demandar un posicionamiento que reafirme una de las pocas opciones abiertas por esta moralización, plantea la emergencia de desplegar un espacio de cuestionamiento ontopolítico de la contemporaneidad desde el pensamiento de Martin Heidegger y todo lo que a su alrededor, en innumerables formas de ambigüedad, orbita. No cabe juicio como no cabe evaluación en este sentido. Por el contrario, la capacidad de afectación crítica de estos escritos quizá aún no esté a la vista.

Metafísica y violencia.- De la mano de Giani Vattimo tomamos el problema preliminar de la filosofía contemporánea si ésta quiere ejercerse todavía como tal: la crítica radical a la metafísica pensada en su vínculo constitutivo con la violencia⁴.

Así pensada –en el seno de un amplio discurso que ha ido desde la ontología estética hasta la piedad socialmente comprometida– esta afirmación parece establecerse de manera irrevocable como la condición insoslayable del campo discursivo en que ahora mismo nos hallamos; petición de principios demandada a estas mismas líneas si aún optan a ser filosofía a la altura necesaria para escuchar y responder a su tiempo, sus implicaciones y supuestos se tejen en un texto desde el que partimos a la vez que nos impulsan en un proyecto urgente que realizar.

3 BADIOU, A. *La ética*. Cit., p. 15.

4 VATTIMO, G. *De la realidad. Fines de la filosofía*. Barcelona: Herder, 2013, pp. 153-157.

Poder.- En Heidegger, el cumplimiento de la historia del ser se da bajo el cuño del término “poder”. En la continuación extrema del invisible olvido de la diferencia entre ser y ente, señalada por él preminentemente ya en *Ser y tiempo*, el despliegue de éste se da bajo las condiciones de la facticidad y la calculabilidad, esto es, de la maquinación (*Machenschaft*) como configuración activa del poder (*Macht*). Maquinación y poder, abrirán paso al *Gestell* y las series de sollicitación en escritos como *La pregunta por la técnica* y *Superación de la metafísica*. En ellos, es dicha la constitución del ente en tanto que ilimitadamente puesto ya de antemano a plena disposición. Y entre los entes, aquél preminente: el hombre.

Derecho.- «El poder suprime toda posibilidad de derecho»⁵. Una afirmación del año 1939-1940 alerta y sitúa el problema bajo la luz de una interrogación aún por realizar.

De entrada parece advertir sobre la natural contraposición entre ambos términos, entre poder y derecho, y por tanto parece solicitar una toma de posición responsable a favor de éste frente a aquél. En ello radicaría toda apuesta crítica que tuviese la intención de proteger lo humano frente a todo posible ejercicio de abuso y sometimiento, como igualmente parecería de aquí nutrirse la no tan crítica “inflación humanitarista” contemporánea, capaz de las mayores hazañas tanto como de calificar, hace pocas décadas, por ejemplo, la intervención bélica en Yugoslavia, como “guerra humanitaria”, o la intervención de la OTAN en el conflicto Ucrania-Rusia en una escalada de equipación armamentística. No parece claro desde luego el flujo que va y viene entre las nociones de “humanismo”, “poder” y “derecho”. Y todo ello orillando calladamente siempre la cuestión del singular derecho –pensable o impensable- de aquello situado fuera de las fronteras de demarcación de lo “humano”, ni como “lo humano” requiere, y con qué mecanismos lo hace, de esa exteriorización de una instancia no humana –lo salvaje-, ajena al campo delimitado, desde la que se asienta y a la que constantemente desplaza e invade.

En cualquier caso la pregunta sobre la posibilidad de una acción auténtica hoy compromete ambas posturas: la relación entre poder y derecho, en una radicalidad que rasgue la superficie, pone en juego la defensa de la diferencia humana en el ejercicio de la democratización actual en todas sus formas.

Poder, facticidad y disimulo.- El predominio –la condición, al fin y al cabo, previa para la dominabilidad– se da en la oscuridad de lo no visible. Como el cristal de una lente, dispone aquello que cae bajo su campo precisamente esquivando su propia visibilidad. Todo es efectivamente disponible excepto lo que establece la condición de esto mismo.

5 HEIDEGGER, M. *La historia del ser*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2011.

En sí el poder es el incondicional disimulo del predominio de sí mismo y de la facticidad que le es esencial. Lo esencial de este disimulo es la maquinación: el establecerse en la autorización del poder y la facticidad de todo ente por aquel preparada, porque preexigida, desde el predominio. La facticidad ensambla el ente en la ilimitada facticidad de su presencia⁶.

El poder no es un ente.- Pero el poder, instancia de entificación histórica, no es un ente. Se abre entonces en Heidegger una apertura en la que la diferencia ontológica afirmada ya en *Ser y tiempo* se presenta como una instancia de interpretación –y acción– ontopolítica. El poder, no admite, además, identidad alguna. Cumplimiento del olvido de la diferencia ontológica, se atiene a ella discretamente. Ilocalizable, traza y determina el lugar de hombre y entes colocados ya en absoluta disposición. Se sustrae al manejo y a la identidad que lo hace posible. En esa medida no se lo posee; él posee –aunque resultaría necesario en este caso el uso de una forma impersonal aquí imposible.

De este modo el tratamiento que el Heidegger de los años treinta y cuarenta hace de la noción de poder radicaliza y ahonda la lectura ejercida preminentemente por la escuela de Frankfurt en base a la cual la razón instrumental, hecha hegemónica, determinaría el ejercicio continuado del de dominio; no se trataría tanto de una razón de medios encaminados a fines –coherente en este sentido con el paradigma ilustrado– sino de espacios, *topos*, en lo que el poder se ve establecido como lugar *en que se está*, discursividades en las que ya el poder es un lugar de partida. Yendo aún más lejos, el poder no resulta predicable. Un discurso enunciativo, como ahora éste, opta en el mejor de los casos a una aproximación y asume de antemano su fracaso en la medida en que se inaugura ya como deudor y partícipe de estas espacialidades.

Que el poder no se posea, sino que en el poder se esté⁷ se trata de un hecho que abra e impele a una lectura topológica del establecimiento y ejercicio del poder como forma de entificación antes que como acción o estrategia a aplicar.

El poder no es sistemático.- En su carácter previo a toda organización no cuenta con ni obedece a un sistema superior. «El poder es un su esencia asistémico, y precisamente esto asegura su poder, estar seguro en todo momento de la prepotencia de sí mismo. Lo que, por el contrario, el asistémico poder reivindica para sí, es la posibilidad de la total organización»⁸ de un modo tal que de manera aporética el poder –que tampoco resultaría sustantivizable por esto mismo; quizá se debería intentar pensar lo impensable

6 HEIDEGGER, M. *La historia del ser*. Cit., p. 218.

7 HEIDEGGER, M. *Acerca de Ernst Jünger*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2013.

8 Ibid.

y paratático: un “poder” adverbial capaz de modular la acción y el aparecer de cada ente, o, aún mejor, un “poder” pre-posicional, en tanto que lugar posibilitante de toda posición— escaparía a las disposiciones de entificación que desde él mismo se verían fijadas y activas, como si de una instancia de quiebre de su misma capacidad se tratase.

El poder no es instrumental.- De igual forma, como ya se señalaba, en su flujo, no obedece a fines ni se rige, más allá de su autoaseguramiento, según principios instrumentales. De modo tal ajeno a la causalidad se sitúa antes y más allá de toda racionalidad mesológica. Quede afectada así la crítica weberiana y frankfurtiana, en un diálogo no cerrado aún.

El poder no es causal.- El poder como tal no es causa ni da lugar a efectos o consecuencias en la medida en que como espacio de entificación —espacio ya discursivo— posibilita y estructura el propio pensamiento causal del que escaparía. Responde esto por lo tanto a su carácter previo. En la avanzada historia del ser, el poder deviene el modo de entificación absoluto: el ente es ente y en cada caso ese que es, en base a la determinación del grado de aseguramiento, factibilidad y calculabilidad; es decir, cada ente lo es desde el poder y visto a través de la óptica de éste, lo cual lo sitúa, fuera de encuadre, más allá de la determinación causal y efectiva. El poder no causa efectos de modo similar a como la nube que se recorta sobre el cielo no es causada por éste.

Figura y configuración.- Es en esa medida que el poder no causa: más bien “con-figura”. El término lo toma Heidegger a partir de la lectura de Ernst Jünger tal y como se podría comprobar en su texto *Hacia la pregunta del Ser*⁹ o en los materiales reunidos (seminarios, apuntes, notas) bajo el título *Acerca de Ernst Jünger*¹⁰. La figura (*Gestalt*) despliega la colocación (*Stellung*) del ente como lo dispuesto (*gestellt*) y asegurado firmemente en su comprobabilidad (*Fest-stellung*). De tal modo la configuración de poder desplegaría las posibilidades de los distintos dispositivos de puesta bajo dominio, de colocación bajo la plena disponibilidad técnica de todo ente. En estas coordenadas, toda acción útil se inscribiría en los trazos de esta configuración sumándose efectivamente a ella.

Configuración y disposición.- Un dispositivo no resulta ser de entrada tecnológico; más bien se corresponde con los modos de hacer técnicamente disponibles a los entes en tanto que entes. La disposición constituye el modo en que dicha puesta a disposición es llevada a cabo desde la configuración de poder en la que es sacado a la luz el ente ya como dominable.

9 HEIDEGGER, M. y JÜNGER, E. *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Paidós, 1994.

10 HEIDEGGER, M. *Acerca de Ernst Jünger*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2013.

El individuo, el sujeto, la libertad, el estado, la cultura, el saber, caen pues bajo la acuñación constituyente del poder en tanto que disposiciones de la multiforme configuración del mismo. Son dispositivos en primera instancia. Cada movimiento efectuado por y para cada una de estas nociones tiene que reproducir la dinámica de su puesta a disposición, aun cuando lo haga de la forma más aparentemente contrapuesta.

Sujeto de derechos.- Se presenta el poder no objetivo como esencialización histórica del ser sin límites en tanto que prefiguración del dominio totalizado en las series de sollicitación, de lo presente planeable y calculable. Efectivamente, en un estadio de plena disposición incluso el objeto ve desaparecer su posibilidad de enfrentamiento, ese *Gegen* del *Gegen-stand*, diluyendo así la dualidad que otorga al sujeto su lugar frente al objeto. El objeto se cancela en mero stock disponible¹¹, *quanto* de disponibilidad. Se da así una desubstancialización del sujeto, eje y pivote de toda la modernidad, desde el momento en que ya no se somete a la lógica de la substancia sino a la de la configuración, siendo poseído por el poder y situado en la plena disponibilidad como nudo de potencias de disposición y consumo en las series de sollicitación, ya más allá de un campo de derecho “puesto a salvo”, ya totalmente incluido en el espacio del ente todo, delimitado por el propio poder que deviene así incondicional.

Decir en este campo “sujeto de derechos”, ¿equivale todavía a hablar de un substrato no disponible a que corresponden propiamente un espacio reivindicable de no violabilidad? ¿O apunta, por el contrario, a las condiciones determinadas para la puesta en plena disposición de todo ente, también y en primer lugar el llamado “humano”?

Disposiciones del derecho.- Es en este estado de cosas en el que se da la ya mencionada “inflación social del humanitarismo” señalada por Alain Badiou. Ante la paradoja cabe abrir la interrogación sobre qué se dice pues al decir “derecho” y al decir “humano” a partir de la dinámica de configuración y disposición.

Desde esta perspectiva, «el poder suprime la posibilidad del “derecho”: en tanto “derecho” es concebido como reivindicación de lo en sí pertinente y por ello válido y con ello sustraído al poder»¹². Cerrada toda posibilidad de sustracción, se clausura con ello el espacio requerido por el derecho definido de este modo, tal y como hemos visto apuntarse.

11 La noción se expone principalmente en “La pregunta por la técnica” (V. HEIDEGGER, M.. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 2001).

12 HEIDEGGER, M. *La historia del ser*. Cit., p. 87.

Se dejan localizar entonces dos figuraciones del “derecho”: en primer lugar el derecho concebido como la reivindicación de lo en sí pertinente y por ello válido y ajeno al poder; en segundo lugar, en tanto que exigencia y libertad para la distribución del mismo.

En un campo de dominio ilimitado, queda inmediatamente la primera cancelada por la segunda.

Disposición y justicia.- Como correlato de lo dicho, nociones capitales como la de justicia parecen poder reproducir semejante duplicación y cancelación semejante. De tal manera, la justicia bien puede mantenerse en el rango de atención a lo que a cada ente corresponde en tanto que tal, o bien resumirse en un ajuste y colocación en la plena puesta a disposición de las series de sollicitación y consumo. Es esta la doble faz del fantasma que se muestra fugazmente.

Reivindicación.- Ante ello, el elemento resistente o crítico parece ser puesto en entredicho desde el momento en que parece derivarse del poder mismo al que critica y en la medida en que se pretende enfrentar a un poder id-entificado –éste o aquél– frente a la amenaza del cual deberían hacerse valer los “derechos”.

No en vano,

con la desaparición de todo enfrente ha sido apartado el espacio desde el cual, en general, una reivindicación extraña al poder pudiera elevarse contra él. El poder reemplaza toda posibilidad de derecho a través de la incondicional autorización de sí mismo. La justificación del poder ni siquiera requiere ya ser rechazada; el poder le ha quitado todo “sentido”. Pues “derecho” es ahora el título para exigencias otorgadas y “libertades” necesitadas para una distribución de poder¹³.

En esta línea apunta Marina Garcés hacia el modo en que un sistema de credulidad administrada alcanza un punto de neutralización de cualquier posibilidad de insumisión y combate¹⁴ por y desde una alteridad anulada en un constante proceso de reinclusión.

Violencia.- ¿De qué modo se ensamblan pues el derecho y la violencia de la que parece querer salvaguardar lo propio del sujeto? ¿En qué distancia se relacionan dispuestos ambos en la configuración de poder?

13 Ibid., p. 217.

14 GARCÉS, M. *Nueva ilustración radical*. Madrid: Anagrama, 2018. p. 30.

«Cuando el poder se emplea a sí mismo y tiene que consumirse, entonces el poder deviene violencia. Solo que la violencia no es necesariamente y cada vez acto violento, pero sí siempre un forzar»¹⁵. Un forzar que se manifiesta en la colocación misma del ente y su aseguramiento como disponible. Violencia es el acto violento, como violencia es la pacífica llamada al orden en vistas a la calculabilidad, la puesta en situación con el fin de lograr una mayor efectividad en la serie de sollicitación que ordena más allá de cualquier mano subjetiva. Establece lo normal de la norma ocultándose así a toda mirada exterior y escrutadora -postulando aún alguna forma de “exterioridad”. La violencia se ejerce ya antes de cualquier estruendo.

Violencia y moralidad.- «Este encubrimiento de la esencia violenta del poder, de buen grado puede ser juzgada moralmente como “mentira”, no es sin embargo concebible moralmente. Pues pertenece al esenciarse del ser»¹⁶. Esenciarse éste del cual surge la propia moralidad que tácitamente colabora con él en este horizonte cerrado. La concepción del ente bajo la rúbrica del valor es una muestra aún visible de ello.

La verdad de lo concreto.- Solo que lo violento se deja ver como tal en los instantes precisos en que el poder pierde su taimada discreción. Respecto al poder constituyente, lo violento visible constituye pues una huella, un residuo rastreable en la facticidad concreta.

De modo similar a como Adorno en sus *Mínima moralía* ligaba la alienación generalizada con la verdad sobre la vida inmediata, en Heidegger se halla un apunte dirigido a lo fáctico del ejercicio del poder y su capacidad desveladora. Hablando de la “pura autorización de sí mismo”, afirma:

Este abrirse paso de la esencia del poder como ser del ente suscita fácilmente la apariencia de lo “abstracto”. Tan sólo en el instante en que lo supuestamente “concreto”, el respectivo ente ejercido y dominado en el actuar, muestra el carácter fugaz y casi fantasmal, se desmorona toda apariencia¹⁷.

Es lo fantasmal de lo ente en lo que tiene de extraordinario lo que puede desocultar el constituyente ejercicio violento del poder. La atención a la fugacidad de mostración de lo concreto se deja ver la violencia desnuda. En lo concreto se da la verdad desvelante en que el poder se asoma anunciándose desde el fondo.

15 HEIDEGGER, M. *La historia del ser*. Cit., p. 98.

16 HEIDEGGER, M. *La historia del ser*. Cit., p. 97.

17 *Ibid.*, p. 215.

En la proximidad de estas afirmaciones Alain Badiou subraya la imposibilidad de una “ética en general” haciendo hincapié en la centralidad –negada a menudo– de la situación como apertura de la verdad. La situación, veremos, dispone el campo de la posible fractura. Se demanda con ello una atención especial al múltiple cruce concreto de lo que acontece.

Moralidad, disimulo e incremento de poder.- Ahora bien, precisamente en atención a esa concreción fáctica del actuar:

Si se subestimara la voluntad de defensa de la “moralidad” en el mundo contra la supuesta inmoralidad en su interna pertinacia, se querría ver en ello solo hipocresía. El curso tan sólo pierde toda apariencia de la indignación meramente fingida cuando se hace claro que precisamente la más sincera lucha para la salvación de la libertad y eticidad sólo rige para la conservación e incremento de una posesión de poder, cuya riqueza no tolera ningún interrogatorio, porque el abrirse paso del poder como ser del ente se ha adueñado ya de la moralidad y su defensa como esenciales medios de poder¹⁸.

Constituye un rasgo de la dominación el empeño en el enjuiciamiento moral, tanto como la afirmación de una eticidad y, posiblemente, la lucha de oposición y defensa de los derechos vigente que ya se había mostrado como puesta en entredicho en el campo dispuesto por las series de sollicitación de las cuales el derecho no deja de ser un dispositivo activo más. Se confirma entonces la reducción de los espacios de resistencia y reivindicación. Ahora bien, por el camino hemos ganado la posibilidad de desvelar en lo concreto de la vida fáctica estas disposiciones de dominio en el marco de sus distintos ámbitos.

Los dictados de la opinión pública.- Señala la *Carta* el modo en que cultura y educación –junto a otros ámbitos constitutivos– se presentan como ocupaciones presentadas públicamente y en obediencia constante a “los dictados de la opinión pública”. Sería necesario ahora dilucidar la carga de esta opinión rastreando las lecturas realizadas con la intención de ahondar en el término *doxa* como mostración que oculta la propia instancia de no disponibilidad. De darse márgenes no dominables son eliminados como tales de todo horizonte de mostración; quedan fuera de “lo que es” en una eliminación ejecutada previamente. En cualquier caso, queda afirmada esta dictadura de la publicidad, no como un momento marginal del dominio contemporáneo sino como una señal de lo que le resulta nuclear. En esta medida la opinión pública «es la institución y autorización de la

18 Ibid.

apertura de lo ente en la objetivación incondicionada de todo, y éstos, como procedentes del dominio de la subjetividad, están condicionados metafísicamente»¹⁹.

Condicionada la totalidad de manera tal que queda dispuesta al abierto manejo del mundo administrado, la dictadura de la opinión pública –en la que lo privado es cancelado al concebirse como mera negación de lo público– deviene la cara visible tanto como el espacio de establecimiento de la configuración técnica de poder.

Configuración e historiografía.- Dispuesto también el tiempo según la figura de la plena disponibilidad la destinación del ser, una vez obturada, deviene historiografía. De tal modo, en la completa dominación del ente efectivo:

La historiografía es la compensación de lo pasado en el presente, de modo que el presente queda sin futuro, no admite nada que transformando pudiera ir hacia –alcanzando su esencia– él. Lo que es admitido como “futuro” es lo pre-calculado ya seguro²⁰.

Corresponde a esta historiografía como su correlato inescusable aquel cierre de toda posibilidad de acción, puesto que lo llevable a cabo ya se ha dado, de igual modo que, en paralelo, el orden de lo no mecánico, el devenir de la “libertad humana”, es colocado eficientemente en el espacio de la técnica. Se configuran las adecuadas series de sollicitación para ello. Pasado y futuro se reúnen y constatan en tanto que aquello precisamente determinable en la línea de cálculo cronológico. Es un tiempo homogéneo y vacío el que dispone la constatabilidad de los hechos para, una vez resumidos en esa facticidad, expulsar todo resquicio de ocultamiento y no disposición. El lenguaje metafísico despliega esta configuración. El resultado es una compresión de un pasado y un futuro cerrados en el presente de un historiógrafo siempre al servicio del cálculo. Todo es ya hoy.

Clausura del tiempo.- Y cómo no, borrada también cualquier frontera entre la teoría y la praxis, las consecuencias no caen tan sólo en el campo del conocimiento: “La compensación del pasado deviene entonces un adiestramiento de los contemporáneos en lo que satisface a su ‘intereses’”²¹ que se autolimitan al ente dado de inmediato en el presente, perfectamente autoasegurado en la configuración. El interés, atendiendo entonces a la historiografía, se coarta viendo negada la tendencia a nada que no esté ya dado. La exigencia de realismo que de esto se deriva equivale a un llamamiento tan efectivo como invisible al orden establecido, por un lado. Por otro, da lugar a un cierre del tiempo a lo imprevisto. Aparentemente fracturada la linealidad narrativa de la historicidad sostenida

19 HEIDEGGER, M. “Carta sobre el humanismo”. Cit., p. 218.

20 HEIDEGGER, M. *La historia del ser*. Cit., p. 215.

21 Ibid.

por los grandes metarrelatos –tal y como se anunciaba en la condición postmoderna– se aguardaba la apertura a discursos alternativos, esquivas y fisuras diversas; en cambio cabe aventurar que en base a ese cierre del ahora, lejos de esta irrupción de tiempos en diferencia, se experimenta un agotamiento del tiempo bajo la etiqueta de lo que podría denominarse “tiempo póstumo”²², ese en que, cuando todo es ya hoy, se da de forma tan paradójica como simultánea, la “quiebra del presente eterno y la puesta en marcha de un no tiempo”²³.

Configuración y política.- De manera semejante, si la historiografía es la técnica de lo que no se deja ejercer maquinalmente, «esta técnica es a su vez ejercida a través de la “política”» entendida técnicamente como “puesta al servicio y mando del planeamiento general de la “vida” ajustada al autoaseguramiento»²⁴ redundando con ello en la incapacidad resultante de disposición de lugares ajenos a la puesta bajo control de la relación humana. Es la polis la que se enroca. Es el hombre lo que se asegura. Lo llamativo de la afirmación según la cual la política es la continuación de la guerra en tiempos de paz no es lo siniestro de la imagen que se da de la política, sino más bien lo insoportable de la indiferenciación entre la movilización total declarada en la guerra y cualquier otro estado sólo aparentemente distinto.

Configuración y cultura.- Junto con la política, también las ciencias y las artes y en general, con una palabra habitualmente asumida, la cultura, se halla ya decidida como “técnica de la subjetiva humanidad”²⁵, de forma aún más significativa en tanto que se da en el momento preciso de la borradura de dicha subjetividad.

Se podrían aventurar, aun con la mejor voluntad, numerosas sospechas: ¿acaso no deviene así la cultura el reducto de salvaguarda de la figura ya superada de la subjetividad? ¿No cae con ello lo subjetivo en el campo de la disposición cultural, o lo que es lo mismo, de la puesta a disposición y consumo de lo determinado como manifestación subjetiva, de la “industria cultural”?

(Acaso, tal vez, si es posible presentir algo diferente en el poema, la pintura o la música, esto no se deba desde luego a una “cultura” que lo borraría de inmediato, sino que apunte –según lo dicho por ahora, de forma imposible- a un *plus* otro).

22 GARCÉS, M. *Op. cit.*, p. 13.

23 *Ibid.*, p. 23.

24 HEIDEGGER, M. *La historia del ser*. Cit., p. 125.

25 *Ibid.*, p. 199.

Configuración y formación.- Otra cosa es que la palabra cultura sea entendida como formación, *Bildung* –y no deje de señalarse la significativa cercanía entre la forma y la figura, entre la *Bildung* y la *Gestalt*. En tal caso las palabras “técnica de la subjetiva humanidad” se deja ver desde una luz un tanto distinta: ya no como configuración de las manifestaciones subjetivas, sino como configuración según el poder y la disponibilidad de las subjetividades en tanto que humanas y para llegar, con ello, a ser efectivamente consideradas humanas. Se todo aquí de lleno el núcleo problemático de la educación para la formación de individuos humanos y en individuos investidos en, con y para los derechos. El sujeto de derechos inviolable, ¿se mostraría entonces como constituido en su base por un acto violento? Sí desde luego si la educación consistiese en la puesta a disposición de sujetos tanto en lo privado como en lo público –esto hoy en pleno proceso de borradura del límite entre ambas esferas en aras a la total publicidad. Pero si no, ¿cuándo? ¿En la formación de sujetos humanos libres? ¿Cabe que ambos propósitos no se solapen? ¿Resulta pensable un sujeto humano libre ajeno a su plena disponibilidad efectiva? ¿No son constituidos estos términos como configuraciones de poder? ¿Cuáles serían en tal caso los surcos dejados fugazmente por la facticidad de esta violencia ejercida?

Libertad.- Una anotación puesta en relación con el carácter de trabajo y manejo de las configuraciones de poder del ente en su totalidad incondicionada en los apuntes Acerca de Ernst Jünger advierte: “‘*Libertad*’ (auto-dominio de la humanidad en la subjetividad)”²⁶. En la esfera del dominio técnico totalizado el eje sobre el que pivota el desarrollo de la modernidad, ya incluso antes de su surgimiento, se muestra como un dispositivo de dominación direccionado desde el sujeto hacia el sujeto mismo. Fijado así el sujeto como criterio de validez del mundo la introyección del dominio hace que éste se vuelva instancia de ejercicio del poder. De tal manera, el sujeto, activo y pasivo a la vez, tiende ya de por sí hacia su borradura y transformación en mero nudo de dominio. Dicho de otra manera: que el sujeto, instancia subyacente en un principio, devenga pivote de dominación en todo su devenir histórico equivale a decir que la subjetividad incluye en sí su propia cancelación al acecho. Con ello la libertad se deja ver como dispositivo final de control y puesta a disposición. En este sentido colabora con toda modalidad de cálculo, para quedar al pleno abasto del dominio transubjetivo, público. Desde esta mirada no extraña sino que más bien resalta como un síntoma el modo en que la palabra ha sido fácilmente apropiada y vaciada adecuadamente para usarse como señuelo en campañas de partidos de perfil neoliberal y afinidad con movimientos totalitarios.

Trazos de lo dictado.- En último término, es la publicidad la que da paso a seguir los surcos dejados por la violencia constitutiva en esa facticidad, la que permite entrever fugazmente

26 HEIDEGGER, M. *Acerca de Ernst Jünger*. Cit., p. 153.

la institución de los entes. Todo resulta publicitable. Todo es pensado bajo el paradigma de la información, y con ello de lo comunicable. Incluso el mayor secreto es pensado bajo el aspecto de información oculta, haciendo desaparecer así la indeterminación abierta del enigma. Señala Marina Garcés, casi a modo de advertencia, que no debemos olvidar que la información no debe ser concebida como una mera transacción de contenidos sino, en todo momento, como un modo de relacionarnos con el ser²⁷. Tanto es así que se deriva de ello el establecimiento de todo un “sistema de credulidades” como condición y base de toda dominación; traducido en términos fácticos, una situación tal en la que “sabemos todo pero no podemos nada”²⁸. Se acuñan términos como “credulidad sobreinformada”. La plena puesta a disposición pública nos devuelve al comienzo; a aquél en que lo que se divisaba en situación de riesgo era la posibilidad, al fin y al cabo, de actuar en un escenario en que todo se halla ya plenamente “realizado”.

Pero, ¿de qué manera la información absolutamente disponible –incluso la ocultacancela la posibilidad de acción? Partiendo de Garcés, los dispositivos de puesta en funcionamiento de la dictadura de la opinión pública en tanto que sistema de credulidades administradas son: “la saturación de la atención, la segmentación de los públicos, la estandarización de los lenguajes y la hegemonía del solucionismo”²⁹. Todos ellos, en un ensamblaje dispuesto a reforzar de forma desapercibida la coacción asumida junta a la más efectiva llamada al buen orden; llamada silenciosa hasta el extremo en este caso. El colapso informativo indiscriminado, la parcelación especializada de los saberes, el aplanamiento de los códigos y la toma en consideración de la eliminación de todo lo problemático como único criterio de validez y acción, resultan reconocibles prácticamente en cada gesto realizado. Desembocan a una estandarización de lo pensable. Además, constituyen todos estos rasgos, dispositivos concretos de la puesta bajo el criterio de la efectividad y el cálculo del mundo, que sitúan a ese que llamamos hombre en las condiciones de juego de una creciente economía de la atención saturada y, de forma inmediata, en lo que se denomina “subjetividad interpasiva”. El sujeto autónomo deviene sujeto automático a través de la “voluntaria” delegación de las posibilidades de acción y pensamiento: lo que puedo saber está ya sabido y la acción que me queda por llevar a cabo es delegada en manos de otra instancia utilizable. Como se apuntaba, el sujeto, tras la pérdida de su substantividad, pasa a constituirse en mero nudo de las series de sollicitación y consumo. Él se ve en mayor grado reafirmado cuanto más grande sea su puesta a disposición y más amplias resulten sus posibilidades de consumo. Sin olvidar que la dinámica del consumo es de por sí reversible: el camino entre consumir y ser consumible se recorre siempre en ambos sentidos a la vez.

27 GARCÉS, M. *Op. cit.*, p. 36.

28 *Ibid.*, p. 9.

29 *Ibid.*, p. 49.

Concebido el lenguaje como información, el saber —ya no subjetivo— se solapa e identifica con el ejercicio de poder. De tal modo, en el instante en que el poder fáctico del mercado se filtra en las más pequeñas fibras del sujeto apropiándose de ellas, de modo similar en que lo anuncia Adorno en su *Mínima Moralía*, en esa significativa borradura del campo de lo privado—reducto burgués de lo no venal—, el sujeto alcanza la mayor pequeñez ante un poder desmesurado al que no puede ofrecer resistencia, no por su grandeza sino porque es, más bien, quien lo constituye hasta su cancelación³⁰. Se cuestiona hasta la raíz la configuración de lo humano.

Humanismo.- “El humanismo reivindicaba para sí la restauración de una constelación de valores agrupados en torno a la idea de la *humanitas*”³¹. Félix Duque apunta, además, como rasgos constitutivos del humanismo la autorreferencialidad y la aceptación de una instancia superior de legitimación y valoración ética, elementos ambos desde los cuáles se deriva toda consideración capaz de fundar una declaración universal de derechos.

Jacobo Muñoz recuerda, en relación a las premisas normativas de la modernidad, hasta qué punto éstas pueden ser dadas como dispositivos de maquinación de los “discursos autolegitimadores de los amos de este mundo”³². Basta para levantar la alarma ante la posible complicidad entre cierta discursividad humanitarista y las maquinaciones de sometimiento de las instancias de poder efectivo.

Lo humano.- En el espacio desplegado por la metafísica, lo humano deviene en este escenario eje de todo discurso solo después de haberse constituido nudo de dominación—dominación discursiva en el seno del metarrelato metafísico, pero también dominación efectiva y efectuada del poder. En cualquier caso, la *humanitas* se configura como “fin primero y último del universo”³³ y, derivado de ello, objeto y sujeto de derechos. Que el “animal racional” ya en su definición cumpla con la dualidad constitutiva del pensamiento metafísico, no resulta vano. En estos parámetros se trazan las fronteras de lo humano en un retracción creciente de lo situacional hacia lo general: el inicio de un *anthropos* definible sólo en el lugar de despliegue de la polis, experimenta su universalización de mano del establecimiento de la *lex romana* y de una expansiva consideración del hombre como “hecho a imagen y semejanza” del universal. “Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no

30 ADORNO, T.W. p. 40

31 DUQUE, F. *Contra el humanismo*. Madrid: Abada, 2003, p. 20.

32 MUÑOZ, J. *Inventari provisional*. València: Sagitari, 1995, p. 127.

33 DUQUE, F. *Op. cit.*, p. 16.

hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús”³⁴. No deja de ser casual que esta generalización -arranque de las declaraciones de 1789 y 1948- se de en paralelo a procesos políticos de expansión imperial y universalización (*catolización*).

Pero tampoco resulta irrelevante que este proceso metafísico haya seguido el impulso hacia la dominabilidad técnica de todo. Tanto es así, que tras la aparente objetividad general desinteresada de la definición quizá actúe la mensura de lo manejable. Desde la sentencia de Protágoras y el dictado bíblico a disponer del mundo creado, pasando a través de la kantiana inviolabilidad de la voluntad racional autónoma, Nietzsche lo despliega como “precioso instrumento de medición y artilugio especular”³⁵. Acudiendo a la imagen de la técnica óptica de medición y determinación del mundo y de sí, la autorreferencialidad técnica se presenta como estructura misma de lo humano y el humanismo. Desde ahí:

su atributo capital es “la actividad maquina”; y sus notas concomitantes: “la regularidad absoluta, la obediencia puntual y sin pensar, el una-vez-por-todas del modo de vida, una cierta autorización y más: una crianza educativa enderezada a la “impersonalidad”³⁶.

Efectivamente, autorreferencialidad e instancia superior de valoración coinciden en su base si se localiza la condición de la entificación contemporánea en el poder como la puesta a disposición –en tanto que efectivo, fáctico y calculable– de las series de solicitud y consumo.

Derecho, responsabilidad, cálculo.- En el momento en que lo que se pretenda sea activar una ética del derecho y la responsabilidad como ajena al mercadeo del hombre, recuérdese a modo de indicio la cercanía entre las palabras “derecho” (*Recht*), “responsabilidad” o disposición para “rendir cuentas” (*Zurechnung*) y “cálculo” (*Rechnung*). Esta constelación articula la teoría moderna sobre la libertad desde Rousseau a Schopenhauer pasando por Kant.

No lejos de esta influencia, un individuo, hoy aquí, es considerado como políticamente activo sólo cuando tiene derecho a suscribir su identidad para resultar computable en el cálculo de votos.

Respeto a la diferencia.-

Una primera sospecha nos invade cuando consideramos que los apóstoles de la ética y el “derecho a la diferencia” visiblemente se horrorizan por

34 *Gálatas* 3, 27-28

35 DUQUE, F. *Op. cit.*, p. 86.

36 *Ibid.*

toda diferencia un poco marcada. (...) En verdad, este famoso “otro” es presentable únicamente si es un buen “otro”; es decir, ¿qué otra cosa sino el mismo que nosotros mismos? (...) El problema es que el “respeto a las diferencias” y la ética de los derechos del hombre ¡parecen definir muy claramente una identidad!³⁷.

Se encienden los indicadores que advierten sobre la posibilidad amenazante de que esa aceptación de la diferencia sea la condición de la aplicación de medios y dispositivos de “integración” y con ello, a fin de cuentas, de cancelación de alteridades en aras a esa progresiva generalización que se identifica con la progresiva entificación en base a la puesta a disposición calculable y consumo. Con ello no se condena la aceptación de la diferencia, sino que se alerta ante los movimientos de reinclusión y los fines a los que obedecen. “Muy bien podría ser que, desligada de la predicación religiosa que al menos le confería la amplitud de una identidad ‘revelada’, la ideología ética no sea sino la última palabra del civilizado conquistador: ‘sé como yo y conquistaré tu diferencia’”³⁸. Slavoj Žižek ya señala hacia el modo en que la conquista –irrenunciable– de los derechos de las mujeres en poblaciones tribales las ha arrojado a la ausencia absoluta de derechos efectivos tras los muros de la fábrica y la mercancía. El derecho general una vez más ha contribuido al sometimiento de lo concreto. Y el daño siempre es concreto.

El signo del daño.– Los *Mínima moralia* de Adorno se proponen como deber la atención a la vida dañada, la mirada a lo efectivo para la identificación de lo alienante³⁹. Tal vez sea reconocible lo fugaz y fantasmal de lo efectivo en el daño. Posiblemente el daño constituya un rastro mediante el cual el ejercicio de poder sistemáticamente disimulado salga a la luz. Frente a lo fenoménico del llanto y al subjetivismo imperante del dolor, el daño supere los márgenes de la representación y despliegue su fugacidad de signo fuera ya de la lógica de lo asumible. Resulta sólo referencial –es daño en relación a un estado diferente u originario solo supuesto– y dable por ello en una interpretación; pero a la vez excede toda referencia y resiste opaco a toda interpretación. Desde la lógica se erige como aporético. El daño puede no sentirse como puede no manifestarse, sin perder –en ese carácter espectral– su impacto concreto. Es esta concreción la que denuncia al acto violento.

