

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas



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

AÑO 12 NÚMERO 11: 2025

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

Editor:

Grupo de Investigación Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad (HUM-018)
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)
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>

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>.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Consejo de Redacción / Editorial Board

Director:

Ordóñez García, José (Universidad de Sevilla)

Editor:

Gilbert, Fernando (Universidad de Valladolid)

Vocales (Vowels):

Baş, Agata J. (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

Castaño Sánchez, Diego (Universidad de Sevilla)

Gourhand, Vanesa (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

Mingo Rodríguez, Alicia María de (Universidad de Sevilla)

Pedraza Hinojosa, Patrizia (Universidad Complutense de Madrid)

Portillo Palma, Fabián (Universidad de Sevilla)

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

Romero Pérez, Rosalía (Universidad de Sevilla)

Santamaria Santiago, Manuel (Universidad de Granada)

Ucha Serrano, José Luis (Universidad de Sevilla)

Comité Científico / Scientific Committee

Adrián Escudero, Jesús (Universitat Autònoma de Barcelona)

Antón Pacheco, José Antonio (Universidad de Sevilla)

Bayón Torres, Manuel E. (Universidad de Sevilla)

Borges-Duarte, Irene (Universidade de Évora)

Bravo Delorme, Cristián A. de (Universidad de Córdoba)

Breur, Roland (Katholieke Universiteit te Leuven)

Brencio, Francesca (University of Birmingham)

Castro Caeiro, Antonio (Universidade Nova de Lisboa)

Chillón Lorenzo, José Manuel (Universidad de Valladolid)

Denker, Alfred (The European Centre for Heidegger Studies)

Fabris, Adriano (Università di Pisa)

Gabás Pallás, Raúl (Universitat Autònoma de Barcelona)

Gander, Hans-Helmut (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

González Galván, Humberto (Universidad Autónoma de la Baja California Sur)

Grijalba Uche, Miguel (Universidad Isabel I)

Macera Garfía, Francisco A. (Universidad de Sevilla)

Maldonado, Rebeca (Universidad Nacional Autónoma de México)

Mantas España, Pedro (Universidad de Córdoba)
Marramao, Giacomo (Università degli Studi Roma Tre)
Millán Campuzano, Marco A. (Universidad Autónoma Metropolitana de México)
Moreno Márquez, César (Universidad de Sevilla)
Mujica, Hugo (Ensayista y poeta. Argentina)
Oñate Zubia, Teresa (Universidad Nacional de Educación a Distancia)
Rodríguez García, Ramón (Universidad Complutense de Madrid)
Rodríguez Ribas, José Ángel (Universidad de Wales)
Rodríguez Suárez, Luisa Paz (Universidad de Zaragoza)
Rojas Jiménez, Alejandro (Universidad de Málaga)
Sáez Rueda, Luis (Universidad de Granada)
Segura Peraita, Carmen (Universidad Complutense de Madrid)
Trawny, Peter (Bergische Universität Wuppertal)
Vigo, Alejandro G. (Universidad de los Andes)
Xolocotzi, Ángel (Benemerita Universidad Autónoma de Puebla)
Zaborowski, Holger (Universität Erfurt)

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Nº 11, 2025

Sumario

Estudios

<i>Dejar la tierra ser tierra: serenidad y pensamiento en el mundo técnico.</i> <i>Let the Earth be Earth: Serenity and Thought in the Technical World.</i> Óscar F. Bauchwitz.....	11
<i>Introdução à Daseinanálise. Vetores para a Psicoterapia Heideggeriana no Século XXI.</i> <i>Introduction to Daseinanálisis. Vectors for Heideggerian Psychotherapy in the 21st Century.</i> Marina V. G. Cecchini.....	27
<i>Gelassenheit. Un análisis hermenéutico del Debate en torno al lugar de la serenidad de Martin Heidegger.</i> <i>Gelassenheit. A Hermeneutics of Conversation on a country path about thinking, by Martin Heidegger.</i> Anna Gil Bardaji.....	67
<i>La concepción de la técnica en los Cuadernos Negros de Martin Heidegger.</i> <i>The Conception of technique in Martin Heidegger's Black Notebooks.</i> Pedro José Grande Sánchez.....	85
<i>La interpretación heideggeriana del Λόγος de Heráclito: hacia el juego de espejos de la Cuadratura.</i> <i>The Heideggerian interpretation of Heraclitus' Λόγος: towards the mirror play of the Fourfold.</i> Gonzalo Martín Mozo.....	105

<i>De duración y tiempo originario: una delimitación crítica de Heidegger a Bergson.</i>	
<i>About duration and original time: a critical delimitation from Heidegger to Bergson.</i>	
Antonio César Morón Espinosa.....	127

<i>La pregunta por la nada en Heidegger y Leibniz.</i>	
<i>The Question of Nothingness in Heidegger and Leibniz.</i>	
Alba Ramírez Guijarro.....	145

<i>Martin Heidegger: duas diretrizes para a introdução adequada do Tempo na problemática do Ser. Uma voltada para a essência da Técnica moderna enquanto Armação, a outra voltada para a essência do Pensamento enquanto Serenidade.</i>	
<i>Martin Heidegger: two guidelines for the adequate introduction of Time in the problematic of Being – one aimed at the essence of modern Technique as Armature and the other aimed at the essence of Thought as Serenity.</i>	
Francisca T. Soares Rutigliano.....	155

<i>Las cuerdas e hilos históricos como elementos estructurales del Campo de Historicidad del Dasein.</i>	
<i>Historical ropes and threads as structural elements of the Dasein's Historicity Field.</i>	
Hector Javier Villarruel Sahagún.....	181

Derivas

<i>El hombre, la libertad y el desarrollo del Yo en la obra de Martin Buber y de Søren Kierkegaard.</i>	
<i>The man, freedom and development of the self according Martin Buber and Søren Kierkegaard.</i>	
Stefanie Arca Garrido Loureiro.....	193

<i>De la “dispersión” y la analítica del miedo en el §40 de Sein und Zeit a la experiencia de la nada en Was ist Metaphysik? Caminos de la experiencia.</i>	
<i>From the ‘dispersion’ and analysis of fear in §40 of Sein und Zeit to the experience of nothingness in ‘What ist Metaphysik? Paths of Experience.</i>	
Thomas Christian Kugler.....	209

Reseñas

OÑATE, Teresa; GILABERT, Fernando; FERNÁNDEZ, Patricia; GÓMEZ, Olga (Eds).
(2024). *Arte – Espacio – Lenguaje. Heidegger, Chillida y nosotros*. Madrid:
Dykinson, 404 pp.

Jaime Cabrerizo Aguado.....223

MARCUSE, Herbert. (2025). *La teoría crítica en la era del nacionalsocialismo. Ensayos (1934-1941)*. Edición y traducción de José Manuel Romero Cuevas.
Madrid: Trotta, 237 pp.

Rodnie Gabriel Galeano Rosa.....227

Sobre la revista.....233

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Estudios

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 11, 2025. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2025.i11.01 [pp. 11-25]

Recibido: 11/02/2025 – Aceptado: 05/05/2025

Dejar la tierra ser tierra: serenidad y pensamiento en el mundo técnico

Let the earth be earth: serenity and thought in the technical world

Óscar F. Bauchwitz

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Resumen: Este artículo busca exponer y analizar dos nociones fundamentales del pensamiento heideggeriano acerca de la técnica moderna. Serenidad y pensamiento abren una perspectiva de interpretación de los problemas actuales respecto al agotamiento del modelo productivo del mundo contemporáneo que conlleva un peligro devastador para la tierra y al modo del ser humano. En un primer momento, se explicita cómo la esencia de la técnica – *Gestell* – acaece como peligro en la medida en que obstaculiza cualquier otra forma de pensar que no sea guiada por el dominio sobre el ente y, en consecuencia, sobre la tierra. En un segundo momento, se investiga la Serenidad como conducta indicada por el filósofo para hacer frente al peligro en cuanto falta de un pensar meditativo y posibilidad de un actuar caracterizado por un dejar-ser.

Abstract: This paper seeks to expose and analyze the fundamental notions of Heideggerian thought about modern technique. Serenity and thought open a perspective of interpretation of current problems regarding the exhaustion of the productive model of the contemporary world that brings a devastating danger to the earth and to the way of being human. At first moment, it is explained how the essence of the technique – *Gestell* – becomes a danger to the extent that it obstructs any other way of thinking that is not guided by the domain over the entity and, consequently, over the Earth. In a second moment, Serenity is investigated as a behavior indicated by the philosopher to face danger while lacking meditative thinking and the possibility of acting characterized by a desire to be.

Palabras clave/Keywords: Khere; Habitar (Dwell); Poetizar (Poetize); Gelassenheit; Peligro (Danger).

El reloj del juicio final, esta escatológica metáfora creada en la Universidad de Chicago para medir el peligro de una guerra nuclear, hoy nos advierte que restan tan sólo ochenta y nueve segundos antes de que el colapso nos alcance. Este peligro era ciertamente real cuando se puso en funcionamiento el *Doomsday* en 1947 y aún hoy persiste una sospecha sobre el sano juicio de aquellos que pueden “apretar los botones”; a este peligro se suman las novedosas invenciones que se apropian del ser humano y amenazan su poder ser. Podemos pasar horas recordando los muchos fenómenos climáticos que han sucedido en los últimos años; enumerar los diversos desastres ambientales causados por la explotación de la tierra y la instalación de nuestro mundo; reconocer las patologías originadas por los smartphones que cada vez con más intensidad proporcionan un mundo dónde la experiencia de la alteridad no tiene lugar; asombrarnos con la irrupción de la Inteligencia Artificial y su expansión incalculable que parece reemplazar el pensamiento humano. Otros tantos ejemplos pueden ser recordados por cada uno de nosotros. Si así procediéramos, ocupándonos con lo que emerge y nos amenaza cotidianamente, al volver a casa tendríamos algo para pensar, aunque menos alegres y más desconfiados.

Nuestro título señala que nuestra disposición es presentar de qué forma el pensamiento de Heidegger sobre la técnica puede aportar alguna contribución para enfrentarnos a los problemas contemporáneos que hemos mencionado. Este enfrentamiento no tiene que ver directamente con medidas y políticas públicas que busquen apaciguar las consecuencias de nuestro modo de habitar la tierra y construir el mundo. Sobre ello muy poco puede aportar la filosofía. Lo que sí buscamos es enfrentar a esos problemas desde el ejercicio del pensar, ni más, ni menos. Si bien en la praxis del pensar no estamos muy bien entrenados, al menos podemos aproximarnos a lo que pensó Heidegger al preguntar por la técnica.

La pregunta por la técnica indica la posibilidad de una conducta, una disposición en la cual nos preparamos para el enfrentamiento inevitable que hoy se impone y dice respeto al modo como nos relacionamos con la técnica, sus dispositivos y con las consecuencias que afectan la existencia humana. En pocas palabras, lo que entra en juego en tal pregunta no es nada menos que el sentido bajo el cual todo lo que es, puede y viene a ser en el mundo. Preguntar por la técnica es la apertura necesaria para quienes se disponen a pensar lo que hoy se evidencia como destino. Es que, de un modo simple y no menos sorprendente, preguntar por la técnica ya nos sitúa en una nueva relación para con ella, nos permite que nos relacionemos con ella, *libremente*. Ello significa, según Heidegger, abrirse a la esencia de la técnica, que uno se permita aproximarse de la técnica sin las determinaciones previas y plasmadas históricamente. En la misma medida en que la

disposición del preguntar nos desocupa del mundo técnico, franquea la posibilidad de una experiencia inhabitual y olvidada, la experiencia del pensar. Ahora bien, esta experiencia propia de la capacidad humana no es algo simplemente disponible al ser humano, como si ahora me detengo insistentemente en mis ocupaciones junto al mundo de la técnica moderna, y luego me pongo pensar y a preguntar por la técnica. Pensar exige un largo entrenamiento y cuidados aún más delicados que cualquier otro oficio auténtico (1994a: 19). El pensar no es un útil a nuestra disposición, sino que demanda un cierto cultivo que persevera en un lugar propio y abierto por el propio ejercicio del pensar. Este cultivo del pensar se asemeja, dice Heidegger, al campesino que “debe saber esperar a que brote la semilla y llegue a madurar” (1994a: 19).

En *Die Khere* (La vuelta), Heidegger advierte que

(...) la Gestell (estructura de emplazamiento; lo dispuesto; la imposición; la organización; lo implantado; la instalación, el almacén; la composición; el engranaje; el encuadramiento) se esencia (*west*) como el peligro (2008: 13).

Es cierto que, en todas partes, “riesgos y necesidades” acosan la existencia humana a cada momento y de modo desmesurado. Sin embargo, el peligro *como* peligro, el que hace peligrar al Ser mismo, “permanece velado y disimulado”. Las necesidades apremiantes que hemos mencionado, propias de nuestra época, desafían y cercan peligrosamente la existencia humana, al tiempo que encubren el peligro más peligroso, no hacen sino crear la ilusión de que el destino del despliegue histórico de la técnica, es decir, de la metafísica consumada, está condicionado por la invención y el uso de nuevos instrumentos y por nuevas formas de explotar la tierra. En otras palabras, por más dramática y urgente se manifieste la situación mundial de la época que nos toca vivir, el peligro mismo se mantiene encubierto por las soluciones y alternativas técnicas que permanecen prisioneras de una concepción que piensa la técnica como si ésta fuera un medio previsiblemente dispuesto y manejable por la voluntad humana y en la mano del ser humano. Una concepción instrumental y antropológica de la técnica que, hoy en día, ya no parece capaz de explicar qué acaece con la técnica moderna y su mundo. Nadie puede afirmar o negar que, confiado a tal concepción, el ser humano llegue a encontrar soluciones que garanticen la prosperidad o, al contrario, se determine un camino inevitable hacia la ruina de la tierra y de la vida humana sobre la tierra. Sin embargo, esta imagen del ser humano atado y dependiente de sus mecanismos y dispositivos tecnológicos, enseñoreado por el poder de someter la tierra para su bienestar y asegurar su mundo, debería ser interpretada de otro modo. Trátase, escribe Heidegger, “de echar una mano a la esencia de la técnica” (2008: 13). Algo que no puede entenderse como una renuncia o una condenación absoluta de la técnica, pero sí como un modo de salvar la técnica y de conducirla a un cambio de su propio destino. En este cambio actúa el humano, no como quien “domina” la situación

y espera recoger los resultados de su acción, él no es el “señor del Ser” (*Herr des Seins*), pero sí como aquél que es esencialmente llamado a dar lugar, en medio al ente, a la esencia del Ser para que el Ser mismo esencie como Ser, y la esencia de la técnica llegue a ser vista más allá de los casi infinitos aparatos técnicos que conocemos y nos aprisionan con sus prestaciones.

“La *Gestell* se esencia como el peligro”. Ahora, bien ¿qué quiere decir Heidegger con esta palabra alemana (*Gestell*), cuyas traducciones a nuestros idiomas no alcanzan un consenso? ¿Qué es eso de esenciar (*west*)? Y ¿qué decir del peligro? Las preguntas no hacen más que sumarse y a cada vez nos plantean una situación inusitada puesto que del punto de vista de la metafísica tradicional las preguntas que ya parecían respondidas hace mucho tiempo, vuelven a interpelar al ser humano. Ya recordaba Heidegger con el epígrafe y el primer párrafo de *Ser y Tiempo*, parece que estamos en aporía otra vez sobre qué significa ser.

En *La pregunta por la Técnica*, Heidegger afirma:

La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica. Cuando buscamos la esencia del árbol, tenemos que darnos cuenta de que aquello que prevalece en todo árbol no es a su vez un árbol que se pueda encontrar entre los árboles (1994b: 9).

Entonces, ¿qué ocurre cuando en su existencia el ser humano se ve preso a la técnica? ¿Cómo será posible desviar la mirada de lo técnico para poder alcanzar la esencia de la técnica? Lo primero que se muestra, piensa Heidegger, es el hecho de que la concepción instrumental y antropológica de la técnica parece ser “correcta de un modo tan inquietante” que tanto puede ser aplicada a la técnica artesanal cuanto a la técnica moderna. Según esa concepción, lo que puede diferenciar un antiguo molino de un parque eólico son los grados de sofisticación y de conocimientos arrollados en sus respectivas construcciones. Ambos siguen siendo medios en manos humanos, instrumentos que dependen de la voluntad humana, del manejo que hacemos de ellos para alcanzar ciertos fines. Tal es el aparente dominio que el ser humano detiene sobre la técnica. Un quiebre en la fiabilidad de un instrumento, sea de un saca-corcho que se rompe, sea de un avión que no llega a destino, pone en riesgo esa concepción y exige al humano que amplíe y asegure el dominio sobre lo que es y trae al mundo. Toda esa voluntad de dominio desvía la discusión sobre qué es la técnica, y hace parecer que todos los problemas del mundo técnico podrían solucionarse con más técnica, con un cambio en el modo de manejar, perfeccionar e inventar instrumentos, con la explotación de otras materias-primas y con una reforma u otra de los modos de producción con los cuales el ser humano instala su mundo sobre la tierra.

Frente esta concepción tradicional de la técnica, Heidegger se pregunta qué pasaría si la técnica no fuera un mero medio. Lo correcto de esa concepción, incluso, se convierte en obstáculo para alcanzar la esencia de la técnica. Si la esencia de la técnica no es algo “técnico” o “maquinal”, entonces tendríamos que ir más allá de su carácter instrumental y buscar qué es lo instrumental en sí mismo. Según Heidegger, en su raíz griega, la técnica, *téchne*, habla de su pertenencia al ocasionar, al traer-ahí-delante, al producir, a la *poiesis*. En ese sentido, la técnica es algo poiético (*Poietisches*) y un modo de *aletheyein*, de des-ocultar. Lo instrumental de la técnica puede ser visto, entonces, como “un modo de hacer salir de lo oculto” y un deber responder, en cuanto responsable, por aquello que es producido y que toma lugar en la región de la verdad, lo des-ocultado.

Ahora bien, considerando esta concepción *poiética* y des-ocultadora de la técnica podemos volver a pensar si efectivamente, el molino de viento y el aerogenerador difieren únicamente por la complejidad tecnológica de uno y de otro, pero poseen fines semejantes siempre en beneficio del humano. ¿Tendríamos que aceptar que ambos instrumentos corresponden a su esencia en cuanto un traer-ahí-delante? ¿Serían ambos modos de des-ocultamiento? Para Heidegger la respuesta es simple e ilumina el camino hacia la esencia de la técnica moderna:

también ella es un hacer salir de lo oculto (*Entbergen*). [...]. Con todo, el hacer salir lo oculto que domina por completo la técnica moderna, no se despliega ahora como un traer-ahí-delante en el sentido de la *poiesis*. El hacer salir de lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada (1994b: 17).

El antiguo molino de viento, desde luego, es también un hacer salir de lo oculto, pero no en el sentido de una provocación: “Sus aspas se mueven al viento, quedan confiadas de un modo inmediato al soplar de éste. Pero el molino de viento no retira energía del aire en movimiento para almacenarlas” (1994b: 17). En el mundo de la técnica moderna, todo se ve provocado, encargado, requerido, solicitado. Y ello es así de tal forma que la naturaleza y el propio humano se convierten únicamente en algo disponible. La técnica moderna emplaza a la tierra como si fuera “el almacén principal de existencias de energías” (1994b: 23).

Ahora la concepción habitual de la técnica ya no se muestra suficiente para explicar qué es la técnica moderna. En ésta vigora su esencia en cuanto *Ge-stell*, palabra que, advierte Heidegger, es usada “en un sentido hasta ahora inhabitual” (1994b: 21): “La esencia de la técnica moderna pone al humano en camino de aquel hacer salir de lo oculto por medio del cual lo real y efectivo se convierte en todas partes en existencias” (1994b: 26). En otras palabras, la *Ge-stell*, la estructura de emplazamiento es una fuerza que se impone y requiere al ser humano un hacer salir lo oculto, un des-cubrir lo real, ya y siempre determinado por el sentido de la disponibilidad y nada más. Todo ente, tomado

por los intereses de la estructura de emplazamiento, debe convertirse en algo disponible y contribuir para mantener y ampliar el mundo técnico. En el mundo de la técnica moderna sólo hay lugar para lo que evidencia su razón de ser, sólo es “cultivado” aquello que es requerido, solicitado por la técnica y que sirve a sus propósitos.

Con estas consideraciones, la esencia de la técnica moderna posee propiamente ese carácter com-positivo que impone a lo que es una especie de solicitud previa capaz de justificar su presencia en el mundo. Tal solicitud no es otra cosa que el asegurarse de que todo se des-oculte y contribuya con una única posibilidad de relacionarse con lo des-ocultado y que el ser humano tome todas sus medidas a partir de esa relación y no pueda tener la experiencia de reconocerse como aquél que es llamado a pertenecer y a comprometerse con el des-ocultamiento.

Ahora podemos comprender con un poco más de claridad la sentencia “La *Gestell* se esencia como peligro”. Ella dice que la esencia de la técnica moderna se despliega como peligro. Es cierto que todo destino conlleva un peligro al ser humano, puesto que éste siempre puede equivocarse e interpretar mal lo no oculto. El peligro no es otro que “la verdad se retire de lo correcto” (1994b: 28). De la amenaza de este peligro uno no escapa porque pertenece a nuestro modo de ser el extravío y lo errático. Ahora bien, lo que adviene hoy como peligro en el despliegue de la esencia de técnica moderna es el peligro supremo, a saber:

Desde el momento en que lo no oculto aborda al humano, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como existencias, y desde el momento en que el humano, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo solicitador (*der Besteller*) de existencias, entonces el humano anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí dónde él mismo va a ser tomado como existencia. Sin embargo, precisamente este humano que está amenazado así se pavonea tomando la figura del señor de la tierra (1994b: 28).

He aquí el peligro más peligroso, que el humano se convierta en un impulsor de la estructura de emplazamiento amenazando no sólo a sí mismo, pero también al modo como se relaciona consigo mismo y con todo lo que es según el modo del solicitar, ahuyentando toda otra posibilidad de hacer salir lo oculto, al punto de que la posibilidad propia del ser humano de traer-ahí-delante no aparezca como tal. Dicho de otro modo, el ser humano se convierte en amenaza a sí mismo y a todo lo que es porque ya no se ve comprometido con esa posibilidad suya de responder por su producción. Ya no reconoce o no percibe que la verdad, el des-ocultamiento, se ha deformado por la estructura de emplazamiento. La amenaza, por tanto, no viene de las máquinas y de los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ya alcanzó la esencia de lo humano, impidiendo que éste pueda acceder, como escribe Heidegger, a un “hacer salir lo oculto más originario” (1994b: 30).