Es deseable presentir también esta potencia también en la alegría o el deseo jamás reasumibles.

44 BADIOU, A. *Op. cit.*, p. 50.

38 *Ibid.*, p. 51.

39 ADORNO, T.W. *Op. cit.*

Víctima y victimario.- En la consumación de un discurso de poder totalizado en cuyo suelo la definición de lo humano colabora tanto a la institución como al borrado del sujeto humano, el estatuto de lo que se considere víctima del daño contiene esta misma ambigüedad. Si el poder establece el criterio de entificación según su efectividad y cálculo, “todos los enunciados de poder son incondicionalmente verdaderos. [...] Lo verdadero propiamente es sólo lo conforme al poder”⁴⁰. Se deriva de esto el cierre de cualquier discurso de la víctima o que haga justicia a ella, en la medida en que todo discurso ya no solo la reinsertará sino que la dará previamente ya como reapropiada. De ahí la afirmación de Heidegger sobre la necesaria “falsedad” de una «construcción de una historiografía de los oprimidos» -recordemos el carácter clausurante del tiempo historiográfico- que no desembocaría al fin y al cabo que en su inmediato apaciguamiento⁴¹. De tal modo la víctima es víctima dada la negación de su testimonio. Es la *sinrazón* sobre la que arroja luz Jean-François Lyotard en *La diferencia*⁴².

Diferir.- Zizek propone ante un sistema capaz de incorporar toda pulsión transgresora que parecía amenazarlo: “en lugar de mercantilizar excepciones e incluirlas en el proceso de valorización, deberíamos dejarlas aparte y destruir el marco que hace que su posición sea inferior con respecto a la valorización”⁴³. Contra la reinclusión e inserción de la “diferencia” se propone la destrucción de la valoración imperante que la somete. El problema es que, en tanto que estrategia, sigue manteniendo en pie la lógica de la valoración y utilidad que pretende derrocar. El planteamiento técnico –en términos heideggerianos– queda intacto. Tanto es así que se reafirma la primera persona del plural, ese nosotros sujeto de acción, que como veíamos atesoraba la configuración de poder que dispone tanto los derechos como su eliminación en la propia mercantilización de los sujetos devenidos mero stock.

La diferencia no cabe ser substantivizada para su reinsertación ni salvamento por parte del “nosotros”. ¿Cabe pues una fractura de esa totalización del dominio?

Clausura de la interpretación.- Jacobo Muñoz advierte del carácter continuista de las tendencias postheideggerianas a la hora de leer el papel de la tradición y el lenguaje. Esta advertencia, planteada en el campo de una totalización del poder preóntico y hecho efectivo en el discurso metafísico hoy cumplido, equivaldría a afirmar la incapacidad de salir por parte de la lectura interpretativa de los márgenes de lo mismo y por lo tanto, de

40 HEIDEGGER, M. *La historia del ser*. Cit., p. 103.

41 *Ibid.*, p. 90.

42 La noción de “sinrazón” es el eje discursivo fundamental de Jean François Lyotard (V. LYOTARD, J.-F. *La diferencia*. Barcelona: Gedisa, 1999).

43 ZIZEK, S. *La vigencia de El manifiesto comunista*. Madrid: Anagrama, 2018, p. 25.

su tácita confirmación. Como decíamos la apertura a discursos diversos y fragmentados propuesta por el postmodernismo, corre el riesgo de acabar fijando un dominio omniabarcante y de poderes fácticos fuertes –como ejemplo de actualidad concreta, la reciente compra de Monsanto por parte de la farmacéutica Bayer, dos grandes potencias empresariales ahora ya no disgregadas– y en absoluto fragmentarios.

Quizá, en aras a la diferencia “la verdadera cuestión, extraordinariamente difícil, es en todo caso la del reconocimiento de lo Mismo”⁴⁴. Hasta este punto, a esta cuestión ha intentado prestar atención este escrito.

De manera similar, el diálogo ejercido en unas condiciones a priori exigibles se vería de modo similar truncado, desde el momento en que tanto los interlocutores como las condiciones mismas –y fundamentalmente el lenguaje empleado” vendrían dados desde la disposición de poder configurador.

Lenguaje.- Ya en la pregunta por el ser Heidegger indica a Jünger la limitación de un lenguaje metafísico de alcance técnico ilimitado para “ver” e ir más allá de la consumación del poder, pues “todo lenguaje es metafísico”⁴⁵. En acorde con esto, las primeras palabras de la *Carta sobre el humanismo* se acompañan con una discreta nota al pie que advierte del tratamiento que el texto efectúa en un lenguaje plenamente metafísico, a sabiendas de que el lenguaje adecuado debe quedar en “otro plano”⁴⁶. Resuena el eco de la reinclusión y el paradigma de la sinrazón tratada por Jean François Lyotard.

En cualquier caso, se hace intuir la capacidad alterante de un lenguaje indisponible, palabras de esta diferencia clausurada y a la vez inclausurable. Lenguaje de la víctima y ya no ni en ningún momento de víctima alguna, sino lenguaje y diferir.

Homo.- En el párrafo 42 de *Ser y tiempo*, Heidegger trae a colación un fragmento de las fábulas de Cayo Julio Higino. Con él se pretende una aproximación a la noción de cura (*Sorge*) que condujo la analítica del *Dasein*. Pero se trata de una aproximación “preontológica”. Historiográficamente en el momento de la puesta en marcha de la generalización de lo humano a través de la legislación romana, en manos de Higino nos es dado recibir un vislumbre del hombre aún no dispuesto ontológicamente, en un estadio de la historia del ser anterior a la consumación técnica contemporánea. Una lectura en profundidad del párrafo de Ser y tiempo sobrepasaría los límites de este escrito, sin duda alguna. Ahora bien, la mera lectura abre el espacio hacia una determinación no

51 BADIOU, A. *Op. cit.*, p. 51.

45 HEIDEGGER, M. Y JÜNGER, E. *Op. cit.*, pp. 100-101.

46 HEIDEGGER, M. “Carta sobre el humanismo”. *Cit.*, p. 259.

dominada de lo humano por medio del mito que desde luego hace intuir la apertura de algo otro.

El poema permite anticipar el posterior cruce entre tierra, cielo, mortales y dioses, que el segundo Heidegger desarrollará y que podría arrojar luz sobre ese lenguaje intuido en el que se pone en juego la problemática salida del dominio. En cualquier caso, que la tierra, –siempre negra e impenetrable en lo arcaico de los griegos y también en la escritura de Higino–, el humus, se manifieste como espacio de surgimiento y brote del *homo* y de lo humano en la cercanía de la cura, no deja de constituir un rastro localizable en el espacio de la palabra de hasta qué punto cabe un diferir en relación al hombre más allá de la generalizada calculabilidad –sin caer en una forma de sutura entre lenguajes. Sea ésta sólo una huella en poema, y a la vez un signo de un lenguaje *en diferencia*.

Acontecimiento y verdad.- Es en el seno de los escritos heideggerianos donde el *Ereignis*, a partir de la apertura del *Dasein*, pero yendo más allá de él, invita a hacer pensable en el lenguaje la superación de la metafísica tras haber sido alcanzada su plenitud técnica. Convendría no olvidar, como señaló insistentemente Pierre Bordieu, que ese *Da* del *Dasein* es ni más ni menos que la polis, el espacio talado al bosque y hurtado a la roca para el habitar en el establecimiento de un centro de despliegue y desocultación, y por lo tanto de verdad, del ser en el ente. La situación concreta irrenunciable incluso en el intento de eliminación que la lógica de la generalización impone. Es el ahí donde el hombre se hace hombre junto con el despliegue del mundo, antes de su cierre en lo siempre igual de lo Mismo puesto en plena disponibilidad. Y es el *Ereignis* este “hacer saltar” –en ese sentido también puede ser leído el *Sprung* del pensar, como el saltar disruptivo y originante del *Ursprung* - el orden ontoteológico que conduce al poder y el *Gestell*. Ni que decir tiene que alrededor de este punto orbitan todas las problemáticas lecturas del segundo Heidegger.

El paso antihumanista.- En relación a la *Kehre* advierte Reiner Schürmann que ésta pone en peligro la comprensión que el hombre tenga de sí mismo e incluso a la comprensión de la civilización misma. El otro pensamiento desplazaría los términos manejados como centrales hasta este momento, y cita a Heidegger para afirmar que:

‘Humanismo’ significa desde ahora, si es que nos decidimos a guardar esta palabra: la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, pero ello de tal modo que en adelante ya no es precisamente el hombre, tomado únicamente, lo que importa⁴⁷.

47 Citado en SCHÜRRMANN, R. *El principio de anarquía*. Madrid: Arena, 2017, p. 73.

La urgencia no caería ya sobre el pivote “hombre” sino más bien desde y hacia el acontecer o aconteceres múltiples, acudiendo a términos comunes a Heidegger y a Badiou.

Libertad.- En este ámbito lo repentino del salto o del acontecimiento despliega la posibilidad de leer en heterodoxia la palabra libertad como apertura y desocultación manteniendo siempre en reserva y resistencia la instancia de despliegue. Un abrir que se hurta por tanto al pleno cálculo, haciendo que libertad y verdad se hagan recíprocamente correlato en la apertura de un brecha de excepción en relación al dominio técnico y su totalización. Lo singular de cada apertura, de cada liberación, se desplazaría así fuera ya del círculo circunscrito y fijado en la autorreferencialidad constitutiva de lo “humano”, el “humanismo” y sus dispositivos y configuraciones de dominio y poder. Solo un cierto derecho ausente del campo de dominio y cálculo podría intuirse como un dejar ser intocable, inapropiable, excepcional de toda apertura, lo cula arrastraría el campo de discusión ahora ya más allá del cerco trazado para demarcar lo “humano”. En ese sentido el poema de Higinio se desplegaría con mayor atención a esa libertad de los abrires resistentes, singulares. Hay libertades del acontecer fuera del cálculo.

Presente, espera y contraespera.- Se inaugura un movimiento de serenidad y espera, respecto al cual no dejaríamos de poder sumar advertencias: la espera del pensar dispone tanto el espacio de diferencia, como comparte el tiempo en que se lleva a cabo la exterminación efectiva. Y a la vez la urgencia de la acción crítica viene a sumarse al cálculo estratégico, a la premura de la utilidad efectiva.

Quepa, tal vez, hablar en el presente (*Gegenwart*) de un contra-esperar (*Gegen-warten*) que no colabore desde su pasividad, pero que en lo aporético de su enunciación pueda abrir un tiempo otro ahora. Tal *contraespera* –casi intraducible a una discursividad que pretendiese plantear y fijar efectividades dentro de una linealidad causal, y en apariencia difícilmente comprensible en las coordenadas de un proceder que se quisiese pragmático– supondría el despliegue de espacios de resistencia o de excepción en relación a dichas linealidades y coordenadas imperantes. Cercana a la serenidad de los textos de Heidegger de mediados de los años cincuenta, la *contraespera* diría la posibilidad inconcretable de la apertura de una acción más allá de la economía del actuar eficiente, un espacio de liberación de singularidades ajeno a su forzamiento que, sin una mera aceptación pasiva de un “realismo” hegemónico, participase por tanto de un muy singular esperar propiciador del cambio, del acontecimiento.

Ruptura y acontecer.- Adorno en su *Dialéctica negativa* apuntaba hacia la tarea de la filosofía de decir aquello sobre lo que no se puede hablar, contraviniendo así la sentencia

última del *Tractatus* de Wittgenstein. En atención a lo acontecimental, Badiou, por su parte, incide en que la tarea de la filosofía es dar palabra al acontecimiento: “Hay que pensar la excepción. Hay que estar en condiciones de enunciar lo que no es usual”⁴⁸, de forma tal que se anuncia la tarea problemática –aporética por proponerse como posible lo determinado como imposible- hacerse cargo de las instancias de inconmensurabilidad en un sistema de configuración y puesta a disposición de todo ente en base, precisamente a su conmensurabilidad. En ese sentido “un proceso de verdad es heterogéneo a los saberes instituidos de la situación. [...] Es una ‘grieta’ en esos saberes”⁴⁹, por lo cual resulta absolutamente inenunciable desde ellos. Se plantea de nuevo, bajo otra luz el imperativo de Adorno de “decir aquello de lo que no se puede hablar”, en un forzamiento de la apertura de la diferencia capaz de no ahogar en la configuración y uniformización de lo disponible a eso que podríamos llamar humano.

*

Tomando como ejes interpretativos múltiples la lectura crítica del estatuto técnico de la modernidad por un lado y, por otro y a la vez, la atención al acontecimiento los textos de Heidegger, Adorno y Badiou entran en relación recíproca, tensa y armónica de manera que, desde estas tensiones, cabe establecer una topología del poder y las disposiciones de dominación, una lectura divergente respecto a las lecturas tradicionales que, desde este lugar, colaborarían calladamente con las condiciones fundamentales del poder apuntado. La cancelación momentánea de una linealidad discursiva, un lectura en rizoma, despliega la posibilidad pues de atender, por una lado las distintas disposiciones de poder imbricadas con nociones como “derecho”, “sujeto”, “humano”, “libertad”, a la vez que, al rehuir la disposición discursiva de disponibilidad preminente, contempla la posibilidad de atender a la apertura de un pensar acontecimental. Que un habla abierta al acontecimiento múltiple, a lo ajeno a cálculo y deducción causal, a lo resistente a la disponibilidad plena del mercado y la circulación informativa, sea ahora pensable ofrece, como conclusión –una conclusión que no ocluye y que cancela toda mecánica de reinclusión y cierre– un espacio para la liberación, ya no sólo ni únicamente lo humano, sino de todo devenir en atención a su singularidad inderivable y, por ello, irreductible –en un marco determinado sería dado a llamarse: salvaje, sacro. Un habla, un pensar, así supondrían la puesta en jaque de la lógica de poder y dominación. Que desde esta irreductibilidad se dejen pensar formas otras de libertad y derecho es algo que debe quedar aquí abierto.

48 BADIOU, A. y ZIZEK, S. *Filosofía y actualidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011, p. 25.

58 BADIOU, A. *Op. cit.*, p. 72.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor. W. *Mínima moralía*. Madrid: Akal, 2006.
- BADIOU, Alain. *Manifiesto por la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1990.
- BADIOU, Alain. *La ética*. México D.F.: Herder, 2004.
- BADIOU, Alain y ZIZEK, Slavoj. *Filosofía y actualidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- BORDIEU, Pierre. *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona: Paidós, 1991.
- DUQUE, Felix. *Contra el humanismo*. Madrid: Abada, 2003.
- GARCÉS, Marina. *Nueva ilustración radical*. Madrid: Anagrama, 2018.
- HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el humanismo". En *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *La historia del ser*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Acerca de Ernst Jünger*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2013.
- HEIDEGGER, Martin y JÜNGER, Ernst. *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Paidós, 1994.
- HIGINO, Cayo Julio. *Fábulas. Astronomía*. Madrid: Akal, 2008.
- LYOTARD, Jean-François. *La diferencia*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- MUÑOZ, Jacobo. *Inventari provisional*. València: Sagitari, 1995.
- SCHÜRRMANN, Reiner. *El principio de anarquía*. Madrid: Arena, 2017.
- VATTIMO, Gianni. *De la realidad. Fines de la filosofía*. Barcelona: Herder, 2013.
- ZIZEK, Slavoj. *La vigencia de El manifiesto comunista*. Madrid: Anagrama, 2018.

Diferenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 11, NÚMERO 10: JULIO DE 2024. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Diferenz.2024.i10.05 [pp. 103-136]

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 II

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 II

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 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 *έντελέχεια*, 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*². 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 na primeira parte deste Ensaio.

Aqui, nesta segunda parte 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.

1.1. O Querer enquanto o distintivo da Vontade concebida na Modernidade.

Vimos na Primeira parte de nosso Ensaio que o caráter causal atribuído à *actualitas* suposta enquanto o caráter essencial do Ser se ancorou no pressuposto da *incondicionalidade* que, por sua vez, se ofereceu como fundamento para a própria *eternidade*. O Ser suposto enquanto a Totalidade do ente é causa primeiramente porque é causa de si mesmo. Enquanto figura de tal Totalidade incondicionada, Deus dá princípio e fim à cadeia causal para todo ente finito, enquanto o *Summum Ens*, o eterno. Do ponto de vista do ego cogito, que toma a criação pela perspectiva da Verdade, no sentido da objetividade, o é, correspondente à concretude cumpre o papel de cópula entre o juízo e o ajuizado, aquele é verdadeiro primeiramente na medida em que é concreto e este aqui é verdadeiro na medida em que se conforma ao Pensamento certo de si (de sua própria concretude) que o pensa enquanto tal, isto é, enquanto verdadeiro (concreto).

Esta incondicionalidade instituinte, já figurada no Medievo enquanto Vontade, ganha no Pensamento moderno sua determinação enquanto *Querer* e é projetada sobre a Subjetividade, que, na forma da interioridade representativa e auto-representante do ego cogito, caracterizará de todo o Ser. Com isto, o Ser, desde a Antiguidade, visado seja enquanto a Totalidade do ente seja enquanto o Ente supremo, na Modernidade se transforma no caráter essencial da Substância egoica (o eu penso) com a figura do Querer ele mesmo: o Querer é o sentido primeiro do Ser, porquanto é o querer a si mesmo e, assim, o querer ser o primeiro. Vimos, ainda, na primeira parte em que sentido Schelling resumiu esta determinação do Ser enquanto Querer. Este caráter atribuído à Substância foi fundamentado pela primeira vez por Leibniz; Descartes já havia projetado a Vontade para a Subjetividade com o fito de atribuir a esta o caráter de incondicionalidade –já então visada enquanto imagem e semelhança da Substância primeira (Deus)– mas para tanto exigiu a si mesmo fundamentar a incondicionalidade do ego cogito através dele

2 HEIDEGGER, M. *GA 42: Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988, p. 442.

mesmo, o que significou extraí-la de toda outra substância; o ego cogito fundamentava a sua incondicionalidade através da Razão, a qual se habilitava a fundamentar o seu Saber matemático e, assim, se afirmava enquanto princípio condicionante para a verdade do ente de todo – com isto nasce a cientificidade, o chamado rigor matemático, do Conhecimento.

A despeito das diferentes nuances na abordagem dos Pensadores idealistas modernos, este caráter do Querer, distintivo da Vontade atribuída ao Ser, permanece também em Schelling, que distinguindo a Substância, tomada enquanto essência, com o sentido de fundamento e existência, determina o fundamento enquanto *fundamento para* a existência. Heidegger esclarece esta perspectiva de Schelling, atribuindo-a a Leibniz, nestes termos:

A Substância, o Ente por si subsistente, é o que ele é, enquanto *perceptio* e *appetitus*, representar e tender. Isto não é suposto somente como sendo a Substância primeiramente algo por si e tenha então ainda duas propriedades (o representar e o tender), antes o tender é em si representante e o representar é propenso, e o tender representante (o Querer) é o modo fundamental do Ser do Ente, sobre o fundamento do qual e conforme o qual ele, sempre em-si-único, é Ente. “Querer é ser-primordial”. O querer é a essência originária do (s-) *Seyn*, diz Schelling, tendo lido (...) a *Monadologia* de Leibniz, isto é, a Doutrina da Substância enquanto a Unidade volitiva instantânea em si³.

1.2. A causalidade da *actualitas* tomada sob a perspectiva da força e a superação da dicotomia entre potência e ato pelo viés da interpretação monadológica de Leibniz

Embora Heidegger indique que Leibniz haja abolido a interpretação medieval da ἐνέργεια e da ἐντελέχεια em termos de potência e ato e tenha, assim, reconduzido a concretude à sua plenitude ontológica, isto se deu, contudo, (assim como ocorreu com Schelling) através da projeção integral do ego cogito sobre o Ser do ente, entabulada por Descartes. Na verdade, Leibniz consoma o que não foi possível a Descartes fazer. Como indicamos acima, a questão prioritária para Descartes era fundamentar a incondicionalidade do Sujeito, para afirmá-lo enquanto produtor. Tratava-se da atribuição da substância infinita (Deus), de suas propriedades, à substância finita. Descartes fundamentou esta determinação pretendida para o ego cogito por referência ao procedimento auto-fundamentador do Saber matemático, o qual se fundamenta a si mesmo por si mesmo enquanto um Saber cuja verdade se garante enquanto *certeza* necessária e universal, portanto, infinita⁴. A

3 Ibid., p. 165.

4 Ibid., p. 52 ss. E sobre o projeto matemático da Natureza e acerca do fundamento da homogeneidade do espaço, cf. HEIDEGGER, M. *GA 15: Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986, p. 354.

Liberdade aqui tem o sentido do movimento incondicionado do eu-penso, isto é, do eu-represento- *ponho* o ente, a *res extensa*, enquanto o contraposto à *res cogitans*, isto é, aloco-a adiante, em sua verdade, interior ao círculo luminoso da Razão.

Leibniz, partindo e apoiando-se na certeza do eu-penso, deu um passo para além de Descartes e projetou o suposto caráter ativo e incondicionado do ego para todas as outras substâncias, extraíndo da determinação essencial delas o primado da *res extensa* (Acompanhando a apresentação da estrutura do Ser por Leibniz, veremos que, na verdade, assim como se dá com Schelling, o resultante de sua contemplação foi de fato o tornar absoluto o primado do Eu para o Todo).

A alegação de Leibniz para estender o ego ao Todo do ente foi esta de que a evidência do Eu concerne a toda e qualquer substância, na medida em que é inerente a cada uma o impulso, a força ativa (*vis activa*) unificadora da multiplicidade no Uno –as substâncias não são concebidas em sua unidade enquanto um composto de características distintas unificadas na representação da *res cogitans*, sua multiplicidade originária se constitui das múltiplas perspectivas (correspondentes ao ponto de vista que é próprio a cada qual) as quais formam o seu próprio âmbito especular enquanto unidade do Universo ele mesmo– cada Mônada é, enquanto ponto de vista, um espelho vivo do Universo. O *Eu*, nas substâncias distintas da *res cogitans*, convalida-se pelo princípio de individuação que cada substância (Mônada) cumpre unificando ela própria a multiplicidade em si mesma enquanto sua mesma (a unidade já é dada ao Entendimento, para que ele a represente no conceito; o papel unificador do Entendimento se determina, nesta perspectiva, por unificar a representação da coisa ela mesma no Sujeito). Leibniz justifica o movimento unificador em toda Mônada por analogia ao procedimento do ego cogito nos seguintes termos:

[...] pois uma vez que a natureza das coisas é uniforme, então não pode ser que a nossa própria essencialidade [Wesenheit] seja tão infinitamente diferente das outras substâncias simples a partir das qual se compõe todo o Universo⁵.

Dissemos acima que Leibniz projetou o ego absolutamente para o Ser do ente de todo. O seu procedimento se consistiu em tomar a Substância enquanto representante (*perceptio*, ideia) e tendência (*appetitus*) e, assim, fundar o Ente de todo na ponência (representação) do *eu*. Esta ponência das outras mônadas, contudo, não se confunde com a ponência das *res cogitans* na medida em que não desdobra nelas o fenômeno de apercepção- as Mônadas distintas da *res cogitans* não representam percebendo

5 LEIBNIZ, G. W. "Brief an de Volder am 30/6/1704 Gerht. II, 270; B. II, 247". In HEIDEGGER, M. "Aus der letzten Marburger Vorlesung". GA 9. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, p. 90.

o seu percebimento, isto é, não representam se representando a si mesmas em sua representatividade.

Leibniz concebe a Mônada enquanto força originária (*vis primitiva*), impulso (*vis activa*), empenho (*conatus*), que é em si esforço (*nisus*), isto é, inclinação adiante para a concretização, e, por fim, enquanto nexos preexistente, e concede ao impulso a sua interpretação monadológica da *έντελέχεια* grega, no sentido da *perfectio*. Esta aqui, em sua Filosofia, pretende significar completude (fechamento) tomada em termos de totalidade do concreto, e, com isto, princípio de causação⁶. Leibniz o diz, na *Monadologia* (§18), com as seguintes palavras:

Poder-se-ia dar o nome *έντελέχεια* a todas as substâncias simples ou Mônadas criadas, pois elas têm nelas mesmas certa perfeição (*ἐχουσιὸ*

6 Ouve-se aí um eco longínquo da “rotunda verdade” (*Ἀληθείης εύκυκλῆος*) de Parmênides, na medida em que o Pensador grego projeta nesta figura o sentido da plenitude e eternidade do Ser –um eco longínquo, contudo, porque o Ser é aqui concebido por Leibniz na perspectiva do ego, um conceito estranho à problemática grega do Ser– o *Um* grego não se identifica com o *eu* volitivo dos Modernos; seu caráter unificador pressupõe e emprega o *λόγος* em sua função analógica (reportativa), mas este já pressupõe a unidade originária de Ser e perceber (*voεῖν*), tal unidade fundada na própria estrutura do ente, a qual o determina enquanto um visível a partir de si mesmo, o que desautoriza a pretensão moderna de atribuir uma proeminência do perceber sobre o Ser (Cf. HEIDEGGER, M. *GA 45: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der Logik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1984, p. 68). Além disto, o *voεῖν*, Aristóteles estabelece de partida, não é nenhuma propriedade exclusiva do homem. O que o diferencia neste é que devido ao *λόγος* se constituir enquanto uma abordagem sobre... (o ente e seu Ser) e, assim enquanto mediador, o *voεῖν* é nele é um perceber-através (*δια-voεῖν*). A despeito de todas estas distinções, ainda assim, é possível que esta perspectiva de Parmênides da Verdade tenha inspirado Leibniz para interpretar a *έντελέχεια* de Aristóteles no sentido de certa perfeição suposta para a Mônada. Por que aventamos tal possibilidade? Porque Heidegger observa que o sentido de perfeição que Leibniz projeta para a *έντελέχεια* não corresponde àquele que Aristóteles atribui ao conceito cunhado por ele. Tomando a etimologia mesmo da palavra *έντελέχεια*, Heidegger esclarece que o que Aristóteles tinha em vista com ela era precisamente o “ter-se no τέλος” (*έν-τελέ-χεια*) do ente, *τέλος* significando então “prontidão” para a disponibilidade –e este era o sentido eminente do Ser para Aristóteles, já o mencionamos. Na verdade, Aristóteles pensava o Ser, a presentidade caracterizada enquanto *οὐσία*, a presença constante de um preestabelecido (*ὑποκειμενον*), nas duas perspectivas de sua mobilidade, a *κίνεσις* e a *στάσις* (movimento e repouso), para os quais Heidegger indica o sentido mais essencial de mudança e permanência, no interior da problemática grega de determinação da *φύσις* desdobrada pelo viés das determinações capitais da *δύναμις*, a saber: a força de suportar (*δύναμις τοῦ παθεῖν*) e a força de opor resistência (*ἐξίς ἀπαθείας*), as quais são mais originárias que e a força de fazer (*δύναμις τοῦ ποιεῖν*). Teríamos que desviar muito de nosso percurso em vista de uma exposição sucinta da determinação moderna do Ser pela perspectiva da incondicionalidade, para pontuar com toda precisão o modo pelo qual Aristóteles compreende o Ser enquanto mobilidade numa perspectiva inteiramente distinta da de Leibniz. Para tal esclarecimento, cf. HEIDEGGER, M. *GA 33. Aristoteles, Metaphysik* Θ 1 – 5. *Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (1931). Frankfurt am Main: Klostermann, 1981, § 8.

έντελής), há uma suficiência (αυτάρκεια) que lhes torna fonte de suas ações internas e, por assim dizer, autômatos incorporais⁷.

E Heidegger completa a menção de Leibniz com a seguinte explanação:

[...] elas carregam consigo de algum modo certa completude [*Vollendung*], na medida em que toda Mônada [...] já traz consigo o seu Positivo e na verdade de tal modo que este, segundo a possibilidade, é o Universo ele mesmo⁸.

Heidegger esclarece precisamente o que está pressuposto nesta tomada monadológica da έντελέχεια, na qual esta é suposta na perspectiva da constancialidade visada enquanto a força originária (*vis primitiva*) e seu impulso esforçado fora da dicotomia entre potência e ato –dicotomia através da qual a substância esteve restringida ao ato, isto é, à concretude, a qual excluía de si o *ainda-não* determinante da possibilidade– nestes termos:

Por respeito à distinção tradicional de *potentia* e *actus* a *vis* é, por assim dizer, caracterizada enquanto uma essência intermediária entre ambos. Na verdade, isso significa a superação dos conceitos até então vigentes de possibilidade e de concretude. Mas, a contemplação serve ao aperfeiçoamento da “Filosofia primeira”, que pergunta acerca da entidade do ente e conhece a *substantia* enquanto o propriamente ente. A *vis* é o nome para o Ser do ente que está em si. De acordo com isso, o Ser não consiste nem na *actualitas*, na medida em que esta supõe a concreticidade [*Gewirktheit*] do que é unicamente presente, nem na *potentia* no sentido da aptidão de uma coisa para algo (p. ex., do tronco para uma barra). A *vis* tem o caráter do *conatus*, empenho, do tentar já impulsionador de uma possibilidade. O *conatus* é em si *nisus*, esforço, a inclinação adiante para a concretização. Através disso é próprio à *vis* a *tendentia*, com a qual é suposta a aspiração a qual pertence o Representar. O obter experimental, inclinado adiante, tensionado é o traço fundamental da constancialidade [*Beständigkeit*], a partir da qual o respectivo ente ele mesmo se obtém, isto é, se desdobra para um *mundus concentratus*. A constancialização [*Beständigung*] aspirante-anteponente é a essência da existência; as modalidades “possibilidade” e “necessidade” são *modi existendi*⁹.

Visando a Mônada no sentido da Substância, Leibniz não a concebe no sentido do ente, mas antes no sentido do Ser deste. O ente concreto é apenas o fenômeno; no sentido que o Filósofo atribuiu a este, é apenas uma manifestação da Mônada –não é

7 LEIBNIZ, G. W. *Monadologia*. Oviedo: Pentalfa, 1981, p. 88.

8 HEIDEGGER, M. “Aus der letzten Marburger Vorlesung”. GA9. Cit., p. 84.

9 Cf. HEIDEGGER, M. GA 6.2. *Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997, p. 445.

uma pedra enquanto ente concreto que representa e tende para o que é representado por ela, é o Ser da pedra que traz consigo um ponto de vista do Universo e se mantém propenso para ele enquanto para uma perspectiva da verdade deste. Contudo, Heidegger ressalta justamente que Leibniz fala antes do ente pretendendo falar do Ser. E toma como referência para corroborar este parecer algumas citações em que Leibniz afirma que a ideia do Ser está em nós a partir do fato de nós mesmos termos o Ser. A questão é que, para a Metafísica, o *eu* constitui sen mais o Ser no sentido da ipseidade deste, e, assim, o *eu* não é ele mesmo um ente. Mas, para Heidegger, o *eu* é um complexo fenômeno ôntico *derivado* da própria recorrência do existir de um Mesmo *enquanto* ser-no-mundo –um tal Mesmo que pode ser, e o é na maior parte do tempo, um Outro (o Impessoal)– a ipseidade do Ser fundada no ser-no-mundo acarreta o Ser do Dasein e o Ser de todo ente de forma distinta da sua, na medida em que o ente tem o seu Ser aberto em reporto ao ser-no-mundo concernente ao Ser do Dasein, na medida ainda em que o Ser ele mesmo só se dá para um ente cujo Ser tem a forma da compreensão do Ser.

Na perspectiva substancialista/subjetivista de Leibniz, se o ego produtivo reflete o Deus criador em suas manifestações (criaturas), reflete-o em si mesmo enquanto Universo. Assim, cada Substância (Mônada) reflete a si mesma enquanto ego ponente, isto é, enquanto o que traz o Todo à presença (à luz) sob uma perspectiva –a sua própria. Assim, esta pró-a-dução do “Outro” só é possível porque este é já sempre apenas uma ponência do Mesmo. Nestes termos é que o apetite, a tendência representativa do *eu* de cada Mônada, se constitui do pro-a-duzir, do trazer à presença o ente enquanto ideia (*perceptio*). Quando Leibniz afirma que a Mônada é sem janelas, ele o faz compreendendo que a substancialidade do Todo diverso representada nela já se encontra em si mesma, na forma do ego ponente. Isto significa que a Mônada espelha em si, desde si mesma a força produtora inerente a toda Substância. Deste modo, cada Mônada tem em si a totalidade substancial do Mundo, o Universo, refletido sob *um ponto de vista* enquanto Mundo possível. Este ego estendido para as coisas é a primeira forma de um Realismo superior fundado no próprio Idealismo, um Realismo representado (posto) pelo próprio ego, aqui concebido enquanto o Principio de individuação residente na Substância ela mesma. Se Descartes restringiu a representatividade da Substância à *res cogitans*, deixando a *res extensa* de fora, Leibniz incorporou esta *res* excluída, atribuindo a ela o sentido ontológico mais essencial de força (*vis activa*), portanto de Vontade, e propagou, assim, o caráter fundamental do ego, o Querer, sobre toda Substância, com o cuidado apenas de tirar das outras a apercepção, exclusividade da *res cogitans*.

2. O breve abalo do arranjo idealista e a consolidação deste pela Filosofia transcendental.

Hume abalou esse sonho dogmático da Representação, preparado no Medievo e consumado na aurora da Modernidade, ao mostrar que o Pensamento estava a jogar

com conceitos sem qualquer compromisso com a prova experimental deles. Em termos lógicos tudo se articulava, tudo se provava, mas a Substância oferecida enquanto Princípio e Fundamento a priori não se deixava provar em sua concretude enquanto Princípio de causalidade, e, assim, não se convalidava enquanto necessária –para falar com a linguagem de Kant, enquanto posição absoluta. O que Hume pretende mostrar é que a causalidade enquanto caráter insigne de toda Substância não se convalida a priori para a determinação do fenômeno na experiência. Não se verifica, portanto, a intuição pura de nenhuma Substância à qual a ocorrência do ente concreto se possa referir. Todo saber repousa sobre a crença da recorrência de sua verdade, que é sempre emprestada da experiência que produz a associação das idéias e forma o hábito. Kant o explana nestes termos: Hume derivou o conceito de causa “de uma associação frequente do ocorrido com o precedente e de um hábito surgido daí (portanto, de uma necessidade, meramente subjetiva)”¹⁰. A partir da experiência com o nascimento recorrente do Sol surge o hábito de seu alvorecer e, com isto, este é predicado ao Sujeito enquanto uma verdade sua evidente.

Kant expõe o fundamento da recusa de Hume e a crítica mostrando que ela se origina de sua suposição da impossibilidade de dedução a priori do princípio da causalidade, e alegando que isto se deve justamente ao fato de Hume não ter considerado a possibilidade dos juízos sintéticos a priori, dos quais a Matemática e a Física dão prova:

David Hume [...] permaneceu meramente com a Proposição sintética da associação do efeito com suas causas (*Principium causalitatis*), acreditou demonstrar que uma tal Proposição a priori fosse inteiramente impossível, e segundo suas conclusões tudo aquilo o que nomeamos de Metafísica é o mesmo que uma mera ilusão de um pretenso conhecimento racional disso que de fato foi emprestado da experiência e transmitiu através do hábito a aparência de necessidade [...], se ele tivesse a nossa tarefa em sua universalidade diante dos olhos [provar a possibilidade dos juízos sintéticos a priori], então teria visto que de acordo com o seu argumento não se poderia dar nenhuma Matemática pura, porque esta contém certamente proposições sintéticas a priori, diante das quais seu bom entendimento lhe teria bem preservado destas afirmação¹¹.

Na verdade aqui não se dá uma controvérsia legítima, porque Kant já parte do princípio que a experiência é tão somente uma ligação sintética das intuições, considerando que o conhecimento só se reporta a fenômenos e não à coisa em si. Por isso ele considera como um tipo de juízo sintético a priori da Matemática, a Proposição que postula que $7+5=12$.