La estructura de emplazamiento, la *Gestell*, en cuanto esencia de la técnica moderna, se ha mostrado como el peligro más extremo. Frente a los problemas contemporáneos no es poca cosa percibir cuánto y cómo el ser humano se ve y pone en peligro todo lo que es. Lo óntico de la técnica, lo técnico propiamente dicho, ubicuo en nuestro mundo, parece corresponder a su esencia como peligro. He aquí dónde el pensamiento de Heidegger sobre la técnica se muestra, si es que cabe, aún más profundo, desafiador y da ejemplo de una metafísica a camino de su superación/restauración.

A partir de un dístico de Hölderlin: “Pero donde está el peligro, crece también lo que salva”, Heidegger señala la posibilidad de que el peligro extremo de la *Gestell* “albergue en sí el crecimiento de lo que salva” (1994b: 30). Salvar aquí no indica sólo la protección de lo que se encuentra bajo amenaza, sino que dice más: “salvar es ir a buscar algo y conducirlo a su esencia, con el fin de que, así, por primera vez, pueda llevar a su esencia a su resplandecer más propio” (1994b: 30). Lo que salva echa sus raíces y prospera en la esencia de la técnica.

Aquí la insistencia de la meditación sobre la técnica echa un poco más de luz en la imagen que mencionamos hace poco: “hay que echar una mano a la esencia de la técnica”. ¿Cómo será posible que en la estructura de emplazamiento, que como vimos es una desfiguración de la verdad y un obstáculo para el des-ocultamiento en cuanto tal, prospere lo salvador? Esto es un punto decisivo en la meditación por la técnica. Ocurre que para entender en qué medida la esencia de la técnica abriga lo que salva, es necesario y sorprendente reconocer que es la propia técnica la “que nos pide que pensemos en otro sentido aquello que entendemos habitualmente bajo el nombre ‘esencia’” (1994b: 32). Una situación e interpelación extrañas: en la época de la metafísica consumada, se descubre en la esencia misma de la técnica moderna la posibilidad de salvación.

Preguntar por la esencia de lo que es, es una pregunta metafísica por excelencia. Pero el sentido que se busca no puede ser encontrado en el interior de la metafísica tradicional, donde se aprende que esencia es el nombre para aquello que algo es, como un género universal que abarca un conjunto de individuos. *Gestell* como esencia no indica un género común del cual todos los aparatos técnicos, sus operadores y programadores, y todas las disponibilidades/existencias producidas fueran sus especies. Sin duda pertenecen a la *Gestell*, pero no en una relación género y especie. La técnica pide “otro” sentido que resulta en una interpretación novedosa de lo que sea esencia.

Según Heidegger, del verbo esenciar (*wesen*) proviene el sustantivo esencia/vigencia (*Wesen*). En cuanto verbo, esenciar es lo mismo que perdurar (*währen*). Si atendemos al vigor de lo vigente, a lo que dura y permanece, luego percibimos que aquello que es, lo

es porque en él perdura propiamente lo que le fue concedido, lo que ha sido otorgado en y a partir de su origen. Esta vuelta metafísica, rebuscada y tan propia del pensamiento heideggeriano, dice, en pocas palabras, que la esencia como lo que dura es una concesión (*währen* y *gewähren*). Heidegger reconoce la dificultad del nuevo sentido sobre la esencia; puesto que la *Gestell* se impone como un peligro extremo, no parece muy adecuado pensar que en ella pueda haber una otorga o concesión que no sea del orden de lo peligroso, a menos que, como dice el poeta, en el peligro crezca lo que salva. Para ello es necesario percibir que también el provocar desafiador, la explotación y solicitud de todo lo ente como disponibilidad, que pertenecen a la técnica moderna también conducen al humano a un des-ocultamiento. La *Gestell* como destino, piensa Heidegger, “hace entrar al humano en algo tal que éste, por sí mismo, no puede ni inventar ni hacer” (1994b: 33). Hace ver al humano que él toma parte en el des-ocultamiento, en el hacer salir lo oculto (en la verdad). “En tanto que necesitado (y usado) de este modo, el humano se encuentra apropiado al acaecimiento (*Ereignis*) de la verdad” (1994b: 34). Esto es lo salvador que crece junto al peligro, la descubierta de lo que es otorgado al humano. El peligro cobija lo que salva en la medida en que hace que el humano “mire e ingrese en la suprema dignidad de su esencia. Ella reside en esto: cobijar sobre esta tierra el estado de des-ocultamiento - y con él, antes que nada, el estado de ocultamiento – de toda esencia” (1994b: 34).

De todo lo dicho hasta aquí, es necesario admitir la ambigüedad de la esencia de la técnica: por un lado, la *Gestell* es el peligro extremo porque encierra y destina el humano a un modo de des-ocultamiento que pone en riesgo de su propia libertad. Pero, por otro lado, justamente al ver peligrar su propia esencia libre, viene a luz lo que salva, su pertenencia más íntima e indestructible a lo que le es otorgado como posibilidad de pensar. Todo ello remite, dice Heidegger, al misterio de todo des-ocultamiento, de toda verdad (1994b: 35).

Como corolario a la pregunta por la técnica, como una figura mnemónica de lo que hemos visto, podemos recordar una sentencia presente en uno de los Seminarios de Le Thor que explica la relación entre el peligro y la salvación. En los tiempos digitales que vivimos quizás no tenga el alcance que en su día tubo, allí se lee: “La *Gestell*, por así decirlo, es el negativo fotográfico del *Ereignis*” (1986: 366). Cuando revelada, la *Gestell* evidencia lo que se oculta como misterio, la relación de mutua pertenencia entre el ser y el pensar, el propio *Ereignis*, el acontecimiento-apropiador.

Si aceptamos como posible la evidencia de lo que salva junto al peligro, si con ello reluce lo que es otorgado y es propio del ser humano, entonces también parece posible que se encuentre una conducta que nos permita existir en el mundo de la técnica moderna,

pero al abrigo del mundo técnico. En un tiempo donde “lo que más merece pensarse es el hecho de que no pensamos” (2005: 17), esta conducta es la *Gelassenheit* (Serenidad), que da nombre a un breve volumen publicado por Heidegger en 1959. Contiene dos partes, un discurso pronunciado en Messkirch por ocasión del centésimo aniversario de su conterráneo y compositor Conrandin Kreutzer en 1955 y un diálogo compuesto entre 1944 y 1945, que en este volumen se intitula *De un diálogo sobre el pensamiento en un camino del campo*, que es extraído del trílogo *Aproximación; una conversación triádica en el camino del campo entre un investigador, un erudito y un profesor*.

Ya en los primeros párrafos Heidegger afirma que hoy en día el ser humano parece haber renunciado o al menos abandonado u olvidado a sí mismo, pues “huye del pensar”. Esta huida del pensar y de sí mismo, no es algo admitido por el humano y, mucho menos, algo que justifique ser investigado. Delante de una realidad controlada por el dominio técnico-científico resulta difícil, cuando no una temeridad, aceptar que el ser humano no piensa. Nunca en su jornada histórica el ser humano tuvo a su disposición tanta información o alcanzó resultados tan precisos con sus experimentos e investigaciones. ¿Cómo comprender que el humano huye del pensar? La respuesta para Heidegger es simple y no menos alarmante:

Hay dos tipos de pensar, cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y la reflexión meditativa. [...] Es a esta última que nos referimos cuando decimos que el ser humano huye del pensar (1994: 18-19).

Lo que es propio del pensar calculador se encuentra en toda parte, sea ahora en la universidad, sea en nuestras actividades más cotidianas. El pensar que calcula es aquél que planifica, controla, organiza, investiga, es un pensar volcado para determinadas circunstancias y con vistas a determinados resultados. Nunca, dice Heidegger, se puede esperar que éste pensar se detenga a meditar o que llegue a pensar en el “sentido que impera en todo lo que es”. En la visión del pensar que calcula, el pensamiento que medita se encuentra “suspense, por encima de la realidad. Pierde el suelo”, razón por la cual “no tiene utilidad para acometer los asuntos corrientes. No aporta beneficio a las realizaciones de orden práctico” (1994: 19).

Esta falta de interés por parte del pensar calculador en “meditar”, no atestigua contra su importancia o contra la necesidad de su existencia, tan sólo alerta para el hecho de que la posibilidad del pensar calculador no puede agotar lo que es propio del modo del ser humano. Cuidar de tener esto presente nos abre el horizonte necesario para comprender qué significa serenidad y cómo se relaciona con nuestro ser, con la esencia del pensamiento.

Ahora bien, ¿qué es este tiempo donde la meditación no tiene lugar y cómo se produce tal transformación? Como vimos, esta es la era de la técnica moderna y de la era atómica (entre otras denominaciones que Heidegger presenta por toda su obra: era de la imagen de mundo, tiempos de penuria, de la metafísica consumada, del nihilismo, de la información). Lo que caracteriza a la era atómica es, para Heidegger, menos la bomba en sí y el consiguiente dominio del conocimiento científico, sino una amenaza profundamente más peligrosa: el hombre se encuentra en

una posición totalmente nueva en el mundo y respecto al mundo. Ahora el mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques y a los ya nada debe poder resistir (1994c: 22-23).

Sabemos que esta nueva posición en y para el mundo, aunque creada a lo largo de milenios de la tradición metafísica, adquiere sus contornos actuales con la modernidad europea y el surgimiento de una dicotomía del orden cognitivo, donde un sujeto se establece como referencia a un objeto, en este caso el propio mundo y, sobre todo, como sujeto de una voluntad con límites insospechados. El texto de Heidegger resulta muy actual y recuerda los resultados de dos reuniones celebradas en 1955 entre dieciocho científicos ganadores del Premio Nobel: “la ciencia, o sea, la ciencia natural moderna es un camino hacia una vida humana más feliz” y “se acerca la hora en que la vida estará en manos del químico, que podrá descomponer o construir, o bien modificar la sustancia vital a su arbitrio” (1994c: 22-24). Si pensamos en los avances de la ingeniería genética, en la constitución del genoma humano y la creación de transgénicos, las palabras de Heidegger suenan muy cercanas.

A estas afirmaciones tan familiares podríamos añadir también la interpretación que hace de la televisión o la radio o cualquier otro medio de comunicación. En *La Cosa*, Heidegger observa la “reducción” de las distancias en el tiempo y el espacio, como el avión que nos permite llegar a lugares antes muy remotos o cómo la información nos llega casi instantáneamente. Para Heidegger, la televisión sería la culminación de esta supresión de toda posibilidad de distancia y que pronto dominaría toda la estructura y las comunicaciones. Todo parece más cercano y más fácilmente conocido y reconocido. Sin embargo, Heidegger concluye: “Esta apresurada supresión de las distancias no trae ninguna cercanía, porque la cercanía no consiste en la pequeñez de la distancia” (1994c: 143). La supresión de las distancias es también la ausencia de proximidad y con ello el establecimiento definitivo de lo terrible, la imposición originada por la técnica moderna de la abstención de lo humano. Lo terrible es aquello que arranca todo de su esencia, es la “pérdida de arraigo” (*Bodenständigkeit*, 1994c: 21) en el ser más íntimo de lo humano, la falta de suelo de las obras humanas, el “no sentirse en casa”, (*Heimatlosigkeit*, 1994c:

142), tal es el tiempo en que vivimos. Por ello, dice en *Serenidad*, lo verdaderamente inquietante

no es que el mundo se tecnifique enteramente. Mucho más inquietante es que el ser humano no esté preparado para esta transformación universal; que aún no logremos enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina en esta época (1994:25).

Heidegger no pretende abdicar de la técnica ni condenarla. Dependemos de los objetos técnicos. Pero, como hemos visto, lo que pertenece esencialmente al modo de ser humano sigue en peligro y debe ser despertado. Por eso, la pregunta: “¿No podrán serle obsequiado al humano un nuevo suelo y fundamento a partir del cual su ser y todas sus obras puedan florecer de un nuevo modo, incluso dentro de la era atómica?” (1994a: 26). Lo que busca esta pregunta puede encontrarse muy cerca, tan cerca que lo más fácil es no fijarse en ella, porque para nosotros, los humanos, el camino hacia lo próximo es siempre el más remoto y por tanto el más arduo. Este es el camino del pensar que medita. En esta dirección viene el anuncio de la posibilidad de una relación “simple y apacible” con el mundo técnico, como expone Heidegger en *Serenidad*:

Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos de ellos. Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos al mismo tiempo dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismo no nos concierne. Podemos decir ‘sí’ al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles ‘no’, en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia [...] Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior (1994a: 27).

Esta conducta que dice simultáneamente sí y no al mundo técnico es la serenidad hacia las cosas (*die Gelassenheit zu den Dingen*). Desde esta conducta aparentemente simple, dejamos de ver las cosas únicamente desde una perspectiva técnica, comprendiendo que todos los procesos ya establecidos por la técnica tienen un significado que permanece oculto. Desde la serenidad hacia las cosas, al menos, nos damos cuenta de que ese mismo significado nos alcanza como “lo que se oculta”. A aquello que se muestra y al mismo tiempo se esconde, Heidegger llama de misterio. La conducta mediante la cual permanecemos abiertos al significado oculto del mundo técnico es la apertura al misterio (*die Offenheit für das Geheimnis*). La apertura y la serenidad andan juntas y abren otra posibilidad de habitar: la promesa de un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir, un nuevo arraigo que nos permite pensar cómo podríamos estar en el mundo técnico, pero al abrigo de su amenaza (1994a: 28).

Si el pensamiento es lo que caracteriza la esencia humana, entonces sólo se puede discernir lo esencial de esta esencia apartando la mirada del pensamiento, investigando así, si es posible, la esencia del pensamiento. Como en la filosofía moderna el pensamiento siempre ha sido concebido como representación y como querer (pensar es querer y querer es pensar) y si la esencia del pensar es algo diferente del pensar, se sigue que la esencia del pensar es algo diferente del querer. Con un tono paradójico, el Profesor, responsable por la conducción del diálogo, dice: “sobre lo que realmente quiero en la meditación sobre el pensamiento, le contesté: ¡quiero no querer!” (1994c: 36).

No querer sigue significando un cierto querer, pero de manera que lo que prevalece en él es un no, que se dirige al querer mismo, abdicando de él. No querer es, por tanto, renunciar voluntariamente al querer, quedando absolutamente fuera de todo tipo de voluntad conocida. Este rechazo evidente en la expresión del no querer es el rechazo de lo que prevalece en y a través del pensamiento calculador. La expresión no se limita a la negación de lo actualmente vigente, sino que anticipa nuevos comportamientos e indica un alcance completamente desconocido e inusitado al que no se puede llegar acomodando lo ya conocido, como si de una reforma se tratara. Este nuevo ámbito, sin embargo, no es un lugar lejano o remoto al que podríamos llegar con medios y procedimientos conocidos. El nuevo ámbito exige un salto a ningún otro lugar que aquel en el que ya nos encontramos y estamos admitidos. Si parece remoto es porque permanece oculto, a pesar de ser el más cercano. Nada está más cerca del hombre que su esencia, pero la ausencia efectiva de esta esencia, su tendencia fundamental a mostrarse y ocultarse aún más rápidamente, lo convierte en algo remoto.

En el no querer propio de la serenidad nos comprometemos con la búsqueda del pensamiento que no es un querer. La serenidad se despierta, por tanto, cuando a nuestro ser se le concede la capacidad de comprometerse con aquello que no es un querer. En ella se esconde una acción más elevada que en todos los hechos del mundo y maquinaciones humanas. Una acción que no es ninguna actividad. Y, ciertamente, no es una actividad al mismo tiempo que no es tampoco pasividad. La Serenidad está más allá de la dicotomía actividad/pasividad porque se ubica fuera de la voluntad. Un estar afuera que no puede significar dejarse a la deriva o flotar en lo irreal o en la nulidad, ni la negación de las ganas de vivir, sino que indica el compromiso con algo que no es un querer y, por tanto, con un pensamiento libre de las representaciones usuales que la tradición metafísica nos ha impuesto. Tratase de un pensamiento meditativo a través del cual se entra en el no querer, donde se experimenta una voluntad despojada de todo anhelo de eficacia. La serenidad, por tanto, es un tipo de acción meditativa, la acción de un pensamiento impulsado por una voluntad superior que no es fruto de una voluntad humana, sino de la decisión que

nos sitúa en la escucha de lo esencial. Esta escucha es una espera, al tiempo que es un aprender a esperar y a habitar una región aún inexplorada, de modo que lo abierto permanece y se sostiene en él, dejando que todo se abra en su propio reposo. La espera es una espera serena y no la expectativa por resultados determinados. Para Heidegger, esta “espera está comprometida (einlassen) en lo abierto mismo... en la amplitud de lo lejano... en cuya proximidad encuentra la Morada en la que permanece” (1994c: 50).

La serenidad nos sitúa entre el sí y el no, donde permanecer en ese “entre” corresponde al ejercicio de la espera y un compromiso con el no querer. En consecuencia, como pensamiento que no representa, la acción meditativa debe poseer una especie de energía activa y de resolución que de ninguna manera proviene de una voluntad sino de la pertenencia a lo des-ocultado, en la medida que es utilizado en la esencia de la verdad.

En la serenidad se cultiva la perseverancia de permanecer en el origen de su propia esencia, confiado en su pertenencia a la apertura. A la perseverancia en permanecer en el origen de su esencia, Heidegger denomina de Instancia (Inständigkeit), en la que reside la nobleza de espíritu. De modo que viviendo en su origen, el humano percibiría lo propio de su ser, la esencia misma del pensamiento: la insistente Serenidad que revela la proximidad de lo remoto.

En una época donde predomina la exaltación de la voluntad puede resultar, cuanto menos, extraño que Heidegger nos señale la serenidad como una conducta apropiada. Esta extrañeza, sin embargo, a esta altura no es así tan extraña. Como aquí se indica, la Serenidad en cuanto una propuesta de conducta en nuestro mundo, nos llama al ejercicio incesante de apropiarnos de nuestra forma de ser en su carácter más originario. Quizás no haya llamado más desafiador y, al mismo tiempo, tan pocas veces experimentado.

De lo que hemos visto, podemos decir que la serenidad y el pensamiento en el mundo técnico se pertenecen. Sin el ejercicio de la serenidad, no hay pensamiento, es decir, sin la serenidad para con las cosas, tampoco se despierta la posibilidad de pensar. Si ahora nos enfrentamos a la situación que al comienzo indicábamos, es porque podemos pensar de otro modo y aventar como posible un otro mundo y otra forma de relacionarnos con la tierra. “Dejar la tierra ser tierra” es una consecuencia de tal posibilidad.

Consideraciones Finales

En las últimas décadas, el mundo ha experimentado pensamientos que divergen de la comprensión moderna del progreso. Llámese ecología, ambientalismo o ecosofía, este pensamiento aún incipiente emerge en medio de un mundo controlado por la

productividad y la codicia del capital. No se trata de intentar homologar las ideas presentes en tal pensamiento como efectos del pensamiento heideggeriano. Si bien es cierto que Heidegger establece una crítica al dominio de la tecnología como desafío y exploración de la tierra, crítica generalmente replicada por el movimiento ecologista, también podríamos avanzar con el pensamiento heideggeriano hasta nuestros días, a partir de los mismos supuestos ontológico-existenciales, que pondrían en dificultades a quienes defienden el establecimiento de un modelo energético considerado limpio y auto sostenible, como, por ejemplo, los generadores eólicos y fotovoltaicas. Bastaría una mirada al nordeste brasileño para experimentar las consecuencias devastadoras de estas modalidades de captación y generación de energía inseridas en un paisaje que pertenece a un país y a quienes lo habitan y no, como suele pasar, una propiedad disponible a los intereses de las grandes corporaciones que se refugian bajo el lema de la protección ambiental.

Si reconocemos la validez del pensamiento meditativo, del no actuar y del dejar ser, entonces el título de nuestra presentación conquista un lugar donde podemos establecer una nueva relación con la tierra, desde la serenidad del pensamiento. Que la tierra se convierta en materia del pensamiento, ya es un paso hacia el sentido de la tierra, porque a través del pensar, nos distanciamos de la voluntad desmedida de la explotación de la tierra. Se trata de dejar que la tierra sea tierra, antes de que sucumba al olvido en los campos de exploración donde queda oculta por los intereses económicos y por las banderas del progreso.

Habitar es propio del ser humano, pero habitar en su sentido más originario es pensar. Porque pensamos, habitamos, y luego construimos nuestro mundo sobre la tierra. Sólo en la medida en que podemos habitar poéticamente podemos habitar im-poéticamente. Sólo porque podemos pensar, también podemos dejar de pensar. “Dejar la tierra ser tierra” más que un título, es una consigna y una seña de la posibilidad que aún hoy se abre al humano. En ese sentido, según lo que hemos visto, salvar la técnica, echándole una mano, no es otra cosa que salvar la tierra, el humano y a todas las cosas que traemos a la existencia. Esto puede suceder siempre y cuando nos pongamos a pensar.

En *Conversación al atardecer entre un joven y uno mayor en un campo de prisioneros en Rusia*, Heidegger expone una visión del mundo contemporáneo, caracterizado por la emergencia planetaria de lo útil y por la desolación que impera: “el mundo, lo humano y la tierra se están transformando en desierto” (1995: 211). Aquí, la imagen del desierto, sin embargo, no indica la ausencia absoluta de posibilidades, sino algo aún más devastador, a saber, la presencia de una única posibilidad y no más: “la única ley de la desolación es la necesidad de tomarse lo más útil como lo único necesario” (1995: 236). Como contrapunto a ello, en el dominio de lo inútil, lo necesario es la libertad, el cuidar y el dejar ser libre:

“Es al dejar algo entregue a su propia esencia cuando somos verdaderamente libres. La libertad está en poder dejar y no en ordenar y controlar” (1995: 230). Este “dejar ser” algo en su propia esencia exige la insistencia en una espera que no ya no se orienta por resultados, “algo que sea palpable, que pudiera tener alguna utilidad para el progreso, para el aumento de las curvas de productividad” (1995: 234). “Dejar ser” es permanecer a la espera, es propiamente estar a la espera de lo Libre. Con ello en mente podemos hacernos una idea de lo que nos señala Heidegger cuando afirma que “la meditación es despertar el sentido para lo inútil” (1989: 6).

Referencias bibliográficas

- HEIDEGGER, M. (1986). “Seminar in Le-Thor”. *GA 15: Seminare*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1989). *Überlieferte Sprache und technische Sprache*. S. Gallen: Erker.
- HEIDEGGER, M. (1994a). *Serenidad*. Barcelona: Del Serbal.
- HEIDEGGER, M. (1994b). “La pregunta por la técnica”. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Odós.
- HEIDEGGER, M. (1994c). “Construir, habitar, pensar”. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Odós.
- HEIDEGGER, M. (1995). “Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Russland zwischen einem Jüngerem und einem Älteren”. *GA 77: Feldweg-Sprüche 1944/1945*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2005). *¿Qué significa pensar?*. Buenos Aires: Trotta.
- HEIDEGGER, M. (2008). *Die Kehre*. Córdoba: Alción.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 11: 2025. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2025.i11.02 [pp. 27-67]

Recibido: 09/11/2024 – Aceptado: 12/01/2025

Introdução à *Dasein*análise. Vetores para a psicoterapia heideggeriana no século XXI

Introduction to *Dasein*-analysis. Vectors for Heideggerian psychotherapy in the 21st century

Marina V. G. Cecchini

Universidade de São Paulo

Resumo: Este artigo apresenta os fundamentos da Daseinsanálise como proposta psicoterapêutica inspirada no pensamento de Martin Heidegger. Partindo da crítica à técnica moderna e à objetificação do ser humano, discute-se o resgate da existência autêntica, do cuidado (*Sorge*) e da liberdade como centrais à prática clínica. A Daseinsanálise não busca curas rápidas nem soluções técnicas, mas cria um espaço de escuta fenomenológica, onde paciente e terapeuta exploram juntos os sentidos do existir. São abordados temas como linguagem, finitude, responsabilidade e o papel do terapeuta como facilitador de um movimento de abertura e singularização. Assim, a clínica torna-se um espaço de desvelamento do ser, marcado pela coemergência de sentido, autenticidade e transformação existencial.

Abstract: This article presents the fundamentals of Daseinsanalysis as a psychotherapeutic approach inspired by the thinking of Martin Heidegger. Starting from a critique of modern technology and the objectification of human beings, it discusses the restoration of authentic existence, care (*Sorge*) and freedom as central to clinical practice. Daseinsanalysis does not seek quick fixes or technical solutions, but creates a space for phenomenological listening, where patient and therapist explore together the meanings of existence. Topics such as language, finitude, responsibility, and the role of the therapist as a facilitator of a movement of openness and singularisation are addressed. Thus, the clinic becomes a space for unveiling the self, marked by the co-emergence of meaning, authenticity, and existential transformation.

Palabras clave/Keywords: Daseinssanálise (Daseinsanalysis); *Sorge*; Terapia (Therapy); Gelassenheit.

1. Apresentação

Os *Seminários de Zollikon* realizados por Boss e Heidegger duraram por dez anos, entre 1959 e 1969, e sua tônica foi a de uma crítica à era da técnica, que leva o homem a perder de vista sua condição de ser-no-mundo, e em últimas consequências, o afasta daquilo que caracterizamos por sua humanidade. O saber científico ocidental, por chegar a uma compreensão objetificante de todos os entes, inclusive do homem, acaba por desumanizá-lo, esgotando-o em explicações causalistas, concentrando-se muitas vezes no por que, perdendo de vista o como. A busca por uma verdade total e final torna o conhecimento refém do saber explicativo e totalizante das práticas que encoram as bases de ciências da modernidade. Muito deste modo de pensar, presente de forma marcante desde as postulações cartesianas, já explicitadas anteriormente neste trabalho, são decorrentes da omissão de uma ontologia do *Dasein*, que de acordo com Heidegger (2005), é algo crucial, pois a proposição do *cogito sum* e a busca por oferecer solidez à filosofia ofuscaram o modo de ser daquele denominado como *res cogitans*, reduzindo-o a proposições que enfatizavam um aspecto do existir do homem em detrimento de outros. Neste pensar, seu ser foi determinado a partir da ótica que privilegia o aspecto racional, e por isso, quando nos referimos ao conceito de homem, imediatamente vem à nossa mente uma série de termos, como animal racional, animal social, animal político, entre outros, cada um enfatizando uma caracterização que se encontra de acordo com esta ou aquela linha de pensamento, ainda que isto muitas vezes se mantenha velado e impensado para o homem em sua cotidianidade mediana. Um ponto em comum entre estes modos de referência ao homem caracteriza-se pelo destaque a um termo denominativo que o transforma em “objeto de estudo” a partir de referenciais externos, como o social, o político, ou internos, seja a racionalidade, a subjetividade, as emoções, e assim por diante (LESSA, 2011; MAGNAM & FEIJOO, 2013).

Para escapar dessa imediatez de pensamento que nos ocorre quando é falado, por exemplo, de homem, é importante ressaltar que a questão da ontologia heideggeriana não era discutir termos e, sim, a questão a respeito do ser. Para tal discussão se fez necessária uma retomada dos valores que são dados aos termos. Isto pois, as determinações dadas pelas terminologias pautam um conhecimento por si só, refletindo uma busca por completude que é uma das principais marcas do conhecimento contemporâneo. Deste modo, Heidegger propôs em seus escritos uma série de termos novos para se referir ao homem de modo a viabilizar uma suspensão dos conceitos sedimentados previamente, ao longo da história da filosofia. Fica evidenciado ainda nos *Seminários* que a busca de fundamentos em aspectos gnéticos ou casuísticos afasta-se de uma compreensão mais própria, já que há um entendimento prévio à própria coisa (HEIDEGGER, 2001). Deste modo,

o pensamento heideggeriano remete-se ao fundamento das reflexões, ou seja, à busca do ser dos entes. O que permitirá uma compreensão do ser do ente, que se apresenta na possibilidade de vir a ser de modo diferenciado. Permitirá a compreensão do ser-aí, este que se encontra imbricado em sua existência mundana, enquanto existência. A sua essência não pode ser respondida aos meros apelos da ciência moderna, mas, sim, tendo como essência a sua existência (HEIDEGGER, 2001).

Tal entendimento de homem apresenta importantes alargamentos para o contexto da clínica psicológica na atualidade, corroborando o que nos aponta a ressalva de Camasmie (2014); uma vez que o pensamento heideggeriano não se abstrai do atual, exigindo uma radical retomada de aspectos do arcabouço da Filosofia e não do contexto da Psicologia, conforme articulado por Cooper (2003; 2007), que ressaltam a importância de uma escuta profunda e fenomenológica, essencial para a prática terapêutica em um cenário onde as abordagens existenciais podem oferecer uma base mais rica e completa para entender a complexidade do ser humano.

2. Proposta de Trabalho em Daseinsanálise

Proposta de trabalho em daseinsanálise apresenta-se como uma tarefa significativa e complexa. Essa complexidade decorre de sua relevância em retornar ao lugar do não estabelecido, refletindo seu caráter artesanal e a experiência pessoal vivida pelo outro. O desafio se intensifica ao buscar uma articulação entre a clínica psicológica e a fenomenologia, visando uma aplicabilidade no cotidiano que mantenha uma conexão com os aspectos ontico-ontológicos das existências heideggerianas. Isso implica em um enriquecimento do psicólogo em seus conhecimentos filosóficos, além de nutrir a tentativa de evitar uma abordagem dogmática, que, assim, não rompa com as práticas clínicas contemporâneas (LESSA, 2011).

As dificuldades nesta aproximação são um dos principais desafios para a atuação do daseinsanalista, considerando que a ausência de respostas definitivas apresenta a clínica com tal fundamento como singular. Ao questionar algo, não se busca uma resposta fixa ou um sentido de fechamento, mas, ao contrário, se afirmam outras possibilidades que revelam aquilo que se questiona (GILDERSLEEVE, 2015a). A falta de um parâmetro científico que suporte sua prática frequentemente leva a daseinsanálise a ser percebida como uma abordagem menor e restrita, uma vez que não oferece soluções prontas (CASANOVA, 2012). É justamente por não buscar a eliminação de sintomas que esta abordagem tem sido pouco valorizada em relação aos critérios de resolução que dominam a Psicologia contemporânea. Sua aproximação com o caráter de desconstrução do pensamento

estabelecido, tarefa que é própria dos filósofos, busca uma rearticulação de sentido, mas isso se dá em um aspecto muito específico; a existência de um ser que se afasta do seu ser original. A importância deste enfoque reside na relação entre as teorias que sustentam as diferentes correntes psicológicas e seus fundamentos, cujas concepções filosóficas fornecem a base para o desenvolvimento dos diversos corpos teóricos.

Algumas influências que merecem destaque, conforme Lessa (2011) menciona, são visíveis nos conceitos de um eu em formação, sob a influência do pensamento cartesiano, ou mesmo nos fenômenos psíquicos e na organização das instâncias do aparelho psíquico, como id, ego e superego, influenciadas pelo pensamento kantiano. Em suma, “A destruição da subjetividade moderna, ou seja, a redução e suspensão do sujeito cartesiano-kantiano-hegeliano, com isso, repercute diretamente sobre a psicologia” (LESSA, 2011: 44). Essa abordagem propõe uma alternativa aos modos de pensar vigentes, diferenciando-se de Sartre ao dissolver a contraposição entre essência e existência, ao afirmar que o homem se essencializa ao existir, um processo contínuo, pois ele está sempre em movimento (LESSA, 2011).

Casanova (2012) destaca que ao abordar o ser-aí, o filósofo visa discutir a essência do homem. A intenção de Heidegger não é apenas introduzir mais um conceito calcado na metafísica, mas sim propor uma terminologia que permite repensar o homem, suspendendo as ideias previamente estabelecidas, para que se possa contemplar a partir do que é mais próprio e inicial: a existência. Portanto, torna-se necessário reaproximar-se do que foi pensado por Heidegger enquanto analítica existencial do *Dasein*, permitindo então uma análise do que é psicologia e, finalmente, propor uma psicoterapia que considere o modo de existir do homem, como afirma Lessa (2011: 8), “[...] uma psicoterapia que considera o homem como desprovido de psiquismo precisa ser pensada a partir da facticidade da existência”. Considerando essa perspectiva, surge o desafio de propor e estabelecer, fundamentando-se em bases sólidas, uma psicoterapia que parta de um outro pensar.

3. Psicoterapia

Antes de tratar a respeito da psicoterapia, é de suma importância pensar brevemente a respeito do que seria a psicologia em seus fundamentos. A palavra Psicologia é formada por dois radicais: *Psique* e *Logos*. Desde seu aparecimento com os gregos, a palavra *logos* está relacionada a algo essencialmente humano, refletindo a busca por significado e compreensão da condição humana. Esta palavra possui múltiplos sentidos no grego, significando antes a enunciação, o dizer, e depois razão, passando para conhecimento. Na

história ocidental, o conhecimento caracteriza-se por ter categorias universais, surgindo da abstração e da capacidade de formulá-las em leis gerais. É importante, então, sob este aspecto, que se possam fazer leis gerais a respeito do que se conhece, visto que se algo não é passível de estudo de acordo com os critérios científicos modernos, e neste caso considerando especificamente o critério de generalização, então, aquilo que seria singular é não só descartado, mas também é algo do qual ocorre um afastamento, ainda que isto ocorra de forma difusa e velada. Há quatro características essenciais deste tipo de conhecimento: sua divisão em elementos mais simples (atomização); a procura por explicações causais; a capacidade de, a partir dele, se fazer interferências na realidade e a produção de resultados, ligando-se a uma tradição científica que busca rigor e evidência.

Já quanto ao radical *Psique*, este vem do grego *psukhe* (*psukhes*), que significa sopro, como o sopro da vida, e psíquico, de *psukhikós*, refere-se àquilo que é relativo aos seres vivos, à alma, ao sopro de vida que permeia a existência. Revisitando brevemente a história da filosofia, temos que, a partir de Aristóteles, a alma passa a ser a forma, a essência que responde pelas funções de cada ser vivo, e a visão da alma humana se torna especial precisamente por ter a faculdade da razão, de raciocinar, o que o diferenciaria dos demais animais. Com Descartes, há um afastamento desta ideia de razão, introduzindo a noção de *res cogitans*, juntamente com a de *res extensa*, que, em última instância, levaria à separação entre o sujeito e o objeto, entre a coisa estudada e aquele que a estuda. A psique passa a ser aquilo que é relativo ao sujeito que observa, à subjetividade, à consciência, e isso abre espaço para a objetificação da própria subjetividade. É desse modo que o pensamento e as emoções entram também no campo dos objetos a serem estudados, e há a formação de teorias a respeito da subjetividade, que agora se torna uma questão de pesquisa, uma questão de se quantificar as substâncias, o cérebro e seus neurotransmissores. Segundo o autor, sob este ponto de vista, a tristeza se torna serotonina, a fé se torna um conjunto de sinapses (LESSA, 2011).

Ao mesmo tempo, porém, há uma primazia da psique, daquilo que é subjetivo, e neste contexto surge a psicanálise freudiana, que reconhece a complexidade do inconsciente. O inconsciente torna-se um campo novo a ser considerado e explorado, e sua influência é determinante sobre a consciência, fator que pode ser observado na prática clínica. A clínica psicológica que se situa nesta visão procura produzir resultados a partir de queixas. A partir do sintoma e do distúrbio, deve-se lutar contra o que causa o mal, e ao psicólogo cabe ir à luta. Uma luta pela cura e pela resolução, já que a própria psicoterapia, da mesma forma que tudo que pode ser experienciado e compreendido pelo homem, também está inserida em seu contexto histórico (LESSA, 2011).

Em nossa época, pode-se dizer que a psicoterapia, no olhar mediano, caracteriza-se pela expectativa de obter algo em troca de um pagamento, seja o alívio de algo que incomoda, seja a retomada das tarefas cotidianas, seja uma cura análoga àquela de uma doença, como a eliminação de um vírus, daquilo que está errado e causa a patologia. O paciente é visto como dotado de algo que está errado, que está doente, que é “vítima de um erro, de um trauma, de um mal” (POMPÉIA, 2005: 33). Ao se adotar esta visão, acontece a perda da dimensão de solicitação do paciente por algo que é delicado, difícil e importante. Quando o paciente solicita ao terapeuta que resolva seu sofrimento, muitas vezes, busca-se não só a cura, mas também um espaço seguro para explorar a complexidade de suas vivências e emoções, o que amplia o papel do psicólogo como facilitador desse processo de autoconhecimento e entendimento profundo da psique, reconhecendo que a dor emocional é uma parte inerente da experiência humana que pode e deve ser dada atenção dentro do contexto da psicoterapia (LESSA, 2011; POMPÉIA, 2005).

4. Psicoterapia e liberdade humana

Problema, é perdida a visão de que este problema, ou dificuldade, lá está para ser uma oportunidade de crescimento e desenvolvimento pessoal. Perde-se de vista que há uma liberdade que está em jogo, a do paciente, e que ao solicitar a resolução de seu problema, ele abdica e pede por gentileza para ser isento de sua própria liberdade e também de sua responsabilidade (BEAINI, 1981). O autor cita o exemplo de uma pessoa que come muito e deseja reduzir seu estômago. Ao desejar tratar sua fome como um problema pontual, que pode ser resolvido cirurgicamente, ela deseja, também, e em última instância, que seja retirada sua liberdade de comer o que deseja (BOSS, 1975). Nesta cura pontual, ela perde a oportunidade de saber qual é o papel desta liberdade de comer em sua vida, para que fim isto tem sido útil (BOSS, 1997). Ou seja, perde-se de vista o sentido que a comida tem na vida desta pessoa, e a forma como a comida sustenta seu modo de ser de forma geral, abrindo mão da oportunidade de se aprofundar na reflexão a respeito de seus atos neste aspecto.

Numa perspectiva psicoterapêutica cuidadosa, na qual a teoria não irá se antepor à pessoa e à sua fala, busca-se realizar um trabalho que remeta ao poder-ser deste homem que chega à terapia, que não se encerra em cada palavra, em cada ação, mas que tem a possibilidade de assumir a segurança e o risco implicados em cada ato seu (BOSS, 1979). É interessante apontar que, de acordo com Ferreira (2010), a psicoterapia tem a potencialidade de auxiliar o outro no desvelar de si mesmo e do mundo, para que assim

seja possível apropriar-se daquilo que realmente faz sentido em sua existência (BOSS, 1997). Assim, cada clínico artesão cria e recri seu modo singular de clinicar, sem, contudo, perder-se dos referenciais próprios da fenomenologia existencial, pois o criar, aqui, surge a partir da relação com os mesmos (CAMASMIE, 2014).

Voltando à metáfora do vaso, para que o artesão realize a sua arte, é imprescindível que conheça o tipo de argila mais adequado, a quantidade de água necessária para encontrar a consistência desejada, a temperatura a que irá submeter seu vaso depois de modelado, assim como também saiba identificar a interferência da temperatura ambiente, entre outros saberes (CARDINALLI, 2002). Mas, juntos a esse conhecimento técnico, temos as marcas das tuas mãos no vaso. Este depende do tamanho delas, dos seus contornos, força e intenção. De tal maneira que, quando o vaso está pronto, o que se vê é um todo em que o conhecer e o fazer estão entrelaçados de uma maneira que não se distingue nenhum dos dois; desaparece o modo de ser do artesão e a estética da obra se evidencia; e o mais interessante, não é um vaso igual a outro, apesar de os movimentos feitos pelo artesão serem os mesmos (CARDINALLI, 2000). E apesar de ele saber que irá modelar um vaso, não tem garantias de que o vaso exatamente estará pronto no final do trabalho (CAMASMIE, 2014: 44).

Importância que a fenomenologia heideggeriana, ao oferecer um outro modo de entendimento a respeito do existir do homem, dá o suporte para a formulação de uma possibilidade de trabalho terapêutico que não irá partir de um olhar que já pressuponha um homem possuidor de uma psique a ser desvendada, de um inconsciente a ser descoberto, no qual se localizariam os impulsos que o fazem agir como age, nem determinado pelos aspectos sociais que delimitariam sua vida (CARDINALLI, 2005). Estas duas perspectivas foram as principais formas que auxiliaram a psicologia a formular seu objeto de estudo, de um modo dualista que ora enfatizaria o “interno”, ora o “externo” (CASANOVA, 2012). Esta desconstrução de um olhar já dado, proveniente do pensamento metafísico, que a ontologia heideggeriana promove, é a primeira tarefa para que se possa pensar em um outro modo de se conceber a psicologia, que a partir dessa atitude, pode ser chamada de psicologia negativa e, conseqüentemente, se viabiliza também um outro modo de fazer terapia (CYTRYNOWICZ, 1997; LESSA, 2011; MAGNAM & FEIJOO, 2013).

5. Desafios no Trabalho Psicoterapêutico

Afirma Lessa (2011: 14) que “Em primeiro lugar, é preciso dizer que as idéias de uma psicologia negativa só podem se articular onde não houver uma base conceitual metafísica fundamentando a compreensão do ser do homem.” A suspensão dos pressupostos que

poderiam mediar a compreensão do sujeito que busca terapia resulta em uma situação onde se destaca unicamente a própria pessoa e seu relato, que irá descrever sua relação com o mundo, com os outros e consigo mesma. Contudo, emerge um questionamento relevante: como realizar um trabalho psicoterapêutico que, ao mesmo tempo em que se posiciona de maneira diferenciada dos pensamentos tradicionais — suspendendo as teorias e alinhando-se à busca pelo que é essencialmente humano, à luz das reflexões de Heidegger sobre a analítica do *Dasein* —, mantenha um rigor suficiente para evitar que a prática se reduza a uma forma superficial ou descuidada de atendimento?

Lessa (2011) destaca a existência de três desafios para o desenvolvimento de um trabalho psicoterapêutico que não se alicerce nos pressupostos convencionais. O primeiro desafio reside na própria linguagem utilizada, que, em grande parte, é fundamentada no pensamento habitual e, por esse motivo, carrega termos e modos de conceber que refletem os sentidos comuns atribuídos pela perspectiva metafísica ao mundo. Outro desafio significativo é a dificuldade de operar sem uma teoria; uma vez que, na ausência de um rigoroso fundamento metodológico, a prática pode se tornar ingênua e inconsistente. Finalmente, a consideração do ser humano como um ente ontologicamente indeterminado, conforme introduzido pela analítica do *Dasein*, pode inicialmente suscitar dificuldades para a prática, gerando a impressão de que lidar com uma existência sem determinativos é algo excessivamente abstrato, em contraste com outros modelos que sempre partem de um psiquismo, de comportamentos ou da inter-relação do homem com a sociedade, operando dentro de parâmetros dualistas de sujeito e objeto, e oferecendo sempre uma base minimamente tangível sobre a qual se pode atuar, além de uma teoria que serve de apoio. Por todas essas razões, é crucial enfatizar a necessidade de uma sólida fundamentação na ontologia heideggeriana, que, longe de ser uma mera teoria, configura-se como um método que propicia uma analítica coerente sobre o que é fundamental na existência humana, algo que também é suportado por diversas linhas de pensamento contemporâneas que buscam integrar os aspectos teóricos e práticos da experiência humana em contextos psicoterapêuticos (HOARE, 1973; TOIT, 1988).

6. Divergências no Pensamento de Heidegger

Divergências entre a atuação pautada no pensamento de Heidegger e nas teorias baseadas no pensamento metafísico merecem destaque. De acordo com Lessa (2011) e Magnan e Feijoo (2013), um dos primeiros pontos a ser destacado é a série de neologismos utilizada por Heidegger, e também os termos, já utilizados ao longo da história da filosofia, que ele retoma. Isto é um dos fatores que indicam a originalidade e a diligência do pensamento

de Heidegger, uma vez que sua busca pela superação do pensamento metafísico abrangia não apenas conceitos, mas também a própria linguagem, que, como foi apontado anteriormente, está impregnada por este modo de pensar. Assim, para que fosse aberta uma nova possibilidade de caminho do pensamento, capaz de empreender uma postura fenomenológica que colocasse em suspensão tudo que já havia de preestabelecido, a epoché postulada por Husserl, era necessário também buscar uma linguagem que trouxesse em si essa tentativa de novidade de pensamento, propondo um esforço voltado a um novo modo de olhar e compreender.