10 KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*. Stuttgart, Reclam, 1998, p. 53 (“Enleitung” B 5)

11 Ibid., B 19-20, p. 68-9.

Para ele esta é uma Proposição sintética a priori e não analítica porque o 12, o número que unifica em si o 7 e 5, não se extrair dos conceitos destes dois últimos e resulta portanto de uma síntese fornecida unicamente pela intuição da unidade. Já a Proposição da Física, que postula que em todas as modificações do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece constante, esta Proposição ele a vê suportada na intuição da permanência. De fato, Kant extrai as “intuições de unidade e de permanência” da forma da representação matemática do espaço e do tempo, ambos supostos como intuições puras. Mas Hume está olhando a Substância de uma outra perspectiva que a do horizonte transcendental da representação estabelecido por Kant, e não pode apreender a experiência enquanto Representação por meio da ligação de intuições. A Hume, detido no contexto de Pensamento do Ser enquanto subsistência, ao compreender a pretensão abusiva do *a priori* pela Representação, não cabia mais que inverter o Princípio do Conhecimento deslocando-o do Sujeito para fixá-lo na Coisa, e apelar, assim, a um Realismo imediato.

O fato é que nem Kant nem Hume, regidos pelo Princípio lógico da Razão, puderam suspeitar que o fenômeno da Cura visado enquanto Princípio existencial para a significatividade do Mundo, e, assim, do trato de todo com o ente, seria o único fundamento possível para o fenômeno do Conhecimento, uma vez que só através da Cura a clareira da Verdade poderia se abrir.

2.1. A problemática da Liberdade na orientação da confrontação de Kant com a recusa de Hume ao dogmatismo

Na controvérsia entre Hume e Kant o problema da tomada da Liberdade enquanto fundamento encontra a sua instância genuinamente problemática no âmbito da Metafísica, e é daí que Schelling terá que partir para dar o último passo metafísico na determinação da Liberdade.

Kant embora critique Hume por rechaçar a Proposição do princípio da causalidade enquanto Proposição a priori, compreende perfeitamente que tal Proposição só pode se convalidar enquanto a priori caso o Conhecimento seja repartido em conhecimento transcendental (de objetos da experiência) e prático (de emprego das ideias da Razão¹²,

12 Kant argumenta o porquê da necessidade da divisão do conhecimento: “A principal atenção na divisão de tal Ciência é a seguinte: que justamente nenhum conceito que contenha em si algo de empírico possa ser incluído; ou que o Conhecimento a priori seja completamente puro. Daí que, embora os Princípios supremos da Moralidade e os conceitos fundamentais da mesma sejam conhecimentos a priori, / eles, contudo, não pertençam à Filosofia transcendental, pois que os conceitos de prazer e desprazer, desejos, e inclinações, etc., que são no todo de origem empírica (não obstante não colocarem eles mesmos no fundamento os seus regulamentos, mas, todavia, no conceito de dever, enquanto obstáculo a transpor ou enquanto estímulo, o qual não deve ser transformado em fundamento do movimento), têm necessariamente que estar envolvidos na composição do Sistema da Moralidade pura. Daí que a Filosofia transcendental seja a Ciência

as quais não se deixam representar conceitualmente). Por um lado a Proposição que postula que todo efeito provém de uma causa extingue no plano do conhecimento teórico de imediato a Liberdade, na medida em que toda causa no plano da natureza é causa condicionada. Por outro, a incondicionalidade característica da Liberdade é exigida pela própria Razão precisamente enquanto termo para as suas inferências na cadeia causal. Neste caso, a Liberdade tem que ser pressuposta enquanto a dimensão da coisa em si, a qual permanece apenas de modo residual em cada objeto, isto é, em cada representação ordenada pela intuição e pelas categorias.

Daí o esforço de Kant para demonstrar que todo ente é ao mesmo tempo determinado pela Liberdade e pela necessidade. Por esta, porque, do ponto de vista do objeto da experiência como o qual é já determinado, ele está sempre de antemão inserido na cadeia causal determinada segundo o tempo, sendo, portanto, ele próprio condicionado enquanto efeito de uma causa antecedente e causa para outro efeito subsequente. Pela Liberdade, porque se a incondicionalidade fosse abolida nenhuma causa condicionada poderia servir nem de começo nem de termo para a cadeia, uma vez que ela mesma não poderia dar nem começo nem fim a partir de si. E as instâncias do incondicionado se revelam sendo a alma (inerente à problemática do homem e da sua Liberdade), o Mundo e Deus. Enquanto idéias da Razão elas se furtam à determinação do conhecimento teórico e, portanto, à possibilidade de sua prova, mas se deixam pensar sem contradição e permitem tirar de sua existência hipotética consequências verdadeiras. Assim, estas ideias se deixam pensar do ponto de vista lógico, para fundamentar a Liberdade requerida para a incondicionalidade.

A Tradição metafísica havia concebido que a manifestabilidade de Deus enquanto criação correspondia a uma intuição intelectual infinita, o que significava uma conexão necessária entre criação e conhecimento, e que a intuição humana, ainda pensada enquanto intelectual, mas finita (apenas capaz de conhecer), só podia fundar o seu conhecimento sobre a Razão divina da qual a Razão humana era uma extensão. Viu-se acima que, a partir de Descartes, com a instauração da primeira verdade indubitável, a certeza do eu-penso, a Razão se viu na possibilidade de fundar a si e ao seu conhecimento sobre si mesma apoiada sobre o conhecimento matemático. Assim, a Razão se auto-fundamentou enquanto o Princípio do Conhecimento intuitivo. Viu-se ainda que a Liberdade já estava concebida pelo Pensamento cartesiano precisamente por seu intuito de fundar a incondicionalidade do ego cogito e, por extensão, de fundar o Conhecimento na incondicionalidade da Razão. Mas, como foi observado, Hume veio acordar o Pensamento metafísico de seu sono dogmático.

do mundo da mera Razão pura especulativa. Pois todo o prático, porquanto contenha móveis, reporta-se a sentimentos, os quais pertencem às fontes do Conhecimento empírico” (Cf. KANT, I. *KrV*, A 14/15, B 28/29).

E o argumento de Hume levou justamente Kant a conceber que a intuição finita não poderia ter feição intelectual, teria que se configurar enquanto intuição sensível determinada pelas condições formais de sua receptividade, o espaço e o tempo. Isto o levou a impor a divisão do conhecimento em especulativo e prático. Assim, o conhecimento especulativo (demonstrativo) teria que se determinar unicamente nos termos de uma representação concebida enquanto posição; teria que significar uma ponência cujo caráter universal se restringia ao aspecto da Subjetividade ela mesma. Isto significou: o conhecimento especulativo ficaria caracterizado por seu limite à representação, a qual apreende toda coisa sob a forma de puro fenômeno, o que deixa de fora a coisa no que ela é em si mesma e, com isto atesta a finitude da Razão especulativa (fora da perspectiva do conhecimento teórico, na perspectiva do conhecimento prático, a Subjetividade se afirma infinita). Mas, a auto-certeza do conhecimento deposta no ego cogito permanece intocável enquanto Princípio do conhecimento, precisamente por seu caráter (auto-fundado) de incondicionalidade. Por isto Kant, realçando o que já estava implícito no eu-penso, a Liberdade, concebe o ego primeiramente na perspectiva da atividade; o eu-ajo se torna a partir daí a determinação privilegiada do ego, a qual recobre o eu-penso.

2.2. Uma aporia só a primeira vista contornável

A causalidade incondicionada revela sua dificuldade quando vem à questão a possibilidade de uma causa fora do tempo dar ensejo a uma cadeia causal temporal. Para Kant, esta questão não acarreta grandes dificuldades porque, como o indicamos, as ideias da Razão enquanto juízos, em sua modalidade, não são necessárias, mas apenas problemáticas, com consequências verdadeiras. E uma vez que o conhecimento especulativo está privado de acesso a *coisa em si*, não se constitui em um problema que o fundamento desta (Deus), posto pela Razão, não só não se deixe provar como não se obrigue absolutamente a *ser*. Ele é apenas fundamento para orientar o conhecimento representativo que se dirige unicamente à própria representação, isto é, ao fenômeno dado sob a condição do tempo na intuição sensível. A Razão precisa de um fundamento último para cessar seu procedimento de inferência, não para esclarecer tal fundamento em si mesmo e no modo de sua concessão. E o seu procedimento de inferência ela o esclarece desmembrando a estrutura sintética das faculdades do Sujeito do conhecimento, ou seja, dela mesma. Assim que as ideias da Razão não carecem da prova da existência do respectivo ente para fundamentar um fundamento como verdadeiro, elas carecem apenas de convalidar a sua existência problemática, isto é, possível e mostrar suas consequências verdadeiras. No tocante à sua relação, as ideias são juízos puramente hipotéticos e jamais categóricos.

Entretanto, verifica-se que a aporia se mantém, na medida em que a Liberdade se deixa verificar enquanto existente, isto é, concreta no contexto da praxis humana. Pois, o que se convencionou chamar de Liberdade, no sentido prático, é a possibilidade do homem

se subtrair aos impulsos da sensibilidade e se determinar pela Razão, fixada enquanto sua essência –a resistência aos impulsos se testemunha na prática humana. Se a Liberdade se demonstra concreta, como pretender dar a um ente concreto a determinação de causa incondicionada e mesmo de categoria? Veremos isto mais adiante na ocasião em que estaremos expondo a explanação de Heidegger da pretensão de Kant de atribuir o status de categoria à Liberdade.

Embora Kant afirme que o uso que a Razão prática pode fazer da Liberdade é a moral, na verdade o uso primário que aquela faz desta, visto pelo argumento da impossibilidade de suprimir a incondicionalidade da cadeia causal, é justamente a possibilitação do conhecimento especulativo ele mesmo, o qual é completamente fundado sobre a auto-certeza do Eu. Não por outro motivo, já se o indicou, Kant apreende a essência do Sujeito não primeiramente pela perspectiva do eu-penso, mas antes do eu-ajo; com isto, ele põe o conhecimento especulativo a reboque da Liberdade e este é o seu modo de anuir de algum modo a pretensão totalitária da Razão.

Mas, como foi dito, isto implicava justamente dar à Liberdade uma dimensão maior que a do uso prático da Razão que é voltado para o estabelecimento da moral. A Liberdade, no sentido prático da “independência da coerção pelos impulsos da sensibilidade”¹³, habilitava já a função reguladora da moral. Kant o diz: “a moral pressupõe a Liberdade (em sentido o mais estrito) enquanto propriedade da nossa Vontade, na medida em que ela conduz *a priori* Proposições práticas à nossa Razão, enquanto dados, originadas nela mesma, que sem a pressuposição da Liberdade seriam absolutamente impossíveis”¹⁴. Mas, uma vez que o conhecimento prático não se afigura enquanto conhecimento transcendental, atribuído apenas ao conhecimento especulativo, tornou-se preciso que Kant, para fundar sobre a Liberdade a própria atividade do ego, concedesse a ela um sentido ainda cosmológico.

Com este sentido, a Liberdade significa: “a capacidade de principiar um estado, cuja causalidade, por sua vez, não está, portanto, submetida a uma outra causa, conforme a lei da Natureza, que a determina segundo o tempo. A Liberdade, nessa significação, é uma pura Ideia transcendental”¹⁵. E mais é sobre esta ideia transcendental da Liberdade que se funda a Liberdade prática. Kant esclarece que sendo a lei geral da possibilidade de toda experiência que toda causa repouse numa causa ocorrida no tempo, o que não permite obter a causalidade absoluta das condições na relação causal, uma vez que cada causa remete a outra ela mesma causada, “a Razão cria a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa devesse precedê-la

13 Ibid., A 534, B 562.

14 Ibid., B XXVII-XXIX.

15 Ibid., A 533, B 561.

para a determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal¹⁶. E afirma tanto que o conceito prático da Liberdade se funda sobre essa ideia transcendental da Liberdade quanto que é esta ideia mesmo o que constitui as dificuldades que envolvem o problema da possibilidade da Liberdade. Vemos aqui que estamos no centro da aporia: ter uma ideia da razão que se determina enquanto um concreto (um conceito prático) e um concreto que se determina enquanto ideia transcendental (pura).

3. A refutação de Heidegger do procedimento de Kant em implicar a Liberdade na categoria de causalidade.

Ao tomar a Liberdade na perspectiva da causalidade Kant a implica numa categoria, que ele denomina de categoria prática; O Filósofo não se deteve em esclarecer o que constitui uma categoria prática. Por categoria, foi indicado um conceito puro do entendimento (uma simples função lógica do juízo) a ser aplicado na unificação do diverso do fenômeno (representação), de uma intuição dada, um conceito esquematizado segundo uma determinação transcendental (pura) do tempo.

Em seu Tratado *Da essência da Liberdade humana – Introdução à Filosofia*, Heidegger põe em questão justamente o sentido de categoria atribuído ao conceito da Liberdade. A seu ver, Kant, ao tomar a Liberdade em sua implicação com a causalidade não chega a determinar rigorosamente os seus caracteres de possibilidade e de concretude. Pois a questão da possibilidade da Liberdade é inquirida por Kant tão somente enquanto possibilidade de compatibilidade da sua forma de causalidade com a causalidade natural (pelo tempo) e a questão da sua concretude se detém na apresentação do seu caráter propriamente prático e do meio de demonstração deste caráter. Heidegger compreende que, na verdade, o que Kant deveria ter demonstrado era a possibilidade e a concretude da Liberdade enquanto causalidade, pois que esta é sua determinação pretendida.

Assim, o que Heidegger põe em questão é a pertinência de determinar a estrutura transcendental da Liberdade em seu caráter de possibilidade e concretude a partir da categoria de causalidade, sem expor tal ponto de partida à crítica, uma vez que é este caráter o verdadeiro fator problemático da questão. Em função disto, Heidegger mostra algumas dificuldades que a determinação da Liberdade pela causalidade apresenta; a primeira é esta: se a liberdade é contemplada como um modo de uma dada categoria, nomeadamente da categoria de causalidade, como lhe atribuir uma concretude sendo a categoria um simples conceito do entendimento; segunda: se a Liberdade é pensada apenas enquanto idéia da razão cunhada para exprimir o princípio incondicionado na série causal dos fenômenos, como caracterizá-la em sua possibilidade pela forma de um conceito produzido pelo entendimento (de uma categoria), isto é, de um conceito

16 Ibid., A 533, B 561.

arquitetado sob a restrição de uma regra prévia de constituição (simples função lógica do juízo) e aplicação (determinação do diverso de uma intuição dada); terceira: se a Liberdade se demonstra concreta, na medida em que se faz atestar no agir livre do homem (abstração feita ao fato de que a concretude é uma característica do fenômeno apenas e jamais da categoria) como é possível que ela se comprove ainda enquanto um modo da causalidade e mesmo um modo distinto da causalidade natural, uma vez que, seja qual for o modo que se queira lhe atribuir a causalidade, não é possível desconsiderar que esta *enquanto categoria* deve já ser esquematizada, isto é, deve contar para a sua possibilidade enquanto tal e para a sua função de *subsunção* com uma determinação transcendental do tempo? Heidegger tem em vista a própria afirmação de Kant: “Aí onde não existe nenhuma reportagem ao tempo, todo o uso das categorias cessa”¹⁷. E Kant afirma ainda com maior rigor: aí onde não existe nenhuma reportagem ao tempo a *própria arquitetura* das categorias se inviabiliza.

Em função destas dificuldades a questão que se apresenta é a seguinte: se a Liberdade, enquanto idéia da Razão, não pode ser limitada às condições a que está restrita toda categoria (contar com uma determinação transcendental do tempo), como é possível expandi-la à condição de fundamento incondicionado da causalidade natural e ao mesmo tempo legitimá-la na estrutura da categoria despojando-lhe da determinação temporal que é necessária a esta? Heidegger aponta a aporia em que se enreda a determinação da Liberdade enquanto modo da causalidade. Em primeiro lugar, o Filósofo argumenta que Kant não aplica a categoria de causalidade à determinação da Natureza. Kant não afirma que a natureza é um modo da causalidade, como o afirma da Liberdade. Ele apenas diz que há uma causalidade segundo o modo sequencial (temporal) de manifestação do ente subsistente no encadeamento de sua subsistência, do seu ser objeto, na experiência teórica, e o que constitui a essência deste modo próprio de manifestação do ente (do modo sequencial, temporal) ele denomina *Natureza* de todo –a Natureza é a essência da sucessão temporal da diversidade do fenômeno dada na apreensão de sua forma sensível, apreensão esta que é configurada a priori pela intuição pura. A Natureza enquanto tal (a Unidade da série dos fenômenos de todo) não pode se determinar enquanto modo

17 Cf. in HEIDEGGER, M. GA 31. *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit – Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1982, p. 191, nota (O trecho da *KrV*. reza: “A Doutrina da sensibilidade é agora ao mesmo tempo a Doutrina do númeno, compreendido em sentido negativo, isto é das coisas que o Entendimento deve pensar em si sem essa reportagem à nossa forma de intuição, portanto não enquanto meros fenômenos, antes enquanto coisas em si mesmo, mas das quais ele nessa abstração deve conceber ao mesmo tempo que não pode fazer uso de suas categorias nessa forma de considerá-las, porque estas categorias só têm significação em reportagem à unidade das intuições no espaço e no tempo e elas também só podem determinar *a priori* precisamente essa unidade pelos conceitos gerais de ligação, em virtude da mera idealidade do espaço e do tempo. Onde não possa ser encontrada esta unidade do tempo, por conseguinte no númeno, cessa totalmente a aplicação e até mesmo a significação das categorias”. (Cf. KANT, I. *KrV*. A 252-3, B 307-8, op. cit. p. 338.

da causalidade, porque para se determinar enquanto tal ela deveria constituir-se num conceito puro do entendimento, mas “um conceito puro do entendimento, Natureza, sem reporto ao tempo não poderia ser esquematizado”¹⁸, e, precisamente, a Natureza muito antes de se terminar pelo tempo constitui, na verdade, a essência da forma sucessiva deste.

Heidegger compreende que esta aporia põe em questão o rigor do próprio conceito de categoria “O que significa aqui finalmente categoria?”¹⁹. E o Filósofo conclui:

Ou bem *não* há uma categoria geral e superior de causalidade acima da causalidade segundo a natureza e [estabelecida] a partir da liberdade, ou, se há uma tal, então o conceito desta categoria é *fundamentalmente equívoco*: simples categoria de natureza, por um lado, e categoria esquematizada [com reporto ao tempo], esquema, por outro. Mas então surge o primeiro problema: como conceitos puros do entendimento podem possuir uma função categorial decisiva para um ente (supra-sensível)? Qual é aqui a caracterização e a execução não esquemática, ou antes por que esta não é necessária aqui?²⁰.

A pergunta de Heidegger é bem precisa: como a Liberdade pode se apresentar como um modo da categoria de causa (conceito puro do entendimento) quando, justamente, enquanto ideia, cuja função é puramente heurística, ela não se habilita a cumprir a função de amálgama que constitui a categoria enquanto fonte mediadora da apreensão do fenômeno? E, por outro lado, se é inerente a toda categoria uma determinação transcendental do tempo, isto é, uma esquematização, na medida em que enquanto conceito do entendimento ela tem que conter a unidade sintética pura do diverso de todo, unidade cujo tempo enquanto condição formal da sensibilidade (precisamente do sentido interno) é o esquema, como é possível representá-la livre desta condição formal de sua própria determinação enquanto tal? Com efeito, Kant estabelece:

O esquema de um conceito puro do entendimento [...] é apenas a síntese pura, em conformidade com uma regra da unidade segundo conceitos de todo, que exprime a categoria, e é um produto transcendental da imaginação, referente à determinação do sentido interno de todo [da mudança no Sujeito] segundo as condições de sua forma (o tempo), em consideração a todas as representações, na medida em que estas devem conectar-se *a priori* num conceito conforme a unidade da apercepção²¹.

18 HEIDEGGER, M. GA 31. *Vom Wesen deer Menschlichen Freiheit...* Cit., p. 191, nota.

19 Ibid., nota.

20 Ibid., p. 190-191.

21 KANT I. *KrV.*, A. 142, B 181.

Em função disto, Heidegger inquire: “o que significa então causalidade?”²².

4. A quebra dos limites depositos por Kant para o conhecimento especulativo do Sujeito iniciada por Fichte e concluída por Hegel

Kant salva, por um lado, a estrutura a priori do conhecimento, isto é, ele salvaguarda a Subjetividade enquanto determinação primeira do Ser, por respeito ao Conhecimento especulativo e à Liberdade, isto à condição de manter um limite para este Conhecimento na representação ela mesma. Esta detenção do Conhecimento num certo limite corresponde à própria coerência de Kant que sabe ter imposto uma inversão de perspectiva na proporção entre o Pensamento e as coisas. Como ele mesmo esclarece, foi-lhe necessário ao invés de orientar o Conhecimento pela multiplicidade ilimitada das coisas, antes orientá-las pela unidade sintética do conhecimento (a intuição e o entendimento). Com isto ele sabia que estava impondo uma perspectiva unilateral ao Conhecimento, embora pudesse projetá-lo para as coisas em caráter universal à condição de tomá-las unicamente enquanto fenômenos (objetos da intuição empírica).

Fichte, descontente com o limite posto por Kant à Ciência (Conhecimento especulativo) e compreendendo que este acabou por fundar a Liberdade prática sobre a ideia transcendental dela (uma ideia da Razão ela mesma), procurou garantir a primazia do eu-penso sobre o eu-ajo, posto por Kant enquanto determinação primeira do Sujeito, afirmando no ego cogito ele mesmo o princípio da atividade, sob o argumento que a sua prática ponente configura a Liberdade e mesmo em sentido primordial.

O que Heidegger observa, esclarecendo a posição de Fichte frente a Kant é que aquele compreendeu que, de acordo mesmo com a definição que Kant concede à Filosofia: “*teleologia rationes humanae*”²³, o Saber racional e todo saber da área da Razão é sempre um Saber da Razão humana enquanto fim ela mesma. A palavra *teleologia* indica justamente que a Razão tem o saber (*logos*) do fim (τέλος) –fim, que é desde os Gregos também o Princípio. Heidegger o expõe nestes termos:

Kant descobriu pela primeira vez –e isto significa sempre também na Filosofia: ele formou– enquanto Lei espiritual o caráter interno do Sistema da Razão. Em correspondência a qual ele concebe o conceito de Filosofia de todo. Na medida em que a Filosofia vê adiante sobre aqueles conceitos e representações cá desde os quais todo o conhecimento do Ente é conduzido e sobre os quais ele é reconduzido, ela age a partir de tal ponto desde o qual o Todo do que é passível de ser conhecido vem ao seu fim abarcante, fim

22 HEIDEGGER, M. GA 31. *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit...*, Cit., p. 191, nota.

23 KANT, I. *KrV*, A. 839, B 867.

que é ao mesmo tempo o Princípio. Um tal fim significa em Grego, τέλος, e o destacamento ciente desse ponto focal o mais extremo e mais elevado de todo raio do saber através do Saber, este λόγος ele mesmo, é o λόγος do τέλος, Teleologia. (...) Ninguém antes de Kant soube tão claramente quanto ele que este saber racional da Razão e de sua área é sempre o saber da Razão humana ela mesma. [...] Além disso, Kant estava persuadido de que as Ideias da Razão pura eram “postas em nós pela natureza de nossa Razão” e que “seria impossível que esse Tribunal supremo de todo Direito e de toda pretensão da especulação...” pudesse “mesmo conter enganos, fantasmagorias originários”. “Presumivelmente, elas [as Ideias] terão portanto sua boa e conveniente determinação na disposição natural de nossa Razão”²⁴.

O que Fichte iria apreender disto? Certamente a autonomia *absoluta* da Razão humana. Com este horizonte aberto por Kant, Fichte segue para diante dele e ao mesmo tempo golpeia Leibniz. Heidegger esclarece com precisão o princípio norteador do Pensamento de Fichte, o qual constituirá o teor fundamental do Idealismo alemão:

As representações fundamentais da Razão são, segundo Kant, as Ideias de Deus, Mundo e homem, mas estas Ideias são para Kant apenas conceitos condutores, nenhuma representação objetiva doadadora do suposto objeto ele mesmo. Mas agora –assim podemos apresentar em síntese as considerações do Idealismo alemão– *algo* é, contudo, representado, pensado, nessas Ideias, e *o que* é pensado, Deus, Mundo e homem é para ser mantido assim essencialmente determinante, de modo tal que sobre o fundamento deste pensado seja possível um Saber. Portanto, o representado nas Ideias não pode ser livremente imaginado, ele deve mesmo ser sabido em um Saber. Esse saber do Todo, porque ele suporta e determina todo outro Saber, deve até mesmo ser o Saber propriamente e ocupar o primeiro *rank*. Mas o Saber –como Kant ele mesmo ainda uma vez descobriu– é no fundo *intuição*, representação imediata do suposto em sua auto-essencialidade existente [seiende]. A intuição constituinte do Saber primeiro e próprio deve seguir daí para Deus, Mundo para a essência do homem (a liberdade), isto é, para o Todo do Ente²⁵.

Com esta perspectiva da Representação, Fichte quebra a barreira sensível da intuição kantiana. A intuição que pode partir para Deus é, a partir de então, a intuição intelectual do Absoluto ele mesmo. E Heidegger não deixa de pontuar, que foi Kant ele mesmo quem

24 Ibid., A 669, B 697. v. HEIDEGGER, M. GA 31. *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit...* Cit., p. 66.

25 HEIDEGGER, M. GA 42. *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit...* Cit., pp. 74-75.

definiu o conhecimento matemático enquanto um conhecimento da Razão através da construção de conceitos (o que implica a necessidade de uma intuição intelectual, isto é, pura), quem instituiu a própria possibilidade da intuição pura nas figuras do tempo e do espaço, e ainda um “fato” supra-sensível, a Liberdade, na Razão²⁶. Como observamos acima Fichte se move no horizonte aberto por Kant –horizonte que este mesmo não trilhou e não contemplou. Heidegger faz questão de ressaltar que nem Fichte, nem Hegel nem Schelling se movem no sentido de chegar por trás de Kant, antes eles apenas remetem a lança do Pensamento de Kant para diante do ponto no qual ele se reteve.

Por respeito a Leibniz, Fichte se move em sentido contrário a ele ao negar a eguidade na Natureza concebendo o caráter de não-Eu dela como um caso limite do Sujeito ele mesmo. Fichte pensa resgatar para o ego cogito o status único de substância representante e fixar o lugar desde o qual Todo ente deve obter o seu fundamento, agora absoluto na Representação ela mesma. A prova ôntico-ontológica da Substância se põe na própria atividade (ponente) factícia verificada no Sujeito da Razão absoluta. Fichte resgata com isto a figura da incondicionalidade do eu-penso, posta por Descartes, enquanto fundamentação ontológica para o Saber da Ciência matemática, mas não em termos propriamente cartesianos e sim kantianos.

Para demonstrar o Princípio da Liberdade no eu-penso, Fichte cria um Sistema do Saber (científico), no qual o ente singular deve se mostrar articulado ao Todo do ente e cada ente deve se mostrar em suas articulações imediatas no nexu integral do Sistema. Kant desistiu do projeto do Sistema justamente por conceber que o processo de inferência não podia abarcar o Absoluto, uma vez que o incondicionado não se dava à experiência. Fichte desprezou as restrições de Kant, recolocou a incondicionalidade no ato de auto-fundamentação do ego cogito e restabeleceu o Idealismo. Vale contemplar o seguinte parecer de Schiller expresso numa carta dirigida a Goethe. Ele mostra bem a envergadura do movimento de Fichte no interior da Metafísica:

De acordo com as palavras de Fichte, pois em seu livro não era ainda questão disto, o Eu é criador mesmo por suas representações; não há concretude senão o Eu. Para Fichte o Mundo não é senão uma bola que o Eu lançou e que ele alcança no salto graças à reflexão! Assim, ele teria, portanto, proclamado concretamente a sua Divindade, como nós esperávamos já há algum tempo²⁷.

Este projeto sistemático é o que Hegel dará conclusão cabal, ao fundamentar a Subjetividade com sua representação enquanto a reflexão legítima do Absoluto, em

26 HEIDEGGER, M. “Appendice: Extraits des notes des séminaire (1941- 1943) – Schelling”. In *Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*. Paris: Gallimard, 1977, p. 334.

27 Ibid., p. 322.

atendimento ao *Querer* mesmo do Absoluto, porque a seu ver, o Absoluto quer se refletir na Consciência. Em Hegel, a Vontade, característica da incondicionalidade pretendida para a determinação da Liberdade, se torna Vontade para o Saber absoluto.

Em seu Ensaio “A negatividade. Uma confrontação com Hegel desde a partida para a negatividade”, Heidegger apresenta a perspectiva fundamental de Hegel do Ser enquanto concretude, onde fica patente o lugar de fundamento absoluto que ele atribui ao ego cogito. Daqui dá para compreender como Hegel conclui o movimento de Fichte de anulação dos limites da Representação kantiana. Citando uma Proposição de Hegel apresentada no Prefácio do seu Tratado *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*, Heidegger esclarece:

Concretude: entidade enquanto representatividade da Razão absoluta. Razão enquanto o Saber absoluto – o Representar [antepor] incondicionado, re-presentante de si e de sua representividade. [...] Só a partir daí se decide o que é “racional” e o que pode ser abordado enquanto ‘concreto’. Desde aqui é para ser compreendida a palavra de Hegel constantemente citada e igualmente constantemente mal interpretada: ‘O que é racional é concreto; e o que é concreto é racional’. [...] Esta palavra se converte em seu contrário quando se compreende por “concreto” o “concreto” comum, i. é., o subsistente de uma presença [*Gegenwart*] acidental, e por “Razão” o entendimento acidental do pensamento comum evidente. [...] A Proposição não oferece uma constatação, no sentido do equacionamento de um *subsistente* encontrado e de uma *opinião* precisamente óbvia do vivente ‘racional’ nomeado homem –ela é antes a Proposição fundamental da *determinação da essência do Ser*. O Ser é a representatividade do representar incondicionado representante de si –a perceptividade da razão. A Proposição não é uma regra prática sobre a apreciação do ente, ela diz antes o fundamento da essência da *entidade* do ente. Daí que a Proposição tampouco seja contradita pelo fato de muito de “racional” (no sentido habitual [?]) justamente não ocorrer e se tornar “concreto”, portanto faltar, e pelo fato de muito de “concreto” ser, contudo, justamente “irracional” (no sentido do entendimento calculador). A Proposição essencial não é absolutamente “refutável”²⁸.

De fato, Hegel não só concluiu o movimento de Fichte como concedeu a ele a devida virada investigativa. Embora haja abandonado os limites do Conhecimento transcendental estabelecidos por Kant, Fichte se manteve detido na configuração sistemática do conhecimento do ente orientada pelas primado da apercepção (da auto-ponência incondicionada da consciência sobre os fenômenos). Hegel compreende que a partir

28 Cf. HEIDEGGER, M. GA 68. *Hegel*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1992, p. 10 ss.

daí o que reclama a investigação não é mais a objetividade do objeto da Consciência, isto é, da verdade de sua unificação pela apercepção (a autoconsciência do Sujeito de suas representações). Há que se passar da objetividade do objeto, até então posta enquanto a questão da Filosofia transcendental, para a objetividade da Consciência ela mesma, isto é, de sua verdade enquanto mediadora –enquanto Saber apto à unificação.

O que Hegel se pergunta é pelo componente que constitui o puro ver (voẽiv). Tal componente é para Hegel a própria inversão da Consciência – Hegel dobra a Consciência sobre si mesma e fecha na dobra o Mundo, não no modo monádico de Leibniz que punha o Mundo na Consciência com certa autonomia e sempre numa perspectiva, mas de modo absoluto. O perceber redobrado na mediação (λόγος) é o que Hegel invoca enquanto o novo e verdadeiro objeto do conhecimento. Era o que faltava para o fundamento da aspirada *Doutrina da Ciência* de Fichte. Isto significa que Hegel consumou aquilo ao qual Kant renunciou: a Vontade para o Sistema, ou seja, a construção de um Sistema da incondicionalidade da Consciência estabelecida por ela mesma. É sobre a estrutura deste novo objeto concebido, a inversão da Consciência, que Hegel logrará fundar a incondicionalidade integral do Saber absoluto.

Na verdade, Hegel consuma a redução do Ser à Ideia. Ou seja, consuma o projeto metafísico inaugurado formalmente por Platão – que fundou o ἀγαθόν enquanto ἰδέα –e instaurado definitivamente por Kant, quando determinou Deus, Mundo e Liberdade enquanto Ideia supra-sensíveis. Daí Heidegger observar, explicando a virada do sentido grego da ideia, enquanto a aparência avistada (Ser) do ente subsistente (Platão e Aristóteles), para a representatividade (Ser) representada do ente (a partir de Descartes): “‘Ideia’ significa doravante no Idealismo alemão sempre o aparecer por si mesmo a si mesmo do Ente no Saber absoluto”²⁹. E para corroborar o sentido essencial que Hegel atribui à ideia absoluta, Heidegger toma o próprio esclarecimento que aquele concede dela em sua *Ciência da Lógica*: A Ideia enquanto:

[...] o cume supremo o mais agudo... a *pura personalidade*, que unicamente através da Dialética absoluta, que é a sua Natureza, *se debruça sobre tudo* e também detém tudo, porque ela se faz a si o maximamente livre –a simplicidade, a qual é a primeira imediaticidade e universalidade³⁰.

Como podemos constatar Hegel aloca a Ideia no cume do Ser depondo nela a própria essência da Liberdade humana. Não haveria mais questão para pôr acerca do Ser e de sua incondicionalidade idealmente concreta, se, como dissemos já na primeira parte de nosso Ensaio, Schelling não tivesse aportado justamente com a “incomoda” exigência de ter que

29 HEIDEGGER, M. GA 42. *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit...* Cit., p. 164.

30 Cf. HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik* (zweiter Teil, WW V, 349). In HEIDEGGER, M. GA 42. *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit...* Cit., p. 164.

abordar esta incondicionalidade sob a rubrica de “Liberdade para o bem e para o mal”. Sua posição é bem precisa: a Liberdade determinada no sentido da incondicionalidade da Consciência justamente é ainda uma determinação puramente formal, é preciso comprovar a possibilidade e a concretude da Liberdade, na medida mesmo em que ela se depõe no fundamento da determinação da Pessoa, isto é, do constituinte do ser-homem (na perspectiva da Metafísica).

5. A Posição fundamental de Schelling acerca da Liberdade: sua retenção na Subjetividade

De forma bastante geral apresentamos o contexto problemático da questão da Liberdade visada desde o Princípio da incondicionalidade suposta para o Ser, contexto no qual se encontra Schelling procurando escapar da rede totalitária do idealismo absoluto de Hegel, e procurando, ao seu modo, resgatar e mesmo ultrapassar a tentativa de Leibniz de estender à Liberdade à Natureza. Retomemos brevemente numa perspectiva a mais o percurso histórico da Liberdade na Modernidade:

Até Leibniz a Liberdade foi pensada no âmbito da distinção Espírito (ego) e Natureza. Esta distinção foi fixada por Descartes nas figuras da *res cogitans* e da *res extensa*. Sob a figura da *res extensa* a Natureza foi apreendida, na figura da Mecânica, enquanto o âmbito da pura mudança de localização de pontos de massa. Com este sentido, ela não apresentava nada de Espírito nem de Razão. E, na medida em que o Espírito é suposto enquanto o “Eu”, na figura do *eu-penso* incondicionado e, nestes termos, ainda enquanto o detentor da faculdade prática de independência frente aos impulsos da sensibilidade (Kant), a Liberdade enquanto o fato da auto-experiência desse Eu autoconsciente de sua representatividade e de sua autonomia, se torna, justamente, uma determinação do Espírito. Se à Natureza não é atribuído nem Espírito nem Razão e se a Liberdade é, portanto, uma determinação do Espírito a partir de sua auto-percepção enquanto representante –na contraposição de *res cogitans* e *res extensa*– o movimento próprio da Natureza, enquanto o Outro do Eu espiritual, é representado enquanto puramente mecânico.

Esta concepção prevalecente do nexos do Ser está na raiz do esforço de Kant de encontrar um lugar para Liberdade fora da Natureza e, ao mesmo tempo, para além do *eu-penso*, uma vez que a seu ver, o princípio do movimento representativo, condicionado pelo tempo, aponta para a necessidade de um âmbito inteiramente atemporal de determinação do Ser. E tal âmbito é precisamente aquele das ideias cosmológicas, onde se afirma os limites do entendimento e, ao mesmo tempo, a possibilidade de amparo para a Razão –possibilidade posta por ela própria. Se por um lado as ideias ou os entes representados nelas –Mundo (totalidade), Deus (fundamento) e Pessoa (Liberdade)– não se deixam determinar pelo entendimento, já que elas não trazem diante de nós o seu

representado numa figura unificada espaço temporalmente, se com isto elas apontam os limites do conhecimento especulativo, contudo, devem ser apreendidas enquanto representações reguladoras deste próprio conhecimento, as quais indicam “a direção na qual nós devemos pesquisar a multiplicidade dos dados por respeito à sua conexão e isto significa, por respeito à sua unidade possível”³¹. É unicamente esta a função e possibilidade das ideias.

Vimos que Leibniz destituiu a determinação primeira da *extensio*, fixada por Descartes, para a Natureza –determinação que a detinha na figura da mecânica e a privava de todo da Razão– atribuindo-lhe uma dinâmica representativa. Contudo, com isto, Leibniz não lograva fundar a Liberdade na Natureza porque embora tenha projetado para esta o caráter do ego e, assim, da Vontade, concebeu, entretanto, a Substância monádica desprovida da apercepção (a Liberdade estava consensualmente concebida enquanto um fato da auto-experiência representativa do ego incondicionado) e, ao mesmo tempo, manteve o primado da autonomia frente aos impulsos da sensibilidade enquanto o característico da Liberdade ela mesma, o que não se conformava às condições da Natureza acatadas por Kant.

Schelling sem reconhecer propriamente a falha em Leibniz, por crer que o dinamismo da Filosofia deste já estabelecia um fator de Liberdade na Natureza, procura num movimento contrário ao de Fichte, reintroduzir a Razão na Natureza e, assim, expandir nesta a Liberdade, que ele supõe apenas não desdobrada ali (portanto, a seu ver, apercepção, certeza do *eu*, e autonomia, tudo o que caracteriza a Liberdade não está excluído, antes simplesmente dobrado na Natureza; é o que prova o *lóγος* ele mesmo, quando imaginando não faz senão expor o fundamento racional e livre dela, através das próprias determinações). Heidegger seleciona muito providencialmente um trecho do Prefácio do Tratado da Liberdade de Schelling, no qual este expõe justamente a sua recusa à restrição dos fatores constitutivos da Liberdade unicamente ao ego cogito. Contemplemo-lo:

Que seja atribuída à natureza espiritual primeiramente Razão, Pensamento e Conhecimento, o contraste de Natureza e Espírito foi contemplado primeiro meramente desse lado. A firme crença em uma mera Razão humana, a convicção da inteira Subjetividade de todo o Pensamento e de todo o Conhecimento e da total ausência de Razão e Pensamento da Natureza, nisso incluído a forma da representação mecanicista por todo lado dominante, na medida em que também o Dinâmico revivido por Kant foi novamente apenas sobrepujado por um Mecânico mais elevado e não foi de modo algum reconhecido em sua identidade com o Espírito, isso basta

31 HEIDEGGER, M.GA 42. *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit...* Cit., p. 63.

para justificar este curso da contemplação. Toda raiz do contraste é agora arrancada e a fixação de uma visão mais judiciosa pode ativar o progresso geral para ser concedido um Conhecimento melhor. [...] É o tempo em que surge o contraste mais elevado, ou antes, o contraste próprio, que há entre necessidade e Liberdade, com o qual vem à contemplação o ponto médio o mais interno da Filosofia³².

Com isto, Schelling procura deslocar o contraste entre necessidade e Liberdade depositado sobre a distinção de Espírito e Natureza, para um plano mais elevado, como veremos adiante. Nesta linha mesmo do argumento de Schelling é que Heidegger esclarece a posição do Filósofo e afirma o seu avanço sobre a primeira fase do Idealismo alemão:

O conceito formal da Liberdade é: Independência, situamento em si mesmo [*Eigenständigkeit*] em uma lei própria da essência. Isto supõe a Liberdade dita no sentido do Idealismo, próprio e histórico. A Filosofia de Kant marca a transição do conceito impróprio para o conceito próprio de Liberdade. Liberdade é ainda o senhorio sobre a sensibilidade, mas não apenas isso, antes isto já enquanto independência no próprio fundamento e autodeterminação enquanto auto-legislação. E, todavia, ainda não se completa nesse conceito kantiano de Liberdade a demarcação da essência formal da Liberdade humana. Pois Kant transfere essa Liberdade enquanto autonomia exclusivamente para a Razão pura do homem. Esta Razão pura permanece não apenas distinta frente à sensibilidade, mas no fundo, o que é decisivo, também frente à “Natureza” enquanto algo inteiramente outro. O Mesmo do homem se determina unicamente a partir da eguidade do “Eu penso”, eguidade a qual só empilha sobre a sensibilidade, enquanto a animalidade do homem, mas não é propriamente admitida na Natureza. A Natureza, e o que assim se nomeia, permanece aqui o Negativo e o que há de se superar e que não se constitui *como* um fundamento próprio da essência plena do homem. Mas onde a Natureza é então concebida, não enquanto o que há de ser superado, antes enquanto o co-determinante, aí ela se volta para uma unidade mais elevada com a Liberdade. Mas, inversamente, a Liberdade se volta, por sua vez, ainda quando implícita, para a Natureza e a reintegra. Schelling, ao ultrapassar Fichte, deu o passo para esse conceito consumado e universal da essência da Liberdade³³.

O “contraste mais elevado entre necessidade e Liberdade, aludido por Schelling, contraste o qual Heidegger nomeia “uma unidade mais elevada” da Natureza com

32 Ibid., p. 104.

33 Ibid., pp. 144-145.

a Liberdade, como se o indicou, não pode mais ser fixado na distinção de *res extensa* e *res cogitans*, porque o fator distintivo, qual seja, a Razão, com seu caráter volitivo, doravante concernirá a ambas. Este contraste deverá ser procurado, a partir de então, na própria distinção atribuída por Schelling à essência do Ser enquanto Fundamento e existência (Schelling suprime a distinção clássica de *essentia* e *existentia* na qual a *essentia* correspondia à essencialidade, ao *o que* (o *quid*) do ente e a *existentia* correspondia ao *quê* (*quod*), ao modo do *o que*). Assim, Heidegger esclarece que Schelling concebe a existência enquanto o Ser ele mesmo na perspectiva do existente, e afirma que, com isto, Schelling a concebeu no sentido muito mais próximo do sentido corrente que a apreende enquanto o próprio subsistir.

Se a essência corresponde ao Ser ele mesmo e se ela se determina enquanto Fundamento e existência, esta aqui tem o sentido único do sair de si do Fundamento ele mesmo, que no sair mesmo se manifesta. A essência, Schelling a concebe no sentido do ente singular postado em si enquanto o Todo no *quê* e como ele é, enquanto ente fundamental. É neste sentido que num tal ente precisa ser distinguido o Fundamento e a sua existência. Schelling, portanto, nem concebe a existência enquanto um simples modo da essência, nem o fundamento “no sentido do fundamento lógico, que tem a consequência lógica (a existência) como contra-conceito, antes [os concebe] no sentido do *ὑποκείμενον*”³⁴.

Mas com esta referência do Fundamento atribuído à essência ela mesma existente, ver-se-á que o Fundamento em sentido primordial concerne a Deus, porque este critério de ser “postado em si enquanto o Todo” só o Ente supremo o cumpre em caráter absoluto. A Natureza e o homem são fundamentais porquanto fundados em Deus. Transfere-se, com isto, o contraste entre necessidade e Liberdade deposto anteriormente sobre o Espírito e a Natureza, para o Fundamento e o seu fundado. Mas, uma vez que na Natureza a Liberdade permanece dobrada, o contraste “mais elevado” suposto por Schelling, concernirá à proporção entre Deus e homem, no qual a Liberdade se encontra desdobrada. Daí Heidegger concluir:

Agora trata-se de mostrar que a Liberdade rege todos os âmbitos do Ente, mas que ela se funde no homem com especial agudeza e reclama um novo nexa para o Ente no todo³⁵.

Considerando-se que a Liberdade exigiu ser determinada em termos de liberdade para o bem e para o mal, na medida em que ela deve fundar o Sistema do Saber e o Sistema tem que abarcar o Todo do ente; e, na medida em que o mal, justamente, se comprova um fato, põe-se em questão o caráter próprio do vínculo: como o homem, e a Natureza

34 Ibid., p. 194.

35 Ibid., p. 105.

podem deter Liberdade para o bem e para o mal estando vinculados ao Bem³⁶ (Deus)? A Natureza é pensada aqui, na medida em que a Razão lhe foi atribuída, e na medida em que a Liberdade concerne agora ao Todo do ente. Deste modo, a questão que Schelling discutirá abaixo é um prelúdio para a questão central, qual seja: o contraste posto entre Liberdade humana e Necessidade divina.

Prefaciando o problema propriamente dito, Schelling mostra a sua perspectiva da questão e o seu propósito:

A Filosofia da Natureza estabeleceu pela primeira vez na Ciência a distinção entre a essência porquanto ela existe e a essência porquanto ela é o simples fundamento da existência. Esta distinção é tão antiga quanto a primeira representação científica dessa Filosofia. Se bem que ela se distancie o mais decididamente do caminho seguido por Espinosa, contudo, tem-se podido afirmar na Alemanha, até os nossos dias, que os seus princípios metafísicos não fazem senão um com os de Espinosa; e ainda que seja esta distinção que tenha provocado a distinção a mais determinante entre a Natureza e Deus, tem-se acusado esta Filosofia de misturar Deus com a Natureza³⁷.

Este argumento de Schelling mostra que a questão da Liberdade está sendo abordada no contexto da contenda panteísta³⁸. O propósito do Filósofo é demonstrar de fato

36 Transcrevo aqui a palavra “bem” ora com inicial maiúscula ora minúscula, em respeito ao fato que o fenômeno está sendo indicado, do ponto de vista metafísico, tanto enquanto o caráter essencial do Ente supremo (Deus) quanto da sua simples ocorrência factícia, desdobrada enquanto um modo do ser-livre do homem. Já a palavra “mal”, transcrevo-a sempre com minúscula, em respeito à circunstância de que ela é suposta apenas como o outro modo deste ser-livre, modo, contudo, no qual se revela, neste próprio ser-livre, ainda que não para a Metafísica, a insurgência do não-Ser contra o Ser radicada no Ser ele mesmo.

37 Cf. SCHELLING, F. “Freiheitsabhandlung” (Sämtliche Werke, VII, I, Abteilung, s. 357). In HEIDEGGER, M.GA 42. *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit...* Cit., p. 186).

38 Esta contenda constitui discussão acirrada envolvendo os nomes de Lassing, Jacobi (um crítico acirrado da Filosofia da Natureza de Schelling), Mendelssohn, Heder e Goethe, sobre a Filosofia de Spinoza, a primeira que postulou a Doutrina do Panteísmo, isto é, afirmou que Deus é tudo. A Doutrina do Panteísmo põe precisamente a questão para o Pensamento acerca da possibilidade de Deus, enquanto Fundamento do ente, implicar o mal verificado neste. Se Deus, o fundamento, é em tudo, então é também no mal? —esta é a questão. Sobre o que seja o Bem Schelling não tem questão, a seu ver este é Deus ele mesmo. Daí a necessidade, no seu parecer, de investigar apenas a possibilidade concreta do mal. A perspectiva da Liberdade enquanto liberdade para o bem e para o mal é uma visão inédita dela no curso da Metafísica. Desde Descartes a Liberdade, concebida através da atividade incondicionada do ego cogito e de sua autonomia frente à sensibilidade, era pensada apenas de modo unilateral enquanto liberdade para o Bem. Para esta Filosofia o mal se manteve suposto enquanto desprovido de entidade, mantido fora da determinação do Ser. Mas Schelling, compreendendo que a Liberdade constitui um modo do Ser, do Todo do ente, e, na verdade, o modo por excelência, e acatando, ainda, o fato de que o mal se verifica concretamente no ente, conclui que o mal tem que radicar no Ser ele mesmo. E na medida em que o Filósofo busca

que Deus se comprova o Fundamento existente do Todo do ente – Todo que inclui a concretude do mal. E a tese contrária ao Panteísmo, que se apóia sobre o argumento que Deus não pode ser o fundamento do mal, Schelling a replica com o esclarecimento de um Princípio de Identidade mais elevado, no qual as partes em proporção devem se reger pela Liberdade. Que Deus seja Fundamento, não significa que o seu fundado esteja reduzido à determinação divina sobre ele –Deus é o Fundamento não a *causa* das determinações do fundado, pois funda sobre o Princípio da Liberdade e o mal é um dos modos do ser-livre do homem. Heidegger procura demonstrar que o mal trazido à questão da determinação da Liberdade se depõe na questão metafísica mesma do nexu do Ser (Fundamento e existência). Precisamente, este nexu do Ser não poderia nem fundar nem concretizar a Liberdade se esta não fosse concebida em sua possibilidade integral na base do Todo do ente. Heidegger, orientado por Schelling, procura esclarecer a questão nos seguintes termos:

O Princípio do mal deve ser procurado mais acima, no espiritual. Pois o mal ele mesmo é espiritual, sim ‘em certo sentido, o espiritual o mais puro, pois ele conduz à guerra mais violenta contra todo *Ser*, sim ele gostaria mesmo de revogar o fundamento da criação’³⁹. [...] No julgamento do mal nós somos ou muito rápidos, ou muito superficiais ou muito acomodados, na medida em que só o tomamos sempre enquanto uma falta, em todo caso, quando ele surge, enquanto o desregrado, confuso, grosseiro e odioso, do mesmo modo que nós também subestimamos muito facilmente o erro apenas enquanto uma falta no mal-entendimento da verdade. Mas o erro não é falta no Espírito, é antes o Espírito pervertido. Daí que o erro possa ser o mais engenhoso e, contudo, um erro. [...] Só se tomarmos lugar elevado no questionamento e concebermos a essência do mal –a maldade– enquanto Espírito, possuiremos amplitude de vista suficiente para a tarefa de rastrear a possibilidade interna do mal em seu âmbito de condição o mais íntimo. [...] Nós mostramos que nesta questão reside uma gradação de questões orientadas de modo inteiramente determinado saídas da possibilidade do mal, que *reconduz* ao nexu do Ser.⁴⁰

Schelling busca subsídios em Kant mesmo para corroborar a sua perspectiva. Heidegger pontua justamente, como Schelling no intuito de estender a Liberdade com validade

na verdade demonstrar um Sistema do Saber fundado necessariamente no Ser enquanto Totalidade e Fundamento do ente, este Sistema tem que se configurar enquanto o Sistema da Liberdade – portanto o mal deve ser demonstrado em sua possibilidade e em sua concretude caso se pretenda expor o Ser num Sistema.

39 Cf. SCHELLING, F. “Stuttgarter Privatvorlesungen”, 1810, VII, s. 468). In HEIDEGGER, M. GA 42. *Schelling: Vom Wesen der Menschlichen Freiheit...* Cit., p. 208 ss.

40 Ibid.

essencial à Natureza, critica Kant por este ter interditado ao conhecimento especulativo a essência da coisa em si, na *Crítica da Razão pura*, e, no entanto, ter reconhecido em sua Filosofia prática que a essência, isto é, o *em-si*, do “Eu” seja a Liberdade ela mesma. Isto significa que Schelling resgata o movimento expansionista de Leibniz, mas dá um passo adiante dele na medida em que depõe simplesmente no *em-si* do ego cogito a Liberdade e não na auto-representação dele mesmo (Kant pretendia que o Sujeito só poderia ser conhecido, como todo ente, nos limites da Representação, isto é, enquanto fenômeno) e nem na atribuída autonomia do eu-ajo frente aos impulsos sensíveis, como vinha procedendo a Tradição metafísica. Heidegger expõe a crítica de Schelling a Kant nestes termos:

Schelling aponta enquanto uma particularidade notável o fato de Kant, na verdade, reconhecer na Filosofia prática: que a essência do “Eu” seja a Liberdade, e, assim, a essência desse ente seja determinada em si em seu próprio Ser, mas que ele tenha esclarecido junto a *Crítica da Razão pura*, que a essência da coisa em si seja incognoscível. É necessário só um passo para transferir de todo a perspectiva sobre o ser-em-si do homem para o ser-em-si de todo ente e, assim, tornar de todo a Liberdade uma determinação positiva e absolutamente universal do ‘em-si’⁴¹.

Schelling, com efeito, abala o império da Ideia no Idealismo alemão ao depor a Razão na Natureza ela mesma e reconhecer o direito do mal no todo do Ente (o que concede ao Nada a sua legitimidade de questão), e com isto ele alcança o limite máximo do Idealismo alemão. Mas, como se vê, contemplando o seu percurso, fixamente engajado na concepção do Ser enquanto Subjetividade, toda sua abordagem da Liberdade, do princípio ao fim, foi orientada pela perspectiva da Razão. Seu arranjo pressupõe de partida o predomínio da Liberdade a partir do Sujeito. Se a Liberdade está na Natureza, Schelling não deixa de concluir, está justamente dobrada, latente, e se ela se desdobra aí, em alguma medida, é mediada pela Palavra (λόγος). É, portanto, no ego cogito que ela se desdobra. Isto significa que a questão da Liberdade concerne em primeira linha ao homem ele mesmo. Daí que o contraste mais elevado entre Liberdade e Necessidade o Filósofo o procure resolver no reporto de homem e Deus, quando então a Palavra cumpre o papel iluminador do nexa intrínseco de Fundamento e existência. E não poderia ser de outro modo, pois que o Ser suposto tanto no sentido da Totalidade (o Absoluto) quanto no sentido do Fundamento tem a configuração do Ente supremo. E se Deus é necessariamente Razão e esta, por sua vez, em sua plenitude divina é unicamente o Bem, o contraste mais elevado entre Liberdade e Necessidade concerne, assim, ao reporto entre o Ente necessariamente bom e o ente livre *para o bem e para o mal*. Mas, com isto, fica claro que a questão da Liberdade é uma questão concernente apenas à determinação do ente finito; o Ente infinito

41 Ibid., p. 161.

está determinado desde si mesmo pela Necessidade. Assim, Schelling procede a uma verdadeira inversão no sentido do Fundamento ele mesmo, porque à incondicionalidade e à eternidade características dele concerne agora a Necessidade e não mais, como pretendeu a Tradição, a Liberdade.

Não podemos aqui adentrar na explanação que Heidegger concede do modo pelo qual Schelling articula o reporto do Fundamento ao ente, enquanto reporto do Fundamento à existência de todo, no qual o mal e o bem factícios se manifestam, precisamente, na Palavra. Tal reporto só pode indicar, contudo, que a questão da Liberdade é, como Heidegger tem insistido, a questão mesmo acerca do Ser da verdade, a qual só pode ser resolvida no âmbito da questão da verdade do Ser, que é sempre a questão histórica por princípio. Desde Platão a verdade foi inquirida por respeito ao Bem. Daí Heidegger contestar: “A explanação do ἀγαθόν é insuficiente; até que ponto [reside nisso] a destruição da ἀλήθεια?”⁴². Por que é insuficiente a explanação metafísica do Bem? Porque nela a Verdade é tomada unilateralmente na perspectiva da descerração – perspectiva que, no curso da história, chega ao ponto de enclausurar a verdade na Subjetividade do Sujeito. Daí Heidegger colocar a questão da Liberdade em respeito a sua co-pertença à verdade essencial:

Liberdade é a co-pertença à propriedade [Eigentum] do Ser. A propriedade do Ser é a verdade essencial enquanto clareira da ocultação. A ligação, a partir do Ser, ligada não ao ente, intimidade da essência de Verdade e Liberdade⁴³.

A luta de Heidegger em sua confrontação com os Pensadores da Metafísica moderna por respeito à problemática da Liberdade tem um único intuito: mostrar que a Liberdade pensada a fundo é sempre a questão da possibilidade concreta do descerramento, mas unicamente em consideração permanente a cerração originária que lhe é concernente. Anterior a pergunta pela verdade do ente, jaz latente há muito a pergunta pela verdade da clareira. Schelling e Hegel, cada qual ao seu modo, pretenderam assumir esta questão, mas a Metafísica, inaugurada e suportada sobre a presentidade do ente, não pôde e não poderá nunca assumi-la – não importa se ela ponha limites para a descerração ou a leve ao absoluto, seu discurso estará sempre imantado pelo ente.

Daí se conclui que o aparente desmantelamento que Schelling consumou sobre a construção pensante de Kant da Liberdade, apreendendo-a enquanto o em-si do homem, e transferindo-a para a Natureza e, ato contínuo, colocando Deus enquanto o mediador racional da retro-reportação de ambos, tal arranjo não poderia resultar em nenhuma

42 Cf. HEIDEGGER, M. “Die Überwindung der Metaphysik”. In *GA 67: Metaphysik und Nihilismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1999, p. 66.

43 Cf. HEIDEGGER, M. *GA 69. Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1988, p. 170.

transformação radical do problema da verdade e, conseqüentemente da própria Liberdade. Por outro lado, a sua contribuição por trazer o mal à questão para determinar o caráter pleno da Liberdade não logra abrir caminho para conceder ao Erro, ao Nada e, no contexto de ambos, ao Tempo, à sua possibilidade de questão, porque estes fenômenos radicados no Ser⁴⁴ ficam detidos na esfera da Subjetividade. E disto Heidegger conclui:

O Absoluto: o Ser do ente no Todo e, ao mesmo tempo, o Ente supremo. [...] Mesmo no Tratado de Schelling esta ambigüidade permanece não resolvida; ela é origem de todas as más-interpretações que fazem eco umas às outras. [...] A Subjetividade e o Absoluto. [...] Até que ponto a Subjetividade abriga nela a incondicionalidade e deve se desdobrar enquanto o Ser do ente incondicionado (do Absoluto). Como se abre por esta via a possibilidade de transformar a Revelação em Razão no sentido de Schelling e no de Hegel?⁴⁵.

Como Heidegger resume a Liberdade em tal contexto e em que sentido a refuta?

A Liberdade. Entendida metafisicamente ela nomeia o poder de começar por si mesmo (espontaneidade, causalidade). Desde que a Liberdade acesse metafisicamente ao centro (na Metafísica em sentido próprio), ela reunirá em si a determinação do proto-caso, (a causa: *Ur-sache*) e a da ipseidade (do fundamento enquanto subjacência e do a-si e para-si), isto é, da *Subjetividade*. Donde finalmente Liberdade enquanto resolução para o inelutável (afirmação do “tempo!”), enquanto auto-ilusão essencial. [...] Em um Pensamento mais *primordial*, um *Pensamento da história do Ser*, a Liberdade perdeu esse papel que era seu. [...] Pois o *Ser* é mais originário que a entidade e que a Subjetividade⁴⁶.

44 O que resta por compreender acerca do fenômeno do mal, para além da perspectiva metafísica de Schelling, que o apreende enquanto um dos dois modos do ser-livre do homem? Resta compreender apenas que o mal visado em seu sentido o mais essencial, despojado de suas figuras factícias (de fracasso, logro, insuficiência e violência) é um fenômeno radicado no Ser ele mesmo, o qual configura o caráter litigante deste por respeito a sua possibilidade inelidível de não-Ser de todo. Daí que Heidegger conclua o seu “Carta sobre o humanismo” com a observação de que a luta essencial e decisiva é a do Ser contra o não-Ser. Mas, filosoficamente, o que importa compreender e distinguir, no sentido ontológico do mal, é o que constitui o verdadeiramente mal: a possibilidade da vigência de todo do não-Ser, a qual acabamos de aludir, e aquilo o que é indevidamente suposto por mal: o Nada, o erro, a mutação, a ocultação e a própria finitude característica do Tempo e do Ser ele mesmo permanecer desconsiderados neste último. Tal discernimento é imprescindível e, hoje, urgente, uma vez que nisto que é indevidamente suposto e sustentando enquanto o mal reside justamente a nossa possibilidade de salvar com o Ser ele mesmo o nosso ser-homem no Todo da φύσις.

45 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, p. 330.

46 Ibid.

Assim, eis, pois, a tomada de medida de Heidegger acerca da questão.

Com a citação abaixo, tomamos em vista a referência inédita de Heidegger à Liberdade no contexto da Metafísica, onde pode ver-se destituído do fenômeno a posição subjetivista consumada por Schelling e Hegel; vemos aí perspectiva da essência do Ser na figura do Acontecimento Contemple-se:

Liberdade enquanto fundamento da possibilidade –este fundamento enquanto a-fundamento. Isto quer dizer: nos passos seguintes da questão da essência nós não podemos mais pensar do modo habitual (Condição de possibilidade [...]). A questão da possibilidade enquanto modo da questão da essência [...], temos antes, diferentemente, que principiar. Desde onde? –da verdade do Ser (recusa – essenciando – mistério. O homem enquanto Da-sein). [...] A liberdade é ex-(s)istente –e ex-(s)istente porque lançamento. [...] O deixar-ser enquanto o suportar instante da fundação cedente [überaigneten Gründung] da clareira do Ser⁴⁷.

6. Conclusão

Vimos na primeira parte deste Ensaio que Heidegger encontra na questão da Liberdade, visada a partir da essenciação do Ser enquanto Acontecimento, o fundamento da transcendência, na qual reside o princípio deliberativo originário (a deliberalidade) do compreender enquanto determinação prévia de sua intencionalidade, isto é, da mobilidade de sua facticidade. A Liberdade constitui o sentido essencial do Nada (de ente) implicado na dobra do Ser e configura, assim, o caráter próprio de sua temporalidade. Isto só se deixa pensar por extensão à Verdade no tocante ao seu caráter essencial de cerração e descerração contínuas.

A partir do que foi desenvolvido aqui neste Ensaio, ficou claro que Heidegger não se atém a nenhuma das perspectivas da Liberdade abertas pela Metafísica. Sua compreensão do fenômeno e de sua problemática ontológica se abre numa perspectiva inteiramente distinta àquela da incondicionalidade, a qual, não importa sob que figura, impôs-se

47 Cf. HEIDEGGER, M. “Die Überwindung der Metaphysik”. *GA 67: Metaphysik und Nihilismus*, p. 66. (Em Artigo recente a autora deste Ensaio procedeu a uma ampla apresentação do conceito de Acontecimento de Heidegger, a partir do qual o Filósofo problematiza a questão do fundamento enquanto a-fundamento, da existência enquanto ex-(s)-istência, do *Dasein* enquanto *Da-sein* e da Clareira do Ser enquanto clareira da ocultação. A contextualização histórica da cunhagem do conceito e o seu propósito pedagógico foram pormenorizadamente expostos ali. Cf. RUTIGLIANO, F.T.S, “Os saltos de Heidegger desde sua retomada do Pensamento grego clássico em vista da edificação de um novo Princípio para a abordagem do Ser”. *Eikasía. Revista de filosofia*, 111, 2022, pp. 115-162.

normativamente em todo o desenvolvimento da Metafísica enquanto fundamento para o Ser.

A Liberdade, Heidegger a compreende na perspectiva da finitude deposta no Tempo. E a finitude constitui precisamente na problemática ontológica o seu teor ético – teor este implicado na própria questão da compreensibilidade inerente ao Ser. Eis porque a Liberdade se encontra na base da transcendência ela mesma.

Compreendemos que, se a transcendência se constitui do princípio deliberativo do compreender, isto significa que, enquanto transitividade na possibilidade atinente ao Ser, ela tem precisamente o sentido originário do ἦθος grego e do *mos* romano determinados precisamente enquanto o caráter intrinsecamente existencial da auto-deliberação do Dasein para o Ser e para o não-Ser abertos à sua projeção em seu Mundo.

Não fica lugar para inquirir se a questão da projeção para o Ser e para o não-Ser é uma questão de cunho ético ou moral tomada no sentido corrente destes termos. Porque tanto o ἦθος grego quanto o *mos* romano só derivadamente têm a significação de costume e comportamento –significações que se desdobram em termos de valores, ideias, crenças e mesmo de personalidade. ἦθος e *mos* significam originariamente a morada dos homens e dos animais. Mas, morada significa estadia, duração, daí que o costume tenha vindo se agregar ao sentido dos termos. E se pensarmos o que há de recorrência no morar, compreendemos como os sentidos ulteriores puderam se agregar ao conceito. Isto mostra que o fundamento de todo conceito é sempre o fenômeno, o qual constitui a sua matéria própria.

Assim, a questão concernente à Liberdade, na medida em que nela reside a possibilidade de compreensão do Ser e do não-Ser atinentes à facticidade da existência, só é uma questão ética na medida em que é primordialmente uma questão existencial, e isto significa no sentido mais radical do Pensamento de Heidegger: uma questão de *compreensão do Ser*. Saber discernir no todo da significatividade, isto é, no Mundo, é o princípio *existencialmente* necessário para orientar a projeção do Dasein para o seu Ser em seu reporto próprio ao Ser de cada ente. Mas, este discernimento primordial reside no discernimento da própria Liberdade, o que para o Dasein significa o discernimento do que lhe é próprio e do que não lhe é próprio, isto é, do que é seu mesmo e do que não é seu. E o que lhe é próprio é unicamente a sua instância na proximidade de Ser e não-Ser aberta na clareira de Ser e Tempo. Este é o discernimento primário devido ao Dasein e é dele que este é continuamente devedor, enquanto condição de seu estar-em-si (estar-em-casa) na ἀλήθεια.

Quando se toma como questão o fenômeno da propriedade, há que se ter em conta que tal fenômeno só pode ser apreendido pela via de uma investigação rigorosa da história do Dasein no curso da verdade histórica do Ser ele mesmo. Toda interpretação de cunho

psicológico, antropológico, sociológico e historiográfico do fenômeno da propriedade, não pode senão desviar o percurso do Estudioso e obnubilar a visão do problema da Liberdade. A única possibilidade genuína de abordar o “indivíduo” em sua deliberalidade originária é fazê-lo sob a luz da clareira histórica do Ser ela mesma – cada homem delibera unicamente na perspectiva do Mundo no qual se encontra situado e como o qual ele mesmo se constitui. E se tivermos que falar em responsabilidade, a primeira tarefa que se põe é a de reconhecer que as leis prescritas pelo Direito, inteiramente regido pelo Impessoal, ao qual a propriedade do Dasein está sempre já alienada, não são jamais promulgadas com consideração às condições factícias concedidas ou negadas à possibilidade genuína de desenvolvimento de cada Dasein em seu Mundo de emergência. Bem antes essas leis, sempre muito rígidas, são promulgadas unicamente em vista apenas do desdobramento do Impessoal ele mesmo.

Para compreender o fenômeno da propriedade respectivamente da impropriedade e, assim, mensurar a dimensão da Liberdade e de sua correspondente responsabilidade, há que se ter bem presente o fato que, se o Dasein de cada um é sempre enquanto compreensão do Ser no modo do ser-no-mundo, este ente não se determina jamais nos termos de um indivíduo subsistente que, como um exemplar singular do animal racional em geral se constituiria algo como uma *coisa animada*, mas bem antes que ele se determina exclusivamente em termos de um *acontecimento*, isto é, um *proporcionamento compreensivo* sustentado por uma concessão originária –concessão esta que o Dasein não pode configurar na forma de uma Consciência supostamente subsistente e antecipadora. A concessão originária do Acontecimento ao compreender, a partir do qual o Dasein pode orientar o seu Ser-deliberativo, é a concessão de um claro e de um escuro, que exigem ser apreendidos e considerados em seu dimensionamento recíproco no Mundo de cada *Dasein*.

O Ser não se manifesta fora do ente, mas primeiro que este está a dobra na qual se situa o Dasein e se manifesta o ente, e é ela que reclama a primazia de ser pensada antes de todo e qualquer ente. Contudo, a dobra não se oferece à percepção imediata, por isso a exigência de apreender a concessão do Acontecimento ao compreender é também uma prescrição de aprendizado do situar-se próprio do Dasein na clareira –tal aprendizado é o que constitui a essência do ἦθος nos termos de um morar construtor, um morar desdobrado na permanente tomada de medida do Ser. Por isto, a essência do Pensamento não é a atividade, mas antes a Espera. Unicamente na Espera o *Dasein* pode ater-se àquela primeira das quatro dimensões do Tempo, a qual Heidegger nomeou de *proximidade*⁴⁸; por isto a Espera é a forma ética da presentidade para o homem. E nela reside o verdadeiro exercício de sua Liberdade.

48 HEIDEGGER, M. “Einleitung zur ‘Was ist Metaphysik’ – Der Rückgang in den Grund der Metaphysik”. GA 9. *Wegmarken*. Cit, pp. 376-377.

Referências bibliográficas

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

HEIDEGGER, M. *GA 9: Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, M. *GA 15: Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1986.

HEIDEGGER, M. *GA 31. Vom Wesen der Menschlichen Freiheit- Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1982.

HEIDEGGER, M. *GA 33. Aristoteles, Metaphysik 11*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1981.

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 67. Metaphysik und Nihilismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1999.

HEIDEGGER, M. *GA 68. Hegel*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.

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

HEIDEGGER, M. *Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*. Paris: Gallimard, 1977.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 1998.

LEIBNIZ, G.W. *Monadología*. Oviedo: Pentalfa, 1981.

RUTIGLIANO, F.T.S. "Os saltos de Heidegger desde sua retomada do Pensamento grego clássico em vista da edificação de um novo Princípio para a abordagem do Ser". *Eikasía. Revista de filosofia*, 111, 2022, pp. 115-162.

RUTIGLIANO, F.T.S. "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". *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporâneas*. 9, 2023, pp. 103-129.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 11, NÚMERO 10: JULIO DE 2024. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2024.i10.06 [pp. 137-150]

Recibido: 08/04/2024

Aceptado: 22/06/2024

Los lienzos de significación desde la hermenéutica de Heidegger y su relación con las ciencias físicas

The canvases of significance from Heidegger's hermeneutics and its relationship with the physical sciences

Hector Javier Villarruel Sahagún

Instituto de Filosofía A. C. de México

Resumen:

Se proponen estructuras hermenéuticas estáticas de interpretación llamadas Lienzos de Significación, desde los cuales se despliega el mundo del Dasein. Como estructura episteme-histórica base de la interpretación, los Lienzos de Significación serían, entonces, subconjuntos del Campo de Historicidad bajo el cuidado de la temporalidad. Si el intervalo de tiempo común es de la medida adecuada, los Lienzos de Significación contendrían el apoyo histórico necesario para la construcción de la dinámica de mundo dentro del proceso hermenéutico instantáneo.

Palabras Clave: Martin Heidegger; Hermenéutica; Lienzo de significación; Mundo.

Abstract:

Static hermeneutic structures of interpretation called Canvases of Significance are proposed, from which the world of *Dasein* unfolds. As an episteme-historical structure based on interpretation, the Canvases of Significance would then be subsets of the Field of Historicity under the care of temporality. If the common time interval is of the appropriate measure, the Canvases of Significance would contain the historical support necessary for the construction of the dynamics of the world within the instantaneous hermeneutical process.

Keywords: Martin Heidegger; Hermeneutics; Canvas of significance; World.

1. Introducción

El presente trabajo de investigación se centra en las características extáticas de la temporalidad del *Dasein* en el mundo y su desvelamiento con respecto al espacio-tiempo de la física. Con referencia a ello, la naturaleza formará parte de la intra-mundaneidad del *Dasein*, desde su ser-en-el-mundo a través del desvelamiento de la naturaleza como utilidad¹. En nuestro caso, la naturaleza se desvela en sí misma hacia el *Dasein* como posibilitadora de conocimiento sobre las leyes físicas y su de-distanciamiento a través de sistemas de referencia. La significación será realizada bajo esa tematización.

Es necesario aclarar que el *Dasein*, en su estructura de ser bajo la temporalidad, se sumerge en el develar mismo que produce la existencia de lo que está ahí en forma de aparición bajo un contexto de utilidad o sentido-para. Esto significa que el *Dasein* está dando espacio de tiempo para la expresión de la entidad bajo el develamiento y posterior clasificación como entidad intramundana, hecho que, por sí mismo, da como resultado el establecimiento de una diferencia que significa a la entidad bajo una relación de uso o utilidad para el *Dasein*. Al ocurrir esto, a la entidad le es otorgado un espacio bajo una relación de cercanía. Al destapar o develar, la existencia aparece en forma participante del mundo del *Dasein* y, lo que queda sin develar, representará la potencialidad de intra-mundaneidad. Nuestro interés por medir distancias, utilizar sistemas de referencia, etc., solo representan esfuerzos por de-distanciar del *Dasein*, esto es, de traer al mundo².