Atentando-se para a preocupação em destacar, através da própria linguagem, os pontos em que o pensamento do filósofo divergia do pensamento metafísico, e levando em conta que o diálogo com a natureza do ser humana é vital, de acordo com Lessa (2011: 22) “Heidegger não condena o pensamento metafísico, mas descarta sua pretensão universalista e universalizante de afirmar a quididade do ser”. Esse criticismo revela a delicada relação entre a busca de Heidegger por um entendimento autêntico da existência e a necessidade de se afastar da tradição metafísica, como também se observa na crítica da sociedade contemporânea em relação aos métodos teóricos antigos, onde, segundo Mitscherlich (KAUDERS, 2011), o impacto das novas gerações sobre a interpretação dos pensamentos clássicos torna-se imperativo. Assim, a articulação entre as divergências ontológicas e a crítica ao formalismo metafísico nos mostra que a busca de Heidegger é, em sua essência, um convite à reflexão sobre a linguagem e seu papel na nossa compreensão do ser.

7. Heidegger e a descrição fenomenológica da existência

Metafísica não é capaz de abarcar plenamente todos os entes em sua diferença ontológica; por isso, Heidegger empreende as transformações a que se propõe no pensamento, na história da filosofia e na linguagem. Ele deseja realizar uma descrição fenomenológica das experiências existenciais, buscando iluminar a essência do ser humano por meio da superação de conceitos que reduzem a compreensão de sua existência. Desta forma, evita utilizar as palavras eu, sujeito e indivíduo, uma vez que esses termos induzem a uma visão restritiva do homem, transformando-o em um objeto a ser definido por determinações específicas. A utilização desses termos não favorece a descrição genuína da essência do homem e é incompatível com o caráter de poder ser do existente humano, conforme sinalizado por Lessa (2011: 17-18) e corroborado por outros estudiosos (FERNANDEZ, 2019). Ao buscar se aproximar do que resta do homem quando tudo o que já foi falado sobre este ente é suspenso, Heidegger ilumina o que é mais essencial: o poder ser que se manifesta

em sua existência. A este ser lançado no mundo através de seu próprio existir, ele nomeia ser-aí, ou *Dasein*, no original alemão. Este nomear não se trata de uma nova proposta de conceito para o homem, pois não há um fechamento em uma única perspectiva de pensamento; ao contrário, existe uma constante abertura e indeterminação, pois “[...] ser-aí é um termo que nasce antes da suspensão de todas as concepções positivas acerca do ser do homem e de uma redução do homem à pura dinâmica intencional” (LESSA, 2011: 83).

O conceito de ser-aí implica a impossibilidade de separação entre homem e mundo. Na suspensão de tudo, o que sempre resta é a responsabilidade de ser. É a partir desta indeterminação e após esta desconstrução que se viabiliza uma psicoterapia de orientação fenomenológica, assim como Heidegger fez anteriormente com a filosofia, quando se propôs a realizar uma destruição de sua história. De acordo com Lessa (2011), ao considerar o homem a partir desta negatividade proporcionada pelo seu poder ser, emerge a possibilidade de uma psicologia também negativa, afinada com o que há de mais essencial ao homem, que está sempre em relação com o mundo e com o outro, limitado por sua facticidade e pelo mundo histórico no qual está inserido. Dessa forma, o olhar para aquele que busca a terapia é desobstruído, permitindo que se apresente como é, em sua singularidade, livre dos critérios estabelecidos pela ciência positivista e de todas as outras conceituações pré-dadas. Portanto, a atuação psicoterapêutica não irá ocorrer sobre instâncias internas ou externas, mas sim considerando as estruturas existenciais delineadas por Heidegger, que se manifestam a partir do próprio existir do homem. O olhar voltado ao ser e à sua existência sempre reconhece que não se está frente a algo terminado ou determinado, mas sim a um ente ek-stático que, por ser de modo dinâmico e fluido, está constantemente lançado, em relação com o seu mundo, compreendendo as realidades com as quais se depara e se modificando a partir disso. O estar lançado do homem é o que Heidegger denomina comportamento descerrador (*erschliessend*).

Apesar da utilização do termo comportamento, é importante esclarecer que este não deve ser compreendido da mesma forma que habitual. Ao existir, o homem sempre já está a descerrar mundo, onde os entes se manifestam como tal e podem ser compreendidos por ele. Dessa forma, a atuação terapêutica se orienta para as relações estabelecidas pelos indivíduos em seus diversos modos de ser-aí e na relação com o mundo, na qual conflitos podem surgir. Assim, quais seriam os efeitos desta mudança para a clínica psicológica? Lessa (2011: 45) afirma que: “[...] a clínica, inspirada no pensamento heideggeriano, deixa de procurar pelo significado das causalidades passadas que supostamente determinariam as atitudes presentes, e passa a buscar o sentido do existir”. A proposta de uma clínica fundamentada na psicologia negativa modifica radicalmente a metodologia da prática

clínica, tanto em sua concepção do sofrimento humano quanto no modo de superá-lo. Tendo isso em vista, abre-se o caminho para refletir sobre a psicoterapia e outras possibilidades de atuação com bases fenomenológicas. O que seria, essencialmente, a psicoterapia na contemporaneidade? “[...] terapia é a procura, via poiesis, pela verdade que liberta para a dedicação ao sentido” (POMPÉIA, 2004b: 169).

Segundo Pompéia (2000), podemos afirmar que psicoterapia é pró-cura. A palavra cura, que origina-se do latim, significa cuidar. Trata-se da busca por um cuidado maior consigo mesmo, que também envolve a busca da verdade de cada um. É crucial destacar, no entanto, que essa verdade de cada um não possui o sentido corriqueiro que se utiliza quando alguém se refere a isso como uma opinião ou subjetividade pessoal, que não poderia ser discutida por ser individual. Também não possui o sentido de algo estável, verificável e mensurável, mas o de verdade que advém do grego *Alétheia*, que significa o não-esquecido, o não velado. O autor acrescenta que esse não-esquecido pode ser interpretado como o re-cordado. A palavra recordar vem do radical latino *cor-cordis*, que significa coração. Assim, a psicoterapia se torna uma busca pela verdade, sendo “[...] aquilo em que se pode pôr de novo o coração” (POMPÉIA, 2004b: 161). De acordo com Lessa (2011), a noção de cuidado para a clínica psicoterapêutica baseada na fenomenologia existencial é central, já que a própria psicoterapia é uma atividade voltada ao outro e busca possibilitar ao paciente que ele possa cuidar de si e de seu ser. O caminho primordial em direção a esta pró-cura é a hermenêutica. Neste contexto, hermenêutica não se limita à interpretação, mas envolve uma contextualização, uma percepção das partes que pertencem a um todo, sem que o olhar para essas partes se torne algo segmentador, uma vez que é mediante esse contextualizar que se viabiliza a compreensão dos sentidos.

Fazendo um salto, podemos perceber que, a partir da facticidade do *Dasein*, do fato de que este tem que ser, é próprio do ser-aí perguntar-se como ser. Dessa forma, o próprio ser, em sua acontecência, já se apresenta como hermenêutico, uma vez que já possui uma compreensão acerca do mundo e deve levar em conta as dimensões ôntica e ontológica ao mesmo tempo em que existe e faz escolhas. A compreensão é um aspecto central para que o homem possa existir no mundo, permitindo que o sujeito realize uma conexão entre si, outros e as complexidades do seu ser e do seu ambiente, valorizando a interseção entre o individual e o coletivo, o particular e o universal.

8. Compreensão Ôntico-Ontológica do *Dasein*

Dasein é obrigado a ser, e é obrigado a já saber como ser, a já entender como o seu ser tem que se dar. Desta forma, conclui, primeiro, que a compreensão sempre pressupõe

a autocompreensão; segundo, que a autocompreensão do *Dasein* é ôntico-ontológica. Lessa (2011) exemplifica isso ao dizer que para compreender o que é algo como a própria vida, o homem já está inevitavelmente aberto a este tipo de compreensão; bem como para poder se relacionar consigo mesmo e com os outros e também para compreender os entes que se apresentam, sejam eles concretos, como uma cadeira, ou abstratos, como um conceito matemático. A compreensão ôntica de mim mesmo é aquele conhecimento que tenho a respeito de coisas concretas, de minha história particular, capacidades que possuo, projetos de futuro. Já a autocompreensão ontológica é o conhecimento que tenho de mim mesmo como o ser humano que sou, as condições humanas que compartilho com os outros seres humanos. Em cada compreensão ôntica já existe sua porção ontológica, pois o homem já sempre está inserido no contexto do mundo em que vive, repleto de outros seres humanos, como enfatizado por Heidegger ao explorar a interconexão do *Dasein* com o mundo (DU PLESSIS, 2019).

O que se apresenta em jogo no processo daseinsanalítico seria, então, a compreensão ôntico-ontológica do si mesmo. Neste caso, a terapia busca uma compreensão do paciente acerca de quem ele é e de sua história, como também de sua condição humana. Assim, mesmo que todos os acontecimentos ônticos que perpassam minha vida façam alusão ao meu ser finito, eles remetem também ao fato de que esta porção ontológica fica, na maior parte das vezes, encoberta. Isto pode ser exemplificado pelo caso fictício relatado por Feijoo (2011) a respeito de um médico que buscou psicoterapia nomeado Paulo. Este, em sua rotina profissional, se deparava constantemente com a condição de ser mortal do homem, ou o ser-para-a-morte, sob uma perspectiva obscurecida pela prática cotidiana. No entanto, em um determinado momento, este médico presenciou o morrer de um paciente o qual considerava ter a aparência saudável, o que retirou o aspecto empalidecido e corriqueiro da morte que lhe era habitual. Isto o mobilizou e o atingiu, provocando nele uma crise. Como relata a autora: Na verdade, ele olhava toda a hora a morte acontecendo, mas não a via. Provavelmente, essa foi a primeira vez que ele a viu. Ele poderia até ter visto em qualquer um, mas foi naquele homem, que, segundo ele, apresentava uma aparência saudável. [...] Parecia que a rachadura havia se dado no confronto e que a finitude seria o ponto constitutivo da intranquilidade de Paulo, na qual a consciência clamava silenciosamente. No entanto, era preciso continuar e tentar abrir para ele a possibilidade de encontrar a experiência do que aconteceu, o sentido desta experiência em Paulo (FEIJOO, 2011: 144). O espaço psicoterapêutico era o espaço no qual Paulo poderia significar o que lhe ocorreu, a partir do que havia se revelado a ele, nesta experiência que mostrou algo novo em meio ao que já lhe era comum. A atenção se voltou com um outro olhar para os acontecimentos do mundo, que chamam e solicitam

uma resposta adequada, como discutido em estudos fenomenológicos que enfocam a experiência do ser.

Sendo assim, é possível afirmar que na psicoterapia, é oferecido o tempo e o espaço para que, a partir do dialogar, o que aparece possa ser visto e significado ao longo dos encontros, e assim, a vida pode se rearticular, talvez seguindo um mesmo caminho, talvez seguindo outro que se mostre mais propício. Um fator central no encontro psicoterapêutico é o diálogo. A linguagem é anterior a qualquer proposição, teoria e ontologia. Somente ao homem é dada a linguagem, que, de acordo com Lessa (2011: 11) “[...] acompanha o próprio movimento de gênese da manifestação dos entes em geral e que é nesse movimento mesmo que ela tem sua sede e seu fundamento.” Assim, a relação dialógica não apenas elucida, mas também transforma a compreensão ôntico-ontológica do Dasein em um espaço de possibilidade e revelação significativa (ROSSOUW, 2011).

9. Importância da Linguagem na Existência Humana

Ou seja, a linguagem é decorrente do próprio surgir de tudo que ocorre ao homem em seu existir no mundo, quando se relaciona com as coisas e com as pessoas – isto é sempre acompanhado do surgir e se apresentar da linguagem. Beaini (1981) relata que ao homem, é reservado o privilégio de poder falar a respeito do sentido dos entes a partir de sua compreensão do que se mostra. Nenhum outro ente é capaz de ser consciente de sua própria existência e da de outros entes, nem pode interagir, compreender e formular sentidos a partir do que vive. De acordo com Heidegger (2005: 54), tanto em sua definição vulgar como em sua definição filosófica, a pre-sença, isto é, o ser do homem, caracteriza-se como o ser vivo cujo modo de ser é, essencialmente, determinado pela possibilidade da linguagem. Assim se dá a primazia da linguagem para o existir do homem, e é por este motivo que fica ressaltada sua importância para o trabalho terapêutico. Deste modo, o terapeuta, a partir da linguagem do paciente e do diálogo que surge, pode então se aproximar dos sentidos e significados que estão presentes em sua vida, de modo único e particular, permitindo uma abertura para a transformação.

É através dela que se dá o contato entre paciente e psicoterapeuta, e forma-se o vínculo que permite a revelação de sentimentos, pensamentos, questões, e da fala que mostra a forma do relacionar-se com o outro e com o mundo (FERREIRA, 2010). Por isso, não se pode olhar para a terapia sob o ponto de vista da eficiência, da busca de uma cura que significa a eliminação de um problema, pois isto demandaria que já se tivesse a compreensão acerca do que há de errado e como deveria ser o certo a ser feito (CYTRYNOWICZ, 1997). Para a Daseinsanalyse, o foco não é curar, mas tratar, pois

todas as experiências humanas, inclusive as enfrentadas na terapia, são expressões da própria linguagem do ser. A origem das duas palavras vem de cura, porém, o tratar aqui é o exercício do cuidado. Porém, antes de se assumir uma interpretação prévia do que é cuidado, baseado no entendimento cotidiano habitual, é necessário destacar que no contexto da psicoterapia daseinsanalítica, há de se fazer a diferenciação entre cuidado ôntico e cuidado ontológico, conforme o pensamento de Heidegger ao falar a respeito do cuidado (*Sorge*).

Se por um lado, o cuidado ôntico pode se mostrar nesta ou naquela ação de forma mais concreta, como no fato de que, por exemplo, se eu preciso trabalhar, acordo com antecedência, tomo o café da manhã, e me certifico de que estou levando todo o material necessário, por outro lado, o cuidado ontológico revela o caráter do homem de ser cuidado, e não ter a opção de deixar de sê-lo, mesmo quando opta pelo descuido, já que o não-cuidado está circunscrito nos modos possíveis do cuidado. E por qual motivo se torna possível fazer esta afirmação? O próprio existir do homem já pressupõe que ao se relacionar com seu ser, tendo a todo momento a necessidade de decidir sobre tudo que lhe diz respeito, já se revela a solicitude com a existência, sendo inescapável ao homem ter de cuidar e se responsabilizar por quem se é (Lessa, 2011). Aquilo que é delicado, difícil e importante, é tudo o que demanda o cuidado. O que possui estas características pede que a pessoa se detenha um pouco mais, fique em contato, pense bem, valorize. A pessoa se sente chamada, ou mesmo detida, e assim se configura a situação de apresentação de um problema. O problema, porém, não tem só a dimensão negativa que se costuma perceber, de um mal a ser eliminado ou resolvido. Ele contém também a dimensão de uma barreira.

Pompéia (2005) atenta para o fato de que o problema aparece para aquele que tem vida, aquele que tem pulso, dá a ideia de que o problema aparece quando há movimento. Para quem não quer ir a lugar algum, não se apresenta problema algum. Então, o problema tem uma função, ele também mostra o propósito, aquilo que se desconhece pode se revelar através da linguagem, já que, conforme a proposta de Daseinsanalyse, a linguagem é o que nos conecta com o sentido da nossa existência e nos permite explorar as nuances do ser humano (ATAIE, 2024; OBERHOLZER, 1991). Portanto, a linguagem não é apenas um meio de comunicação, mas a própria maneira pela qual tornamos o mundo significativo e compreensível, facilitando tanto o entendimento de nós mesmos quanto a relação com os outros.

10. Aproximação ao Dasein: Uma Perspectiva Fenomenológica na Psicoterapia

Que está impedido. A origem desta palavra é do grego próblema, e o radical bállō quer dizer lançar. Assim, tem-se a ideia de algo que se movimenta e se lança. Só há problema quando há projeto, quando há futuro. Como afirma Lessa (2011: 136), “Existir é sempre estar na condição de problema.” E, mais que isso, só há essa resistência quando há uma existência anterior a ela. O problema traz a vitalidade, traz a tensão. Entretanto, esta vitalidade, este vigor, não é mera luta. A existência não precisa ser apenas luta; ela pode ser cuidado, como sugere Binswanger ao discutir a relação entre ser e cuidado no contexto da psiquiatria (HOARE, 1973). Quando se tem um problema, há uma tensão querendo dizer algo, e essa tensão dá conta de uma relação entre resistência e existência, que precisa de abrigo. Assim, a Daseinsanálise trabalha com uma noção de conhecimento diferente dessa estabelecida e distanciada do ser, que privilegia o universal. De certa forma, neste caso, há uma rejeição ao saber, pois ele não é apenas uma forma de visão, uma iluminação, mas pode acontecer por outros sentidos (TOIT, 1988). Ao invés do afastamento, há aqui a sugestão de aproximação, de que se entre em contato, de um tornar-se íntimo daquilo que deseja conhecer. Esta aproximação, que possui caráter de intimidade, traz uma nova dimensão, que é a da familiaridade. Quando somos familiares a algo, há liberdade; há um sentimento de que “se está em casa”, e, desta forma, nos aproximamos do ser. Ao longo da história, acabou por acontecer uma recusa à intimidade, ao contato singular, por privilegiar-se o geral, o universal.

A Daseinsanálise como forma de aproximação ao Dasein, no âmbito da psicoterapia, tem particularidades especialmente por não ser uma teoria na concepção que usualmente se emprega, ou seja, não é decorrente de um pensamento teórico previamente formulado, um “[...] saber instituído do analista [...]” (Lessa, 2011: 12). É um método, um caminho em direção ao ser, em direção ao seu desvelamento, que procura, a partir da fenomenologia heideggeriana, a proposição de uma forma de psicoterapia que não busque objetivar o homem. Esta aproximação leva em conta o ocultar e desvelar do ser, com o intuito de se chegar à compreensão do sentido do caminhar deste que é o analisando, ou paciente. O que se busca, então, é uma resposta pessoal, que remeta a quem a está buscando, ao invés de se buscar o desconhecido “homem certo”, numa perspectiva que zelaria por um parâmetro de normalidade que, ao mesmo tempo em que busca estabelecer referenciais e dizer de todos, não diz de ninguém. Do mesmo modo, é importante apontar para a impossibilidade de neutralidade no trabalho terapêutico, pois, como sua base é a linguagem, tudo aquilo que for falado será colorido pelos tons do que foi experienciado pelo paciente e de como isto foi compreendido pelo psicoterapeuta. Lessa (2011) esclarece que na ótica habitual das ciências calcadas na metafísica, todos os entes são marcados

por aspectos fixos a serem esquadrinhados e categorizados. Este pensamento, além de pressupor esta categorização, coloca tudo num mesmo patamar, a ser olhado por uma mesma ótica, o que dissolve as diferenças fundamentais entre os entes, e não permite a aproximação a suas peculiaridades.

Pompéia (2005) ressalta que quando chegamos mais perto de algo, este algo aumenta, se complexifica, e somente a partir daí podemos ter contato com a singularidade disto. Esta singularidade diferencia e também enriquece, e isto faz com que o conhecimento se mostre sempre de forma inaugural. A realidade já não aparece como algo passível de controle, mas mostra sua dimensão grandiosa, bem maior do que o que o conhecimento pretendia focalizar. A noção de Dasein, então, trata daquilo que é mais peculiar ao homem, e assume que este se caracteriza por um não-ser. O ser humano carrega um vazio de seu próprio ser, de tudo aquilo que ainda não é real, mas que pode vir a ser, de tudo aquilo com que ele, homem, sonha e projeta. É justamente aquilo que ainda não existe que vai levar o homem a concretizar, a fazer existir algo. Ao mesmo tempo em que ele também, e sempre, carrega.

11. O conceito de tempo e as possibilidades humanas

Aquilo que já não é mais. Não é mais, mas continua existindo nesse lugar aberto, vazio, e permanece a possibilidade de que aquilo retorne, de que o homem recorde. O presente, então, no meio disso, é sempre uma possibilidade que poderia ter sido diferente — o que acontece agora faz com que todas as outras coisas que também poderiam ter acontecido não tenham acontecido, refletindo a complexidade da experiência temporal do ser humano, que é essencial para compreender suas escolhas e ações (HOARE, 1973). Abre-se, assim, para a possibilidade do homem de avaliar. Pode-se sempre comparar aquilo que é com o que não foi, mas poderia ter sido, e nesta comparação é que colocamos nosso colorido afetivo, um valor, algo como “que pena que não foi daquele jeito”, ou “que bom que está sendo assim”. Nesta cor é que aparecerá o bom e o ruim, a felicidade e a infelicidade, por exemplo, ressaltando como nossas percepções e emoções moldam a maneira como vivemos o tempo e as suas possibilidades (TOIT, 1988). E aparecerá, ainda, a dimensão do que é possível, das possibilidades. Ao vislumbrar as possibilidades, é dada ao homem a chance de ser arrancado do interior da realidade e ser projetado. Neste projetar é que ocorre o deparar-se com todas as possibilidades perdidas, abandonadas, ainda não consideradas, futuras, presentes, passadas (POMPÉIA, 2005). A fala dá esta possibilidade ao homem de fazer essas visitas, ela fundamenta, fornece o chão e, assim, pode ocorrer o trânsito, a volta ao real, as significações.

Brevemente pode-se acrescentar que a vivência do tempo é uma das condições mais afetadas em condições como a melancolia, por exemplo. Cardinali (2002) afirma que Minkowski e Von Gebattel, em seus estudos a respeito de pacientes melancólicos, assinalam que estes pacientes têm uma vivência do tempo como uma corrente, mas no sentido de refluxo, em que o passado pode ser percebido, o presente aparece estancado, e o futuro bloqueado. Assim, temos que: o *Dasein* é história; o *Dasein* é o lugar do abrigo, do cuidado; o *Dasein* faz a si mesmo. O homem que é aí, no mundo, aberto, escreve sua própria história, está aberto na indeterminação dela. Nisso, possui infinitas possibilidades, mas não todas. Esta proposta de clínica psicológica lança a ideia de que o psicólogo possa oferecer cuidado ao outro, e que este cuidado possa ser ocasião para se dedicar atenção a um dado modo de ser daquele que o procura, e que ele possa prestar mais atenção a isso, ou prestar uma atenção diferente, e que possa se utilizar de sua liberdade de forma ampliada, fazendo sua própria história.