Bajo el lente analítico, el *Dasein* se impulsa con el cuidado en forma de temporalidad, pero es su acción del develar lo que acciona el carácter hermenéutico de su ser, para

1 HEIDEGGER, M. *Being and Time*. New York: State University, 2010, p. 128.

2 Cfr. *Ibid.*, p. 176.

traer al mundo y dar-espacio a través del establecimiento de lo que aparece³. En su de-distanciar, el *Dasein* adquiere el sentido de direccionalidad⁴. Al develarse, lo significado fenomenológicamente adquiere espacialidad, dicho de otra manera, debido a que el *Dasein* es espacial a través del de-distanciamiento y la direccionalidad, las cosas que tenemos a la mano en el mundo circundante pueden encontrarse en su espacialidad⁵.

El dejarse encontrar con los seres intramundanos, que es constitutivo del ser-en-el-mundo, es “dar espacio”⁶.

La idea de dar espacio a los entes develados de forma fenomenológica nos lleva a argumentar que el *Dasein* es un ser espacial de forma primordial. El espacio se construye a través del diálogo con un comienzo premonitorio entre el *Dasein* con lo que está ahí. Con ello, el espacio se mostrará a sí mismo como a priori⁷. Ahora, de acuerdo con la espacialidad del *Dasein* y la construcción estructural de su mundo acorde al tránsito hermenéutico del *Dasein*, tendremos que el espacio es dado a los entes intra-mundanos, por lo que el espacio representará la estructura del mundo del *Dasein*, misma que se encontrará acorde a su constitución fundamental de ser-en-el-mundo⁸. En la espacialidad del *Dasein*, podemos usar al espacio-físico para metrizar lo intramundano y darle la posibilidad de de-distanciamiento y direccionalidad.

El des-ocultar, el develar que los físicos realizan en su contacto con lo que está ahí, con su mundo⁹, es impulsado por el cuidado que impulsa un enfoque de significatividad, de relevancia, pero tal arrojado vendrá cargado por la propia temporalidad del físico y, por lo tanto, sesgada por su contenido histórico. En palabras de Heidegger: “Por ejemplo, las leyes electrodinámicas pueden interesarle muchísimo a un cierto físico, tenerlo absorbido, jugar un papel importante en su vida fáctica. Pero por ello entran justamente en un entramado de significatividad”¹⁰.

De lo presentado al *Dasein* como fenómeno, el aporte histórico de la interacción hermenéutica acaecida genera una trama de nexos de significación que aportan en la

3 Cfr. Ibid., p. 180.

4 Cfr. Ibid., p. 181.

5 Cfr. Ibid., p. 183.

6 Cfr. Ibid., p. 184.

7 Cfr. Ibid., p. 185.

8 Cfr. Ibid., p. 187.

9 En el momento que el físico devela, des-oculta, lo develado entra en su mundo y formará parte ontológica de su ser.

10 HEIDEGGER, M. *Problemas Fundamentales de La Fenomenología (1919-1920)*. Madrid: Alianza, 2014, p. 227.

comprensión del mundo del *Dasein*. Lo comprendido a través de la interacción dialéctica del *Dasein* con tu entorno, va generando un conjunto de cosas, de objetos, que son des-ocultados, develados de acuerdo con un entramado de *Nexos de Significado* asociados con el *Dasein* de forma fenomenológica. Por consiguiente, la cosa es lo resultante de la interacción temporal del *Dasein* con lo que está ahí, que ya sabemos que tal interpretación va apoyada por el contenido histórico del *Dasein*.

Los científicos no son ajenos al proceso del develar de acuerdo con un interés particular. Cada des-ocultamiento o develación científica sigue una columna vertebral basada en la familiaridad del objeto y su *uso-para-algo*. Esto es, lo comprendido hermenéuticamente es creado bajo en una serie de relaciones de relevancia o significantes que dan forma a lo que *está-ahí*, para darle la característica de cosa. Será tal cosa engendrada por el proceso hermenéutico que será relevante para este trabajo.

De ahora en adelante la cosa será considerada objeto, si al acontecer desde la raíz misma del des-ocultar, a través de un proceso hermenéutico que tiene como fin el objeto mismo develado, compondrá una serie de posibilidades desde el objeto mismo, por el objeto mismo. Su hecho de existencia en el acontecer será tomado como una experiencia desde su posición de objeto, y a tal proceso hermenéutico, le llamaremos objetivación. La objetivación será la manera en que los objetos responden a los cuestionamientos realizados sobre el objeto mismo. Tal proceso no implica que lo que acontece, lo que está ahí, para que pueda ser considerado en su ser, necesite primero ser objetivado.

Con la objetivación nos damos a la tarea de demostrar, i.e, determinar, a los entes que nos encuentran desde ellos mismos, *por su propia voluntad* mientras se oponen a nosotros¹¹.

La posibilidad de existencia de la cosa como objeto, le otorga la oportunidad de abstraerse en un sistema de coordenadas. Al colocarlo, a través de un proceso de abstracción que favorece la visión del científico (esto es, abstracción desde el contenido histórico del científico) en un sistema de coordenadas, dentro de un espacio de tiempo físico, le estaremos dando la característica de reconocimiento de individualidad. El objeto es en un espacio-tiempo de coordenadas, de acuerdo con la extensión espacial ganada en el develar¹².

Al develar al objeto, le damos espacio. El espacio es producto del objeto mismo. Digamos que él *se da su espacio* con el hecho de ya haber sido develado, des-ocultado, por

11 HEIDEGGER, M. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Bloomington: Indiana University Press, 1997, p. 19.

12 HEIDEGGER, M. *La pregunta por la cosa*. Vilobí d'Onyar: Palamedes, 2009, p. 20.

el hecho de tener existencia. Para el científico, al des-ocultar, trae-al-frente lo develado, se le presenta y pasará a ser parte de su mundo. Es este traer-al-frente un proceso de de-distanciamiento, de acercamiento. Los sistemas de coordenadas espacio-temporales usados en la física, son herramientas de de-distanciamiento que ayudan a traer al frente al mundo del científico y lo apoyan en el develar. Algunas veces lo que es traído-al-frente, transitará a través de un proceso de develamiento de lo que está-aquí, que puede generar nuevo contenido histórico, quizás nuevas cosas a las cuales se les dará espacio.

Esta suerte de proceso hermenéutico del des-ocultar, nos puede ayudar a entender el cómo las ciencias, en especial la física, produce conocimiento con el de-distanciamiento de los fenómenos naturales. En el traer al mundo con lo develado, la interpretación hermenéutica cobra particular importancia.

Es la interpretación la función que toma el contenido histórico del *Dasein* y lo aplica, a través de la temporalidad, en el des-ocultamiento que genera contenido histórico y, por lo tanto, un mundo relacionado desde la posibilidad de ser-se conectado con el *Dasein*, desde la tensión misma entre la existencia de un mundo y su contraste con la Tierra o el Universo.

La palabra función no es un accidente en el texto. Una función, en matemáticas, es una aplicación que toma algo y lo transforma para entregar algo procesado a través de ella misma. Este producir de la función de interpretación despliega el ser de la cosa dentro del ámbito en que se produce el acto del develar¹³. Cada develamiento del ser de las cosas es desplegado dentro del ámbito de ciencia. El objeto, la cosa develada, se es encontrada (en el sentido de de-distanciada), comprendida y vuelta a interpretar, en caso necesario.

Una función que toma contenido histórico y que se es participante del ser temporal del *Dasein*, construirá sentido dentro de un mundo de relaciones. El mundo del *Dasein*, será, por lo tanto, producto de la aplicación hermenéutica del *Dasein*, de su función de interpretación. Si el mundo es una construcción de un proceso interpretativo, podemos considerar que el mundo del *Dasein* se encuentra formado por una suerte de develaciones que se encuentran interrelacionadas a través de la significancia. Cada elemento des-ocultado, develado, formará parte del conjunto de interpretaciones del *Dasein* que generan su mundo. Dentro del mundo del *Dasein*, existirán regiones de él que tengan especial relevancia. De igual manera, el físico puede separar regiones de estudio en mundos a los cuales se aplican diferentes leyes, tales como el mundo de la electrodinámica y el mundo de la relatividad general, por ejemplo.

13 HEIDEGGER, M; *La pregunta por la técnica*. Barcelona: Herder, 2021, p. 12.

Esta fragmentación tematizada del mundo del *Dasein*, cobrará especial importancia para este artículo, para ello, construyamos un concepto importante que nos permitirá entender la edificación del conocimiento físico desde el ámbito de la fenomenología. A tal constructo asociado las fragmentaciones del mundo del *Dasein* le daremos el nombre de *Lienzo de Significación*¹⁴.

Una de las primeras propiedades que contendrán los *Lienzos de Significación* es la de ser subconjuntos del mundo del *Dasein*, asociados a cierto ámbito de temporalidad, en otras palabras, asociados a ciertos nexos de significación. Y, por lo tanto, serán el resultado de ciertas funciones de interpretación hermenéutica.

Podríamos pensar que, dentro de la física, el *Dasein* construirá *Lienzos de Significación* específicos al área de estudio. Lo que implica que, dentro de ese ámbito de estudio en específico, el *Dasein* utilizará contenidos históricos específicos para producir ciencia bajo cierta temática, por lo que un *Lienzo de Significación* asociado a esa temática específica, contendrá contenido develado nutrido de cierto entramado de relaciones de acuerdo con la significancia buscada o enfatizada por cuidado del fenómeno.

En otras palabras, en el diálogo del *Dasein* con lo que está ahí, y en aras de dar sentido de uso a lo que percibe, el *Dasein* va construyendo escenarios de significación, conjuntos de relevancia, a los que llamaremos *Lienzos de Significación*, los cuales serán compuestos por la imagen que el *Dasein* construye en esa interacción con *lo que está ahí*. Tales *Lienzos de Significación* se representarán como subconjunto del Campo de Historicidad¹⁵ relacionada a través de los *Nexos de Significación*, pero con la particularidad de contener solo el contenido de representación develado tematizado.

Por consiguiente, podremos definir a los *Lienzos de Significación* como el conjunto de interpretaciones acontecidas a cierto *Dasein*, en cierto espacio de tiempo común.

Dicho lo anterior, y al reconocer al *Dasein* como un ser histórico en su composición, tendremos que la interpretación del fenómeno ocurrirá desde el soporte histórico del *Dasein* mismo. Debido a los diferentes nexos de significación ocurridos dentro del campo de historicidades, denotemos como CH_{D_0} al conjunto de historicidad asociado al *Dasein* D_0 . Tendremos, por lo tanto, que la Interpretación está centrada en el CH_{D_0} , para terminar sumando contenido histórico al *Dasein* D_0 ; lo que hace que los LS sean subconjuntos del CH_{D_0} asociado y se conviertan en estructuras soporte de la presencia del mundo del *Dasein*

14 Un lienzo es una superficie, usualmente hecha de tela, donde el artista crea un mundo, llenándolo de significado.

15 Utilizo la palabra "campo" para denotar que la historicidad no es solo un conjunto llano, sino un componente dinámico relacionado.

D₀. Con ello tendremos la construcción de la presencia desde la ontología fundamental del Dasein D₀.

Como la interpretación es un proceso fluido, el *Lienzo de Significación* se presentará abierto en el sentido de poder ser alimentado por el contenido de las impresiones fenoménicas del mundo. En otras palabras, esa interacción con el mundo se da en forma de temporalidad, misma que se compone de una base histórica de conocimiento, de episteme, que el *Dasein* utiliza para dar sentido a través de ser en los modos de ser. El contacto con lo que está ahí es hermenéutico y va nutriendo el *Campo Histórico* del *Dasein*; al nutrirlo, enriquece su arrojo, su *temporalidad*, y potencializa la comprensión con su mundo.

Los *Lienzos de Significación* en la física serán, por lo tanto, herramientas que nos permitan de-distanciar, traer-al-frente y que, en cierto sentido, nos faculten el metrizar lo acontecido a través de la proyección hermenéutica que los constituye. Tal posibilidad de metrización del contenido de los *Lienzos de Significación* nos ayudará a entender el cómo se efectúa la determinación de los fenómenos naturales en la física desde una posición fenomenológica. La posibilidad del objetivar lo develado siempre es posible ya que, como lo comenta Heidegger: “En principio, siempre es posible la objetivación del ser, en la medida en que el ser está develado de algún modo”¹⁶.

Por lo tanto, la cosa será creada a partir de la función interpretativa que entrará en función junto con el diálogo del *Dasein* con lo que está ahí, formando parte del proceso hermenéutico de la creación de su mundo. Dicho de otra manera, es nuestro arrojo en temporalidad el que da sentido al mundo. Es la temporalidad la creadora del *Lienzo de Significación* del *Dasein*. “La proyección temporal hace posible una objetivación del ser y permite su conceptualidad”¹⁷.

En la física, los *Lienzos de Significación* apoyarán en el proceso de objetualización de lo que acontece en forma de fenómeno natural, pero al ocurrir esto, hay que tomar en cuenta que los objetos, aunque sean abstraídos matemáticamente, serán siempre el resultado de un proceso hermenéutico del *Dasein*.

Hay que tomar en cuenta que, en nuestra participación en el mundo bajo el mando de la *temporalidad*, nos rodeamos de seres que develamos en nuestro *Lienzo de Significación*. Una vez creado nuestro *Lienzo de Significación*, nuestro contacto con el mundo se fija y, desde lo aparentemente estático, pretendemos medirlo.

16 Heidegger, M. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Cit., p. 383.

17 Cfr. *Ibid.*, p. 384.

Lo que medimos es posible por el desvelamiento de la cosa como poseedora de un límite definible. Desde nuestra percepción y a través de nuestra interpretación, fijamos los límites de lo que está ahí y definimos la cosa como eso que surge desde los límites, desde la frontera de nuestra capacidad de comprender lo que nos acontece. La cosa es *pintada* como objeto en cada uno de los *Lienzos de Significación* creados en el proceso fluido del interpretar. Si este proceso hermenéutico creador de mundo a través de los *Lienzos de Significación* produce una suerte de mundo estático, la apertura al diálogo será siempre necesaria como proceso abierto de comprensión de los diferentes *Lienzos de Significación* planteados por el otro, bajo un mismo acontecer¹⁸.

Interactuamos con lo que está ahí a través de nuestros sentidos, y éstos son ampliados a través de objetos que hemos creado para aumentar nuestra capacidad de percepción de *lo que está ahí*. Instrumentos como el microscopio o el telescopio, han aumentado nuestras posibilidades develadoras de un fenómeno que plasmamos en nuestro *Lienzo de Significación*. La técnica nos ha regalado una forma de des-ocultar lo que nos acontece, dándole una frontera física u otorgándole una estructura que la identifica¹⁹. Los instrumentos usados para ampliar nuestra percepción nos posibilitan una mejor comprensión de nuestro mundo. Es desde sus resultados que el *Dasein* hermenéuticamente crece, amplía su contenido histórico, mismo que potencializa la rapidez de interpretación de su mundo. La técnica interactúa con el mundo, descubriéndolo en el sentido de des-cubirlo, develándolo, des-tapándolo. Lo que está ahí aparece en una suerte de develamiento. Los instrumentos de la ciencia solo amplían aún más el develamiento, ayudándonos a crear un *Lienzo de Significación* aún más completo que el anterior.

Si bien lo que nos acontece se nos presenta como contenido potencialmente objetivante, es su posibilidad de ser localizada en un espacio y tiempo físicos²⁰, lo que le da la capacidad de *ser eso*. La cosa se explicita dentro de un marco de referencia espacio temporal. El espacio del físico funciona como una meta-estructura desde la cual nos surge el fenómeno y nos permite ajustar nuestro contenido histórico para determinar la cosa como tal. La ejemplificación estática de la cosa es determinada por su proceder temporal, en el sentido que es nuestra *temporalidad* la que define la significación de lo que está ahí, para ser plasmada en nuestro *Lienzo de Significación* como presencia develada. Los límites de la cosa son significados desde nuestra percepción, ya sea humana o ampliada por instrumentos de apoyo.

18 HEIDEGGER, M. *Contributions to philosophy (of the Event)*. Bloomington: Indiana University Press, 2012, p. 111.

19 HEIDEGGER, M. *La pregunta por la técnica*. Cit., p. 12.

20 De la física o referente a las ciencias físicas.

Mientras que el sistema de referencia espacio-temporal no determina la interpretación de lo que la cosa es, sí puede estar siendo un marco de temporalidad desde donde la cosa es. Esto quiere decir que la cosa puede ser en cierto *tiempo-común* y bajo cierta temporalidad, pero dejar de ser fuera de ese marco de referencia espacio-temporal-temporalidad específico²¹.

Aunque cierta cosa pueda ser ella por ella misma única, podemos conjuntarla por su uso y forma para algo y asociarla a objetos-cosas de uso y forma similar. Formamos conjuntos de cosas, apoyados por nuestro contenido histórico compartido con otros *Dasein*, sin embargo, el espacio de tiempo en el que la cosa es, la identifica como única, bajo un sistema de relaciones o significados. Por lo tanto, el espacio y el tiempo proporcionarán un marco, un dominio ordenador, con cuya ayuda fijaremos y determinaremos el lugar y la ubicación temporal de cosas particulares. Por lo que puede ser que cada cosa, si se determina con respecto a su lugar y momento, sea ahora en cada caso esto, y por lo tanto no confundible con ninguna otra²².

2. Los Lienzos de Significación como modelos del mundo del *Dasein*

Siguiendo los objetivos de esta investigación, se propone estandarizar el contenido de los *Lienzos de Significación* para crear nexos con la ciencia. Con ello, la hermenéutica de cada *Dasein* dará espacio para el crecimiento del conocimiento científico al reconocer que la comprensión e interpretación de lo que está ahí, juega un papel decisivo en tal avance al generar posibles diferentes interpretaciones, con lo cual, la comunicación entre la comunidad científica podrá realizarse al enfrentar *Lienzos de Significación* equivalentes, ya que se posee un lenguaje común, el de la matemática y las ciencias físicas. *Lienzos de Significación* equivalentes llevarán a fijar al objeto dentro de un rango de aproximación

Nos enfrentamos al primer escalón de un esfuerzo que puede resultar fatuo. Si vamos a trabajar con la interpretación, primero necesitamos comprenderla. Estamos dando fuerza a la función interpretación *I*, como la real poseedora del arrojado del *Dasein*, la completadora de la temporalidad y de los modos de ser. Si pudiéramos definirla, sería con todas esas propiedades. La interpretación tomaría la contextura de los modos de ser, sería portadora de la temporalidad. La muerte también colorearía su acción como fin último que plantearía un arrancamiento de su proceso.

21 HEIDEGGER, M. *La pregunta por la cosa*. Cit., p. 18.

22 HEIDEGGER, M. *The question concerning the thing: on Kant's doctrine of the transcendental principles*. New York: Rowman & Littlefield, 2018, p. 461.

La interpretación definiría la actividad humana, su existencia, pero ¿en dónde se fundamentaría? Para poder responder esta pregunta, parametricemos los términos utilizados desde la matemática, para ir trazando el entramado de este apartado.

Supongamos que representemos con la letra *I* a la función interpretación, entonces, si recordamos que toda función tiene un dominio y contra-dominio, y recordando que toda interpretación es apoyada por el conjunto de historicidad del *Dasein*²³, podremos afirmar, con seguridad, que el dominio de la función interpretativa *I* será el conjunto de historicidad del *Dasein*, ya que todo que acontece como fenómeno, formará parte de la historicidad del *Dasein* desde lo pre-ontológico, hasta lo ontológico. En otras palabras, lo que estaba oculto, se presenta al *Dasein* como fenómeno que acontece, en el sentido de que formará parte de la constitución del *Dasein* como acontecimiento, por el hecho mismo de que lo presentado, será interpretado.

Por consiguiente, toda interpretación está fundamentada en el conjunto de historicidades del *Dasein*. No existe arrojío o temporalidad que no esté fundamentada en ello. Con esto, nos aseguramos de que toda interpretación sea histórica por su dominio, lo que demostraría lo que ya Heidegger definía después de la *Kehre*: el *Dasein* es un ser histórico. Esto facilita las cosas de nuestra aventura, pero no quiere decir que el *Dasein* se determina desde la matematización, hay que tomar en cuenta que, dentro de la definición de la interpretación, existen modos de ser, cuidados, significancias, etc., que, aunque podríamos acotar el rango de la función de *I*, el determinismo absoluto del comportamiento del *Dasein* queda descartado. No obstante, sí podríamos aventurarnos a hablar de probabilidades del valor dentro del rango, pero no de un determinismo absoluto. Hay que recordar que estamos construyendo un modelo de la interpretación hermenéutica, no una certeza determinista del ser humano.

Aunque la historicidad del *Dasein* la estamos definiendo ya como conjunto, una palabra que apoyaría de mejor manera en la comprensión del siguiente apartado sería el de Campo. Con ello substituiríamos la palabra “conjunto” por la de “campo de historicidad”, ya que la palabra Campo da la connotación de fundamento de la acción, de un conjunto con una serie de relaciones entre sus miembros.

No hay que olvidar que, para el *Dasein*, lo que está ahí se le presenta y es interpretado a través del efecto de temporalidad como posibilidad abierta de proyectarse en el mundo que viene cargada por la historicidad del *Dasein*, así como de sus modos de ser. Sabemos que la interpretación surge de la hermenéutica del *Dasein* como una forma de establecer un contacto dialéctico con su entorno. Será la misma dialéctica interpretativa la que nos

23 HEIDEGGER, M. *Being and Time*. Cit., p.490.

faculte en poder considerarla como una función del *Dasein* que se proyecta sobre el fenómeno que se le presenta, generando subconjuntos de interpretaciones relacionados dentro del Campo de Historicidad.

Con ello, podemos definir a los *Lienzos de Significación* (LS) de forma matemática, como conjuntos de interpretación temporales de lo acontecido, lo que nos permitirá extrapolar a contenidos límite si la resolución específica de cierto fenómeno completado a través de la interpretación se incluye en su correspondiente LS acotado a lo instantáneo. Esto nos posibilita en afirmar que el mundo de un *Dasein* específico se podrá aproximar mediante la unión de los diversos LS conjugados a través del tiempo²⁴.

2.1. La objetualización en la ciencia a través de los *Lienzos de Significación*

El científico des-oculta desde lo que acontece, creando objetos de estudio. El objeto corresponde a un cierto tipo de interpretación de lo des-ocultado, con el objetivo de comprenderlo desde una estructura científica que se presume histórica y, por lo tanto, incluida dentro del *Campo de Historicidad* del científico. El objeto se caracterizará y delimitará desde la interpretación del científico que lo des-oculta, desde la forma en que es *traído al frente*. La objetivación constituirá parte importante del proceso hermenéutico del científico desde su interpretar lo que acontece, y será a través de ese proceso desde el cual lo que es descubierto como objeto, será circunscrito, abarcado, tomado y distanciado²⁵.

De Heidegger: "It was thus that modern natural science constituted itself in the objectification of nature by way of a mathematical projection of nature"²⁶.

24 Hay que reconocer que cada fenómeno potencialmente desemboca en un desvelamiento y, por lo tanto, forma parte de la capacidad de apertura del *Dasein*. Aunque el fenómeno se le presenta al frente al *Dasein*, tal impresión es procesada desde la función interpretativa para generar contenido histórico. Esto hace que el fenómeno forme parte del *Campo de Historicidad* del *Dasein* como potencialidad histórica, primero, para ser elemento develado, después. Este proceso es instantáneo. En el momento que se presenta un fenómeno, este formará parte del mundo, que, como tal, es parte del Campo Histórico del *Dasein*. Tal velocidad de interpretación dependerá de la rapidez de procesamiento biológico del ente humano, pero, si el fenómeno no es interpretado, no formará parte del *Mundo* del *Dasein* y, por lo tanto, su capacidad de ser reconocido como evento de ocurrencia no existirá. Todo fenómeno necesita primero ser tomado y procesado por la interpretación, antes de que exista una comprensión. Es por ello que podemos aventurarnos a decir que los fenómenos forman parte del *Campo Histórico* del *Dasein*, aunque se generen fuera del ente humano.

25 HEIDEGGER, M. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Cit., p. 19.

26 HEIDEGGER, M. *The Basic Problems of Phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press, 1988, p. 520.

Una vez que contamos con todas las herramientas fenomenológicas, podemos aventurarnos a explorar un tema muy importante para la física y la técnica: el espacio-tiempo. Lo que para los físicos son los diagramas espacio-temporales²⁷, para un filósofo, tales expresiones solo representan la determinación de un de-distanciamiento de lo está ahí que fue develado y, quizás, re-abstraído en alguna representación matemática. Tal de-distanciamiento provocará una incursión del fenómeno en el mundo del *Dasein* que es creador del diagrama, en otras palabras, lo develado o des-ocultado pasará a formar parte de la intramundaneidad del *Dasein*, al ser de-distanciado a través de su colocación en un sistema de coordenadas espacio-temporal.

Lo que se determina en un sistema de coordenadas se muestra como la abstracción del objeto sobre un sistema que lo de-distancia y que lo re-presenta. El espacio-tiempo es para el *Dasein* el espacio-de-tiempo, si aludimos a que es la temporalidad la que, bajo el *cuidado* (care-intención), de-distancia para traer al mundo bajo cualquier propósito. Es la temporalidad la que va sumando contenido histórico en cada interacción. En otras palabras, es bajo el *cuidado* (care) que la temporalidad se construye en un arrojio hermenéutico que, bajo los nexos de significación que elaboramos en cada interacción fenoménica, generamos nuestros propios *Lienzos de Significación* que nos ayudan a crear nuestro mundo, de-distanciando y *dando espacio* a lo des-ocultado.

De acuerdo con lo que ya hemos argumentado, el espacio será aquello que es creado a través de lo que es interpretado en lo que acontece, en otras palabras, el espacio se constituirá bajo el *espacio de tiempo*²⁸ en donde el *Dasein* acontece. De este acontecimiento, el *Dasein*, bajo su temporalidad, indexa lo que le acontece al ser interpretado y, con este proceso de indexación, va creando el tiempo vulgar o de los físicos.

El espacio-tiempo representará, por lo tanto, un constructo matemático con la potencialidad de ser ocupado por la objetivación de lo interpretado. Tal objetivación incluye la propiedad de ser el espacio de los objetos, desde y a partir del objeto, junto con la indexación temporal vulgar de su existencia. Einstein argumentaba²⁹, de hecho, que las propiedades geométricas del espacio-tiempo no eran independientes, sino que eran determinadas por la materia³⁰.

Finalmente, lo anterior nos implica que la determinación del objeto en un sistema de coordenadas es un proceso hermenéutico del *Dasein*, tomando en cuenta toda la

27 Recordemos que el tiempo, para los físicos, será lo que llamamos tiempo vulgar en filosofía.

28 HEIDEGGER, M. *La pregunta por la cosa*. Cit., p. 34.

29 EINSTEIN, A. *Relativity. The Special & General Theory*. Princenton: Princenton University Press, 2019, p. 131.

30 En otras palabras, a la materia le es asignada un espacio y este es alterado por su presencia.

carga histórica aplicada desde la temporalidad. Una vez teniendo al objeto interpretado, el proceso de objetivación posterior que realiza la ciencia, correrá bajo sus estructuras científicas propias.

3. A modo de conclusión

Hay que tomar en cuenta que la parametrización que se realiza para definir a la función que modela la interpretación, no garantiza la determinación del comportamiento humano con respecto a su desenvolvimiento en temporalidad, sin embargo, el planteamiento conceptual de los *Lienzos de Significación (LS)* nos da la oportunidad de explorar su aplicación en otras áreas del desenvolvimiento humano fuera de las ciencias físicas, acercando la posibilidad de comprensión sobre la connotación histórica del ser humano.

De esta manera, los *LS* comprenderían la identidad de significación del ser-en-el-mundo y nos explicarían el cómo el Campo de Historicidad del *Dasein* estructura su mundo desde lo que le acontece. Tal especificación de un *LS* nos permitiría comprender, de una mejor manera, el cómo es necesario la equivalencia entre diferentes *LS* generados por diferentes *Dasein* para que existiera un diálogo social, por ejemplo, ya que, para que exista la posibilidad de un diálogo, se necesita compartir mundo y, por consiguiente, *Lienzos de Significación* estructuralmente equivalentes.³¹ Equivalencia misma que acontece en base a la externalización de la palabra, nacida de estructuras históricas similares, bajo interpretaciones fenoménicas socialmente des-ocultadas.

Referencias bibliográficas

EINSTEIN, A. *Relativity. The Special & General Theory. 100 Anniversary Edition*. Tr. R. W. Lawson. Princeton: Princeton University Press, 2019.

HALMOS, P. *Naive Set Theory*. Cham: Springer, 1971.

HEIDEGGER, M. *Being and Time. A Revised Edition of the Stambaugh Translation*. Tr. Joan Stambaugh. New York: State University, 2010.

HEIDEGGER, M. *Contributions to philosophy (of the Event)*. Tr. R. Rojcewicz y D. Vallega-Neu. Bloomington: Indiana University Press, 2012.

HEIDEGGER, M. *La pregunta por la cosa*. Tr. J.M. García Gómez del Valle. Vilobí d'Onyar: Palamedes, 2009.

31 HEIDEGGER, M. *Being and Time*. Cit., p. 255.

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

HEIDEGGER, M. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Tr. P. Emad y K. Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

HEIDEGGER, M. *Problemas Fundamentales de La Fenomenología (1919-1920)*, Tr. J.J. García Norro, Ed. Alianza Editorial, España, 2014.

HEIDEGGER, M. *The Basic Problems of Phenomenology*. Tr. Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

HEIDEGGER, M. *The question concerning the thing: on Kant's doctrine of the transcendental principles*. Tr. J.D. Reid y B.D. Crowe. New York: Rowman & Littlefield, 2018.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Derivas

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 11, NÚMERO 10: JULIO DE 2024. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - doi:10.12795/Differenz.2024.i10.07 [pp. 153-163]

Recibido: 23/01/2024

Aceptado: 24/03/2024

Flotar en el espacio acústico

Floating in acoustic space

Marco Antonio Millán Campuzano

Universidad Autónoma Metropolitana de México

Resumen:

Son dos partes las que componen este artículo. En la primera, se intenta situar algunos pasajes significativos en la obra de Heidegger, para establecer algunas coordenadas con relación a pensar la existencia y la facticidad no de cara al Tiempo, sino al Espacio. Ser y Espacio. Un interlocutor clave será Peter Sloterdijk. También lo será en la segunda parte, cuando, estableciendo un andamio desde la parte precedente, escudriñemos lo que significa la escucha de aquel que flota en el espacio acústico. Todo *Dasein* flota en el espacio acústico.

Palabras Chave: Espacio; Tiempo; Escucha; Nacer; Existencia.

Abstract:

There are two parts that make up this article. In the first, an attempt is made to locate some significant passages in Heidegger's work, to establish some coordinates in relation

to thinking about existence and facticity not in the face of Time, but of Space. Being and Space. A key interlocutor will be Peter Sloterdijk. It will also be so in the second part, when, establishing a scaffolding from the preceding part, we scrutinize what it means to listen to the one who floats in the acoustic space. All Dasein floats in acoustic space.

Keywords: Space; Time; Listening; Birth; Existence.

Para Macarena Millán Torres

1. Facticidad y existencia son aspectos intrínsecos al hecho de que cada *Dasein* viva y sea lo que es. Existir en la facticidad es hacerlo en el tiempo, pero también en el espacio que dispone de tiempo. El tiempo de la existencia es, asimismo, tiempo de las proyecciones de un futuro que sublima el presente haciéndolo posible. Flotar-en como una forma de estar-en antes de de ser-en-el-mundo.

En el capítulo segundo de *Ser y Tiempo*, que bosqueja el *estar-en-el-mundo* a partir del *estar-en* como tal, Heidegger establece la necesidad de señalar el punto de partida para la analítica del *Dasein*¹. Se pregunta *¿Qué significa estar-en?* Inmediatamente responde: *estar-en el mundo*, como complemento. Enseguida Heidegger añade que “nos inclinamos a comprender este estar-en ...” como un “estar dentro de”². En la respectiva nota aclaratoria de la traducción, Rivera señala que “...estar dentro de...” equivale en alemán a *Sein in*, donde el *in* indica el “dentro”³. Este modo de entender el *estar-en* es el modo convencional, es decir, no existencial. Y explica, Heidegger, que este modo convencional de entender el *estar-en* se asume a través de expresiones que hablan del ser de un ente que está *en* otro. Y de ahí elabora una breve y conocida relación de entes que están dentro de otros: el agua está *en* el vaso, el traje *en* el armario, el banco que está *en* el aula, el aula *en* la universidad, la universidad *en* la ciudad, etc, donde los entes están de la misma manera “en” el espacio, con ello se define “la relación de ser de dos entes que se extienden ‘en’ el espacio y que tienen entre sí respecto de su lugar en este espacio”⁴. Hasta aquí podríamos hablar de la relación de los entes que ocupan un lugar “en” el espacio y que tienen una relación entre sí como modos del “estar en” y “...estar dentro de...” a la manera de caracteres ontológicos categoriales, pero no existenciales.

1 HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria, 2003, f12,

2 *Ibid.*, p. 80.

3 *Ibid.*, p. 464.

4 *Ibid.*, p. 80.

“En cambio -apunta Heidegger- el estar-en mienta una constitución del ser del *Dasein* y es un existencial”⁵. Con ello se habla de la familiaridad, del arraigo, de la significatividad. Eliminando la idea de que “todo cuerpo ocupa un lugar en el espacio”, más bien se atiende al hábito, al diligen, es decir, al cuidado. *Ich bin*, “yo soy” habitando en el mundo de manera familiar. “Ser” como infinitivo de “yo soy”, dice nuestro autor, es un existencial modo de -habitar-en, estar familiarizado-con. Y remata aseverando: “Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del *Dasein*, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo”⁶.

Quisiéramos detenernos en las palabras que el propio Heidegger enfatiza en ese mismo lugar: “in procede de *innan*, residir, habitar, quedarse en; an significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo hace algo. Este ente que hemos caracterizado ya como el ente que soy cada vez yo mismo”⁷. Conocida es la correlación que se establece con futuros trabajos de Heidegger en virtud del *habitar*, pero no deseamos hacer ese recorrido, sino otro muy acorde a nuestro propósito. Baste por ahora, no obstante, recordar que en la conferencia de 1960 “Lenguaje y tierra natal”, después de dejar por sentado que no hay un “lenguaje universal”, apunta que:

*el lenguaje todavía sigue siendo el respectivo lenguaje en el que nacen históricamente pueblos y estirpes, en el que estos crecen y habitan... la tierra natal es en cada caso ésta y, como tal, es destino. El lenguaje, hablado desde su prevalecer y su esencia, es en cada caso el lenguaje de una tierra natal... el lenguaje es lenguaje en tanto lengua materna*⁸.

Lenguaje y tierra natal (*Heimat*) tienen una “esencial referencia” -dirá Heidegger enseguida-. Nos conviene recordar esto y ponerlo en relación con algunas ideas de Sloterdijk, donde establece una relación entre tierra natal, espacio primigenios e identidades.

Al hablar de una “ginecología negativa”, Peter Sloterdijk, retrocede allende la modernidad para pensar en el suelo natal, lejos aún de la Europa que ve nacer a la ciencia y a la tecnología: “Con la revolución neolítica aparecieron por primera vez situaciones por las cuales el territorialismo se extendió sobre la humanidad; es entonces cuando comienzan a florecer las identidades radicadas en el suelo”⁹. A continuación, Sloterdijk se

5 Ibid.

6 Ibid., p. 81.

7 Ibid., p. 80.

8 HEIDEGGER, M. *Experiencias del pensar*. Madrid: Abada, 2014, pp. 100-101.

9 SLOTERDIJK, P. *Esfemas I. Burbujas*. Madrid: Siruela, 2003, p. 252.

refiere a la consabida relación entre madre y tierra cultivada, tierra natal, asentamientos humanos que formarán los precipicios ónticos de toda caída humana en la historia efectual:

Desde que el suelo ata a sí tanto a los vivos como a los muertos, se comienza a creer de las madres que quieren mantener para siempre a los suyos cerca de sí y, en cierto modo, también dentro de sí. Ahora se hacen sinónimos hogar y paisaje, seno y campo. Como si se tratara de una primera experiencia de la fuerza del destino, en las poblaciones sedentarias de los primeros pueblos y ciudades se impone la necesidad de identificarse mediante descripciones de linaje¹⁰.