12. A atitude do terapeuta em relação ao paciente

Segundo Jardim (2003) em sua leitura de *Ser e Tempo*, existimos sempre relacionados com alguma coisa, que pode nos tocar ou nos deixar indiferentes, e que pode ser uma percepção sensorial do presente, ou algo imaginado do futuro ou do passado. Esta relação sempre é permeada por uma dada abertura, ou como prefiro chamar, afinação. Podemos fazer analogia com um instrumento musical, que pode estar afinado sempre de determinada forma. Assim, estamos já sempre abertos ao mundo de certa forma, com uma dada coloração de humor — alegres, tristonhos, contemplativos, entre outros. Já com relação ao modo de se relacionar ou de agir, devemos considerar duas possibilidades: *Dasein* com *Dasein* e *Dasein* com os outros entes, sendo estas possibilidades flexões ou modulações do Cuidado (*Sorge*). Quando se refere a objetos, o homem faz uso do que está ao seu alcance e a relação termina quando há o fim deste uso, por isto chamamos ocupação, o que é denominado por Heidegger como *Besorgen*. Já com relação aos outros homens, há algo que antecede o relacionar-se de fato; aqui o envolvimento é maior e diferente, já de alguma forma recíproco, pois o outro lhe “devolve” algo. Esta pré-ocupação (*Fürsorge*) pode se dar de duas formas: a preocupação substituidora e a preocupação libertadora. A preocupação substituidora é caracterizada por um modo de ser do *Dasein* no qual ele se sobrepõe ao outro, tomando a si a responsabilidade de ser por aquele, de tomar as decisões, de conduzir a existência pelo outro. Por outro lado, a preocupação libertadora acontece de forma mais livre, em que um ser testemunha o existir de outro, ocupando-se dele sem tomar para si o existir que não o pertence. Neste caso, o outro se ocupa de devolver o que é daquele e não seu, conhecendo esta fronteira, auxiliando-o. Falando de

forma mais ampla, na dimensão de ser-com-os-outros, há de se considerar que o ser-aí pode aparecer tanto na forma da Queda quanto da Angústia. Na dimensão da queda, ele está inserido na multidão, indiferenciado, não é tocado particularmente pelo outro. Há, necessariamente, um desconforto nesta condição, pois o ser-aí necessita de um espaçamento para que seja mantida a sua singularidade; entretanto, a ele está sempre presente a opção de entregar-se à multidão e deixar que esta trate de fazer com que o que tenha de ser o seja, tarefa que lhe caberia, não assumindo a dianteira do que lhe ocorre e de suas escolhas. Logo, há a implicação de que, ao se optar pela multidão a existência acabe delegada à esfera do ninguém, à condição de ser nada em particular. A isto, Jardim (2003) refere que Heidegger chama de entrega ao ser público, diluído no falatório, avidez de novidades e ambigüidade. Nesta condição, a qual não é considerada com juízo de valor, mas sim como uma escolha possível, o *Dasein* se aprisiona e imprime uma identidade mundana (no sentido de mundo) a si, imprópria, dado que sua existência ocorre a partir de algo que não lhe pertence. Como afirma Heidegger (2005: 49): “[...] a pre-sença não tem somente a tendência de de-cair no mundo em que é e está, e de interpretar a si mesma pela luz que dele emana”. Juntamente com isso, a pre-sença também de-cai em sua tradição, apreendida de modo mais ou menos explícito.

A tradição lhe retira a capacidade de se guiar por si mesma, de questionar e escolher a si mesma. Em grande parte das situações, o homem é orientado por aquilo que pode ser denominado como as vozes presentes no mundo, que determinam este ou aquele modo de ser, sobressaindo-se os comportamentos classificados como adequados de acordo com o que for vigente no mundo em dado momento, em detrimento dos comportamentos que não são esperados em um certo parâmetro de verdade, mesmo que estes comportamentos façam sentido para a pessoa. Lessa (2011) afirma que ao ser norteado pelo que é dito pelo mundo, o caráter de cuidado inerente ao ser-aí é colocado sob a tutela destas vozes impessoais, que pautam o modo de ser deste que se desresponsabiliza. Dizer isto, por sua vez, é dizer que o ser-aí é cotidianamente cuidado sob o modo do descuido (LESSA, 2011: 101). O ser-aí perdido na mundanidade revela uma fuga de si mesmo, fuga de algo ameaçador, mas indeterminado para ele. Isto caracteriza a afinação do Temor, na qual aquilo que é temido é o ser-si-mesmo-próprio, que representa grande ameaça, dado que implica que o ser se aproprie de si mesmo, torne seu aquilo que é seu, escolha ser quem deve ser. Esta fuga tem origem na afinação mais originária, a da Angústia. Quando nesta afinação, o ser-aí experiencia a suspensão da trama de relações significativas que existiam na queda (na impropriedade, na multidão), e revela-se a condição de seu desamparo fundamental, a sua entrega ao mundo e à tarefa de ser, e a inevitabilidade desta condição, ou, como denomina Lessa (2011: 103) “[...] a angústia nos confronta

com a indeterminação ontológica originária do ser-aí, confronta chamando o homem à sua responsabilidade por seu existir”. Este descobrimento aparece com uma sensação de estranheza (*Unheimlichkeit*). Assim, é crucial reconhecer que a atitude do terapeuta em relação ao paciente não deve somente considerar essa dinâmica de relações, mas também cultivar um espaço de cuidado genuíno que permita ao paciente explorar sua própria narrativa e singularidade, refletindo a necessidade de uma prática dialógica e empática que, como apontam as discussões sobre co-escrita terapêutica, pode facilitar a transformação e a construção de significado (CHUNG, 2008).

13. O papel da finitude

Fundamental, de estar frente ao nada, frente à falta de sentido, mas mais ainda, frente à sua finitude, à morte, essencialmente refletindo a estrutura da existência humana. A morte é, segundo Heidegger afirma em *Ser e Tempo*, a forma mais própria de ser, a mais característica, a possível impossibilidade de existir, o caminho do qual não se escapa, e que nenhum outro poderá percorrer em seu lugar, consolidando assim a ideia de que cada ser humano vive a sua própria relação com a finitude (ACOSTA, 2008). Ao percorrer esta trama de significados, desde sua diluição na cotidianidade do mundo até a suspensão do sentido, o ser-aí passa a ser capaz de perceber que a sua busca pela singularidade não pode ser feita na entrega de seu ser aos outros, mas somente por ele mesmo, enquanto ser ciente de sua condição de finitude, o que implica uma responsabilidade profunda por suas escolhas. Somente a partir destes vislumbres do que caracteriza a condição do ser lançado, finito, que se depara com o nada iminente, é que há a possibilidade de recuperação da escolha, uma vez que a aceitação da morte e da finitude promove uma libertação das amarras da trivialidade. Após percorrer este longo caminho de lançamento ao Nada ao qual o existir se dirige, há a compreensão de que o homem é feito de possibilidades de ser e a possibilidade de recuperação desta condição, para que possa ser feito o empunhamento do *Dasein* de si mesmo, revelando a profundidade da autenticidade na experiência da vida. Este descobrimento se dá em silêncio, quando o *Dasein* é levado a escutar a voz dentro de si, o clamor da consciência, que fala da dívida para com as possibilidades deixadas para trás, perdidas pela diluição na multidão, o que leva a uma reflexão essencial sobre as escolhas realizadas. Segundo Boss, é preciso que nos demoremos perante as coisas, enquanto vão clareando, estando de espírito recolhido, promovendo um espaço para a contemplação e o reconhecimento da própria finitude. Há aí a compreensão de que o ser impessoal, impróprio, carrega a ameaça da perda de si mesmo, pois aprisiona o *Dasein* e o impede de viver a plenitude da sua existência. Entretanto, a opção que se opõe ao conforto de ser na cotidianidade não é menos

traíçoeira, dado que é a abertura à aceitação da estranheza de ser-no-mundo, da finitude ontológica (CLEAVE, 2024).

14. Encontro terapêutico

A terapia se aproxima de tudo isto que está posto a partir do momento em que é um encontro entre duas pessoas, as quais estão no mundo da forma descrita, porém é um encontro diferente daquele que se dá na cotidianidade. De acordo com Lessa (2011), no encontro terapêutico, urge a necessidade primeira de fazer com que o paciente possa ser tocado pelo que se dá neste estar junto, criando um espaço seguro onde a autenticidade e a vulnerabilidade podem emergir. Então, a partir da busca pela compreensão dos fenômenos que são parte da vida de quem está em terapia, pode se tornar possível uma mudança existencial e a conquista de outros modos de ser, se assim for oportuno. Segundo Medard Boss, conforme discutido na literatura sobre fenomenologia e psicoterapia (HOARE, 1973), somente quando o terapeuta consegue ceder ao paciente um pouco de sua própria liberdade é que aquele cuja doença constituía uma restrição de sua abertura é capaz de restituir parte da abertura perdida, e adotar uma conduta mais livre perante a vida. Quando o terapeuta oferece liberdade, o paciente a recebe e é capaz de se apropriar dela; é esta capacidade humana, o dom do entendimento, que torna a terapia possível. Pois, frequentemente, o próprio paciente possui conhecimento a respeito de seu sofrimento, mas isto não lhe basta, já que, de acordo com Lessa (2011: 130), “[...] nós nos confrontamos de maneira igualmente frequente com queixas de que esse conhecimento pouco contribuía para o alívio de tal sofrimento”. Isso se explica na constatação de que dificilmente uma explicação racional conseguirá abarcar a dimensão do existir do outro, e menos ainda possibilitar que esta pessoa consiga se aproximar de outros modos de ser, como indicado por Binswanger ao explorar a intersecção entre psicopatologia e a experiência do ser (TOIT, 1988). Assim, quando o terapeuta segue sua tarefa de favorecer ao paciente que se aproxime de sua própria experiência, testemunhando o desvelamento do outro, ele não está simplesmente assistindo ao outro se apropriar de partes que doou, mas sim sendo testemunha de que aquele que está em sua frente está se desenvolvendo de acordo com o que ele pode ser, com possibilidades infinitas, mas não todas, já que é preciso levar em conta o que lhe é possível e então escolher.

Outra dimensão desta relação entre analista e analisando é a de que, em um primeiro momento, sua característica principal é a de ser um espaço; é neste entre, segundo Cytrynowicz (1997), que se dará o compartilhamento dos significados pertencentes a cada um, mas principalmente, a procura de outro caminho, de saída para o que acomete o

ser-aí, por parte do analisando, e a disponibilidade, por parte do analista. Isto se aproxima do que afirma Jardim (2003), quando fala que este encontro deve ser permeado por um modo específico de preocupar-se com relação ao outro, no qual há um cuidar pressuposto, o da preocupação libertadora, criando assim um ambiente propício ao crescimento e à transformação.

15. O Processo Terapêutico e a Compreensão do Ser

Ao terapeuta cabe devolver ao outro o cuidado de ser, ajudando-o a assumí-lo, tornando-se, segundo Heidegger, o Homem Resoluto. Desta forma, sua tarefa é aquela de clarear, favorecer o libertar, sem que isto seja considerado um privilégio da relação terapêutica, mas sim sua destinação, o lugar para onde se encaminha o processo psicoterápico. Outra dimensão da terapia é a de poder ser o lugar em que a inquietude do ser-aí se revela, trazendo-o para confrontar seu débito originário. Logo, disponibiliza o ser para uma abertura que privilegie, primeiramente, ao chamado silencioso da consciência, ao cuidar de ser si-mesmo como um caminhar à resolução, e, por conseguinte, à aceitação do fundamento nulo da existência.

Ao viver a transformação daquilo que antes era refúgio em aprisionamento, Cytrynowicz (1997) ressalta que o ser-aí proporciona um encontro consigo mesmo, vislumbrando a chance de se colocar diante das próprias possibilidades. O encontro terapêutico abre diálogo, abre caminho para a palavra íntima se dar para o ser-aí, para uma prontidão ao chamamento de ser si-mesmo de forma autêntica, mas não é capaz de singularizar o ser-aí, já que isso só pode ser feito pela antecipação da morte, como algo que é vivenciado por cada um, que não pode ser delegado ou mesmo posto por outros. O ser-aí que compreende sua finitude pode abrir-se para o ser mais próprio e para ser junto a outros de forma mais compreensiva, já que reconhece suas possibilidades superáveis ao remeter-se à sua própria experiência (HOARE, 1973). Entretanto, dentro de um processo terapêutico, muitas afinações aparecerão, além da Angústia, para serem testemunhadas e re-significadas. A afinação que permeia o início da terapia, a busca pelo autoconhecimento, acredita-se que seja a do desabrigo (POMPÉIA, 2004a).

Ao procurar um terapeuta, o modo de abertura que pode se mostrar na maioria dos casos é a vergonha, esta como uma falta de poder, como uma culpa por não conseguir resolver seus próprios problemas e precisar para isto pedir ajuda. Assim, considerando este movimento de procura pelo terapeuta, não se pode pensar que seja motivado por uma coisa qualquer, não se trata de uma curiosidade simples. As terapias que continuam são as que se constituem no testemunho do desvelamento do ser como ele é realmente,

e partem desta afinação do desabrigo. Vale ressaltar ainda que aquele que busca a terapia não convive de forma clara com suas possibilidades, de forma que há sempre a sensação de distanciamento, repetição, da impossibilidade de criar novas perspectivas (CYTRYNOWICZ, 1997). Para o analisando, há uma ameaça em seu ser, e principalmente uma limitação na forma como se relaciona com o mundo e consigo mesmo. Há a capacidade de vislumbrar que algo não é como deveria estar sendo, ou seja, a vivência do ser-aí da restrição da sua liberdade, do seu ser, uma experiência patológica, segundo Boss. Já ao terapeuta, cabe estar lançado à jornada de descobrir, de desvelar os fenômenos, sem cair na tentação de interpretá-los já no primeiro momento. Cabe a ele conviver com a ansiedade de não saber, e a isso se chama estar-lançado. Projetado dentro da situação, ou situações, trazidas pelo seu cliente, o terapeuta afina-se no medo do que possa aparecer, medo de não conseguir dar conta daqueles conteúdos trazidos, mas ao mesmo tempo, apto a acompanhar aquele outro que se mostra em seu caminho de descobrimento. A ele cabe esperar que, ao se aproximar deste outro, este mostre quem é, e que os dois consigam sair dos entraves existentes, superando os obstáculos que fazem a vida daquela pessoa parar momentaneamente. Como afirma Ferreira (2010: 12): “A relação psicoterapêutica vai promover um processo de revisão de vida do paciente, e cabe ao psicoterapeuta não o compromisso de ‘acertar o diagnóstico’, mas sim possibilitar o emergir da questão existencialmente presente e a busca de sentidos possíveis”.

16. Daseinsanalyse e a Terapia

Assim, a terapia se vale do conhecer, e à medida que isto vai acontecendo, os fenômenos vão sendo trazidos à luz em sua face verdadeira, vão-se tornando familiares dentro daquela relação e para aquele que procurava a compreensão. Neste momento, há a vivência da familiaridade com relação a estes acontecimentos e, só então, a vivência da liberdade com relação a eles, permitindo que a pessoa se reconecte com suas experiências passadas. Isto nada mais é do que um reencontro, o qual diz respeito às realidades já vividas pelo *Dasein*, mas que, por algum motivo, precisaram ser abandonadas. Agora, essas experiências terão que ser re-cordadas, passando novamente pelo coração daquele que viveu, para que se encontre sua compreensão. Com isso, temos que o *Dasein*, ao abrir-se para esta experiência, é capaz de vivenciar a angústia de sua finitude e a culpa por ter que ser, mas limitado, por não poder ser tudo. Somente assim, a entrega a ser torna-se possível, deixando de representar algo tão ameaçador, pois há a confiança de que se vai em direção do caminho que é preciso percorrer. Onde antes havia uma inundação de desabrigo, passa a haver agora uma doação ao ser próprio. Pode-se agora ouvir o chamado da consciência, que nada mais é do que a convocação de si mesmo

para que deixe sua vida levar o curso que precisa levar, como evidenciado na análise de experiências subjetivas (HOARE, 1973). Isto é o que verdadeiramente se chama de Cuidado (*Sorge*). Somos destinados, mas podemos nos perder: podemos perder nossa morada no sentido, não saber o que fazer com a liberdade, sentir dificuldade para prosseguir em nossa direção. Nesses momentos, é preciso cuidado, pois enfrentar essas questões pode suscitar conflitos internos profundos (MANGINE., 2004).

Ainda, segundo Cytrynowicz (1997), muitas vezes o psicólogo busca modelos pré-concebidos que enquadrem o ser humano, para sair de um estado temeroso e apreensivo com relação ao indivíduo que busca sua ajuda. Estes modelos apenas o distanciam do que aparece em cada momento e encobrem o que se desvela do analisando. Assim, segundo a Daseinsanalyse, mais vale o analista assumir seu lugar privilegiado e testemunhar a fala do outro de forma a atentar para o sentido ao qual se dirige, para as pistas que se dão a respeito do ser de seu analisando, do que tentar enquadrá-lo em uma teoria pré-existente. Na terapia, o que fazemos é reencontrar a expressão do nosso modo de sentir, o re-cordado, principalmente aquelas coisas que já nos foram caras, que já foram coisas do coração [...]. Foram esquecidas, mas num esforço de procura, através da linguagem poética, podemos reencontrá-las. Quando isso acontece, encontramos uma verdade, como mencionado na discussão sobre as complexidades das emoções na terapia (HOARE, 1973). Levando-se em consideração o referencial primordial da análise existencial daseinsanalítica, que é o próprio paciente, pode-se pensar que também as intervenções clínicas se fazem a partir deste referencial. Quando se fala de Daseinsanalyse, ou de Psicologia Fenomenológica, não tratamos de mais uma abordagem, mas sim de uma forma de olhar. Por este motivo, se trata de um modo de atendimento que não oferece um referencial teórico determinista e causal, e que tampouco oferece regras gerais ou técnicas para a atuação. Mais que isso, não há uma sistematização acerca do sadio ou do patológico, nem mesmo uma normatização quanto ao agir psicoterápico. O instrumental oferecido por esta abordagem visa facilitar uma compreensão mais autêntica do ser humano, respeitando a unicidade de cada relato (MANGINE, 2004).

17. Conceitos de Verdade em Psicoterapia

A abordagem ao humano tem como ponto de partida o paciente concreto, com sua existência concreta, o que abre à possibilidade de se considerar a singularidade do paciente (FERNANDEZ, 2019). Mesmo a ontologia heideggeriana e seus Existenciais, segundo o próprio autor, devem ser considerados como um referencial filosófico, não substituído pelo paciente concreto em sua vivência (FERNANDEZ, 2019). O terapeuta

atenta para a forma como o paciente vive, se expressa, se visualiza, e na aproximação destes âmbitos é que se assenta a possibilidade de compreensão e mudança do paciente (CARDINALI, 2000). Assim, o que se busca são formas de compreender o paciente a partir da explicitação de seus referenciais próprios, ou seja, sua própria verdade. Muitas vezes se fala em verdade do paciente de forma solta, como se esta questão fosse óbvia, como se soubéssemos claramente o que quer dizer cada um ter sua própria verdade. Pompéia (1997) considera que se devem fazer duas perguntas a esse respeito: qual o sentido da verdade em psicoterapia e o que se quer dizer quando se fala em verdade. A princípio, deve ser considerado o paciente em questão, o seu conflito e sobre o que ele repousa. Diante dele é que deve ser pensado o que seria a verdade do paciente, que nada mais é do que se pensar suas particularidades com relação à situação.

Ao analisar se de fato alguém deve tomar um caminho ou outro, o que se considera primordialmente é de onde esta pessoa está partindo, o que a está fazendo entrar neste conflito. Descobrir a verdade do paciente aparece como que fazê-lo perceber suas bases, e não as bases que estão estabelecidas socialmente. Quando ele tem a oportunidade de abdicar dos princípios estabelecidos em sociedade, aí então ele tem maiores condições de conhecer sua própria trajetória até ali. Neste conhecer é que se dá o mais puro desvelamento fenomenológico, quando algo que estava encoberto por princípios já cristalizados (por exemplo, um princípio de direito como a igualdade entre os sexos), deixa de sê-lo para dar lugar às razões do paciente, nos referenciais de sua própria vida (por exemplo, a forma como trata sua esposa, o que considera que ela sente, seu modo de ser com relação a ela). Assim, a verdade em psicoterapia é este desvelado que estava velado, encoberto, e deixou de sê-lo, neste movimento. Este sentido de verdade, portanto, difere das verdades socialmente estabelecidas, que viabilizam a existência de diagnósticos e o estabelecimento de psicopatologias. Mesmo que a palavra verdade seja utilizada em ambos os casos, frente a esta análise ela revela a possibilidade de possuir sentidos diferenciados e até mesmo opostos (LESSA, 2011). Este desvelar só ocorre na perspectiva do homem como *Dasein*, como sendo-aí que nunca se esgota, mas que no eterno movimento de *ek-sistir* (vir-a-ser), permite que sejam evidenciados alguns aspectos de si, enquanto outros se encobrem (FERNANDEZ, 2019). Neste sentido, o desvelado emerge em sua autenticidade, processo chamado de resolução. Segue-se aí um esclarecimento quanto a este termo, que hoje em dia significa mudar algo através da manipulação. Assim, o desvelar não seria resolver, já que simplesmente mostra o que estava encoberto, está mais para o sentido de compreensão do que de resolução. Por outro lado, resolução também significa ter clareza de propósito, firmeza, como características. Portanto, temos uma ampliação de horizonte ao considerarmos a terapia como Resolução no sentido de um atributo à pessoa, em

detrimento da resolução de problemas. O que encontramos nesta perspectiva é que o indivíduo analisado passa a poder ser visto como uma totalidade viva, não um conjunto de problemas a serem resolvidos, que tiram o foco da pessoa em si. Ao buscar a resolução no sentido da clareza de propósito, é à pessoa ek-sistindo que nos voltamos, na tarefa de oferecer-lhe uma oportunidade de realizar, propondo-se com clareza, sua perspectiva mais primordial: existir (POMPÉIA, 1997: 15). Neste sentido, conforme Ferreira (2010), o terapeuta age para favorecer ao paciente que surjam outras possibilidades de existir, de ser, ampliando assim, a compreensão da verdade em psicoterapia dentro de um contexto mais existencial e fenomenológico, onde se busca a sua própria vivência e significado.