Quizá suena a una historia conocida, aunque, en nuestra opinión Sloterdijk, extrae consecuencias que se orientan por lo que Heidegger, en la cita hecha arriba, llama *diligir*, es decir, cuidar. Fuerza del destino es, asimismo, establecer linajes y parentescos y, sobre todo: el destino es punto de partida de todo viaje, punto de llegada de toda odisea, porque ahí habitan los antepasados, ahí está nuestra sangre, nuestros paisajes, nuestra tierra. Salida de la madre, de la tierra natal y regreso a la misma. Y no solamente, sino, también ocurre el advenimiento del pensar pre-metafísico, en búsqueda del lugar de la *Verdad*.

Para los vivos inquietos el seno materno se convierte en el lugar de la verdad; se impone tanto a su pensar como a sus deseos el más íntimo “ahí” donde el mortal puede buscar algo; lo que le espera ahí es nada menos que la inteligencia de su propia identidad. De la idea del seno materno irradia la evidencia de que la verdad tiene un aposento secreto, que puede alcanzarse por iniciaciones y acercamientos rituales¹¹.

El lugar de la verdad es la consecuencia de la salida al claro (*Lichtung*) y del retorno a lo misterioso en un vaivén ineludible. Toda sabiduría tiene un interior femenino:

Todos los árboles de la sabiduría tienen sus raíces en el interior femenino. En cavernas originarias tienen su principio y su fin los mortales, los nacidos. Un día se pretenderá incluso que el horizonte entero se vuelva cavernoso-inmanente, y el mundo de los fenómenos en su totalidad tendrá que interpretarse como un paisaje interior¹².

10 Ibid., p. 253.

11 Ibid.

12 Ibid., p. 254.

Origen y destino, porque quien quiera llegar a conocerse, no sólo habrá de reconocer su origen, su arrojamiento al mundo, sino también cómo retornar al origen. Y esto vale tanto para los viajes personales como para los colectivos. Eso, dice Sloterdijk, se anega en las aguas de la interioridad inmanente.

Tan pronto como el órgano femenino del nacimiento ya no significa sólo la salida, la real como la imaginaria, sino también se ha convertido en una entrada por la que debe penetrar la búsqueda de identidad, se carga de fascinaciones ambivalentes¹³.

Evidentemente hay una correlación entre las pautas prenatales de vida y las numerosas posnatales, prácticamente de manera universal, es decir, en todo *mundo* que se tensa sobre una *tierra natal*, cuando esta se asume como tal.

Cuando Agamben trata el tema de la facticidad en Heidegger, formula una serie de preguntas de las que quisiéramos tomar una cierta orientación en la ruta de nuestra indagatoria. Se pregunta:

¿En qué sentido el *Dasein* está siempre próximo al mundo y a las cosas que lo circundan, incluso antes de conocerlas? ¿Cómo es posible para el *Dasein* abrirse a algo sin hacer de ello el correlato objetivo de un sujeto cognoscente? ¿Y cómo es posible que la misma relación intencional sea llevada a la luz en cuanto a su modo de ser particular y en su primacía con respecto al sujeto y al objeto?¹⁴.

Para Agamben las respuestas a las interrogantes se obtienen a partir de considerar la idea de *facticidad*. Facticidad, será un indicativo formal antecedido por la noción de "intencionalidad" y que va a derivar en el de *Dasein*. La facticidad del *Dasein* no es equivalente a la factualidad de los entes intramundanos y, por ello mismo -como aclara el propio Agamben- no remiten a una contingencia (*Zufälligkeit*), sino a una caída (*Verfallenheit*). El *Dasein* no está en el "ah" de una contingencia, sino que el *Dasein* es su propio ahí. Este ser (*sein*) su propio ahí (*Da*) es una experiencia originaria de todo *Dasein* y lo es, como se sabe, en cada caso. La lección que extrae Agamben nos sirve para nuestras conjeturas, dice: "La facticidad es la condición de lo que vive oculto en su apertura, de lo que se expone en su retraerse"¹⁵. Ocultar/des-ocultar como doble movimiento en el que el pensar ejecuta su acción más propia: el des-ocultamiento del ser.

13 Ibid.

14 AGAMBEN, G. *La potencia del pensamiento*. Barcelona: Anagrama, 2008, p. 305.

15 Ibid., p. 309.

La vida fáctica (*das faktische Leben*) tiene como actividad fundamental el cuidado (curare), pero, como se sabe, Heidegger advierte, desde las lecciones de hace un siglo (1922), de la “confusa polisemia” de la palabra “vida”, ésta pertenece a variadas formas de interpretación por parte de la tradición, pero Heidegger, más bien advierte que se refiere a

una vida fáctica que se comporta de tal modo que, en la temporización concreta de su ser, se preocupa por su ser, incluso, en los casos en que evita el encuentro consigo misma. La Vida fáctica se caracteriza ontológicamente por la dificultad con la que se hace cargo de sí misma. La manifestación más inequívoca de este rasgo ontológico se evidencia en la tendencia de dicha vida a simplificar las cosas¹⁶.

La vida es un “fenómeno complicado”, dirá enseguida Heidegger. ¿En qué radica esa dificultad? La vida fáctica es, ciertamente, una alerta al cuidado, una caída, una ocupación y una preocupación, tranquiliza y aliena, es compartida con otros y comparece en ella el discurso (*logos*), es interpretación y proyección, está presa de tradiciones y costumbres que son de “nadie” y, también, desemboca en el desencuentro consigo misma, es decir, en la muerte. La muerte, no como proceso, sino como presencia constante en la vida que *es*, porque “cuando toma posesión de la muerte y asume su certeza, la vida se hace visible en sí misma”¹⁷. Las características fundamentales de la vida fáctica son: el cuidado, la tendencia hacia la caída y el modo de tener la muerte, en un despliegue temporal del propio ser del *Dasein*. Y esas características tienen un contramovimiento negativo. Negativo en cuanto a que en ellas se pueden afirmar tendencias auténticas de la vida fáctica en tanto *destrucción* “en cada caso concreto de la facticidad, sacando a luz los motivos de su actividad, sus orientaciones y sus disposiciones voluntarias”¹⁸. Cabe mencionar que aquí es donde Heidegger ubica la tarea indispensable del pensar, es decir, de hacer filosofía: “se puede decir que la filosofía es la consumación explícita y genuina de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que están en juego la vida misma y su ser”¹⁹. Con la *destrucción* cumple la hermenéutica su propósito de asumir negativamente la experiencia de la vida fáctica: “por la apropiación y por la interpretación de las posibilidades radicales y fundamentales de la experiencia”²⁰. Se trata de la experiencia de la autenticidad, como se sabe.

16 HEIDEGGER, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: Trotta, 2002, p. 33.

17 Ibid., p. 42.

18 Ibid., p. 44.

19 Ibid, p. 45.

20 Ibid, p. 52.

No sin colarse algún tipo de duda razonable, pensamos que esas “posibilidades radicales y fundamentales de la experiencia”, están vinculadas a lo que Heidegger, en la *Carta sobre el Humanismo*, señala como la “esencia del actuar”. Recordemos que el inicio de la *carta* dice:

*Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo. Solo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad. Pero la esencia del actuar es el llevar a cabo (vollbringen)*²¹.

Leyte también traduce la palabra *vollbringen* como “consumar” y como “cumplir”. Consumar, cumplir y llevar a cabo, hablan de la experiencia hermenéutica de la vida fáctica. Tarea de la filosofía es meditar en la relación entre la esencia del hombre con el ser, que es lo más digno del pensar –como le dirá Heidegger a un japonés en *De camino al habla*– y así el ser llega al lenguaje. *Ser* aquí es ser de lo *existente*, diferente a *ser* en su sentido propio: *el claro (Lichtung)* de la *Verdad del ser*. Habría que volver sobre ese claro de luz, la *Lichtung*. Antes vamos a continuar en la *carta*, para retomar de ella la conocida sentencia de: “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre”²². La experiencia del pensar (*Denkerfahrungen*) y el advenimiento del lenguaje como casa del ser. Habitarla y custodiar es tarea de poetas y pensadores, como de sobra se sabe también. En tanto, dirá Heidegger en el artículo de 1970 “El habitar del hombre”, la poesía de Hölderlin permanece en el “retorno a la tierra natal”, porque “se trata de la preocupación por fundar la localidad (*Ortschaft*) del habitar poético del hombre, la espera de la salvación en esta morada terrena”²³. Fundar la localidad, partida al destino del origen y vuelta al origen del destino. En la *Carta* también se halla un pasaje que alude al pensar y al escuchar, este precisamente:

El pensar es del ser, en la medida en que, como acontecimiento propio del ser, pertenece al ser. El pensar es al mismo tiempo el pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser. Como aquello que pertenece al ser, estando a su escucha, el pensar es aquello que es según su procedencia esencial. Que el pensar es significa que el ser se ha adueñado destinalmente de su esencia. Adueñarse de una “cosa” o de una

21 HEIDEGGER, M. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000, p. 259.

22 Ibid.

23 HEIDEGGER, M. *Experiencias del pensar*. Cit., p. 178.

“persona” en su esencia quiere decir amarla, quererla. Pensado de modo más originario, este querer significa regalar la esencia²⁴.

Sólo para rematar la alusión de Heidegger a la escucha (*Hören*), vale la pena citar el §34 de Ser y Tiempo donde refiere lo siguiente:

El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio, como escuchar la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo. El Dasein escucha porque comprende. Como comprensor estar-en-el-mundo con los otros, el Dasein está sujeto, en su escuchar, a la coexistencia y a sí mismo²⁵.

Este escuchar comprensor como poder-escuchar existencial es importante para distinguir los meros ruidos de aquello que se escucha como constitutivo del Discurso (*Rede=Logos*), escuchamos lo que en el discurso se articula como lenguaje y el lenguaje se articula desde la casa materna originaria. Este poder-escuchar comprensor y existencial es la guía de la siguiente parte de esta comunicación.

2. Ser y Espacio es lo que tiene en mente Sloterdijk cuando a su obra principal la titula *Esferas*. En *Esferas I* se propone hablar del espacio vivido y vivenciado –como dice Safranski en el prólogo de dicha obra– porque “la experiencia del espacio es la experiencia primera del existir”. De ahí el subtítulo de *Burbujas*. Habitamos, ya siempre, en esferas que son nuestras, propias, únicas en cada caso: cada quien ha flotado en su propio líquido amniótico. Nacer a un mundo no es posible sin una dimensión esférica con condiciones climáticas a manera de invernaderos: “en nuestro caso, el efecto invernadero llegó a tener consecuencias ontológicas: puede plausiblemente mostrarse cómo de un animal ser-en-el-circunmundo-invernadero pudo resultar un humano ser-en-el mundo”²⁶. Es importe aclarar brevemente esta cita. Las *esferas* de Sloterdijk son ese paso intermedio entre un circunmundo y el mundo. El circunmundo es estar en una burbuja íntima donde se desarrollan condiciones -creadas por los seres vivos mismos- que favorecen la vida para poder salir a lo abierto-iluminado, es decir, al humano ser-en-el-mundo. “El feto del que está embarazada la mujer está por su parte embarazado de su propia tendencia a ocupar su espacio y afirmarse en él”²⁷.

24 HEIDEGGER, M. *Hitos*. Cit., p. 261.

25 HEIDEGGER, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Cit., p. 186.

26 SLOTERDIJK, P. *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal, 2011, p. 113.

27 SLOTERDIJK, P. *Esferas I. Burbujas*. Cit., p. 293.

El ser humano es un ser cuyo existir viene, primeramente, envuelto en un espacio acústico íntimo y cuando nace en-el-mundo crea las condiciones de su supervivencia, cayendo donde otros lo esperan, donde otros han hecho tradiciones y creencias y donde -hasta antes de la modernidad y sin pretensión de universalidad- ese otro lugar de arrojamiento auténtico es su tierra natal, su espacio que deviene onto-histórico. La madre y el futuro ser humano conforman el primer indicio del ser-con. Ambos habitan una esfera de reciprocidad medial. Ambos impulsan el pensar del ser desde su ahí más íntimo. Sloterdijk va a ocuparse, precisamente, de la relación entre ser-en-la-madre y experiencia del mundo:

La estancia en el interior del útero posee enteramente, desde entonces y hasta el momento de la estrechura final, el carácter de lo flotante; el feto está inmerso en una indecisión soñolienta, aunque tendencialmente sueña hacia adelante²⁸.

La co-existencia precede a la existencia. Útero-placenta-cordón umbilical preceden a toda fase mamal-oral, para la que se tienen variadas teorías, un lenguaje técnico y una semántica del desarrollo, pero no tenemos palabras originarias, ni frases que fehacientemente digan el ser de la existencia interna. Aquí hacen falta pensadores y poetas de la Verdad del Ser. Venir al mundo no significa ir del yo que nace al nosotros de una comunidad, sino que venir al mundo es antecedido por la unidad madre-hijo del co-estar originario hacia el arrojamiento al mundo de otros, el médico o la partera y la madre y otros terceros. La co-existencia precede a la existencia, valga la reiteración.

Anidar en el espacio acústico es todavía-no-arrojamiento. Un acontecimiento en sí mismo. Dice Sloterdijk: "el ser flotante en las aguas amnióticas habita un espacio acústico de aconteceres en el que el oído está expuesto a una estimulación continua"²⁹. En la escucha fetal: no hay ruidos, hay significatividades aún sin palabras. Toda palabra del exterior que intenta determinar el interior falla. Eso es diferente a afirmar que el pre-nacido habita un espacio acústico, donde el habla, habla. La casa amniótica es el espacio resonante del escuchar ontológico primigenio, el escuchar-comprensor aludido por Heidegger, líneas arriba. Este escuchar comprensor, es un oír existencial porque es selectivo y evita los suplicios sonoros:

Debido al desarrollo temprano del oído, los niños ya oyen extraordinariamente bien en el seno materno: posiblemente desde el estado embrionario y, con seguridad, en la segunda mitad del embarazo... el oído fetal desarrolla la capacidad de orientarse activamente en su entorno de ruidos, constante y efectivamente invasivo, por medio de una arbitraria y vivaz escucha, atenta

28 Ibid., p. 292.

29 Ibid., p. 293.

unas veces y desatenta otras...si el oído no aprendiera tempranamente a prestar atención, la vida incipiente sería arrasada a un permanente suplicio sonoro³⁰.

El aún-no-nacido no escucha ruidos, porque sería imposible soportarlos, sino que selecciona su escucha en una suerte de complacencia interna de carácter co-originario.

Desde luego que la pequeña compañía en el vientre de la madre escucha a ésta. El pequeño ser humano en su flotar acústico selecciona escuchar los tonos de la madre, como inmediata consumación del co-estar originario.

Las embarazadas que han tomado nota de su estado comienzan de hecho a hablar para el testigo íntimo dentro de su cuerpo y, en cierto modo, a hablarle directamente a él...se concentra más de lo normal para el testigo, la testigo, dentro de ellas: se escucha a sí misma hablar con mayor claridad...y saben que ellas mismas no son una condición marginal indiferente para el buen resultado de la vida venidera³¹.

Las consecuencias de tal estado vital compartido no pueden ser otras para Sloterdijk que la formulación de un imperativo categórico maternal: "Compórtate de tal modo que tu propio estado de ánimo pueda resultar siempre un modelo imprescindible para una vida compartida"³². Las esferas del espacio acústico originario proveen el *estar-en* auténtico, en el reino del misterio y en espera del advenimiento de la palabra poética que sea capaz de nombrar su *ser-en* prenatal.

Antes de ser-en-el mundo, el *Dasein* es un ser-en. No es un humano que está dentro de otro humano y que atraviesa simples etapas de desarrollo, según la ciencia médica y sus determinaciones técnicas, más bien, ontológicamente hablando todo *Dasein* es un ser-en que, aún antes de ser-en-el-mundo, participa de un co-estar originario del que da constancia la escucha comprensora:

Cuando la embarazada habla hacia dentro entra en escena originaria la libre comunión con el otro íntimo. En caso de un saludo suficientemente amable, el oído fetal filtra desde el medio materno una cantidad suficiente de altas frecuencias vivificantes: se estira hacia esos sonidos y experimenta en el poder-oír bien el placer de sentirse en la rama ascendente del poder-ser³³.

Significatividades afectivas originarias para una vida que, también, precursa la muerte.

30 Ibid., p. 452.

31 Ibid., p. 454.

32 Ibid.

33 Ibid., p. 463.

3. (Colofón). Recuperar la experiencia del nacer ¿sólo como una caída al mundo o un estado de yecto primigenio para sumergirse en un mundo de lo ya interpretado por una tradición y afirmar-se en él? La cuestión precisa sería: ¿cómo recuperar la experiencia originaria del antes de nacer? Por ejemplo, en ese sentido, no se trata solamente de no asumir la intervención quirúrgica del nacer-en, como quien, por la sofisticación técnica, viene al mundo en medio de la anestesia, sino de la experiencia del nacer como rasgo auténtico del previo *estar-en* de todo *estar-en-el-mundo*, en una retrospectiva comprensiva del pasado olvidado que cada uno tiene como único y propio. Pensar eso es, heideggerianamente hablando, interrogar al ser fáctico de manera crítica, reconstructiva y filosófica. Un des-ocultamiento de otra Verdad del Ser. O la Verdad del Ser que procura el des-ocultar mismo desde un camino del pensar fecundo del espacio acústico y amniótico donde se flota. Donde todos hemos flotado.

Nos interrogamos sin intentar formular alguna respuesta ¿No es también un olvido del Ser ignorar el espacio acústico del existir primigenio? ¿No es una posibilidad de fecundación del pensamiento de Heidegger abrir el sentido del ser-en-el-mundo a la previa habitación de una esfera acuosa de propiedades acústicas? ¿Qué hacer con la filosofía si no ha de ser propicia al pensar profundo, vertical y horizontal? ¿Qué voz de qué poeta hace falta escuchar?

Referencias bibliográficas

AGAMBEN, G. *La potencia del pensamiento*. Barcelona: Anagrama, 2008.

HEIDEGGER, M. *Experiencias del pensar*. Madrid: Abada, 2014.

HEIDEGGER, M. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000.

HEIDEGGER, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: Trotta, 2002.

HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile: Universitaria, 2003.

SLOTERDIJK, P. *Esferas I. Burbujas*. Madrid: Siruela, 2003.

SLOTERDIJK, P. *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal, 2011.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 11, NÚMERO 10: JULIO DE 2024. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - doi:10.12795/Differenz.2024.i10.08 [pp. 165-169]

Recibido: 26/04/2024

Aceptado: 29/06/2024

La devastación de la Tierra y la inviolabilidad de la ley de lo posible según Heidegger

The devastation of the Earth and the inviolability of the law of the possible according to Heidegger

Jaime Sologuren López

Universidad de Oriente – Universidad de Chile

Resumen:

Se trata aquí de un peligro: la posibilidad de que el hombre convierta a la Tierra en inhabitable. Heidegger piensa que para la Tierra regiría una sencilla ley de lo posible que sería, en principio, inviolable, formando un círculo al que todas las especies vivientes están asignadas y respetan, a excepción del hombre, que ha podido salir de ese círculo y convertir lo posible en imposible, lo cual llevaría, por medio de la ciencia y la técnica moderna y, en especial, por la acción de un sistema económico, el capitalismo, a la devastación de la Tierra.

Palabras Chave: Tierra; Devastación; Ciencia; Técnica.

Abstract:

What is at stake here is a danger: the possibility of man making the Earth uninhabitable. Heidegger thinks that for the Earth would govern a simple law of the possible that would be, in principle, inviolable, forming a circle to which all living species are assigned and respect, except for man, who has been able to get out of this circle and turn the possible into impossible, which would lead, through science and modern technology and, especially, through the action of an economic system, capitalism, to the devastation of the Earth.

Keywords: Earth; Devastation; Science; Technology.

Parece inevitable pensar que la Humanidad se estaría encaminando sin vacilar y sin miedo hacia una meta indeseable: convertir a la Tierra en inhabitable, en lo que el filósofo Martín Heidegger ha caracterizado afirmando que “el “mundo” se ha convertido en in-mundo” [*die “Welt” zur Umwelt geworden ist*]¹ o en el “astro errante” [*der Irrstern*]².

Detengámonos en lo más cercano a nosotros actualmente: los virus. Un primer ataque a nivel planetario de los virus ha sido en forma virtual, fruto de los virus informáticos producidos por el hombre, que infectan los aparatos electrónicos de humanos e instituciones. Tales virus no sólo infectan estos aparatos, sino que también trastornan nuestra cotidianidad al perturbar nuestro trabajo y diversión. Por ello, su acción afecta nuestra mente y bienestar. Hemos caído en cuenta que habíamos abierto la puerta, no al más inhóspito de todos los huéspedes anunciado por Nietzsche, el nihilismo, que hace mucho tiempo recorre toda la casa; sino que estamos albergando al huésped más mortífero, que no necesita armas bélicas para infectarnos , al que solo le basta un arma biológica, estamos hablando del virus que todos han oído nombrar y muchos en todos los países de la Tierra han padecido y otros han muerto, se trata, sin duda, del coronavirus o COVID-19.

La Tierra es nuestra casa, no tenemos otra, sin embargo, estamos empeñados en convertirla en inhabitable para nuestra especie y para nuestros acompañantes, todas las otras especies animales.

Hace ya muchos años, cuando se lanzaron las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki (1945), algún filósofo podría haber declarado que desde ese momento se tenía conciencia de que la Humanidad era mortal como especie. En efecto, algunos días

1 HEIDEGGER M. *Vorträge und Aufsätze*. GA 7. Frankfurt am main: Klostermann, 2000, p. 91.

2 Ibid., p. 96.

más tarde al enterarse del suceso el filósofo francés Jean-Paul Sartre escribía que "era necesario que un día la humanidad estuviera en posesión de su muerte [*qu'il fallait bien qu'un jour l'humanité fût mise en possession de sa mort*]"³ y que "después de la muerte de Dios, he aquí que se anuncia la muerte del hombre [*après la mort de Dieu, voici qu'on annonce la mort de l'homme*]"⁴. Difícilmente podríamos dudar de que con el COVID-19 hemos tomado conciencia, por segunda vez, de nuestra mortalidad como especie.

Volviendo a la pandemia del coronavirus ¿cómo hemos llegado a esta situación? ¿Qué o quién es el causante de ella? Indudablemente el hombre, la acción humana. Enrique Leff nos da una explicación sucinta al respecto:

El stress ecológico causado por la deforestación y la erosión de la biodiversidad, así como la producción industrial de animales, han provocado que los virus salten de sus hábitats naturales en busca de otros huéspedes, desplegando su virulenta y letal acción sobre animales y humanos. No sólo estamos interconectados por la economía global, sino ecológicamente a través de la compleja trama de la vida⁵.

A la globalización de la economía le sigue la globalización de las pandemias.

La acción devastadora del hombre no se limita a ser el agente responsable del abandono de sus hábitats por parte de los virus; sino que lo más inquietante y peligroso es su acción causante del cambio climático y del calentamiento global que sentencia a la Tierra a convertirse en inhabitable, en el "páramo de la tierra devastada"⁶.

Alguien ha afirmado que todo lo que el hombre considere como posible, lo realizará. ¿Significa esto que no hay límites para la acción humana? Parece que sí, porque se habla de problemas morales y de prohibiciones. Así existirían ciertos principios éticos que serían aplicables a la ingeniería genética. Por ejemplo, la prohibición de la producción artificial de seres humanos en laboratorios, como la clonación de seres humanos.

En relación a este problema, una vez más, Martín Heidegger lanzaba una alerta sobre algo que pronto sería posible para la ciencia y la tecnología cuando escribía en el año 1951:

3 SARTRE, J.-P., *Situations, III*, Paris: Gallimard, p. 68.

4 Ibid., p. 69.

5 LEFF, E, "A cada quien su Virus. La pregunta por la Vida y el Porvenir de una Democracia Viral". *HALAC. Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña*, 10, 2020, p. 164.

6 HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*. Cit., p. 96.

Puesto que el hombre es la más importante materia prima, se puede contar que en base a las actuales investigaciones químicas se establecerán algún día fábricas para la procreación artificial del material humano. Las investigaciones del químico Kuhn –agraciado este año con el premio Goethe por la ciudad de Frankfort– abren la posibilidad de dirigir en forma planificada y según las necesidades la producción de seres vivos masculinos y femeninos⁷.

Ya en el año 1940, el mismo filósofo en un artículo sobre Aristóteles advertía:

A veces parecería como si la humanidad moderna se precipitase hacia esta meta: que el hombre se produzca a sí mismo técnicamente; si esto se logra, entonces el hombre haría saltar por los aires a sí mismo, esto es, a su ser como subjetividad; saltar por los aires, en que lo absolutamente insensato vale como el único “sentido” y el mantenimiento de esta valoración aparece como el “señorío” humano sobre la Tierra. De esta manera no es superada la “subjetividad”, sino solo “tranquilizada” en el “eterno progreso” de una “constancia” [*Kontanz*] de chinos; esta es la más extrema desesencia [*Unwesen*] de *physis-ousía*.⁸

Hablábamos de la relación del hombre con lo posible y de su tendencia de ir siempre en dirección de la realización de eso posible. Es aquí donde se manifestaba el peligro parcial o total para la especie humana.

Sin embargo, no nos hemos referido a lo posible de la naturaleza y de la Tierra como un todo y concretamente de la relación del hombre con lo posible de nuestro planeta Tierra.

Heidegger señala en este contexto: “La sencilla ley de la Tierra cuida a ésta en la modestia del surgir y perecer de todas las cosas en el círculo asignado de lo posible, que todas obedecen y, no obstante, ninguna conoce”⁹. Lo que ha llamado “la sencilla ley de la Tierra” la ilustra con dos de las especies más simples. “El abedul nunca excede su posible. Las abejas en su colmena habitan en su posible”¹⁰.

Heidegger ha hablado de “la sencilla ley de la Tierra” y de “el círculo asignado de lo posible”. Por tanto, todas las especies incluido el hombre estarían por naturaleza

7 Ibid., p. 93.

8 HEIDEGGER, M, *Wegmarken*. GA 9. Frankfurt am main: Klostermann, 1976, p. 257

9 HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*. Cit., p. 96.

10 Ibid.

encerradas en el círculo de lo posible. Dicho círculo es un círculo asignado e inviolable. Todas las especies excepto el hombre, respetan y obedecen a este círculo sin saberlo, lo cual, quiere decir, que nunca exceden lo posible al que están asignados y de alguna manera destinadas. Solo el hombre ha llegado a la condición de poder salir del círculo de lo posible y violar la ley natural de la Tierra. Lo anterior, que no es difícil de imaginar, lo ha realizado y lo seguirá realizando el hombre por medio de la ciencia y de la técnica modernas, secundadas preferentemente, por un sistema económico y social: el capitalismo. Pues, como ha señalado Enrique Leff, “el stress ecológico ha sido determinado por la intervención de la dinámica y formas del capital”¹¹.

Finalmente, podríamos concluir reiterando que para la Humanidad no existirían, en un futuro, por el momento indeterminado pero determinable sin mayores dificultades, más que dos posibilidades: habitar la Tierra estando como en casa al respetar la inviolabilidad de la ley de lo posible o comenzar a abandonar la casa-Tierra en llamas o totalmente devastada al salir del círculo de lo posible y convertir lo posible en imposible.

Referencias bibliográficas

HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*. GA 7. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. GA 9. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.

LEFF, E, “A cada quien su Virus. La pregunta por la Vida y el Porvenir de una Democracia Viral”. *HALAC. Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña*, 10, 2020, pp. 139-175.

SARTRE, J.-P., *Situations, III*, Paris: Gallimard.

¹¹ LEFF, E. *Op. Cit.*, p. 157.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Reseñas

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 11, NÚMERO 10: JULIO DE 2024. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2024.i10.09

[pp. 173-175]

Recibido: 02/02/2024

Aceptado: 25/03/2024

FABRIS, Adriano (Ed.) (2023). *Heidegger*. Roma: Carocci, 332 pp.

Diego Castaño Sánchez

Universidad de Sevilla

La propuesta del presente libro, a cargo de Adriano Fabris, es la de individualizar los núcleos temáticos que componen la obra de Heidegger, al mismo tiempo que los aborda como conjunto dentro de las obras completas. Desde estos núcleos se va desarrollando la importancia que tiene este pensar para la tradición filosófica, confrontándose la misma.

La introducción queda dividida en varios apartados con el objetivo de orientar la manera de afrontar a uno de los grandes filósofos del siglo XX, teniendo en cuenta su relevancia filosófica y su polémica biografía. Stefano Bancalari tratará la fenomenología y su relación con Heidegger, relacionándolo con Edmund Husserl y la tensión filosófica que existe entre ambos, así como el comercio. La hermenéutica corre a cargo de Francesco Camera, quien trata el desarrollo hermenéutico que hace Heidegger de la fenomenología y el propio método que desarrolla. Costantino Esposito expone la ontología como el hilo conductor del pensar heideggeriano y la relectura que hace nuestro filósofo alemán de la historia de la filosofía, así como los ulteriores desarrollos que hace en este campo. Giusi Strummiello habla de las *Erignis*. La estética heideggeriana corre a cargo de Adriano Ardivino y de Eugenio Mazzarella: el primero toca la cuestión de la obra de arte y el segundo la relación en la filosofía de Heidegger entre pensamiento y poesía. La cuestión de la técnica la aborda Carmine Di Martino. Los dos últimos capítulos los escriben Virgilio Cesarone y Aldo Mafris. Cesarone utiliza los temas que elabora Heidegger para proponer

una nueva metafísica de la naturaleza y motivar una reflexión sobre la animalidad y el planeta desde ella. Mafris aborda el cristianismo, desde la ruptura con el catolicismo de los jóvenes años de la década de los veinte y la posterior etapa de fenomenólogo de la religión que expresan los desarrollos sobre los padres de la Iglesia de nuestro filósofo.

El camino que sigue el primer planteamiento de la *Introducción* de Adriano Fabris consiste en preguntar acerca de la relación entre la biografía y el pensar del Martin Heidegger. Esta pregunta cobra especial sentido en un filósofo que hablaba del pensar como un camino, que en su caso se inserta en el proyecto de la pregunta por el Ser; este tema se va afrontando desde diferentes puntos de vista a lo largo de su producción filosófica. Estas cuestiones son fundamentales para comprender la continuidad de su pensamiento y es la tarea que se emprende el autor de este primer capítulo, reconstruir la vida y obra, esa continuidad discontinua, para arrojar luz sobre el camino que Heidegger tomó, el camino de la pregunta por el Ser. Hay que tener también en cuenta, por lo dicho antes y recordando el propio método del autor, que hay una autorreflexión en el pensamiento heideggeriano y esta ha de ser valorada. Sin embargo, Fabris se muestra reticente a mostrarla como la única vía de afrontar su producción, en sus palabras: “Es por ello reduccionista, unilateral, interpretar heideggerianamente a Heidegger” (p. 15, traducción mía). También, señala que hay biografías que intentan subsumir la filosofía del alemán o bien, justificarla y separarla de su obra; la relación entre vida y pensar es, como en la mayoría de autores, compleja e intrincada.

La introducción se abre con la biografía de Heidegger, su *autotopografía*. Indica la impronta consciente que su origen humilde y católico generó en este pensador y que engendrará el concepto de *habitar*. Posteriormente, narra los inicios de la carrera de nuestro filósofo, su inicio universitario gracias a las ayudas de fundaciones católicas y sus primeras influencias filosóficas, siendo fundamental la de Edmund Husserl. Aunque su adhesión al proyecto husserliano no se dio completamente, la adopción de la herramienta fenomenológica sería decisiva en su transcurso durante los años 20 que terminarían con la redacción de *Ser y Tiempo*. No podemos tampoco olvidar, como muestra el autor, que hay una veta cristiana en todo el desarrollo de estos años: la cuestión hermenéutica, en la que Heidegger se debe a Dilthey.

Los años ‘30, marcados por el auge del nacionalsocialismo y de las implicaciones de Heidegger en cargos políticos, también significan para él una vuelta a los fundamentos del pensar: al problema del Ser. Abandona el proyecto que inició con *Ser y Tiempo* y se entrega a la poesía y al estudio de muchos autores. Después de la segunda guerra mundial surge el problema de la técnica y la cuestión del nihilismo. Las últimas décadas de la vida Heidegger contienen su expulsión y posterior incorporación a la enseñanza, las relaciones con el existencialismo y humanismo y los últimos desarrollos de la pregunta sobre el Ser.

El último hito de este pensador fue la publicación de la *Gesamtausgabe*, una recopilación autocrítica de su producción filosófica.

Tras la muerte del pensador de Messkirch, su herencia fue, como es normal, en muchas direcciones. La política, la instrumental, la repetitiva, la creativa... que ilustran que su pensar sigue vivo. Hace un repaso de su recepción por Alemania, Francia, Italia, el mundo angloparlante, España, América Latina y Extremo Oriente. Tras poner sobre la mesa las distintas recepciones y perspectivas acerca de la obra de Heidegger, Fabris introduce el volumen que estamos tratando como una nueva forma de retomar la herencia heideggeriana, un nuevo inicio dado el maremágnum de traducciones e interpretaciones que existen de sus textos en lengua italiana que en su conjunto no son una totalidad del todo clara.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 11, NÚMERO 10: JULIO DE 2024. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2024.i10.10

[pp. 177-180]

Recibido: 08/05/2024

Aceptado: 25/05/2024

DUGUIN, Alexander (2024). *Martin Heidegger: la filosofía del otro comienzo*. Trad. y notas de Pedro José Grande Sánchez. Tarragona: Fides, 398 pp.

Victor Domingo Martín

Universidad Complutense de Madrid

Inmortales, los mortales; mortales, los inmortales; viviendo unos la muerte de aquellos, muriendo, los otros, la vida de aquellos

Heráclito

Platón se refería a Heráclito como “El Oscuro” y así es como muchos perciben la filosofía de Martin Heidegger. Pero ambos resultaron ser antorchas deslumbrantes en las penumbras de sus tiempos. A lo largo de *La filosofía del otro comienzo*, su autor, Alexander Dugin se encarga no sólo de trazar, sino de edificar los puentes del pensamiento de Heidegger con el resto de la tradición filosófica, con su tiempo y con nuestro futuro. Heidegger, insertado en el extremo de toda la tradición occidental, constituye el circuito perfectamente circular de una fuente de la que no deja de brotar agua. Pareciera que Nietzsche puso fin a la metafísica tradicional solo para dejar paso a la nueva senda que abre Heidegger y que tan bien ha sabido captar Dugin.

La filosofía del otro comienzo es una danza guiada que transcurre entre tres escenarios contiguos, un recorrido histórico que parece desgranar las influencias, creencias y esperanzas de Martin Heidegger.

La obra se divide en tres partes; la primera de ellas “Ser (*Seyn*) y ser (*sein*)” nos adentra en Heidegger desde diversas direcciones. Tras un breve análisis sobre la comunión de Heidegger con las ideas del Nacionalsocialismo, al hilo de la influencia de Jünger y las ideas que se aglutinaron en torno a la “Revolución Conservadora”, se nos muestra a un Heidegger que, si bien no tardo mucho en descubrir su error, creyó encontrar en los ideales políticos del nazismo la posibilidad de combatir el nihilismo (encarnado en el Liberalismo y el Comunismo) y llevar a buen puerto sus pretensiones filosóficas en dirección a la pregunta por el ser. Gran parte de su decepción puede ser mitigada al entender que parte del error se halla en el dónde de esa pregunta, o mejor dicho en el cuándo.

Alexander Dugin nos ofrece en sus líneas el esbozo perfectamente articulado de los puntos de unión entre Heidegger y la filosofía del “Primer comienzo” que no es otra que la que personificaron autores como Parménides, Anaximandro o Heráclito. Y es que la buena dirección para llevar a cabo el desarrollo de la pregunta por el ser, se dio como un acontecimiento (*Ereignis*) fugaz de la mano de los presocráticos, pero al igual que el *logos* Heraclíteo, escuchado por pocos, la senda correcta para descubrir el ser no fue seguida por nadie y se fue cubriendo de polvo hasta su desertificación. Dugin se adentra con rigor en la crítica que hace Heidegger al Platonismo, entendiéndolo como “El principio del final”, explicando cómo a partir de él, el ser pierde su preeminencia en el mundo y su lugar es usurpado por las ideas. Este es el germen para Heidegger del paulatino olvido de la pregunta por el ser, el momento detonante a partir del que ya no podremos volver a pensar el ser (*seyn*) durante más de dos mil quinientos años.

En esta primera sección, Dugin nos introduce la diferencia entre ser (*seyn*) y ser (*sein*), siendo el primer término parte del metalenguaje que crea Heidegger en vistas a su ontología fundamental, y el segundo el término que encarna el olvido. Este metalenguaje resulta exaltado a lo largo de toda la obra, se mueve entre las raíces ya extendidas del griego y el indoeuropeo, reformula nuestra comprensión del habla e invita a todas las lenguas a encontrar sus equivalentes procediendo del mismo modo que Heidegger; realizando una arqueología de la palabra, desmenuzando la raíz hasta llegar al matiz perdido que poseía el término antes de la tradición filosófica occidental. Seguramente aquí, en su exhaustivo análisis lingüístico y etimológico, reside uno de los puntos más valiosos del texto. Acompañado de las extensas explicaciones de Dugin, sin las que sería incomprendible el alcance del pensamiento heideggeriano, al final del libro encontramos un apéndice que funciona como diccionario filosófico y que resulta de gran utilidad para captar en todo momento hasta el más ínfimo de los sentidos que pueda estar teniendo en cuenta Heidegger al reformular cada término. El apéndice se nos presenta en español, alemán, griego y latín además de contar con las palabras en ruso en el cuerpo del texto. La labor de traducción desempeñada por Pedro José Grande Sanchez es a su vez muy loable, pues ha sabido llevar de manera orgánica al español las distintas explicaciones etimológicas de Dugin (válidas en la mayoría de casos exclusivamente para hablantes

de lenguas eslavas), manteniendo tanto el sentido en español como las dificultades a las que el propio Duguin, y todo aquel que quiera leer o traducir a Heidegger al ruso, se enfrenta. Otro aspecto a destacar de la edición española es el extenso apartado de notas al pie de página. Por si el amplio glosario de términos, que refleja el pensamiento de Heidegger en cada uno de los términos recogidos acercándonos a pensar como él, no fuese suficiente, las más de doscientas notas a pie de página no dejan de añadir explicaciones igualmente útiles para seguir de manera fluida la lectura sin tropezar ante el metalenguaje heideggeriano.

Esta primera sección también nos introduce como tema inicial de la ontología heideggeriana la diferencia entre el ser (*Sein*) y los entes (*Seiende*) y de la mano aparece el problema de las esencias y se introduce la principal crítica de Martin Heidegger a la metafísica occidental, es decir, la manera en la que se ha tratado al ser de los entes como su esencia, como un segundo ente, constituye el mayor error de la filosofía.

A partir de aquí, Duguin opta por adentrarse en el Heidegger maduro. En la segunda sección; *Das Geviert*, se nos presenta precisamente esta estructura cuadrada, (Cielo-Mundo, Divinidad, Hombre y Tierra) la manera en la que el Heidegger de la tercera etapa entendía el mundo en sus cuatro partes y cómo sitúa el acontecimiento del ser (*Seyn Ereignis*) en su centro. A esta exposición le sigue un análisis histórico-cronológico de las perversiones que va sufriendo *das Geviert*, evidenciando de qué manera en cada uno de los sucesivos periodos filosóficos se va distorsionando más y más la comprensión del mundo. Una cosmovisión que se situó durante breves instantes de la historia ante los ojos de los sabios y que constituía el lugar adecuado para la comprensión del ser (*seyn*). Desde las ideas platónicas, pasando por la escolástica y el deísmo, haciendo especial mención a Newton, Spinoza y al giro cartesiano, que convierte al hombre en sujeto y a la tierra en objeto, así como Kant, Hegel y Nietzsche. Duguin se encarga de narrar con gran soltura la historia de la decadencia de occidente en boca de Heidegger. En pocas palabras se traza una línea de unión entre la antigüedad y la actualidad, que se detiene abordando problemáticas contemporáneas como la técnica y la *Gestell*, que muestra como la apertura del mundo se va encogiendo, que canta la huida de los dioses y la lenta desacralización del mundo. Una línea que penetra y conforma la historia de cómo el hombre olvidó su relación con el ser, de cómo se descuidó de guardarlo y de cómo transformó su suelo en una serie de recursos profanables.

El paisaje, ya no tan futurista, que nos deja Heidegger en su última etapa es desolador. El nihilismo se ha apoderado de Europa, la técnica nos ha cegado por completo, vivimos entre simulaciones, y no sabríamos encontrar el camino hacia el ser a menos que un Dios nos lo indicase. Pero la apertura de miras que necesitamos no está en el ocaso de Heidegger sino en su etapa más temprana, la que se corresponde a la publicación de *Ser y Tiempo* (1927).

La obra se corona en su tercera sección titulada *Dasein*, ofreciendo o más bien delegando en las generaciones venideras, en el entre (*Zwischen*) de los “últimos hombres” de Nietzsche y el *Dasein* auténtico venidero, la tarea como posibilidad, como decisión (*Entscheidung*) de aprehender el ser (*seyn*).

Para ello, lo que en otros autores suele constituir el inicio de cualquier ensayo que busque arrojar luz sobre la “oscuridad iluminadora” de Heidegger es decir, la explicación del concepto fundamental de la filosofía de Martin Heidegger; el *Dasein* y su existencialismo, se coloca al final, de manera que la apertura de posibilidades del *Dasein* resulta optimista, tanto en su forma auténtica como en la inauténtica.

Alexander Dugin despliega aquí una muestra muy precisa de su entendimiento de Heidegger, consiguiendo clarificar en pocas líneas qué es un existencialista, en qué consisten y cómo se da cada uno de ellos en su forma auténtica e inauténtica. Cada uno de ellos recibe especial atención en apartados concretos que no por ello rompen la unidad de la sección ni la de la obra.

Dugin desarrolla la forma auténtica del *Dasein* tras haber expuesto la forma que adopta cada rasgo del *Dasein* bajo su forma inauténtica, de esa manera, se crea una contraposición muy esclarecedora. Dugin deja para el final la explicación del Ser para la muerte (*Sein zum Tode*) para acabar introduciendo esquemáticamente y a modo de cierre la forma en la que el *Dasein* es con el tiempo.

La consecuencia de todo este proceso resulta en la elaboración de un texto que sin llegar a ser sencillo, toca las teclas exactas, levanta las piedras concretas bajo las que se esconden las claves del pensamiento de Martin Heidegger. Al no comenzar exponiendo el análisis del *Dasein* en la primera sección, Dugin consigue que entendamos al final de la obra su importancia, su necesidad, gracias a qué ideas y acontecimientos de la historia de la filosofía sale a la luz y por qué inevitablemente lo hace en el inicio de la noche de occidente. La obra en su conjunto, apoyándose en sus diagramas, notas y apéndices, constituye una vía de entrada directa y clara a la filosofía de Heidegger, muy útil para principiantes a la par que densa y rigurosa. Dugin demuestra, a lo largo de toda la obra, ser un autor con grandes conocimientos sobre Heidegger (reflejado en las más de quince páginas de bibliografía). Un autor que como mínimo, merece ser leído y comentado en Europa, cuyas ideas, plasmadas y venideras, pueden llegar a ser un puente, una mano tendida entre Rusia y Europa.

La reflexión final nos llama a todos a volvernos hacia nuestro ser, a volvernos auténticos, dejando abierta ante nuestros ojos la senda que no supimos tomar en occidente hace dos mil quinientos años, y que aún no habiendo sido transitada nunca, se descubre del polvo del desierto, reluciente, llena de vida y nos invita a aproximarnos, dejándonos entrever el que puede ser el nuevo amanecer, un nuevo inicio, otro comienzo.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 11, NÚMERO 10: JULIO DE 2024. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2024.i10.11

[pp. 181-187]

Recibido: 08/05/2024

Aceptado: 02/06/2024

VERAZA TONDA, Pablo (2023). *Acontecer inaparente. Fenomenología y crítica en los escritos póstumos de Heidegger*. Ciudad de México: Ítaca, 256 pps.

Vanesa Gourhand¹

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Acontecer inaparente es una obra que se propone mostrar los caminos abiertos por Heidegger a partir de los escritos que comienzan a fraguarse en los años 30, donde Heidegger intenta pensar la cuestión del *Ereignis*. La amplitud de esta tarea se enmarca en la toma de medida rigurosa del legado del filósofo alemán, en una lectura crítica de sus obras fundamentales entorno al pensar del acontecimiento, ofreciendo, así, al lector un mapa relacional de lecturas, no solo del propio Heidegger, sino, junto a él, de sus intérpretes más destacados.

Como el autor nos señala, lo que se propone es recoger las preguntas abiertas por el filósofo alemán y el diálogo de estas con nuestro presente: en que medida sus reflexiones nos permiten cuestionar nuestro mundo, la historia del pensamiento y el lugar del pensar en la época contemporánea, y a partir de qué elementos es posible hacer una recuperación o una crítica inmanente de su filosofía. Para lo cual se hace necesario comprender el

¹ Este escrito ha sido realizado en el marco de la ayuda de formación predoctoral UNED-Santander de la Escuela Internacional de doctorado, adscripta al Vicerrectorado de Investigación, transferencia de conocimiento y divulgación científica de la UNED

pensamiento de Martin Heidegger, atender a sus equívocos y aciertos, conocer sus criterios y aprender su *méthodos* o ‘modo de ver’, un legado que nos encamina a un ‘pensar del acontecimiento’ (*Ereignis-Denken*). El libro cumple con su propósito: trazar caminos de lecturas e interpretaciones a partir de la obra de madurez de Martin Heidegger en relación con su obra temprana y a partir de estas lecturas abrir discusiones y puentes con el marxismo crítico y, en opinión de quien escribe, con las corrientes actuales de la fenomenología y la hermenéutica.

Dice Heidegger a sus alumnos y alumnas en el semestre de invierno de 1951:

El hombre puede pensar en cuanto tiene la posibilidad para ello. Pero esa posibilidad no nos garantiza que seamos capaces de hacerlo. Lo cierto es que sólo somos capaces de aquello que apetecemos. Y, en verdad, apetecemos solamente lo que, por su parte, nos anhela a nosotros mismos y nos anhela en nuestra esencia [...] lo que más merece pensarse es que nosotros todavía no pensamos, todavía no, aunque el estado del mundo se hace cada vez más problemático” (Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?*. Madrid: Trotta, 2008, pp.15-16).

Aprender a pensar es lo que la fenomenología de lo inaparente, como método, pone en cuestión al preguntar por la cosa del pensar: el *Ereignis*, como claro del ocultamiento, acontece como un lugar de encuentro y de pertenencia del pensamiento, como un diálogo de pensar y ser, donde el logos se deja decir como Memoria [*Mnemosine*] y ser como posibilidad propiciadora y apropiadora.

Este es el riesgo que asume el autor de esta obra y Veraza no nos hace esperar, ya que en la introducción se preocupa por llevarnos a la cuestión misma que nos interpela: “la fenomenología del *Ereignis* implica entender el *Ereignis* como espacio del desvelamiento del pensamiento inserto en una relación esencial con lo expuesto del ser que es constitutiva para el pensamiento”. Una construcción fenomenológica, según dicta el filósofo alemán von Herrmann, alumno aventajado y último asistente de Heidegger, donde la cuestión del aparecer y el ocultarse entra de lleno en discusión crítica con el legado de los manuscritos póstumos de Husserl.

¿Por qué se llama a la fenomenología del *Ereignis*, fenomenología de lo inaparente? Porque el *Ereignis*, el aparecer como acontecimentalidad apropiadora permanece indisponible, inagotable, e inobjetual. Un aparecer que se deja decir en el diferenciarse o diferir (des-parecer o dejar-de-ser) relacional.

El libro se estructura en tres partes. En la primera se ofrece un panorama de la evolución del pensar del *Ereignis*, y se señalan metódicamente los trazos más significativos del pensamiento heideggeriano; la segunda parte se concentra en los *Beiträge zur Philosophie* y su articulación con los conceptos fundamentales del pensamiento griego. Y

la tercera parte es una obra dentro de otra obra, un ensayo filosófico donde se van hilando pensamientos del segundo Heidegger y el marxismo demarcando dos ejes centrales que son la cuestión de la praxis y la *Ge-Stell*, fundamentales para poder acercarnos a la íntima pertenencia de *techne* y *physis* y el habitar poético, desde una lectura eminentemente política que se abre a una dimensión crítica con el pensamiento moderno.

El pensar del *Ereignis* funciona como un hilo (invisible) conductor, como aquello que conduce, interpela y guía el pensar del maestro de la selva negra, y como todo pensar en acción, no es un “pensar-en” que se dibuja en una línea recta, sino zigzagueante, de idas y retrocesos, de un caminar errante por caminos que se pierden en el bosque. Intentar encaminarse en su pensamiento, hilvanando el hilo, es lo que nos trae esta obra, poniendo la atención en las transformaciones, en los recodos, en sus modos de darse a quien desea escuchar. Un trabajo crítico profundo, solo posible para aquellos que han leído en su plenitud de decir una obra como *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* y la obra crítica que crece a su alrededor.

Por ello, en la primera parte Veraza muestra las transformaciones del pensar del *Ereignis*, como el pensar del ahí de la fundación, el ahí descentrado de una apertura relacional, donde el acaecimiento sigue siendo desocultación o *Lichtung* (el claro del ocultamiento). El pensamiento del *Ereignis*, nos dice Pablo Veraza, se va enriqueciendo y complejizando en cada recodo del camino sin abandonar el hilo conductor de la *alétheia*, y poder aprender cada movimiento de un pensar tal es un encaminamiento [*Be-Wegen*] en el aparecer silente del olvido del ser.

Para aquellos interesados en el pensar de la verdad del ser, la cuestión del *méthodos*, del camino del pensar, se vuelve central para poder pensar en diálogo con Martin Heidegger. Un *méthodos* al que Veraza toma en consideración como “replanteamiento” del método fenomenológico justificando el porqué de esta consideración e indagando en su transformación en referencia al método fenomenológico tradicional, una transformación que se adecua, o se dice a la vez, con las transformaciones del pensar del *Ereignis*, pero manteniéndose en el marco de que “la experiencia originaria de las cosas ha de ser aquello de lo que parte el método o el camino”.

El autor se preocupa, en esta primera parte, por ir mostrando los cambios, los matices en que diverge y permanece este método o encaminarse del pensar señalando las formas en que el ser se da al pensar. Nombrando las diferentes maneras en que Heidegger hace referencia a este juego de ocultamiento y desocultamiento, permitiendo al lector situarse en los juegos del lenguaje en el que propio pensador se sitúa en su decir mostrante, porque el “mostrarse de lo que se muestra es, de esta manera, la cuestión fundamental de toda la obra de Heidegger”, haber comprendido esta cuestión fundamental le permite a Veraza señalar el crisol de palabras en las que deambula como un funambulista el filósofo alemán experto en decir.

Es de destacar el recorrido que el autor hace, por un lado, de las anotaciones que el filósofo alemán escribe en sus *Cuadernos Negros* y en los manuscritos del volumen *Zum Ereignis-Denken*, para poder desde estos recuperar el proyecto de *Ser y Tiempo*, en el sentido de un ir, volver y volver a ir desde *Ser y Tiempo* a su pensar posterior para, en el camino de vuelta, volver a interpretar esta obra inaugural que volverá a lanzarnos sobre nuevas y mismas sendas del camino del pensar del *Ereignis* en dos cuestiones fundamentales: la del *Dasein* y la diferencia [*Differenz*] entre ser [*sein*] y ente. El encaminamiento, se vuelve, pues, un camino de desconstrucción y reconstrucción o ensamble de lo simple [*Fuge der Einfalt*], hacia un por-venir que “no es sino el propiciamiento del habitar el mundo”, el soportar la experiencia de la localidad en la que se dan pensar y ser.

Por otro lado, cabe destacar, el recorrido que Veraza hace por el proyecto fundacional de la fenomenología genética de Husserl y Heidegger, y la impronta del particular sentido de historicidad de este último para así poner en evidencia otra de las contribuciones radiales del *métodos* heideggeriano que es la cuestión del tránsito: el pensar del tránsito o ‘el pensar de la historia del ser’ [*Seynsgeschichtliches denken*], “entendido a la vez como el pensar que transita y como el pensar que se pregunta por el tránsito hacia otro inicio de la historia a partir del acontecimiento apropiador”. Este recorrido se entreteje con lecturas de Lévinas, Derrida o Richir que ayudan a comprender las irradiaciones del pensamiento heideggeriano al pensamiento filosófico de sus contemporáneos.

En la segunda parte de su obra, Pablo Veraza nos trae su aportación más generosa: “Estructura y Génesis de los *Beiträge zur Philosophie*” donde señala, para poder poner al lector en situación desde el comienzo: “Si bien los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* no logran devenir una ‘obra’, pues no pueden ‘poner en obra’ el decir del ser mismo, o sea, el decir que calla, como se dice en el anexo de *Meditación*, se esfuerzan por conducirse pensantemente en dirección al ‘esenciarse’ del ser guiados por la palabra *Ereignis*”. Esta obra que data del año 1936, es, a su vez, una puesta en obra, compuesta de fugas [*Fugen*] que hilan perspectivas dimensionales de la historia del ser y su puesta en cuestión a favor de pensar lo no-pensado en lo ya dicho y pensado, y que nos muestra en su encaminamiento la sustracción del ser [*Seyn*]. Es en esta extrema dificultad lectora donde Pablo Veraza se luce como pensador, como interprete y escritor.

Siguiendo el hilo fenomenológico iniciado en los capítulos anteriores, Veraza nos invita a la lectura del seminario de Zähringen donde Heidegger intenta pensar la cuestión del ser desde el pensamiento y las preguntas del propio Husserl, y donde se señala explícitamente la “fenomenología de lo inaparente” para señalar al ser en su ocultamiento. Este seminario es de gran importancia, para aquellos que se adentran en la lectura de los *Beiträge* e intentan, al menos desde la experiencia lectora, asumir el rehusamiento del ser [*Seyn*]. Más claves lectoras son las que Veraza generosamente nos ofrece en el capítulo “El *Ereignis* como habitar lo inhabitual”, deteniéndose en la aclaración de términos

centrales que estructuran las fugas: “el espanto” y “el asombro”, “la maquinación” y “la resonancia”; exponiéndolos en su tejido textual y, así, poder conducirnos a la exposición (mostración) de la oscilación del contraviraje [*Gegenwendigkeit*] del *Ereignis* para lo cual, en la experiencia del pensar del *Ereignis*, se precisa del salto: “la indagación de la hendidura del ocultarse”. Intentar desentrañar lo que mientan: “el salto”, la hendidura del ocultarse, la decisión, “el sitio instantáneo”, todos estos cruces que se inscriben en el apartado o la fuga de la “Fundación”, es el loable trabajo que se despliega en la escritura de estos capítulos, que se convierten, así, en un símil de un código de descifrado desde el cual poder volver a nuestras propias lecturas de Heidegger.

Estas aclaraciones a las lecturas de los *Beiträge* se acompañan, a su vez, con recomendaciones y sus respectivos comentarios y justificaciones a otros textos fundamentales de Heidegger, aparte del ya mencionado seminario de Zähringen, como *Laufende Anmerkungen zu “Sein und Zeit”* y *Eine Auseinandersetzung mit “Sein und Zeit”*, que proceden de 1936. Siendo el primero de ellos, un escrito que el propio Heidegger intenta como una relectura crítica de *Ser y Tiempo* y, a consideración del autor, una obra puente para “comprender los hilos conductores de los *Beiträge* en tanto que están estrechamente relacionados con la génesis de éstos”. Estas nuevas lecturas propuestas nos permiten replantearnos, sobretudo desde las L. A., el ‘cómo’ de la pregunta (Heidegger, GA, 82, 21), otro de los virajes claves del método, la pregunta como la piedad y la fortaleza del pensar que se pregunta por la cosa del pensar. Este viraje del método, se entiende, después de la experiencia de *Ser y Tiempo*, como un *Vorgehen*, un ir-delante al giro, lo que implica un auténtico giro hermenéutico: “El *Vorgehen* es un encaminarse que para Heidegger no posee de antemano un método que asegure la cosa misma de la que se trata, sino que primero tiene que arriesgarse un salto al asunto y encontrar una orientación que abra camino desde la cosa”. Todos estos cambios o vuelcos en los que el filósofo alemán se prueba y experimenta su propio pensar son detallados por Veraza de un modo muy pertinaz, que permite al lector de Heidegger ir comprendiendo en mayor profundidad su modo filosófico de ver, comprendiendo matices que se escapan la mayoría de las veces en las lecturas que se hacen en solitario.

Se abre al final de este apartado, disponiéndose ya el autor y encaminado así al lector, a la última de las calas, la escritura más ensayística de la obra. Un ensayo de filosofía donde se pone de relieve lo aún no pensado y apenas entredicho del legado heideggeriano, la perspectiva política revolucionaria del orden social, un ensayo que se encara como tal desde tres preguntas que emplazarán las cuestiones a tratar en los siguientes capítulos: “¿no puede ser posible un cultivo y un resguardo de lo político en la política? Más aun, ¿no es lo político la puesta en juego de sí en la lucha o el tránsito que sería, justamente, la política?, ¿no es lo político la superación de sí mismo que recién se gana en las instituciones y la estructura social como obras de una refundación histórica?”.

Manteniéndose fiel a su proceder disciplinario en trato con la obra de Martin Heidegger, Pablo Veraza va señalando al lector las obras cumbres donde poder indagar la cuestión ética, entendida desde el *ethos*, y lo político, comprendido desde su dimensión griega de *polis*, en sus confluencias con la comprensión heideggeriana de la *physis* como oposición relacional [*pólemos*] y como ser [*Seyn*]. Recogiendo en su lectura crítica los equívocos, las errancias y aciertos del maestro de la Selva Negra, comprendiendo, o sabiendo entrever, en estas confluencias aquellas intuiciones y pensamientos que nos dan a pensar hoy, otros modos posibles de habitar.

Entrando ya en el tercer apartado de esta obra, un escrito, como ya se ha dicho, de carácter ensayístico, pero permaneciendo en la línea metódica de la hermenéutica crítica, nos encontramos con dos capítulos notables en su hondura filosófica, donde el autor pone en cuestión la acción en el pensamiento del *Ereignis* del Heidegger maduro, en perspectiva con sus obras y lecciones tempranas.

Si la esencia del actuar es para Heidegger, como lo fue para Aristóteles, el llevar a cumplimiento, no se trata pues aquí de un querer producir, de un querer tener, de un querer disponer, sino, como recoge Veraza, un permitir, un cierto dejar-ser. Es, desde estas indicaciones, que nuestro autor comienza su andadura en el despliegue de la acción de lo inaparente, una acción propiciante que conlleva un rechazo al hacer en el sentido productivo del rendimiento, y en la que rige un encargo, una llamada, una consagración.

Para poder llegar a aprender una tal acción, Veraza nos conduce, desde la excelencia de la voz formada en el alemán y la madurez intelectual de un lector inagotable en su hacer, a la experiencia del “peligro”, la experiencia del olvido de la diferencia como olvido, y lo que allí corresponde escuchar. En esta exposición al peligro, la falta de resguardo se presenta como la inhabitabilidad que nos llama a otro construir que propicie el verdadero habitar. Es aquí donde se nos invita a tomar en consideración la acción que resguarda, que acoge el claro en su apertura, una acción capaz de salvaguardar “la articulación de relaciones diferenciales” ofrendadas. Poder aprender a habitar, como poder aprender el pensar del *Ereignis* y, así, ser capaces de vivenciar una tal acción, nos obliga a volver a atender al poder/gustar [*mögen*]: “el eros constituye el auténtico poder de la acción”, sin el poder/gustar del amor no somos capaces de nada, lo vinculante de este amor celestial será otra de las singulares *herma* que nos señala el autor para la comprensión del *ethos* en la acción inaparente enmarcada en la filosofía de Martin Heidegger.

Llegando al final del segundo capítulo de esta tercera parte, Veraza dibuja un mapa de situación hilando el legado heideggeriano con diferentes perspectivas filosófico-políticas comunistas, yendo de estas a concepciones antropológicas y sociológicas para poner en juego el posible diálogo Heidegger-Marx, porque en él se halla “creemos, la posibilidad de desarrollar la radicalidad del proyecto del tránsito de una manera democrática no burguesa, en la comunidad diferencial de los revolucionarios, y de una

manera desactivadora y radicalmente cuestionadora del aparato productivo de lo *Gestell*". Es desde este mapa de coordenadas, desde donde damos el salto a la puesta en obra del pensamiento del filósofo latinoamericano Bolívar Echeverría.

La justificación de este ensayo es claro: "A partir de los textos, entrevistas y testimonios de Bolívar Echeverría podemos ver que a lo largo de su desarrollo intelectual su relación con Heidegger no fue pasajera ni ocasional, sino que su lectura estaba en el centro de sus preocupaciones teóricas y vitales".

En el análisis crítico que realiza Veraza de las lecturas y escritos de Echeverría sobre el marxismo en diálogo con Heidegger se atisba el saber para la puesta en obra de otro escrito del mismo calado intelectual de este que tenemos entre manos. Se trazan sendas, se ensayan lecturas, se comentan experiencias del autor como alumno de Echeverría y se pone en evidencia la influencia que el filósofo alemán tuvo en el filósofo ecuatoriano, en cuya obra se entrecruzan perspectivas marxistas y ontológicas con la rigurosidad fenomenológica. Para aquellos que desconocíamos a Echeverría y nos interesa la filosofía política es como descubrir una tierra por explorar.

Y con estos últimos capítulos dedicados a pensar la filosofía política de Marx desde la perspectiva del pensar del *Ereignis*, es como se termina esta obra filosófica entorno al *Acontecer inaparente*, un texto brillante, profundo y entonado en la generosidad de un saber inaudito.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 11, NÚMERO 10: JULIO DE 2024. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2024.i10.12
[pp. 189-192]

Recibido: 19/05/2024

Aceptado: 01/07/2024

BORGES DUARTE, Irene (2021). Cuidado e afectividade em Heidegger e na análise existencial fenomenológica. Lisboa-Rio de Janeiro: Puc Rio-Nau-Documenta, 280 pp.

Pedro José Grande Sánchez

Universidad Complutense de Madrid

Cada vez son más frecuentes los estudios que abordan la dimensión antropológica del cuidado (*Sorge*) y la afectividad en la filosofía contemporánea. La profesora Irene Borges-Duarte, una de las mayores especialistas en la filosofía heideggeriana, compila en este libro, segundo número de la colección luso-brasileña “Fenomenologia e Cultura”, un conjunto de 10 ensayos dedicados a analizar estas temáticas desde una perspectiva fenomenológica, inspirándose en los análisis de Martin Heidegger. Algunos de ellos, como la angustia y el aburrimiento, considerados las *Grundstimmungen* del Dasein, son revisados por su autora para destacar la importancia de los estados afectivos en la comprensión de la existencia humana.

Como es sabido, la angustia es una tonalidad fundamental que revela la estructura ontológica del ser humano. Para Heidegger, no es simplemente una mera disposición psíquica o emocional, sino que muestra la vulnerabilidad del Dasein ante su ser-en-el-mundo. Por otro lado, el análisis fenomenológico del aburrimiento revela que éste no es meramente un estado de pasividad o trivialidad, sino más bien un fenómeno existencial que implica una negación del mundo y del tiempo, es decir, un rechazo total de la

cotidianidad, cuestionando así la propia estructura ontológica del Dasein. Sin embargo, este estado ofrece una oportunidad para recuperar la reflexión filosófica, al subrayar la necesidad de cuidar nuestra existencia de una manera mucho más profunda¹.

El aburrimiento revela la falta de significado y la desconexión del Dasein con su propio ser-en-el-mundo. Este estado afectivo se caracteriza por la superficialidad de las ocupaciones cotidianas y la falta de autenticidad. En este contexto, destacamos la descripción fenomenológica que realiza Borges-Duarte sobre el asco (*Ekel*), una de las tres formas de aburrimiento analizadas por Heidegger. La confrontación con esta experiencia existencial permite al Dasein abrirse a la plenitud de las posibilidades, liberarse del control sobre el tiempo, y abrazar la temporalidad como parte esencial de su propia finitud.

Además de explorar estados afectivos como la angustia y el aburrimiento, la autora del libro también examina otros menos estudiados como el amor, el estrés, el buen humor (*Heiterkeit*) y la aventura. El hilo conductor de los diez capítulos es el cuidado, cuya articulación orgánica proporciona una interpretación coherente y profunda de las diversas formas en que el mundo circundante nos afecta.

Una de las fortalezas del libro radica en la diversidad de autores con los que Irene Borges-Duarte establece un dialogo, enriqueciendo así su análisis fenomenológico y destacando la relevancia contemporánea de estos temas. Entre los pensadores mencionados se encuentran: Giorgio Agamben, Luc Ferry, Michel Foucault, Carol Gilligan, Pierre Hadot, Byung-Chul Han, Vladimir Jankélévitch, Hans Jonas, José Ortega y Gasset, Fernando Pessoa, Georg Simmel, Bernard Stiegler, Donald Winnicott, Ludwig Biswanger y Medard Boss.

El ensayo comienza con un análisis del “cuidado de sí” en la filosofía estoica. El significado y evolución de este concepto tienen consecuencias significativas en la vida social, es decir, en la fundamentación del “ser-con-los-otros”. Desde la comprensión heideggeriana, la recuperación de esta tradición filosófica sirve para resaltar el cuidado como una estructura ontológica fundamental del ser del Dasein. La interpretación histórico-filosófica que realiza la autora, junto con su recorrido por los textos del autor de *Ser y Tiempo*, contribuye a enriquecer nuestra comprensión de la existencia humana.

El análisis del concepto de *Sorge* en Heidegger requiere abordar el cuidado de sí mismo (*Bersorgen*), el cuidado de los demás (*Fürsorge*), así como el cuidado del ser en general con todos sus derivados. Esto implica un profundo análisis lingüístico del término.

1 Cfr. GRANDE SÁNCHEZ, P. J., “Hermenéutica del aburrimiento en la mitología griega”, *El Toro celeste*, 23, 2023, pp. 66-77.

En este sentido, Borges-Duarte sostiene que el cuidado tiene una doble dimensión, por un lado, una atención reflexiva y, por otro, una preocupación activa.

Además, en su análisis ontológico del Dasein, la autora subraya que “la unidad originaria de la estructura del cuidado reside en la temporalidad” (GA 2, 326). Dentro de este marco fenomenológico, analiza los *Seminarios de Zollikon*, donde Heidegger reflexiona sobre el tiempo del mundo y muestra cómo la relación del Dasein con la realidad se ve alterada en el trato cotidiano con las cosas.

El interés de Heidegger por estas cuestiones puede rastrearse desde sus primeros escritos dedicados a Agustín de Hipona hasta sus *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Para Heidegger, la afectividad precede a cualquier determinación objetiva o conceptual, lo que supone una crítica a la concepción husserliana de la intencionalidad que vincula los afectos a la representación y a la objetividad. El enfoque fenomenológico de la afectividad como modo ser-en-el-mundo revela que no es una mera respuesta emocional a objetos externos, sino que constituye el fundamento esencial desde el cual se experimenta y comprende el mundo. De ahí que, la afectividad, según Heidegger, configura la apertura del Dasein al ser, liberándola de las estructuras representativas y científicas de la modernidad.

Otro tema interesante es la pobreza, que se analiza desde una perspectiva existencial. El cuidado no se limita a una preocupación económica, sino que se convierte en una estructura fundamental del ser-en-el-mundo. La pobreza, como tonalidad existencial, revela la vulnerabilidad y finitud ontológica del Dasein frente al Ser. Este análisis sirve como punto de partida para reflexionar sobre el peligro (*Gefahr*) que enfrenta el Dasein en la era de la tecnología (*Ge-stell*). El cuidado emerge así como una respuesta ética y existencial ante esta amenaza, ofreciendo una valiosa defensa para preservar la autenticidad del Dasein.

En cuanto al amor, Borges-Duarte argumenta que, para Heidegger, este no se distingue del cuidado en su sentido ontológico fundamental. Amar, en sentido estricto, es comprender el ser, de ahí que pueda establecerse un paralelismo con el cuidado, ya que implica una orientación afectiva y una proyección hacia el futuro. La autora analiza la ontología del amor siguiendo a Binswanger y también, desde una perspectiva fenomenológica y poética, resalta la importancia del amor como *Ereignis*. Asimismo, profundiza en la comprensión de la pasión y el afecto, basándose en la interpretación de Nietzsche. En este contexto, los poemas y el epistolario de Martin Heidegger con Hannah Arendt resultan decisivos para una comprensión personal de la afectividad. Desde esta perspectiva, el amor para Heidegger se convierte en una parte esencial de la vida humana.

El estrés, por otro lado, se analiza como un ejemplo paradigmático de la vivencia de la inquietud (*puro desassossego*) en el mundo contemporáneo. Desde una perspectiva fenomenológica, el estrés se describe como una respuesta ek-stática del ser humano frente a las demandas excesivas del mundo que nos rodea. El Dasein experimenta el estrés no solo como una reacción psicológica, sino como una verdadera manifestación de la existencia misma en el mundo, recuperando así la reflexión sobre el cuidado.

Otro aspecto esencial del ensayo es el análisis del buen humor (*Heiterkeit*) en el pensamiento de Heidegger. La autora señala que el filósofo alemán ha utilizado este concepto en varios escritos y reflexiones personales, sugiriendo que el buen humor no es solo una actitud despreocupada o alegre (*Freude*), sino una auténtica forma de cuidado ontológico que implica una apertura afectiva del ser. La sabiduría del buen humor constituye una respuesta ética y existencial a los desafíos actuales. Lo novedoso de esta interpretación es que nos ofrece una nueva perspectiva de la filosofía heideggeriana.

Por último, la autora reflexiona sobre el concepto de aventura, apoyándose en autores como G. Simmel, Ortega y Gasset, y V. Jankélévitch, quienes consideran que la experiencia decisiva de la aventura constituye, desde diferentes perspectivas, un episodio fundamental de la vida. A través de la mirada fenomenológica, examina la temporalidad y la emoción como elementos esenciales para comprender las diversas posibilidades del ser.

La agudeza hermenéutica de la autora vincula el pensamiento heideggeriano con los pensadores que han redescubierto el carácter práctico de la filosofía en el contexto de nuestro mundo tecnológico y globalizado. En este sentido, la filosofía de Martin Heidegger, según Borges-Duarte, se presenta como precursora de esta visión ética y comunitaria. En conclusión, *Cuidado y afectividade* es un libro indispensable. Estos ensayos nos recuerdan la importancia de no solo conocer su dimensión teórica, sino también de cultivar su dimensión práctica.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 11, NÚMERO 10: JULIO DE 2024. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2024.i10.13

[pp. 193-196]

Recibido: 08/05/2024

Aceptado: 25/05/2024

GRANDE SÁNCHEZ, Pedro José (2022). *Edith Stein: servir a la humanidad*. Madrid: Voz de papel, 138 pp.

Patricia Pérez Rey

Universidad Complutense de Madrid

La acertada obra *Edith Stein: servir a la humanidad* del profesor y ensayista Pedro José Grande Sánchez consigue transportar al lector a una escena realmente reveladora. Tras tomar de la mano a su público y conducirlo a lo largo de un sucinto eje cronológico de los hitos más significativos en la vida de Edith Stein en un apartado introductorio especialmente dedicado a ello, el autor le concede el privilegio de ponerle cara a cara frente a ella y presentarle con dedicación su trayectoria académica, vital y espiritual. Esta presentación de la figura de Edith Stein se centra principalmente en dos frentes fundamentales: mostrar el camino de conversión que le llevó al encuentro con Dios (llegando a tomar el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz) y señalar sus investigaciones acerca de la persona, junto con su tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía*, las cuales fueron medio propicio para que se diera dicha sólida metamorfosis. Finalmente, muy caballerosamente, cede el turno de palabra a la misma, mediante un apartado recopilatorio de fragmentos célebres extraídos de la propia autobiografía de la filósofa alemana. Para coronar la obra, se recoge la homilía de canonización oficiada por el Santo Padre Juan Pablo II y, a continuación, se ofrece un amplio y selecto catálogo bibliográfico para todos aquellos lectores que se hayan quedado con ganas de prolongar el encuentro con la erudita.

La obra está articulada de tal manera que resulta ciertamente sencillo que la persona decidida a tomar este libro entre sus manos y sumergirse en él, no pueda evitar sentirse en algún punto de la redacción, identificada con Stein y alentada a la posibilidad real, presente y fáctica de alcanzar en primera persona, al igual que la filósofa, un estado de vida pleno, colmado de sentido.