18. A Filosofia da Fala na Terapia do *Dasein*

Estas novas perspectivas com relação à verdade liberam o humano para o não-definitivo, para seu destinar-se ao seu modo peculiar de ser, pronto a realizar, em direção à sua própria autonomia e seu próprio existir. A filosofia heideggeriana sugere que o ser humano está em constante transformação, o que implica na necessidade de uma abordagem terapêutica que respeite essa dinâmica de mudança (BINSWANGER, 1996). Ainda quanto às intervenções, há o fato de que se trata de uma terapia essencialmente verbal, que atenta para o conteúdo daquilo que é dito, mas também para a forma como a pessoa o faz. O que isto quer dizer é que há a possibilidade de que esta fala seja feita de forma distanciada, como um mero relato de uma história, feito de forma impessoal, própria da Queda, no referencial heideggeriano. E, complementarmente, há a possibilidade de que a fala aconteça de forma que a pessoa mostre que está em contato com o que diz, com os outros, e consigo mesma. Esta fala denota maior intimidade com o mundo próprio e com o mundo ao redor, refletindo a visão de que a autoexpressão é fundamental para o desenvolvimento da autenticidade (CARDINALI, 2000). A fala atenta ainda para o movimento que o paciente possa estar fazendo em dado momento, indicando um questão existencial que deve ser considerada no contexto terapêutico. A fala distanciada demonstra uma fuga, ou tentativa de fuga de si-mesmo, enquanto a fala mais próxima pode denotar o movimento de entrar em contato com a própria vivência relatada (CARDINALI, 2000). Ou seja, através da fala, o indivíduo dá indícios quanto à sua Afinação, quanto à forma em que está aberto para sua relação com o mundo.

A compreensão do fenômeno da fala neste contexto envolve não apenas a capacidade de escutar, mas também a possibilidade do silêncio. Segundo Heidegger (2001), a capacidade de falar do homem tem estrita correspondência com a de escutar a si mesmo, aos outros e ao mundo. E também o calar e o ouvir fazem parte da dimensão da fala, já

que esta é mais do que palavras. Esta fala, como já citado, é o que explicitará o modo de ser do paciente, revelando a essência do *Dasein*. Ela mostrará como se dá o vir a ser deste indivíduo no dado momento, e apesar de ser descritiva, é o que suscitará o questionamento, o perguntar que manterá sempre aberto este desenrolar, desvelando sentidos. Estes sentidos falarão a respeito das fundações, do que sustenta dado modo de ser, remetendo à totalidade do analisando, à medida que articulam as coisas que compõem a vida (POMPÉIA, 2000).

Já foi citada anteriormente a importância do movimento do *Dasein*, de seu eterno vir a ser. Isto implica que, ao levarmos em conta que o homem é possibilidades de ser, apareça um fato inquietante, o da não permanência. O homem é eterno movimento, e a terapia deve acompanhar este movimento, assim como sugerido por Binswanger, que enfatiza a necessidade de um entendimento do ser que evite a estagnação (1996). Pensar em vida e sentimentos estáticos é pensar na falta de cuidado, na falta da compreensão de que outras possibilidades existem para que sejam vivenciadas. Todas as afinações, assim como todos os modos de ser, haverão de ser necessariamente transitórios. Temos então que, segundo Cardinali (2005), o importante quando se fala na terapia não é a descoberta do que originaria dados comportamentos, formas de ser, mas esclarecer o seu sentido, o que ainda os mantém e impede que suas possibilidades mais autênticas de ser apareçam, ou ainda compreender como se mantém a restrição a algumas formas de se relacionar, como por exemplo por meio de agressividade, ou de competição, ou mesmo de outras, positivas, como ser cordato, solícito, disponível, entre outros.

Quando se pensa em humano dentro das condições do que o futuro solicita dele, inclui-se o que ainda não é, e não se prioriza o que aconteceu em seu passado em detrimento do seu futuro. A temporalidade do ser-aí implica que o que ele já foi pode se apresentar novamente (retrovir), mas o que está por vir é o que norteará seu caminho. A partir da possibilidade de se vislumbrar o que está por vir é que se dá a configuração do que se apresenta, ou, melhor dizendo, do que se “presentifica”. Isto equivale a dizer que o Cuidado se apresenta em três momentos estruturais: o de ser-adiante-de-si, sempre-já-ser e do estar junto a. O apropriar-se do analisando de seu ser-si-mesmo-próprio, sua saída de uma situação de restrição de liberdade, cercada pela sensação do desabrigo; o ressoar e repercutir daquilo que ele fala sobre o que diz respeito a si mesmo; são todos momentos que o analista daseinsanalítico deve enfrentar com prontidão, sabendo que seu testemunho deverá ter a capacidade de devolver ao outro o que lhe diz respeito. A chave para esta situação privilegiada é o espaço cedido pelo terapeuta, que oferece sua escuta, sua liberdade e companheirismo para aquele que o procura buscando novas

formas de viver, reafirmando a importância do diálogo tanto na terapia quanto nas relações humanas (HOARE, 1973; MANGINE, 2004)).

19. Daseinsanálise e a condição humana

Amor quer dizer disponibilidade para, dentro das suas possibilidades, aprofundar-se com o analisando naquilo que ele busca; ele é um companheiro do analisando. Assim, mais do que para uma escuta, o analista se prepara para oferecer sua capacidade de promover a si mesmo com o outro, oferecendo um lócus no qual o outro, que chega inundado pelo desamparo, possa descobrir o que há de divino em si mesmo. É preciso olhar para o sofrimento não como resultado de uma deficiência, mas como resultado de um encoberto, o que é corroborado pela análise de Bultmann, que enfatiza a necessidade de encontrar uma verdade interna que nos liberte das ilusões (HOARE, 1973). É necessário, então, compreender o significado encoberto deste comportamento que aparece na forma de um sintoma. Entretanto, nesta compreensão do encoberto, deve-se acrescentar a perspectiva de que a essência do homem está em seu próprio ter que ser, a ontológica Facticidade, como apontado por Binswanger ao discutir a relação entre ser e tarefa em saúde mental (MANGINE, 2004). Ontologicamente, o *Dasein* precisa compreender como ser para que onticamente o homem possa levar adiante esta tarefa de ter que ser, mostrando que a sua luta interna deve ser reconhecida no contexto de sua própria existência. Desta forma, compreender envolve já a autocompreensão, de modo que, onticamente, o homem lida com suas esperanças, seus medos, suas capacidades ou incapacidades. Mas, de forma mais original, de forma ontológica, ele lida com a condição humana. Sabe já que é finito, já sabe de seu nada.

Na perspectiva heideggeriana, toda compreensão ôntica tem sua raiz ontológica. Essa raiz ontológica é o que, na maior parte das vezes, fica encoberto. O fato de o homem ter de lidar com sua finitude é encoberto por questões cotidianas, como, por exemplo, quando se pergunta a idade de alguém — esta é uma questão que precisa ser respondida, mas que não remete imediatamente ao fato de que vai sempre se chegar até certa idade e depois a existência findará. Neste sentido, uma intervenção terapêutica de caráter Daseinsanalítico vai em direção de procurar uma compreensão do significado encoberto de seu comportamento que aparece como inadequado. Assim, o sujeito em questão pode ser capaz de deixar de lutar contra a evidência ontológica que o assusta, pode abandonar o engano no qual estava fundado, a ilusão à qual se encontrava agarrado. O sofrimento que advém da tentativa, neste caso, de driblar uma condição que é essencial, original da condição à qual está submetido o ser humano, da tentativa de colocar em ordem o

que parece não estar — apesar de todos dizerem o contrário — pode ser liberador para o indivíduo em questão. O desprendimento desta ilusão de que se é capaz de mudar o imutável é liberador, pois legitima à pessoa que seu sofrimento existe, é real e também imutável. A verdade que era insuportável e precisava ser encoberta, mesmo que de forma precária, quando aceita, abre para a possibilidade de novos significados, novos acontecimentos na vida. Ao mesmo tempo em que passam a ser claramente conhecidos os limites da condição humana, ao assumir que isso é parte da existência humana, é assegurado também o espaço em que se pode atuar, permitindo uma autoexploração mais profunda.

O que caracteriza o quem do *Dasein*, do ser-aí, é que, apesar de sua multiplicidade, ele permanece sempre o mesmo. Mesmo que o “eu” se torne seu oposto, ainda assim ele permanece sempre meu, ainda se está “exercendo” uma das infinitas possibilidades que se tem de ser si mesmo. A esta obrigatoriedade de ser si-mesmo, ou de ser quem se é, dentro de todas as possibilidades que isso representa, chamamos Facticidade. De forma sucinta, pode-se dizer que, ao *Dasein*, o Ser não “cai como uma luva”, mas aparece como uma tarefa a ser cumprida. Tarefa esta da qual, sempre que pode, se tenta fugir. Esta fuga leva ao mundo do “a gente”, que é o universo do cotidiano. Segundo Sapienza (2007), na terapia, o esforço do terapeuta é de se deter naquilo que se manifesta, atento a compreender o sentido que se oculta e se desoculta. Desta forma, o que se preserva é o sabor de se lidar com algo que é verdadeiro, próprio do paciente, e não de uma teoria psicológica. A compreensão que se busca do paciente aparece sempre sob a ótica de alguma emoção, o que, em termos da Ontologia heideggeriana, implica dizer que a compreensão sempre está imbricada de uma dada afinação. Assim, o que se compreende de algum acontecimento está sempre sob a ótica da emoção em que o indivíduo se encontra no momento. Quando alguém, durante o processo terapêutico, se vê compreendendo algo a respeito de si, muitas vezes é lançado para fora desse “a gente” impessoal, de uma forma de ser que é igual a de todas as outras pessoas no momento.

20. A Centralidade do Modo de Ser do Cuidado

Sapienza (2007) afirma, então, que aproximar-se de um modo de ser que seja mais “próprio” implica em poder ouvir o chamado que vem de si mesmo, um chamado que não é o mesmo que o de “todo mundo”. O indivíduo, com a história que pertence a ele, é convocado por algo, e se vê chamado a responder a isto. Esta convocação a um responder nem sempre aparece como algo agradável, muitas vezes tem gosto de renúncia. Ao confrontar-se consigo mesmo, com os chamados gerados por seu próprio ser intransferível, o indivíduo

tem a possibilidade de se confrontar também com a inhospitalidade do mundo, com a falta de garantias de ser no mundo, contexto que é corroborado por Binswanger (HOARE, 1973), que expõe como a busca de significado na vida muitas vezes se encontra em meio a uma atmosfera de incertezas existenciais. Mesmo tendo infinitas possibilidades para exercer seu ser, ainda assim não se sabe quais podem trazer resultados satisfatórios, ou quais vão levar a uma existência que seja satisfatória. Ao indivíduo em terapia vão se clareando cada vez mais estas possibilidades, mas ao mesmo tempo clareia-se também a responsabilidade envolvida em cada escolha, um aspecto que ressoa com a proposta terapêutica de transformação e autodescoberta promovida por aqueles que trabalham na interseção entre psiquiatria e psicologia (MANGINE, 2004).

Lessa (2011) aponta que apesar de o mundo, em sua facticidade, oferecer certa medida para o existir de acordo com os sentidos que vão se sedimentando, não é capaz de determinar nada por si só, e aí está a importância da responsabilidade individual pelas próprias realizações. Esta é a centralidade do modo de ser do cuidado, pois os entes precisam cuidar de seu próprio existir, e por mais que possa sempre receber auxílio de outros na convivência, é sempre sua a responsabilidade por quem será, responsabilidade intransferível. A indigência quanto a potência assustam o indivíduo que delas se dá conta. Há sempre um confronto com a culpa por não realizar algo, ou por não realizar tudo, ao mesmo tempo em que há a perda daquela possibilidade que se percebe que não se pode realizar. Acrescente-se ainda que na terapia o que se faz é compartilhar a interpretação da Facticidade deste indivíduo que aparece, de modo que se possa ver o sentido que se mostra e que se possa abrir espaço para que surjam outros sentidos para essa história que se desvela. Aqui podemos nos remeter à palavra *Alétheia*, que vem do grego e deu origem ao que hoje chamamos de verdade, mas que de forma literal significa o não-velado, o que aparece, o que brota (POMPÉIA, 2004b).

21. O Esforço Terapêutico na Daseinsanálise

O que aparece e que estava oculto também é aquilo que se revela. Porém, voltando ao significado literal, é aquilo que revela e também esconde, já que, ao re-velar, leva de volta ao velado, ao obscuro. Deste modo, “o que é se dá e se oculta” (SAPIENZA, 2007: 47). Em última instância, na terapia, o esforço é direcionado para que a pessoa que a procura tenha mais acesso à sua própria Facticidade, entendida como a possibilidade de reconhecimento e reestruturação da própria existência. Ao chegar disposto a fazer terapia, o indivíduo, na maior parte das vezes, experimenta um sentimento de desabrigo que limita seu modo de ser e faz com que as coisas tenham a impossibilidade de serem diferentes da

forma como estão sendo no momento. Através de perguntas do terapeuta que abarcam de forma circular o que se mostra, o indivíduo que procura a terapia vai, gradativamente, clareando quem ele mesmo é, apropriando-se de suas escolhas e percebendo o modo como se coloca na vida, um processo essencial para a compreensão de sua identidade e autenticidade. Isto não ocorre impunemente, mas oferece a oportunidade para que ele possa clarear quem ele mesmo é, quem ele quer vir a ser e quais os sonhos que possui, alinhando-se assim com os princípios da Daseinsanálise, que enfatizam a singularidade da experiência humana. Uma consideração final sobre a terapia sob a ótica da Daseinsanálise é que o indivíduo encontre um modo de ser mais propriamente seu, uma forma de exercer sua existência que carregue sua assinatura, reforçando a ideia de que a terapia deve ser um espaço de autodescoberta e transformação. Assim, o fim da terapia — fim com sentido de destino — é a oportunidade de o indivíduo alcançar um modo de ser mais próprio, propiciando um ambiente onde ele possa se colocar no mundo de modo a estar apto a responder àquilo que lhe chama, que lhe toca, e ser capaz de reconhecer os caminhos que lhe dizem respeito.

Poderíamos dizer, então, que uma terapia eficiente, um final de terapia, leva o indivíduo a uma forma mais própria de estar no mundo, transcendido em sua autenticidade. Porém, isto nada tem a ver com algum conceito de eficiência como temos nos dias de hoje. Segundo Pompéia (2000), há de se abrir mão da rapidez e da razão quando se trata das questões da existência, pois o que se dá durante um processo terapêutico está mais próximo da palavra Desfecho, que representa não apenas um fim, mas um novo começo para a experiência vital do indivíduo.

22. Desfecho e sua Implicação

A palavra Desfecho possui diversos sentidos, entre eles o de final, mas não de um simples final, e sim um final “apoteótico”, ligado à totalidade de alguma história, como o final de um ciclo; possui também o significado de momento em que se realiza uma ação, como desfechar um golpe; e o terceiro significado é justamente o que aparece quando olhamos atentamente para a palavra, que é des-fecho, que significa, literalmente, abertura. Assim, quando se fala em fechamento, necessariamente se adiciona a abertura. Ao mesmo tempo em que o desfecho encerra algo, ele também abre para outra possibilidade, para que se comece de novo, ou outra vez. Existe uma diferença significativa entre esses dois modos de começar, e é preciso distinguir entre começar novamente da mesma forma, e começar algo completamente novo, inaugural. Ao aproximar o sentido de desfecho ao sentido dos rituais de passagem, o autor destaca que o ato de deixar para trás envolve, quase sempre,

a possibilidade de nascer de novo, e isto aparece de forma marcante nos processos de cura (TOIT, 1988). Segundo o autor, outra característica importante dos rituais é o destaque ao tempo, ou à necessidade de que haja um tempo para se fazer uma passagem. Desta forma, na terapia, pode-se por tudo a perder se entendermos que a eficiência do processo está na rapidez com que ele se dá, podendo resultar em um entendimento superficial do desfecho (TOIT, 1988). O autor compara a situação terapêutica à necessidade de atravessar uma ponte, sendo que é preciso percorrer o caminho para que se chegue ao outro lado.

Há ainda outra implicação importante na passagem, o fato de que comumente se fala que “tudo passa”. Quando se trata do sofrimento que vai passar, a perspectiva é de alívio, mas quando se pensa que tudo é transitório, aparece a precariedade, a dimensão da Facticidade, a perspectiva de que a vida está constantemente ameaçada, e a do engano, de que o que era verdadeiro ontem, amanhã possivelmente não será. Neste momento, o autor destaca a importância de que se leve a vida com um pouco de ilusão. Constantemente, na terapia, o analista se depara com a vontade de fazer com que seu cliente “caia na real”. No entanto, partindo novamente para o significado da expressão, descobrimos que há, de fato, uma queda envolvida. Cair na real é um movimento brusco, que pode ser prejudicial à análise e ao analisando, evidenciando a necessidade de um desfecho gradual. Assim, uma ilusão também precisa de um desfecho, de um encerramento vagaroso, análogo à passagem de um ritual. Quando uma ilusão passa por um desfecho, ela se enche de significado e traz Sabedoria, que vem da palavra saber, do latim *Sappere*, que significa sabor. Ou seja, o desfecho de uma ilusão traz o seu gosto, junto com o da desilusão, e abre para que, novamente, haja a possibilidade da ilusão.

Outra característica importante da ilusão, que demonstra a importância de que se passe por ela vagarosamente, é o fato de que ela aponta para a sua própria finalidade. Assim, quando se chega ao desfecho, este poderá apontar para a finalidade propriamente dita daquela ilusão, de modo que o indivíduo chegue de fato ao final para o qual já apontava; ou o indivíduo pode se deparar com a impossibilidade daquele final ser alcançado. Portanto, mesmo que seja verdadeiro o que se diz, que tudo passa, devemos manter a perspectiva de que passa, mas que não volta para o mesmo lugar, e sim abre para o aparecimento de novas perspectivas. Há sempre uma dimensão de abandono no desfecho, pois se trata da morte de algo que era caro ao indivíduo. Entretanto, o desfecho dá também a oportunidade para que haja a compreensão daquele determinado acontecimento, fundamental na construção da dimensão humana da Historicidade (MANGINE, 2004). Pompéia ressalta ainda a diferença entre a compreensão que aparece pela razão e a que se dá através do desfecho: a compreensão que se abre a partir da ruptura de uma ilusão, diferentemente daquela que provém da clareza da razão, nasce na obscuridade. Sua

peculiaridade está em aproximar o trágico, o difícil da vida, da possibilidade mais vigorosa de renovação da própria vida (TOIT, 1988). Levam a uma forma de experiência diferente, que abrem ao compreender no sentido de conter, de abarcar. Aqui, somos maiores do que aquilo que compreendemos, e já que maiores, também diferentes. Diferentes porque também temos a oportunidade de compreender que um desfecho (como uma perda, por exemplo) pode trazer um ganho no futuro.

O autor finaliza sua reflexão a respeito do desfecho acrescentando que o caminho da compreensão pelo escuro acrescenta, ainda, a dimensão do silêncio. Através dele, e também de um mergulho às profundezas do ser, em um contato com o lugar onde se encontram os detritos e o que se encontra em decomposição, com tudo o que representa o passado e finalizado, nos encontramos com a dimensão do Vigor do desfecho. Este movimento é comparado ao que o autor Martin Heidegger apresenta em seu texto *O caminho do campo*, em que cita que um carvalho precisa mergulhar profundamente suas raízes no solo para que possa se expandir. Desta mesma forma, o homem precisa se enraizar para encontrar a seiva, o equilíbrio, em um movimento que pode trazer alegria ou tristeza, mas que evita que as coisas se “nadifiquem, ou desapareçam, e possibilita que, ao reuni-las, possamos compor algo com sentido a que chamamos de nossa história” (TOIT, 1988). Acrescente-se ainda, a título de informação, que na perspectiva de apropriação de si mesmo no processo terapêutico, pode-se ter a ótica do homem sadio e doente. Desta maneira, o indivíduo sadio dispõe mais livremente das possibilidades de relação que aparecem a ele no mundo, em comparação ao doente (MANGINE, 2004).

A doença se caracteriza, neste âmbito, como restrição, impedimento à resposta a que o indivíduo é chamado. No modo de ser esquizofrênico, há uma perturbação na condição fundamental do humano, que é sua capacidade de ser-aberto para o mundo. Assim, deixa de existir a possibilidade fundamental no homem que é a de se engajar livremente no que aparece na abertura de seu existir, ao mesmo tempo em que há uma quebra no compartilhamento, junto aos outros, dos significados que seriam comuns a todos os homens. Nesta perspectiva, o mundo se torna vasto demais para que se possa responder às suas solicitações, há um impedimento para que estes indivíduos possam assumir seu si-mesmo de forma autônoma e livre. Assim, “existem em grande parte fora deles mesmos” (MANGINE, 2004). Aquilo que poderia representar novas possibilidades toma o caráter de algo imposto e estranho. Sua existência está restrita em uma perspectiva de impossibilidade de existir juntamente com os outros, são, mas seus modos de comportamento existem nas pessoas sadias. A atuação da Daseinsanalyse nesta situação oferece um modo de compreensão diferente das outras Psicopatologias, por permanecer fiel ao fenômeno no modo como ele aparece. Percebe que a característica principal

de qualquer adoecimento, não só da esquizofrenia, é a instalação de uma restrição da liberdade do indivíduo, liberdade que ele dispõe, no seu modo de ser sadio, para ser quem ele é. Ainda, na perspectiva fenomenológica de abordar o adoecimento, admite-se que o indivíduo é afetado em sua totalidade; seus existenciais sofrem uma perturbação de forma geral. O direcionamento que o processo terapêutico toma, nesse caso, vai ao encontro de proporcionar à pessoa a possibilidade de estabelecer uma relação mais livre com seu mundo, com suas possibilidades, consigo mesma.