El texto muestra cómo la joven Edith Stein, nacida en el seno de una familia de origen judío, desde una edad bien temprana manifiesta una genialidad intelectual impropia de su edad. Al tiempo en el que van pasando los años y florece como mujer, Stein siente aumentar en su corazón la extraña certeza de que está destinada a algo grande, junto con un ensordecedor silencio acerca de la naturaleza de este profundo deseo. Nuestra joven Edith se desliga del credo judío inculcado desde niña y, convencida de la vaciedad de sus enseñanzas, abandona la oración. Esta etapa eminentemente atea coincide con el inicio de sus estudios universitarios en Breslau, donde recibirá clases del profesor y psicólogo William Stern que afianzará dicha posición. El ateísmo furibundo que impregna el entendimiento de la joven empieza a actuar como un letal veneno que le va entristeciendo y apagando poco a poco hasta un punto en el cual la esterilidad teórica, propia del naturalismo psicológico que estudiaba, le lleva a desear la nada existencial. Sin embargo, la fascinación que le produce la lectura de las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl le hace recuperar la esperanza de realizar una tarea elogiosa dentro de la Academia, pues ve en el método fenomenológico un modo de proceder serio y clarificador, una herramienta adecuada para la consecución de la verdad. Su viaje a Gotinga, preludiado por la música sacra de Bach la cuál Stein disfrutaba especialmente escuchar, va siendo perlado de encuentros curiosamente oportunos que van mostrándole la realidad de la fe, como el hecho de conocer al admirado Max Scheler o al matrimonio Reinach, con los que durante una época de su vida mantuvo trato diario. Así es como la vocación insaciable por la búsqueda de la verdad va conformando una *vis atractiva* para con las realidades sobrenaturales propias de la fe pues, en definitiva, tal y como señala el libro de principio a fin, citando a la filósofa: “Quien busca la verdad, consciente o inconscientemente, busca a Dios”.

Pero, ¿cuál será la llave que consiga abrir la enigmática cerradura de la revelación? ¿Cuál será el empuje definitivo que lleve a Edith Stein al conocimiento de Dios?

En este preciso momento del desarrollo de los hechos, Pedro José Grande Sánchez ha conseguido crear la atmósfera perfecta para poder transmitir eficazmente al lector el tema central de la obra de la gran filósofa alemana: la persona. Y es que en el año 1914, Edith Stein decidirá comenzar su tesis doctoral *Sobre el problema de la empatía*, bajo la atenta tutela de su maestro Husserl. Coincidiendo el comienzo de su profundización analítica

acerca de la alteridad, se produce el estallido de la Primera Guerra y Stein se ve impelida a movilizar sus fuerzas anímico-vitales y ayudar a paliar tal horrible masacre humana, ofreciendo servicio como enfermera en la Cruz Roja. Mirando a los ojos temerosos de los enfermos (especialmente trató con niños afectados por la tuberculosis) y donándose en cuerpo y alma a su cuidado, incluso al riesgo de poner en peligro su propia vida, Edith Stein encontró la llave de su propia liberación. Fue en ese tiempo de atención al doliente donde la filósofa se despojó de las cadenas del solipsismo, que tantos años le habían hecho vivir en un angustiante encierro en sí misma, y descubrió en el amor al prójimo el sentido de su existencia. Edith Stein vivió durante muchos años el perfecto ejemplo de la infelicidad, tan extendida en nuestros tiempos, propia del *homo incurvatus in se* que mira hacia, para y por él mismo. Sin embargo, alzando los ojos de su mismidad, la filósofa pudo erguirse y volar al encuentro del Otro, ante cuyo rostro pudo contemplar la grandeza del amor y del esplendor cálido y deslumbrante que este tiene aún en medio de la escena más descarnada de tribulación.

Cuando Edith Stein regresó a Gotinga con la misión de terminar su enjundiosa tesis doctoral, tuvo la certeza de haberse convertido en una criatura diferente, cuya crisálida de una vida pasada dejó enterrada en aquel hospital de Breslau. Dicha experiencia vital, junto con el nuevo suelo de creencias que se alzaba ante sus pies en Gotinga, llevó a la tesina de la filósofa a ser calificada con “*summa cum laude*”, convirtiéndose en la primera mujer en Alemania en obtener un doctorado. Tras leer *El libro de la vida* de Santa Teresa de Jesús y, después de tantos años en los cuales el corazón de Edith Stein había sido amorosamente cincelado por los acontecimientos de la vida, la filósofa abrazó el mensaje transmitido por la madre fundadora del Carmelo, decidiendo convertirse al catolicismo y recibir los sagrados sacramentos.

A partir de ese momento, comienza una insaciable búsqueda de comunión con la Verdad con mayúsculas. Edith Stein se dedicará a la profundización del estudio de la antropología de la mujer y su papel en la sociedad, al estudio innovador de la interrelación entre la fenomenología y la escolástica, a analizar diversamente cuestiones sobre educación, pedagogía, filosofía política y teología, además de a la traducción de autores como el cardenal San John Henry Newman y Santo Tomás de Aquino. Pero si algo cautivó la atención de Stein preponderantemente sobre todo lo demás, en este punto de su vida, fue sin duda alguna el misterio de la Cruz.

En la cruz, escándalo para los gentiles, motivo de desesperación para el observador, causa de rebeldía contra la impotencia humana y Su Creador, Edith Stein descubre el preciadísimo elemento salvífico de la humanidad. La cruz se hace gloriosa cuando el sufrimiento que causa el cargarla con alegría dota de sentido el dolor y lo hace valiosísimo

medio de redención y salvación del género humano. Así es como Edith Stein decide materializar en su propia piel esta misión e ingresa en el convento de las Madres Carmelitas de Colonia bajo el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz, exponiéndose como víctima inocente ante la mirada de las tropas nazis para acabar siendo trasladada al campo de exterminio de Auschwitz-Birkenau, donde murió en olor de santidad.

En definitiva, la obra *Edith Stein: servir a la humanidad* de Pedro José Grande Sánchez se alza como una magnífica carta de presentación de la filósofa mediante una edición muy cuidada, llena de imágenes con una fuerza visual ciertamente poderosa y con una estructura por capítulos de muy diversa índole que la convierten en una composición realmente completa. El autor va trazando metódicamente los caminos recorridos por nuestra querida filósofa con escrupuloso mimo y delicadeza, a la vez que utiliza una prosa y estilo expositivo de absoluto rigor académico. Este perfecto equilibrio literario es la receta del éxito para suscitar en el lector una irremediable atracción y curiosidad por la figura de Edith Stein y su exquisita obra, que fructificó en un cambio vital colmado de alegría y gratitud en medio del sufrimiento. Y es que, en palabras de la misma Edith Stein: “no hay nada más hermoso en el mundo que la acción de la gracia en un alma” y, en definitiva, que el acogimiento del llamado universal a la santidad mediante el encuentro personal de Dios con el hombre, que sucede tantas y tantas veces cuando este decide darse dadivosamente a su prójimo en la sencillez del día a día.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 11, NÚMERO 10: JULIO DE 2024. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2024.i10.14

[pp. 197-200]

Recibido: 19/02/2024

Aceptado: 25/03/2024

PÉREZ-BORBUJO, Fernando; ZABALA PUIG, Jacobo; GIRÓN LOZANO, Carlos (2022). *Schelling-Heidegger: Inicio, abismo y libertad*. Barcelona: Herder, 187 pp.

Ciro Alejandro Soto Calvo

Universidad de Sevilla

¿No es acaso Heidegger el filósofo de la facticidad? ¿De lo cotidiano? ¿Qué tiene que ver esto con Schelling, el más romántico de los idealistas del Círculo de Jena?. Esta obra de triple autoría está destinada a demostrar la increíble influencia de Schelling en el “giro heideggeriano” hacia una metafísica que conciliará con su vaciado ontológico gracias a “purgar” la tradición sin detener su crítica a la modernidad.

Parte 1: La herencia de Schelling en Heidegger (de Fernando Pérez-Borbujo).

Durante diez años, entre los cuales se dieron los fatídicos hechos de la II Guerra Mundial, Heidegger “guardó silencio” dejando un espacio tras *Ser y Tiempo* para reencontrarse con una larga lista de obras filosóficas, pasando de nuevo desde los presocráticos a los clásicos y culminando con el siglo XIX, del que, sobre todo, heredará ideas de Kierkegaard, Hölderlin, el Nietzsche más poético y por supuesto, el filósofo que nos atañe, Schelling. Heidegger ha comenzado con su diferencia ontológica el final de la metafísica, señalando a Nietzsche como el último de sus vicarios; pero, sin embargo, desea recoger de esta su mejor versión señalando los problemas y culpables que la han condenado, haciendo

especial hincapié en los neoplatónicos y los neokantianos y toda la herencia que dejan en forma de la subjetividad dominante moderna y como esta, unida a la vez que nacida de la tradición cristiana, nos ha condenado a la metafísica como simple onto-teo-logía. Esta etapa será conocida como el “giro” y encontrará en Schelling a su mejor aliado.

En las últimas obras de Schelling, especialmente de los años en los que escribió *Las edades del mundo*, (incluyendo esta, por supuesto) Heidegger encuentra una metafísica que consigue separarse de esta tradición anteriormente mencionada. Esta genealogía representa el creciente instinto de dominación del hombre que acorrala a la metafísica hacia la subjetividad y la utilidad, llevando a la historia del Ser a la historia del poder y el origen, como por ejemplo podemos ver en la idea hegeliana que es previa a la existencia misma y se despliega en el tiempo. Heidegger, apoyándose en Schelling, parte del *pathos* original de la filosofía, de la tradición de la docta ignorancia socrática, para situarse en la “filosofía del evento” (dónde se ve claramente la influencia de la idea del acto puro aristotélico en Schelling), dónde el origen del Ser no requiere un fundamento original (ni, por ende, objeto de comprensión y dominio subjetivo), sino que es un continuo inicio, una fundación constante tal y como los griegos comprendían el *kairós*, colocando así la dialéctica hegeliana (arrolladora, puro poder y dominio) como una relación atemporal entre *physis* y *aletheia*, dónde el hombre adopta un papel de contemplación y participación alejado del protagonismo egoico, y dónde la verdad y la libertad (y por consiguiente: la voluntad, el bien y el mal) adoptan un papel de “adecuación” entre desvelamiento y ocultamiento.

Se convierte así la filosofía en una “palpitación” eterna entre hombre y mundo en la pura facticidad, en el inmanentismo orgánico y no mecánico de la experiencia, dónde el abismamiento irracional de la poesía pueda comprender lo que al iniciar ya tiene dado su final, así como en el juego del Ser y la Nada como iguales y a la vez contrarios complementarios; idea que, ya recogió Heidegger de Hegel en *Ser y Tiempo*, pero que, ahora apoyándose en el “contrincante” del escritor de la *Fenomenología del Espíritu*, purga todavía más, permitiendo un movimiento eterno, constante y a la par imposible entre el hombre y el fundamento que ya no puede ser conocido y dominado, alcanzando así una nueva fundación del concepto de *philo-sophia*, casi como una nueva religión.

Parte 2: Maquinación y metafísica del poder (una meditación desde la crisis) (de Jacobo Zabala Puig)

Esta tradición de utilidad y dominio culmina con la Voluntad de Poder de Nietzsche (de ahí que Heidegger se refiera a él como el último metafísico aunque parezca contradictorio), ya que, pese a que el filólogo trate de purgar su Voluntad del mundo súper-apolíneo, idealista y alejado del “sí a la vida”, mantiene como estructura básica de su filosofía la idea del poder que recorre esta genealogía. Ahora, Heidegger recogiendo a Schelling,

plantea una filosofía que habla de un tiempo que supera al dominio, un evento constante que rompe la dominación y pone fin a la historia de los sistemas, al mundo de la óptica agotada y existencialista por la muerte de un dios hecho ente; ahora, esta Metafísica refundada tiene “su propio tiempo” tal y como ya se habló del *Dasein* con anterioridad.

Heidegger dió al periódico *Der Spiegel* una entrevista que se publicó de forma póstuma y en la cual, hablando sobre su relación con el nacionalsocialismo, señala que el concepto del Ser se ha reducido a la Maquinación (término que en alemán también significa “poder”; como en el “*Wille zur macht*” de Nietzsche) como violencia, poder y señorío que deviene del exceso de óptica y que se hace patente en el nazismo. Esto es más que interesante, porque revela la absoluta y oscura realidad que supone la culminación de la tradición subjetiva y dominadora. Sobre esta relación dialéctica de *physis* y *aletheia* antes propuesta, es desde dónde se construirá la nueva idea de sujeto (que Heidegger ya abandonó tras su conflicto con Husserl, pero que ahora recogerá provisionalmente), dónde aleja aún más a su *Dasein* (que ya era puro existente, y no biológico o antropológico) de la subjetividad arrolladora, como un sujeto en apertura de un conocimiento íntimo, pero inalcanzable. Así en esta danza de bien y mal entre la voluntad del hombre y el desvelamiento y ocultamiento del mundo, Heidegger proyecta su idea de autenticidad (heredada de la virtud aristotélica) en el abismamiento, en la posibilidad de la inautenticidad de contemplar al mundo desde “fuera”, para hacer del mal condición de posibilidad del bien; uniéndose así, como oportunidad en nuestro tiempo de “noche oscura del alma”, el enraizamiento desde el desarraigo que supone el abandono del “centro” del Ser, “el enfrentamiento con Dios” y así la vuelta hegeliana al sí mismo.

Este alejamiento del Ser para comprenderlo y poder construir una Metafísica alejada del sujeto maquinador nos acerca a una filosofía poética (incluso fantástica, como “pensar, pero no conocer”), una “oscuridad heraclíteica” que no deje *todo dicho* y que sitúe al *Dasein* como “pastor del Ser” para generar aún más distanciamiento del “Ser-Siendo”, uniendo lejanía y cercanía, alteridad y propiedad, en una jerarquía horizontal del hombre con el Ser. Este abismo (que recogiendo a Hölderlin afirma “no pueden experimentar los celestiales” (recordando enormemente a la angustia del Ser-para-la-muerte), es además, la condición y contradicción necesaria para la experimentación de lo sublime e indecible en la cotidianidad; es decir, la contemplación del Ser en el Evento que se ha planteado antes. Esta es la única manera de escapar de la metafísica del poder que nos ha condenado a las dos guerras mundiales; de la tecnificación de la naturaleza y el lenguaje que ha condenado al sujeto en una relación de “dialéctica del amo y el esclavo” a vivir en un mundo hostil.

Parte 3: Filosofía del evento: preguntar por el abismo desde el pensar y el poetizar (de Carlos Girón Lozano).

Esta tercera parte comienza directamente abordando una vez más esta idea ya propuesta del Inicio no como origen o causa en el sentido que trató de darle la tradición de la Metafísica del Poder. “¿O es que la obra se origina solamente en la primera palabra, en el primer trazo del pincel, en la primera nota o en el golpe inaugural del cincel?”. El Ser es algo que continuamente se está fundando, que continuamente está uniendo inicio y destino, así como el Ser-para-la-muerte en Heidegger. Para poder hallar el acuerdo entre la dialéctica de ocultamiento y desocultamiento entre *physis* y *aletheia*, la responsabilidad caerá sobre la importancia del preguntar, el formular el acercamiento a lo invisible, tal y como explica Ortega con el encontrar el bosque entre los árboles; es decir, necesitamos partir del error, del creer estar seguros de un concepto previo errado, tal y como antes hemos planteado la idea del “abismamiento” y la “inautenticidad”, porque tan solo desde nuestra creencia de un tiempo como *chronos* podemos hallar la experiencia del desvelamiento de esta suerte de *kairós*. Así, la historia del Ser no es una concatenación de eventos al estilo hegeliano, sino que es una suerte de teofanía en relación a la capacidad libre del preguntar, que si se orienta al pasado, no preguntará por un origen o causa, sino por volver a traer al presente, es decir, actualizar, lo ya olvidado, rompiendo así la idea lineal de la temporalidad (esto sin duda me recuerda enormemente a la hermenéutica heideggeriana y a la idea de Ser y Tiempo como una actualización de *Ética a Nicómaco*).

Aquí es dónde se plantea el mayor de los problemas: el límite entre la filosofía del poetizar y el mundo de los sistemas, el problema del hacer de la *aletheia* un barroquismo dominador de la *physis*, y que nos indica que debemos evitar hacer del decir tan solo lo ya dicho, tratar, no solo de evitar al tiempo como fundado en causa útil, sino también, de comprender a lo eterno, al *kairós*, no como lo continuo e inmutable, sino como aquello que regresa, pero sin ser reconocido como lo igual, porque se manifiesta como transformador. El lenguaje se presenta como la mayor bendición además, de como la más poderosa de las armas que pueden volverse en nuestra contra, por eso el *Dasein* ha de entenderse como “poeta”, el que posee el más originario de los modos del lenguaje, aquel que es plástico e inagotable, que permite la participación y el cambio, que evita su poder dominador para así poder dejar libre al lenguaje y poder realmente participar de este juego de palpitations entre la eterna repetición de la naturaleza y la verdad que tratamos de atrapar de ella.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 11, NÚMERO 10: JULIO DE 2024. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2024.i10.15

[pp. 201-204]

Recibido: 10/05/2024

Aceptado: 28/06/2024

HEIDEGGER, Martin (2024). *El comienzo de la filosofía occidental: Interpretación de Anaximandro y Parménides*. Ed. Peter Trawny; Tr. Alberto Ciria. Madrid: Trotta, 256 pp.

José Luis Ucha Serrano

Universidad de Sevilla

En el pasado mes de febrero la editorial Trotta publicó el volumen titulado *El comienzo de la filosofía occidental: Interpretación de Anaximandro y Parménides*. Se trata de un curso impartido por Martin Heidegger en torno a la filosofía presocrática, con especial hincapié en las figuras de Anaximandro y de Parménides, expuesto durante el semestre de verano de 1932. La edición alemana de este curso fue llevada a cabo por Peter Trawny en el año 2011. En este volumen se recoge la traducción de Alberto Ciria, que corresponde con el trigésimo quinto tomo de la *Gesamtausgabe*. La editorial Trotta ha editado ya obras centrales del pensador como *Ser y Tiempo* (GA 2), *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24), las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (GA 62), *El concepto de tiempo (conferencia de 1924)* (GA 64), así como los *Cuadernos Negros* y *¿Qué significa pensar?* (GA 8), estos dos traducidos ambos por el propio Ciria.

Alberto Ciria ha traducido al español otros textos centrales del propio Heidegger como el curso de 1929 *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo finitud y soledad* (GA 29/30), *Lógica: La pregunta por la verdad* (GA 21), *De la esencia de la verdad. sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón* (GA 34), *Posiciones metafísicas*

fundamentales del pensamiento occidental y *Ejercitación en el pensamiento filosófico* (GA 88), además de una traducción parcial del volumen ochenta y uno de la *Gesamtausgabe* que fue editada como *Pensamientos poéticos*. También ha traducido a pensadores alemanes de la talla de Fichte, Hegel y Fink, y de una actualidad tan rigurosa como Byung Chul Han. La obra de Alberto Ciria pasa por ser una de las ópticas de referencia para el acercamiento a la filosofía alemana desde la lengua española, no sólo por su labor de traducción sino también por sus trabajos acerca de filosofía del arte, idealismo alemán o del propio Heidegger.

Peter Trawny, editor original del texto, es una referencia internacional en cuanto al heideggerianismo. Es profesor en la Universidad de Wuppertal además de fundador y director del Martin-Heidegger-Institut. Ha sido editor de numerosas obras de Heidegger, entre las que destacamos la ardua labor de edición de los *Cuadernos negros*. Tiene traducidas al español algunas de sus obras como *Fuga del error*, *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, o *Heidegger: una introducción crítica*, obras que permiten un acercamiento a la figura de Heidegger desde una lente que mezcla lo filosófico con lo biográfico.

En el epílogo del volumen redactado por Trawny se nos aclara una de las claves fundamentales para la comprensión del texto. Trawny entiende que estas lecciones presentan un inciso en el acercamiento de Heidegger a la filosofía griega, siendo este curso ya algo distinto a las lecciones que fueron dedicadas a Platón y Aristóteles en los años previos a *Ser y tiempo*. Trawny añade que esclarecen las lecciones de 1935, *Introducción a la metafísica*, una de las obras cumbre del pensador, además de contener anticipaciones a los *Aportes a la filosofía: acerca del evento* (Epílogo del editor, p. 252). De esta manera, *El comienzo de la filosofía occidental*, aparece como un texto necesario para comprender la segunda etapa de Heidegger en tanto en él aparecen dos asuntos característicos de este periodo: la lectura de los griegos y el pensar del *Ereignis*.

El curso comienza con esta contundencia: “Nuestra misión es la interrupción del filosofar, es decir, el final de la metafísica, a partir de un preguntar original por el «sentido» (la verdad) de la diferencia del ser” (p. 11). El primer capítulo es dedicado a la interpretación de la sentencia de Anaximandro, identificada por Heidegger como la *primera* de la filosofía occidental. Una lectura interesante sería estudiarlo en paralelo con el texto escrito por Heidegger catorce años más tarde e incluido en los *Holzwege*, *La sentencia de Anaximandro*, que tiene como objeto de estudio también al misterioso fragmento. En la interpretación del pasaje se produce una revisión de algunas doctrinas vertidas en *Ser y tiempo*. En el tratado, en el §7, se reconocía que el objeto de la fenomenología eran, los $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ “lo que alguna vez los griegos identificaron, pura y simplemente, con $\tau\grave{\alpha}$

ὄντα (los entes) (*Ser y tiempo*, p. 49)”. Esta tesis se ve ampliada en el curso aclarando que ya en el sanscrito el plural del neutro no designa la multiplicidad de lo singular, sino los muchos singulares tomados en unidad (p. 13). No se tiene como objeto este o aquel ente (eso sería tarea de la fenomenología), sino a *lo* ente: τὰ ὄντα. De este primer capítulo destacamos también la exposición acerca de la categoría de τό ἄπειρον entendida como la diferencia entre el ser y lo ente. En el fragmento de Anaximandro se habla de ἄπειρον ἀρχή, de un origen indeterminado. Y es que una crítica usual a la filosofía de Heidegger suele ser entenderlo como un pensador con una injustificada fijación por los orígenes. Pero el *ser* que piensa Heidegger (sobre todo ya en esta etapa) “es desbarajuste, el ser está en la deparación y en la disposición: *en el ser en cuanto tal se atestigua el poder capacitador del manifestarse y del desaparecer*” (p. 39).

La interpretación del fragmento de Anaximandro y del poema de Parménides se encuentra separada por una «consideración intermedia» que ocupa buena parte del curso. En trabajos previos (*Informe Natorp, Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, ciertos compases de *Ser y tiempo*) hemos podido leer a un Heidegger que habla acerca de la interpretación como posibilidad existencial. En medio del trabajo de la comprensión de dos autores tan remotos, esta consideración intermedia aclara y matiza algunas tesis del pensador de la Selva Negra acerca de la posibilidad de la interpretación de textos. Podemos identificarla como la parte más metodológica del texto, mientras que los otros dos capítulos pasan a ser un ejercicio hermenéutico teniendo por objeto a textos concretos. Heidegger viene a problematizar el hecho de poder realmente interpretar y alcanzar cierta comprensión de textos tan sumamente lejanos. Nuestra relación con el comienzo de la filosofía occidental bien podría estar opacada por prejuicios de los que ni siquiera fuésemos conscientes y, así, caeríamos en situaciones de autoengaño o en estériles anacronismos. En esta consideración intermedia damos con un pasaje imaginal que Heidegger propone para entender el acercamiento que podemos tener con el pensamiento de los griegos, la imagen del caminante y la fuente:

En su caminata por un paraje donde el agua escasea, un caminante tiene que alejarse cada vez más de la fuente de la que escancié agua por primera y última vez. Con ello, y considerándolo fríamente, se agranda su distancia hacia esa fuente. La deja atrás, y conforme la distancia va aumentando acaba perdiendo la orientación, hasta que la fuente acaba quedando inaccesible mucho más atrás. Supongamos que el caminante muere de sed, que parece. ¿Por qué ha perecido? *A causa de la distancia enorme hasta la fuente, con la que él ya no tiene ninguna relación* (p. 48):

Si entendemos el curso como una anticipación al célebre curso *Introducción a la metafísica* se antoja imprescindible la última parte dedicada al enigmático poema didáctico de Parménides. Heidegger pone énfasis en la interpretación de los fragmentos I, IV y V (Heidegger sigue la numeración de Diels); dedica numerosas páginas al fragmento VIII para finalmente detenerse en los llamados fragmentos de la δόξα. Consciente de que su lectura de la historia de la filosofía estaba siendo ya criticada, Heidegger hace un apunte acerca de que los filósofos interpreten a otros filósofos. No podemos quedarnos en la superficie y decir: el *Kant de Heidegger* no es *Kant*, sino el *Kant de Heidegger*; esto merece un matiz. Esta crítica presupone un *Kant*, un *Hegel*, un *Hölderlin*, un *Parménides* universal y unívoco. Heidegger invita al estudiante, y en este caso al lector, a tomar su interpretación no atendiendo a los medios y vías que la conducen, sino al lugar al que, filosóficamente, nos emplaza la misma (pp. 108-109).

Las últimas páginas del volumen constituyen una suerte de anexo de notas y apuntes en torno a las lecciones impartidas. *El comienzo de la filosofía occidental* es una obra que merece ser estudiada por distintos motivos. En primer lugar por entender la llamada *Kehre* de Heidegger desde la óptica de cómo lee el pensador a los griegos y en segundo lugar como una interpretación original y rica de los filósofos Anaximandro y Parménides.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Sobre la revista

1. Enfoque y alcance

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

Artículos: Artículos de investigación.

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

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

Informes: Sobre congresos, seminarios, etc.

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

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

Reseñas de libros.

Estudios bibliográficos

Noticias y comentarios

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

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

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

2. Proceso de evaluación por pares

Evaluación de originales

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

Evaluación por pares

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

Evaluación ciega

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

Evaluadores externos

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

3. Política de acceso abierto (Open Access)

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

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

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

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

Política de archivo

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

4. Periodicidad

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

Lenguas de edición

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

Declaración de privacidad

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

5. Historial de la revista

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

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

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

About the journal

1. Focus and scope

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

Articles: Research articles.

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

Derivatives: Specialised, informative and creative philosophical articles.

Reports: Reports on congresses, seminars, etc.

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

Translations: Unpublished translated texts of Heidegger and his derivations.

Book reviews.

Bibliographical studies

News and commentaries

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

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

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

2. Peer review process

Evaluation of originals

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

Peer review

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

Blind review

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

External reviewers

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

3. Open access policy

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

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

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

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

Archiving policy

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

4. Periodicity

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

Languages of publication

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

Privacy statement

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

5. History of the journal

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

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

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

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Directrices para autores

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Para introducir un término explicativo dentro de una cita se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo: “La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente...”.

Las citas deben incluir al final una nota al pie en la que se indique el autor, la obra (en cursiva), la ciudad de publicación, la editorial, el año y la página. Esto será aplicable también a las notas al pie donde se aluda a alguna obra.

8. El modelo de citación de referencias bibliográficas es el siguiente:

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tubinga, Niemeyer, 2006. p. 23

Si la referencia es una traducción se indicará también el nombre del traductor:

HEIDEGGER, M. *El concepto de Tiempo*. Trad. R. Gabás Pallás y J. Adrián Escudero. Madrid, Trotta, 2011.

Los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares se citarán conforme al uso habitual y no indicando el número de página:

PLATÓN. *Fedro*, 221b

Si la cita corresponde a un capítulo de libro en obra colectiva, será:

PRICE, D. “A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes”, en GRIFFITH, B. C. *Key paper information sciencie*. New York, Knowledge, 1980, pp. 177-191.

Si corresponde a una revista:

VIGO, A. “Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia”, en *Philosophica* 13, 1990, p. 20.

Si corresponde a un documento electrónico, se debe indicar, ya sea la fecha de publicación o la de su más reciente actualización; si ninguna de éstas puede ser determinada, entonces se debe indicar la fecha de búsqueda. La dirección URL debe proveer suficiente información para recuperar el documento.

MORIN, E. [en línea]. “La epistemología de la complejidad”, en *Gazeta de Antropología* 20 (2004). Trad. J L. Solana. www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html [Consultado: 26/12/2013].

9. Pueden usarse referencias abreviadas en las notas al pie en los siguientes casos:

Cuando de un mismo autor se cite una sola obra, se abreviará su título así:

HEIDEGGER, M. Op. cit., p. 108.

Si de un mismo autor hay que citar más de una obra, se reiterará el título de forma abreviada; por ejemplo:

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. cit., p.15.

Puede utilizarse "Ibídem, p. (número de página)" o "Ib. p (...)" cuando se repita una misma referencia consecutivamente. Y también se utilizará "Ídem" o "Id" cuando se cite consecutivamente la misma obra y en la misma página.

En las reseñas, si es preciso incluir alguna cita diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo las directrices para referencias indicadas. Estas deben ser las mínimas posibles. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así:

(p. 63), o (pp. 63-64).

10. Las referencias bibliográficas utilizadas para la elaboración de los artículos o reseñas deberán presentarse en un listado final, con el formato establecido en el punto 8 de las normas de publicación de nuestra revista y ordenadas alfabéticamente por autor. En caso de incluir más de una obra del mismo autor, se ordenarán las referencias alfabéticamente según las obras del mismo.

11. *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. La publicación de los trabajos será en el mes de julio y se informará de ello a los autores correspondientes

Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, para su inmediata corrección (máximo dos semanas de plazo). Una vez publicado, podrán adquirir separata electrónica de su artículo en la web en formato pdf.

En caso de aceptación, se autoriza a *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* a incluir nombre y apellidos del autor, ORCID, así como filiación institucional y, en su caso, dirección de correo electrónico, en todos los documentos relacionados con la publicación del artículo que se somete a evaluación. Asimismo se garantiza la autoría y originalidad del artículo, y asumo la plena y exclusiva responsabilidad por los daños y perjuicios que pudieran producirse como consecuencia de reclamaciones de terceros respecto del contenido, autoría o titularidad del contenido del mismo.

La recepción de artículos está abierta todo el año. El número se cierra en torno al 30 de abril. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de mayo y junio. La colocación en la web se realiza la segunda quincena del mes de julio. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma.

Si en un caso excepcional, por causas ajenas a la revista ésta se viese obligada a la modificación o retraso en el plazo de la publicación de los artículos seleccionados, a un número posterior, se le comunicaría a cada autor para que confirmasen su aprobación o, en caso contrario, dispusiesen del artículo para presentarlo a otras revistas.

12. Los editores no se responsabilizan de los errores que se hayan podido deslizar por no haber seguido estas instrucciones. En caso de tropezar con dificultades de desciframiento, interpretación, formato, etc., requerirán al autor a través del e-mail para que envíe un nuevo archivo, y si en el término de una semana no lo reciben, entenderán que renuncia a la publicación del trabajo.

Aviso de derechos de autor/a

Los autores mantienen la Propiedad de los Derechos de Autor y Derechos de Reproducción.

Los autores/as pueden realizar otros acuerdos contractuales independientes y adicionales para la distribución no exclusiva de la versión del artículo publicado en esta revista (p. ej., incluirlo en un repositorio institucional o publicarlo en un libro) siempre que indiquen claramente que el trabajo se publicó por primera vez en esta revista.

Se permite y recomienda a los autores/as a publicar su trabajo en Internet (por ejemplo en páginas institucionales o personales) posterior al proceso de revisión y publicación, ya que puede conducir a intercambios productivos y a una mayor y más rápida difusión del trabajo publicado.

Author Guidelines

1. Authors should submit their articles to the journal via the OJS platform (<https://revistascientificas.us.es/index.php/Differenz/index>). The first page should be separate from the rest of the text (separated by a page break) and should include the title of the paper, the author's full name and academic affiliation, as well as a brief CV and contact details (the latter two cannot be published). The second page should contain the following information in its original language and in English about the articles: title, abstract of about 100 words and about 5 keywords separated by a semicolon.

2. Papers submitted for the first time will be anonymous. Except on the first page, they will not include the author's details; once accepted and reviewed, the relevant details will be added.

To facilitate anonymous review, the author should also remove all references in the article to other works and articles written by him or her - both in the body of the article and in the notes - or do so in a way that does not reveal his or her own authorship. Mention of acknowledgements of their participation in funded projects and other acknowledgements should also be omitted.

3. All submissions for publication in *Diferenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, whether articles, notes, reviews, translations, etc., must be completely unpublished. While they are in the process of evaluation or editing, they should not be submitted to any other publication. Once they have been published, authors may use their texts freely, always citing their original publication in *Diferenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. Very exceptionally, and if the reviewers consider it appropriate, articles already published in other journals of limited circulation may be published, specifying this in each case.

4. Articles and Studies will have a maximum length of between 6,000 and 8,000 words (between 15 and 20 pages). Debates and Notes will have a maximum length of 4,000 words (between 5 and 10 pages). Critical translations or research materials and bibliographical studies up to 8,000 words (between 10 and 20 pages). Bibliographical reviews should be a maximum of 1,800 words. Except in exceptional cases, reviews of books more than five years old will not be accepted. The works reviewed must be first editions, or reprints with substantial modifications. To avoid conflicts of interest, it is preferable that they are not written by people close to the author of the reviewed book or who have collaborated in its edition or design. The author of a reviewed book should not have any professional affiliation with the author of the review, such as a thesis supervisor. The word count should be indicated at the end of the text.

5. The format in which the work is submitted to the journal must be .doc, .docx, .odt or .rtf. The font of the body of the text (including titles, headings and bibliographical references) should be Times, Times New Roman or Arial, 12 point, 1.5 line spacing. Footnotes, always at the bottom of the page, should be 10 point, 1.5 line spacing. The text must be presented without any indentation.

Bold and underlined text is not allowed; only italics and inverted commas ('...') and single inverted commas ('...'), as appropriate. Angular inverted commas ('...') will be allowed only in exceptional cases.

We cannot guarantee that there will be no problems with special signs (Greek, Hebrew, logical, mathematical). We recommend restricting them as much as possible and, in any case, sending the originals together with their transliteration into the Latin alphabet.

6. The structure of the articles will be: Title, title in English, author's name, institution, summary, keywords, abstract, keywords. If the manuscript has been prepared thanks to a grant from a research project, scholarship or similar, this should be indicated as footnote 1 at the end of the title of the first heading of the text.

After the headings, the article should be arranged in sequentially numbered headings, as follows: 1. 2. 3. etc. The headings of further subdivisions should follow a numerical order, as follows: 1.1; 1.2; 1.3. It is recommended that articles have an introduction as the first heading and conclusions as the last.

Acknowledgements and bibliographical references should be included at the end of the text.

Figures and tables should be included in the text, numbered and indicating their respective legends, in 10-point italics.

7. Footnotes should be concise. Quotations in the body of the text should also be brief, and should be enclosed in quotation marks: "thus". If they are longer than two lines, they must be in a separate paragraph, without quotation marks and must not be indented (which will be applied when typographically composed).

To introduce an explanatory term within a quotation, square brackets should be used, as in the following example: "The linking of this [special situation] to the end of the agent...".

Citations should include at the end a footnote indicating the author, the work (in italics), the city of publication, the publisher, the year and the page. This also applies to footnotes referring to a work.

8. The citation model for bibliographical references is as follows:

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 2006. p. 23.

If the reference is a translation, the name of the translator should also be given:

HEIDEGGER, M. *El concepto de tiempo*. Trad. R. Gabás Pallás and J. Adrián Escudero. Madrid, Trotta, 2011.

Texts by Plato, Aristotle, Kant, Wittgenstein and other similar texts will be cited according to the usual usage and without indicating the page number:

PLATO. *Phaedrus*, 221b

If the citation corresponds to a book chapter in a collective work, it will be:

PRICE, D. "A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes", in GRIFFITH, B. C. *Key paper information science*. New York, Knowledge, 1980, pp. 177-191.

If it corresponds to a journal:

VIGO, A. "Prioridad ontologica y prioridad logica en la doctrina aristotelica de la substancia", in *Philosophica* 13, 1990, p. 20.

If it corresponds to an electronic document, either the date of publication or the date of its most recent update should be indicated; if neither of these can be determined, then the search date should be indicated. The URL should provide sufficient information to retrieve the document.

MORIN, E. [online]. "La epistemología de la complejidad", in *Gazeta de Antropología* 20 (2004). Trad. J L. Solana. www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html [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