23. Próximos passos: A Transposição da Ontologia Heideggeriana para a Psicoterapia

Ontologia heideggeriana dentro de uma perspectiva estritamente filosófica é o da viabilidade de se fazer uma transposição desta para uma dimensão psicoterápica. Conforme Lessa (2011: 106) aponta, “No caso do mundo contemporâneo, o que está em jogo é pensar a clínica em conexão com o que Heidegger chamou em sua obra tardia de a era da técnica.”, era essa que demarca o tempo em que estamos, sendo fundamental considerar as implicações dessa era na prática psicoterapêutica contemporânea. De fato, em *Ser e Tempo*, não há qualquer alusão a uma tentativa de se fazer Psicoterapia, ou Psicologia, embora Heidegger tenha observado que na sua analítica do ser-aí, há indícios de uma antropologia que pode ser aplicada à experiência humana, respaldando a Psicoterapia como uma prática possível. Concretamente, esses indícios embasam as possíveis ciências ônticas, como a Psicoterapia, entre outras, sugerindo um diálogo fecundo entre ontologia e prática clínica. O próprio Martin Heidegger aceitou a tarefa de “transportar” sua ontologia para o mundo da Psicopatologia e da Psiquiatria. Isto ocorreu no que ficou chamado de *Seminários de Zollikon*, que foram uma sucessão de encontros nos quais o filósofo, o médico psiquiatra Medard Boss, e um conjunto de médicos alunos deste, discutiram a analítica do Dasein de forma concreta, aproximando-a do modo de ser do homem no mundo concreto que, segundo (GILDERSLEEVE, 2016), é crucial para a compreensão das complexidades da condição humana. O filósofo aceitou o desafio por admitir que desejava retirar suas palavras dos redutos filosóficos, dando a elas alguma utilidade prática que pudesse ressoar na clínica. Segundo Prado (2001), o filósofo esperava, a partir deste encontro inusitado, nascido do recebimento de uma carta de Boss que demonstrava o interesse em compreender melhor sua obra *Ser e Tempo*, atingir um número maior de pessoas, preferencialmente aquelas que necessitassem de ajuda. A parceria de ambos seguiu, de modo que muitas conferências de Boss foram preparadas com a ajuda do filósofo, reforçando o impacto que essa colaboração teve na prática psicoterapêutica. Heidegger quis ensinar através dos seminários uma nova forma de ver, que é ver compreendendo; isso implica ver o Ser-aí sendo, de modo que não se

perdesse de vista o ser-no-mundo e o caráter da relação Ser e mundo que existe nele. O objetivo era possibilitar uma saída do contínuo esgotamento do fenômeno em explicações causalistas, como fez a metapsicologia freudiana, que, como discute Boss (1975), limita a complexidade do ser. Os seminários possibilitaram ainda, segundo Prado (2001), que se revisasse, se olhasse novamente para os fundamentos da psicologia e da medicina, desta vez levando em conta a natureza do homem como *Dasein*.

Temos então a ativa participação de Heidegger no desafio de acrescentar uma faceta prática ao seu Estudo do Ser, deixando clara a pertinência desta passagem. Outra perspectiva lançada como desafio para a Daseinsanalyse refere-se ao âmbito do mundo da técnica, da não-permanência já citada anteriormente. Há um desafio para a Daseinsanalyse quanto à sua premissa básica, à sua concepção de homem, e à concepção de homem que ela critica. Segundo Boss (1975), sempre existe um relacionamento básico entre Psicoterapia e ciências do homem. A utilização das palavras Psicologia, Psicoterapia e Psicopatologia já pressupõem uma crença axiomática na existência de uma Psique, e, juntas, significam “estudo da psique sadia e doente e de como curá-la” (1975: 52). Voltemos ao significado original da palavra psique, do grego, que é “determinada maneira de existir”, ou modo de ser que distingue os seres vivos. Depois da Idade Média e após Descartes, ficou demarcado que a psique possui algo de substancial, que se encontra em algum lugar do espaço. A partir daí, ganhou características de aparelho psíquico, que, mesmo sendo diferente para a metapsicologia e para a psiquiatria, ainda assim tem características de uma cápsula que recebe a partir dos órgãos dos sentidos os objetos do mundo exterior, formando, a partir deles, percepções psíquicas internas. Dentro desta concepção, sentimentos, emoções e pensamentos tornam-se “materiais psíquicos”, processos libidinais que revelam a complexidade do ser humanos. Na formulação da sua Metapsicologia, Freud formulou uma teoria que submeteu os fenômenos psíquicos a um “nexo causal contínuo” (Boss, 1975: 54). Apesar de o próprio Freud admitir ter formulado uma ficção, já que seu aparelho psíquico era uma suposição, que deveria ser deixada em segundo plano, este constructo teórico passou a ser essencial, como um ponto de partida para as discussões que nos levam a reconsiderar as bases da psicologia contemporânea.

24. A Influência de Descartes na Psicologia Moderna

Descartes utilizado largamente, sendo o maior legado de sua teoria. Boss (1975: 55) considera que adotar esta concepção significa empobrecer o homem: Assim ninguém realmente chegaria jamais a suspeitar que exista algo como um mundo externo. Pois para poder perceber [...] o homem já tem que estar, constantemente, além de uma cápsula-

psiquê [...]. Como é que poderíamos apreender algo perto do qual não nos colocamos como seres que, de antemão, já vêm e compreendem?” O autor atenta para a revolução no pensamento que foi trazida por Descartes, que introduziu a ideia de verdade como sendo somente aquilo mensurável e capaz de verificação e comprovação, uma perspectiva que reside no núcleo da psicologia moderna e influencia profundamente a maneira como a subjetividade é abordada nas ciências sociais e psicológicas contemporâneas (GOMEZ ET AL., 2018). Nascidas dentro desse paradigma, as psicologias atuais correm risco, pois estas ciências naturais filhas de Descartes são “filhas desta mentalidade extremamente possessiva, subjetivista da filosofia cartesiana” (Boss, 1975: 55), e isto tem uma implicação, que é a de reduzir o mundo ao que é passível de ser medido, um fenômeno que tem consequências prejudiciais para a compreensão holística do ser humano (SØRENSEN, 2016). Deste processo de estreitamento de visão, segundo Boss, aparecem a neurose do tédio e a revolução da juventude contra o establishment.

Entretanto, uma psicoterapia baseada nas mesmas premissas que levam ao aparecimento destes fenômenos não poderia eliminá-los. Para que seja capaz de curar, a Psicologia não pode ser conduzida por uma antropologia que descenda de um subjetivismo despótico como o que envolve o conceito cartesiano de homem e de mundo. A atitude técnica precisa ser trocada por uma forma de relacionamento com o mundo que seja mais livre, rica e humana. Esta compreensão nova exige que se faça um salto, do psicologismo e subjetivismo abstrato e possessivo do homem para o solo concreto no qual já existimos, mesmo que sem saber. O autor apresenta um exemplo de Martin Heidegger, que fala que uma macieira floresce, e quando estamos diante dela, a árvore se apresenta a nós. Dizer isto é diverso de dizer que visualizamos uma árvore, o que pressupõe um processo mental. É diferente de estarmos diante de uma árvore, que está no mundo; é diferente de, segundo Boss, “devorá-la”, ou seja, introjetá-la no cérebro através de um processo mental e dos sentidos, o que é algo possessivo. É deixá-la ser, árvore, em seu mundo, o qual podemos acessar por termos a característica de *ek-sistir*, de sermos abertura. Pela característica que o *Dasein* tem de ser Abertura é que ele é capaz de acessar o ser de uma árvore, o que acontece de forma mais humilde do que apreender suas características a partir de nós mesmos, de uma psique encapsulada que processa e mede. Assim, segundo Boss: Ela se apresenta a nós como aquilo que ela é, de acordo com os próprios significados que a constituem. Ela mesma nos comunica estes significados. Nós homens apenas nos colocamos em frente da árvore em flor. Mas com isto nós nos pomos à disposição dela como o seu local de aparecimento, como a abertura do mundo que ampara e guarda seu aparecimento (Boss, 1975: 59). Desta forma, somos dotados de solicitabilidade, já abertos para a amplitude do mundo, capazes de perceber os fatos

que vêm ao nosso encontro, sendo concretamente uma claridade que permite que as coisas sejam, e que se mostrem. Não somos nós que vemos, e assim, segundo a crítica do pensamento cartesiano, é essencial que uma nova abordagem psicológica transcenda os limites impostos pelo racionalismo, permitindo um espaço onde a experiência humana possa ser plenamente compreendida e valorizada (GOMEZ, 2018).

25. Significados da Nova Visão do Homem na Psicoterapia

Mas sim as coisas é que se mostram. Esta atitude serena diante das coisas abre para uma grandeza de significados intrínsecos, e o que antes seria um simples objeto, agora pode reunir o divino e o humano. O homem desta nova visão precisa ser capaz de suportar estar estirado no mundo vasto e amplo, onde a subjetividade das experiências ganha destaque. Precisa suportar seu poder-perceber e ser capaz de responder aos fatos e seus significados, ele se abre para a dimensão do cuidar e do zelar, refletindo a interconexão entre indivíduo e coletividade. O homem deixa de ser uma psique encapsulada que apreende, e também a psicoterapia deixa de ser uma interpretação à luz de um aparelho psíquico. A partir de um relacionamento fenomenológico com o mundo, a psicoterapia recupera sua essência, que é a de ser livre e permitir aos homens se tornarem livres dentro dela. O autor aponta que, como psicoterapeuta, o que se quer é libertar o paciente para que ele possa ser ele mesmo, e uma parte do desafio é descobrir o que é este mesmo desse paciente, o que é sua existência. Isto é, a libertação psicoterapêutica libera o indivíduo a ser quem ele é, dentro de suas possibilidades de relacionar-se, aceitando-as e dispondo delas de forma responsável. Esta liberdade só pode surgir na psicoterapia se o terapeuta for verdadeiramente livre, a ponto de deixar com que o paciente se desenvolva, mesmo que suas possibilidades tomem uma direção contrária às que o terapeuta adota como suas; por exemplo, se o terapeuta for conservador, deve deixar o paciente livre para ser revolucionário, se este for o mesmo de seu si-mesmo. Ao terapeuta cabe ver se este ser revolucionário cabe ao ser maduro de seu paciente, e se não está servindo a uma fuga de tornar-se verdadeiramente livre e criativo, conforme observam as relações entre as vivências subjetivas e suas expressões na prática clínica (CUTTING & CUSINATO, 2018). Da mesma forma que não deve evitar que seu paciente volte atrás em algum modo de ser, pois precisa confiar que seu analisando é guardião de seu já-sido, de sua própria história.

Assim, a terapia verdadeiramente livre não serve aos propósitos do establishment, mas visa libertar o homem da técnica para ter uma relação fenomenológica com o mundo, proporcionando um espaço para a pesquisa do eu que está alinhado com as correntes filosóficas contemporâneas. Segundo o autor, a técnica deixará o homem com mais

tempo livre, e é de vital necessidade que ele aprenda a se relacionar de forma mais rica e mais humilde com o mundo. A técnica é o destino do mundo, é onde temos chegado, e por isso nos solicita enquanto tal, por isso fugir dela significaria fugirmos de nós mesmos (TAYLOR, 2014). Entretanto, ao envolvermo-nos com a fenomenologia poderemos ver que a tecnocracia é apenas uma das diversas formas de nos envolvermos com o mundo. Não se trata da única verdade, pura e simples, mas de uma forma de solicitação que deve ser moderada e não definitiva.

No âmbito de indagar-se a respeito do homem dentro da era da técnica, Michelazzo (2001) introduz um questionamento a respeito da necessidade — e das consequências — da manutenção de uma quietude dentro do consultório psicológico, de um ambiente “certinho” em comparação com a vida do lado de fora, caótica e insegura, na qual se perdem horas diárias no trânsito e todas as pessoas são anônimas. O autor parte da leitura do texto *Cem anos de psicoterapia e o mundo está cada vez pior*, de Hillman e Ventura, e observa que há um erro nesta tentativa de separação entre o mundo exterior, louco, e o mundo sereno do interior do consultório. Esta cisão entre exterior-interior, segundo o autor, já está superada quando consideramos o homem como *Dasein*. Entretanto, para o autor, há que se considerar, superado este primeiro equívoco, o mal-estar trazido da experiência de caos do mundo, e pergunta se o mundo não estaria doente (ao invés do paciente no consultório). A compreensão de mundo trazida pela ontologia heideggeriana da primeira parte de *Ser e Tempo* abre para o fato de o homem ser aberto para ser no mundo, dentro de uma trama de referências construída junto aos outros entes e também junto a outros homens.

26. A Ontologia e a Historicidade do Ser

Já se está sempre dentro desta relação entre homem e mundo, na qual o homem faz escolhas, cuida do seu existir. Assim, o cotidiano frenético já está no consultório, trazido pelo paciente, mas não formalmente tematizado dentro da Ontologia. Isto se dá porque o mundo tematizado na Ontologia heideggeriana não é um mundo objetivo, natural, fora do homem, mas constitui, segundo o autor, uma “inteireza do real” (51); o homem já está sempre mergulhado nesta inteireza e compreende a totalidade deste real. Porém, a dimensão de historicidade deste real aparecerá quando da reviravolta de seu pensamento, em que desconstruirá pela segunda vez o pensamento metafísico. Aqui a historicidade desconstruída não será a do *Dasein* com seu tempo finito, mas do aparecimento de épocas de conhecimento, dos “acontecimentos do Ser” (*Geschichtlichkeit*). Assim: [...] Historial não é apenas o *Dasein*, mas a maneira como o ser foi interpretado (como

esquecimento) pela Filosofia em diversas variações que fundaram épocas e deram um rumo ao pensamento ocidental ao longo de vinte e cinco séculos (MICHELAZZO, 2001).

A prática daseinsanalítica trabalha com a primeira desconstrução do mundo, e desconsidera o mundo como “variações epocais da História do Ser”, estando assim em consonância com as críticas de Heidegger à metafísica. É a partir desta nova concepção que podemos analisar o mundo atual dentro de uma psicoterapia, segundo a perspectiva de que, como sugere Lacan, o sentido é sempre flutuante e estabelecido retroativamente (TOMBRAS, 2017). Segundo Heidegger, esta é a época da “consumação da metafísica”, sua época final, o que nos tornaria herdeiros tardios de um paradigma que está no fim, quando só se pode ter a sensação de que tudo passa e nada permanece, e no qual a morada atual do homem está ameaçada. O homem já não cria raízes com as coisas, os lugares e as pessoas, e “a transitividade é a o projeto fundamental da existência moderna”. Ainda, esta perspectiva traz a sensação de intensidade da vida que prospera, progride rapidamente e muda rapidamente, refletindo a crítica heideggeriana à perda da essência das experiências humanas. Por conseguinte, há a vivência de cansaço, exaustão e de um grande vazio. Essa rapidez e transitoriedade levam, ainda, a uma perda de sentido, a um sentimento de falta de lugar, que o autor chama de “a-patridade”, uma falta de pátria, de berço; falta essa que aproxima do abismo, da falta de chão. Quando não há chão, não há mais o apoio que antes sustentava tudo, o fundamento de tudo. Neste não-lugar, o único sentido é a falta de sentido. A única coisa que sabemos, nesse momento, é que o lugar para onde vamos é desconhecido. Se soubermos que, dentro da ontologia do *Dasein*, fazer sentido é poder habitar próximo às coisas de forma que demoramos-nos junto a elas até seu clareamento para nós, até que faça sentido para nós, e até que as possamos compreender, então o maior perigo que enfrentamos seria o esquecimento do ser. Michelazzo (2001) aponta para este perigo que caracteriza o desaparecimento da humanidade do homem, chamando-o de supremo. Quando se perde a humanidade, se perde a capacidade de ser afetado pelas coisas, literalmente se perde o afeto, a capacidade de ser tocado, de ser movido. Assim, a humanidade do homem é a capacidade de fazer sentido, de buscar compreensão daquilo que vive e vê, e ver a direção para onde caminha, perceber a proximidade e a distância. Perder isso é a perda definitiva do Ser. Porém, o autor aponta que para Heidegger, não há como fugir disto, pois nossa época é fruto de uma construção que foi se consolidando ao longo de séculos, os quais tiveram o pensamento metafísico como destino.

Assim, o filósofo trouxe a perspectiva de que há que se preparar o terreno para a chegada de um Deus, o único capaz de nos salvar deste declínio do Ser, ou para a ausência deste Deus, e desta salvação (CHI, 2013). Somente esta preparação, através do pensar e da poesia, seria capaz de fazer o que a Filosofia não pode, ou o que qualquer empenho

simplesmente humano não consegue, que é dar a salvação ao Ser engolido pela era da técnica. Somente o pensar seria capaz de impedir a fascinação com a técnica, com o otimismo ingênuo que vem desta sensação de prosperidade, que acaba por nos tyrannizar. Somente assim é que se poderia começar a esperar o inesperado, a suportar o..

27. Pensar como preparação para viver melhor

Não saber, permitindo-se ser afetado pelo vigor que advém dessa incerteza, como afirmam Carneiro Leão em Michelazzo (2001) e outros estudiosos da condição humana, é um ponto crucial para refletir sobre a preparação para uma vida mais autêntica. Assim, poderíamos tentar superar a dificuldade já trazida por Heidegger, que nos convida ao despojamento da presunção de ser e da crença de que já se sabe, de antemão, o futuro, uma ideia que ecoa nas discussões contemporâneas sobre a finitude e a busca de significado (WELMAN, 1996). Somente essa capacidade de pensar seria capaz de nos colocar diante do vazio da nossa época, nos fazendo entrar em contato com a dor e a angústia que estavam anestesiadas, e, a partir daí, cultivar a noção do que é simples, do pequeno, do equilíbrio, daquilo que prepara o espírito para o que ainda virá, para o que tem o poder de ser verdadeiramente significativo (LEBEAU, 2013). Desta forma, trata-se do último capítulo da Filosofia, mas como já alertou Michelazzo, “não do mundo, porque não é o fim do pensamento” (2001). Assim, o desafio de superar a era da técnica, do pensamento metafísico, ainda persiste, pois ela continua a moldar nossa percepção e prática. Mas, dentro do consultório de Psicologia, pode-se lançar mão da linguagem poética e do pensamento intuitivo, ainda que sejam formas de preparação para que se possa viver melhor nesta era, e não de superá-la, pois superar a complexidade de nossa realidade contemporânea não seria tarefa para um Homem, mas para um Deus.

Referências bibliográficas

- ACOSTA, M.-R.A. (2008) *Le problème de la fondation ontologique de la psychiatrie dans les Zollikoner Seminare de Martin Heidegger*. Montreal: Papyrus-Université de Montreal.
- ATAIE, E. (2024) “Do We Dwell Within the Call of Being by Virtue of Our Languages? An Oriental Understanding from the Occidental Daseinsanalytic Concepts”. *SFU Forschungsbulletin* 12(1), 87-100.
- BEAINI, T.C. (1981). *À escuta do silêncio: um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger*. São Paulo: Cortez/Autores Associados.
- Boss, M. (1975). *Angústia, culpa e libertação (ensaio de psicanálise existencial)*. São Paulo: Duas Cidades.
- Boss, M. (1997). “Introdução à Daseinsanalyse”. *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*.

- CAMASMIE, A. T. (2014). *Psicoterapia de grupo na abordagem fenomenológico-existencial: contribuições heideggerianas*. Niterói: Via Veritas.
- CARDINALLI, I.E. (2000). "Daseinsanalyse e psicoterapia". *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* 9, 11-18.
- CARDINALLI, I.E. (2002). "Psiquiatria Fenomenológica - Um breve histórico". *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* 11, 72-84.
- CARDINALLI, I.E. (2005) "A contribuição das noções de ser-no-mundo e temporalidade para a psicoterapia daseinsanalítica". *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* 14, 55-63.
- CASANOVA, M.A. (2012) *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes.
- CHUNG, M.C. (2008) *A Philosophical Critique of Existential Psychotherapy*. Durham: Durham University.
- CLEAVE, C.J. (2024). *Therapy-in-the-world: a hermeneutic phenomenological study of accessible self-therapeutic modes of being*. Middlesex: Middlesex University.
- CUTTING, J. & CUSINATO, G. (2018). "Psychopathology and Philosophy in Relation to the Existence of Human Being". *Thaumàzein. Rivista di Filosofia* 6.
- CYTRYNOWICZ, M.B. (1997) "A relação analista-analisando: uma abordagem daseinsanalítica". *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* 8, 30-38.
- FEIJOO, A.M.L.C. (2011). *A existência para além do sujeito: A crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico-existenciais*. Rio de Janeiro: IFEN.
- FERNANDEZ, A.V. (2019) "Martin Heidegger". *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*. Oxford: Oxford University Press.
- FERREIRA, L.C.R. (2010) *Reflexões acerca das contribuições de Heidegger para uma clínica fenomenológica-existencial*. Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- GILDERSLEEVE, M. (2016). "Retrieving and Projecting the Transcendent Function with Complexes and the Rosarium Philosophorum". *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 12(1), 87-106.
- GOMEZ, A.A. (2018). *Feelings of Enlightenment: A Hermeneutic Interpretation of Latent Enlightenment Assumptions in Greenberg's Emotion-Focused Therapy*. Seattle: Antioch University
- HEIDEGGER, M. (2001). *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes.
- HEIDEGGER, M. (2005). *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes.
- HOARE, R.W.N. (1973) *A comparison of the work of Bultmann and Binswanger*. Birmingham: University of Birmingham
- JARDIM, L.E.F. (2003). *A preocupação libertadora no contexto da prática terapêutica*. São Paulo: Fenô & Grupos
- KAUDERS, A. (2011) "Drives in Dispute: The West German Student Movement, Psychoanalysis, and the Search for a New Emotional Order, 1967–1971". *Central European History* 44, 711-731.
- LEBEAU, C.S. (2013). *Maternal Guilt: An Existential Phenomenological Study of the Early Experiences of First-Time Mothers*. Pittsburgh: Duquesne University.
- LESSA, J. M. (2011). *Curso de análise existencial: princípios fundamentais de uma prática psicoterápica com bases fenomenológico-existenciais*. Niterói: Universidade Federal Fluminense
- MAGNAN, V.C & FEIJOO, A.M.L.C. (2013) *Análise da escolha profissional*. Rio de Janeiro: IFEN.
- MANGINE, D.R. (2004). *The Appropriation of the Prospect of Taking Medication for Psychological Complaints: An Empirical-Phenomenological Investigation*. Pittsburgh: Duquesne University.

- MICHELAZZO, J.C. (2001). "Daseinsanalyse e 'Doença' do Mundo". *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* 10, 47-71.
- OBERHOLZER, S.A. (1991). *The hermeneutic value of the Daseinsanalytic approach to dream interpretation in psychotherapy: a case study*. Grahamstown: Rhodes University.
- PLESSIS, G.d. (2019). *An Existential Perspective on Addiction Treatment: A Logic-based therapy case study*. Logan: Utah State University.
- POMPÉIA, J.A. (1978) "Psicoterapia e Verdade". *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* 4, 71-76.
- POMPÉIA, J.A. (2000). "Desfecho – Encerramento de um processo". *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* 9, 31-43.
- POMPÉIA, J.A. (2004). "Aspectos emocionais na terapia Daseinsanalítica". *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* 13.
- POMPÉIA, J.A. (2005). "Daseinsanalyse e a clínica". *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* 14, 26-42.
- PRADO, M.F.A. (2001). "Uma Apresentação Sobre os Seminários de Zollikon". *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse* 10, 29-46.
- ROSSOUW, G. (2011). "The Limitations of Dialectical Behaviour Therapy and Psychodynamic Therapies of Suicidality from an Existential-Phenomenological Perspective". *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 7(2), 1–13
- SAPIENZA, B.T. (2007). *Do desabrigo à confiança*. São Paulo: Escuta.
- SØRENSEN, A.D. (2016) *Philosophy and Therapy of Existence: Perspectives in Existential Analysis*. Aarhus: Aarhus Universitet.
- TAYLOR, S. (2014). *The Modern Condition: The Invention of Anxiety, 1840-1970*. New York: Columbia University.
- TOIT, B.d (1988). *Theory in interpretive psychology - with special reference to Paul Ricoeur's interpretation of Freud*. Makanda: SEALS-Rhodes University.
- TOMBRAS, C. (2017) *Speaking being: language, body, and the construction of a world in Heidegger and Lacan*. Middlesex: Middlesex University.
- WELMAN, M. (1996) *Death and gnosis: archetypal dream imagery in terminal illness*. Grahamstown: Rhodes University

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 11, 2025. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2025.i11.03 [pp. 69-83]

Recibido: 31/07/2024 – Aceptado: 18/11/2024

Gelassenheit. Un análisis hermenéutico del Debate en torno al lugar de la serenidad de Martin Heidegger

Gelassenheit. A hermeneutics of Conversation on a country path about thinking, by Martin Heidegger

Anna Gil Bardaji

Universitat Autònoma de Barcelona

Resumen: Este artículo explora las distintas dimensiones semánticas y conceptuales de la noción de *Gelassenheit*, tal y como es presentada en el texto *Debate en torno al lugar de la Serenidad. De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo*, de Martin Heidegger. La noción de *Gelassenheit* aparece, en este escrito, como un concepto poliédrico, desbordando el sentido que la vincula con los conceptos de técnica, de pensamiento meditativo o de apertura al misterio abordados posteriormente en el discurso de Messkirch. A través de un análisis hermenéutico del *Debate*, este estudio aísla y comenta nueve sentidos asociados al concepto de *Gelassenheit*. El objetivo de dicho análisis es averiguar en qué medida la comprensión de *Gelassenheit* puede contribuir a la reflexión acerca del Ser desarrollada por Heidegger después de la *Khere*.

Abstract: This article explores the different semantic and conceptual dimensions of the notion of *Gelassenheit*, as presented in the text *Conversation on a Country Path about Thinking*, by Martin Heidegger. The notion of *Gelassenheit* appears, in this writing, as a multifaceted concept, overflowing its relationship with the concepts of technique, meditative thought or openness to mystery addressed later in Messkirch's speech. Through a hermeneutical analysis of the *Conversation*, this study isolates and comments on nine meanings associated with the concept of *Gelassenheit*. The objective of this analysis is to find out to what extent the understanding of *Gelassenheit* can contribute to the reflection on Being developed by Heidegger after his *Khere*.

Palabras clave/Keywords: *Gelassenheit*; Heidegger; camino (path); pensamiento (thinking).

1. Introducción

Gelassenheit es uno de los conceptos claves del pensamiento de Martin Heidegger. Aunque ha sido habitualmente abordado en el marco de la reflexión en torno a la cuestión de la técnica (MAURO, 2006; PARENTE, 2006; O'BRIEN, 2011; DAVIS, 2018; CHILLÓN, 2018, 2019 y 2020; QUINTANA MONTES, 2019; MARTÍN DE BLASSI, 2022), su alcance filosófico sobrepasa los lindes epistémicos de esa "actitud" que acepta y al mismo tiempo rechaza los avances tecnológicos de los tiempos modernos. Este despliegue conceptual se hace particularmente evidente en el *Debate en torno al lugar de la Serenidad. De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo*. En este texto la noción de *Gelassenheit* parece querer expandirse hacia nuevos horizontes partiendo de una reflexión acerca de la esencia del pensar que acabará confluyendo con una reflexión más holística acerca del *Sein* y del *Dasein*. Esta reflexión, en toda su amplitud, nos acercará a ideas centrales abordadas en otras obras de Heidegger, en particular *Ser y tiempo*, *El origen de la obra de arte* o *Hölderlin y la esencia de la poesía*.

El objetivo general del presente estudio es analizar las distintas dimensiones filosóficas del concepto de *Gelassenheit* en el *Debate en torno al lugar de la Serenidad* de Heidegger. Concretamente, mi intención es averiguar en qué medida la noción de *Gelassenheit* puede contribuir a la reflexión acerca del Ser y de lo Absoluto que el propio Heidegger desarrolla después de la *Khere*. En este sentido, dos preguntas parecen imponerse: ¿Existe un camino que conduzca a la apertura del Ser, más allá de la poesía, el arte o la espiritualidad? Y, en caso de existir dicho camino, ¿cómo podemos transitarlo los seres humanos desde nuestro pensar dualista y conceptual?

Para este estudio, propongo una metodología basada en una hermenéutica del *caminar-junto-a*, es decir, una metodología basada en una interpretación de las posibilidades conceptuales a las que nos abre la noción de *Gelassenheit* y construida tanto a partir del caminar de los tres personajes que protagonizan el texto, como de mi propio transitar reflexivo junto a ellos.

Este artículo se dividirá en cinco partes. Empezaré situando el concepto de *Gelassenheit* dentro de la obra de Martin Heidegger y estableciendo los límites en los que se circunscribirá mi análisis. En segundo lugar, haré un breve apunte terminológico en torno a la palabra alemana *Gelassenheit*, necesario para poder abordar el contenido que seguirá. A continuación, definiré cuatro conceptos transversales que recorren toda la obra que será objeto de este estudio y que nos pueden ayudar a enmarcar a el concepto de *Gelassenheit* en su contexto de reflexión. Tras ello, me adentraré en los múltiples sentidos

y matices del término *Gelassenheit*. Finalmente, trataré de dar respuesta a algunos interrogantes que han motivado este estudio.

2. La noción de *Gelassenheit* en la obra de Heidegger

Sobre el concepto de *Gelassenheit*, hay que recordar que protagoniza dos textos de Martin Heidegger escritos en un intervalo de diez años y publicados en un solo volumen en 1959 bajo el título de *Gelassenheit*. El primero de estos dos textos, titulado también *Gelassenheit* (traducido por *Serenidad*), constituye un discurso pronunciado por Heidegger el 30 de octubre de 1955 en Messkirch, su ciudad natal, para conmemorar el 175 aniversario del compositor Conradin Kreutzer, también originario de esta localidad. El discurso, bastante breve, está dirigido a un público no familiarizado con la filosofía, por lo que su estilo es llano y comunicativo, y las ideas que transmite son comprensibles para casi cualquier persona.

El segundo texto lleva por título *Debate en torno al lugar de la Serenidad, De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo* (1944-1945). Aunque aparece en segundo lugar en el libro, lo cierto es que fue escrito diez años antes que el primero. Se trata de un diálogo sobre la esencia del pensar que tiene lugar en el transcurso de un paseo imaginario por el campo entre tres personajes: un investigador, un erudito y un profesor. A lo largo de este paseo, los tres personajes, entre los cuales se presupone que existe un lazo de amistad, abordan una gran multiplicidad de temas que, a diferencia de lo que sucedía en el discurso de Messkirch, resultan de difícil interpretación incluso para un público especializado. También tiene una extensión mayor que el anterior.

Pese a que ambos escritos abordan la noción de *Gelassenheit*, el primero lo hace en relación con el concepto de técnica. Concretamente, *Gelassenheit* remite aquí a una determinada actitud filosófica que dice simultáneamente sí y no a los objetos técnicos de los tiempos modernos. También en este primer texto la noción de *Gelassenheit* está vinculada a un determinado tipo de pensar, que Heidegger llama “reflexión meditativa” o “meditación”, y que antepone al pensar calculador propio de la técnica moderna. Asimismo, *Gelassenheit* se relaciona aquí con lo que Heidegger llama “apertura al misterio” y que define de la siguiente forma:

Denomino la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico *la apertura al misterio* [...]. La Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto. Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico, pero al abrigo de su amenaza (HEIDEGGER, 2002: 29-30).

Es, sin embargo, en la segunda obra donde Heidegger ahonda en los rasgos esenciales del concepto de *Gelassenheit* (VON HERRMANN, 1994) de una forma mucho más exhaustiva, de ahí que haya decidido centrarme en ella para este artículo. Resulta importante mencionar que, pesa a la importancia que creo reviste este texto para la comprensión del pensamiento heideggeriano de después de la *Kehre*, son pocos los estudios dedicados exclusivamente al análisis de esta obra. Una notable excepción es el trabajo de Barbara Dalle Pezze (2006; 2009), en el que se abordan algunas de las cuestiones también analizadas aquí.

Antes de empezar a discurrir por los senderos de este texto, querría hacer dos consideraciones. En primer lugar, el pensamiento de Heidegger nos lleva, en este escrito, por caminos inciertos. Sabe dónde quiere ir, pero no por dónde. Así, abre sendas que luego no llegan a ninguna parte, vuelve atrás, revisa, reflexiona, prueba de nuevo. Muchas veces, tenemos la sensación de estar dando vueltas en círculo, tal y como sucede cuando nos perdemos en el bosque. Esta exploración del pensar es apasionante para el lector que lo acompaña, porque le permite recorrer con él parajes insospechados que tal vez no conduzcan al destino deseado, pero que nos permiten admirar el paisaje reflexivo por el que nos lleva el filósofo, al tiempo que nos sitúa en un espacio de apertura a la reflexión.

La segunda consideración es que voy a ir ilustrando este camino que me he propuesto emprender con numerosas citas. A riesgo de hacer un tanto largo mi análisis, he creído importante mostrar cómo Heidegger formula ciertas ideas clave, muchas de las cuales nos son presentadas de una forma alusiva, como si el autor quisiera dejar abierta la posibilidad de nuevas interpretaciones.

3. Un apunte terminológico acerca de *Gelassenheit*

Antes de abordar el análisis hermenéutico propiamente dicho, me ha parecido necesario hacer un pequeño apunte terminológico relacionado con la traducción del término alemán *Gelassenheit* en el contexto de la obra de Heidegger. En español este término se ha venido traduciendo por “serenidad”. Este es también el caso de las distintas ediciones francesas, que suelen verterlo como *sérénité*. En inglés, sin embargo, la traducción acuñada suele ser *releasement* (ser suelto, ser soltado, desasimiento).

En una nota introductoria a la edición española, Yves Zimmermann, traductor de dicha edición (publicada en Barcelona por Ediciones del Serbal bajo el título de *Serenidad*), comenta que “desasimiento” es una traducción que se aproxima más a la nueva significación que la palabra alemana adquiere en el texto. De hecho, explica que esta traducción es válida en la medida en que Heidegger suele adoptar los significados

originales (a veces, incluso, etimológicos) de las palabras para acuñar en ellas una nueva significación que reemplaza al significado común de dicho término. Sin embargo, según Zimmermann, el segundo Heidegger se aleja en parte de esta técnica de sustitución de significados, dejando aflorar el carácter poético del significado común del término.

Por otra parte, y sobre todo en el *Debate en torno al lugar de la Serenidad*, Heidegger juega a asociar el término *Gelassenheit* con toda una serie de vocablos (sustantivos y nombres) formados a partir del verbo *lassen*, como *gelassen*, *einlassen*, *eingelassen*, *sich einlassen*, *ablassen*, *überlassen*, *loslassen*, *zulassen* o *fahrenlassen*.

Sin querer entrar en disquisiciones acerca de qué traducción es la más adecuada al español, lo que sí me parece es que el concepto de *Gelassenheit* tiene en realidad muchas más significaciones de las dos anteriormente mencionadas, como trataré de mostrar un poco más adelante. De ahí que yo haya decidido recurrir, para este trabajo, a la técnica traductológica del préstamo, que consiste en adoptar el término en la lengua original, puesto que de lo que se tratará aquí es de hacer un examen exhaustivo de sus múltiples significaciones, que difícilmente se dejan reducir a las traducciones de serenidad o de desasimiento.

4. Conceptos transversales en el *Debate en torno al lugar de la serenidad*

Antes de abordar directamente la multiplicidad de sentidos del término de *Gelassenheit*, he considerado oportuno referenciar aquí otras cuatro nociones de carácter transversal presentes, de forma directa o indirecta, a lo largo de todo el texto, y que nos pueden ayudar a enmarcar el concepto de *Gelassenheit* en su contexto de reflexión.

4.1. La esencia del pensar

El texto arranca con la pregunta por la esencia del hombre que parece haber sido objeto de reflexión por parte de los tres personajes en un diálogo anterior. La búsqueda de la esencia del hombre es la que los lleva a la búsqueda de la esencia del pensar, puesto que la esencia del hombre es el pensar.

Pero ¿cómo encontrar la esencia del pensar si para buscarla utilizamos nuestra capacidad humana de pensar? ¿Es posible pensar la esencia del pensar? Heidegger sugiere lo siguiente: “Si el pensar es lo que caracteriza la esencia del hombre, entonces solamente se podrá divisar lo esencial de esta esencia, o sea, la esencia del pensar, si apartamos la mirada del pensar” (HEIDEGGER, 2002: 35). Este “apartar la mirada del pensar” nos acerca

a la aproximación que Heidegger adopta al hablar del carácter no designativo del Ser propio del decir poético o de la obra de arte.

4.2. La voluntad

Puesto que el pensar ha sido concebido tradicionalmente como representación (*Vorstellen*) y toda representación implica un querer, se deduce que el pensar del que se está hablando tendrá que estar desvinculado del querer. Este no-querer es todavía un querer, pero un querer que abdica voluntariamente del querer y que nos puede acercar a la esencia del pensar, que no es un querer. Es decir, la propuesta que hace Heidegger sería la de llegar a la esencia del pensar “a través” del querer no-querer.

I. ¿Estoy en lo cierto si propongo determinar la relación entre un no-querer y otro del siguiente modo? Usted quiere un no-querer en el sentido de la abdicación del querer, para que, a través de este, atravesándolo, podamos comprometernos (*einlassen*) en la búsqueda esencial del pensar que no es un querer, o al menos, prepararnos para ello.

P. No solo es correcta su conjetura, sino que ¡por los dioses! -diría yo si no se nos hubieran escapado- ha descubierto usted algo esencial. (HEIDEGGER, 2002: 37-38).

Este “querer un no-querer” necesario para alcanzar el genuino pensar adquiere, así pues, un carácter funcional (y, tal vez, temporal), al modo de la escalera de Wittgenstein respecto a la filosofía y el lenguaje. Más adelante veremos cómo el concepto de *Gelassenheit* incorpora el sentido de este “querer un no-querer”.

4.3. La experiencia

Otro concepto clave aquí es el de experiencia, en el sentido de *erfahren*, que combina la idea de “experimentar” con la de “llegar a saber algo”. Experiencia se sitúa más bien en el dominio de lo vivido que en el dominio de lo enunciado, de lo formulado. A continuación, veremos un ejemplo de este experimentar puesto en boca del investigador cuando trata de explicar lo que ha comprendido a través de su propia experiencia personal:

I. Debo decirles ahora por qué llegué a la espera y en qué dirección logré una aclaración de la esencia del pensar. Dado que la espera, sin representar nada, se dirige a lo abierto, intenté desprenderme (*loslassen*) de todo representar. Al ser la contrada aquello que abre lo abierto, intenté, desprendido de todo representar, permanecer única y puramente confiado (*überlassen*) a la contrada (HEIDEGGER, 2002: 53).

Lo interesante de esta cita, más allá de su contenido, es la atención que se presta en ella al proceso experiencial que conduce al personaje del investigador a un cierto discernimiento (en este caso, acerca de la esencia del pensar).

4.4. El camino-diálogo como método

La palabra camino adopta en el *Debate en torno al lugar de la serenidad* un doble sentido: el del lugar físico por el que uno camina y el de lugar por el que uno discurre cuando se embarca en una reflexión. El juego que consiste en pasar de uno a otro sentido es constante en el texto. Pero ¿de qué camino, en el pensar, se trata? Podríamos decir que se trata de un camino necesariamente insondado, desconocido, que nos arranca de nuestra zona de confort porque al andar en él perdemos todos nuestros puntos de referencia. Porque se trata de otro tipo de pensar, como veremos. El o la que anda en él debe pues tener la valentía de afrontar lo desconocido y también la humildad de aceptar haberse equivocado y tener que dar marcha atrás. Pensar y camino van pues de la mano, como se muestra en el siguiente pasaje:

E. Pero todavía nos queda nuestro camino, ¿no?

P. Desde luego. Mas, al olvidarlo demasiado pronto, abandonamos el pensar.

I. ¿En qué debemos pensar todavía para pasar y acceder a la esencia del pensar hasta la fecha inexperimentada?

P. Debemos pensar en aquello a partir de lo cual solamente puede acontecer este paso (HEIDEGGER, 2002: 42).

Pero no solo el camino nos abre a esta nueva forma de pensar: también el diálogo lo hace. Como explica el personaje del investigador, “Lo que hizo que yo pudiera introducirme (*einlassen*) en la indicada espera fue más el curso del diálogo, que la representación de los objetos sueltos que hemos examinado” (HEIDEGGER, 2002: 53). Dialogar en filosofía ha sido desde siempre un método hábil para formular ideas, para analizarlas y debatirlas. Este texto recupera esta tradición dialógica, aunque se distancia de ella en la medida en que el diálogo en sí es constitutivo de un pensar en movimiento, en perpetua evolución.

5. *Gelassenheit*: un poliedro conceptual

Después de comentar brevemente estas cuatro nociones marco, llegamos ahora al concepto central en el *Debate en torno al lugar de la Serenidad* y objeto también de mi estudio. Como ya he avanzado y como vamos a ver a continuación, se trata de un concepto poliédrico y de significaciones múltiples, todas ellas relacionadas entre sí. De hecho, la noción de *Gelassenheit* se va construyendo, en el *Debate en torno al lugar de la Serenidad*, a medida que avanza el paseo gracias al diálogo de los tres personajes. Lo que yo he hecho es tratar de aislar todas estas significaciones para entender este concepto de la manera más amplia y completa posible.

5.1. *Gelassenheit* como desacostumbramiento del querer

Un primer sentido de *Gelassenheit* es el de desacostumbramiento del querer. La idea aquí es que nuestra manera habitual de pensar (y de vivir, en general) está basada en un querer siempre algo, en una suerte de voluntad motora que mueve todas nuestras acciones y pensamientos. Veamos un fragmento en el que se aborda esta idea:

- E. Necesitamos de esta guía porque el diálogo se hace cada vez más difícil.
- P. Si por “difícil” se refiere usted a lo inacostumbrado, que consiste en que nos desacostumbremos de la voluntad.
- E. De la voluntad, dice usted, y no solamente del querer...
- I. ... y expresa así serenamente una presunción estimulante.
- P. Si solo tuviera ya la Serenidad (*Gelassenheit*) verdadera, bien pronto estaría entonces relevado de este desacostumbramiento (HEIDEGGER, 2002: 38).

La respuesta que Heidegger propone más adelante a esta cuestión es habituarnos a “querer un no-querer” que sirva solo temporalmente y a fines de alcanzar esa buscada esencia del pensar.

5.2. *Gelassenheit* como algo dado y ante lo cual debemos permanecer despiertos

Por otro lado, *Gelassenheit* es entendido como algo que nos es “otorgado” (*zugelassen*) y no como algo que debamos tratar de buscar o despertar en nosotros mismos. Por “otorgado” entendemos que se refiere a la esencia misma del Ser, a la *Existenz* tal y como se define en *Ser y tiempo* (en el sentido de apertura al Ser), a aquella “suidad” de la que hablaba Zubiri (Zubiri, 1980 y 1991) o a la talidad de las filosofías mahayanistas del budismo. Por otra parte, Heidegger sugiere que simplemente debemos estar “despiertos” a ella, que es otra forma de decir “abiertos” a ella. En el siguiente fragmento se explica con más detalle:

- E. En la medida en que logremos al menos desacostumbrarnos del querer, ayudaremos a que se despierte la Serenidad.
- P. Más bien: ayudaremos a que se permanezca despierto para la Serenidad.
- E. ¿Y por qué no a que se despierte?
- P. Porque no podemos desde nosotros mismos despertar en nosotros la Serenidad.
- I. La Serenidad es, por tanto, puesta en obra desde otra parte.
- P. No puesta en obra, sino otorgada (*zugelassen*) (HEIDEGGER, 2002: 39).

5.3. *Gelassenheit* como algo que está más allá de la actividad y la pasividad

En este mismo orden de cosas, *Gelassenheit* no debe ser entendido como algo que uno “hace” o “busca” a través de su comportamiento, a partir de una posición de sujeto activo. Tampoco como algo que tenga un carácter pasivo. Más bien *Gelassenheit* sería lo que está más allá de la actividad y la pasividad:

E. Tal vez se oculte en la Serenidad un obrar más alto que en todas las gestas del mundo y en las maquinaciones de los hombres.

P. ... un obrar más alto que no es, sin embargo, ninguna actividad.

I. Por consiguiente, la Serenidad yace (*liegt*) -suponiendo que aquí se pueda hablar de yacer- más allá de la diferenciación entre actividad y pasividad...

E. ... porque la Serenidad *no* pertenece al dominio de la voluntad (HEIDEGGER, 2002: 39-40).

Heidegger hace una referencia aquí al Maestro Eckhart, para quien “la Serenidad puede ser pensada todavía dentro del dominio de la voluntad”, puesto que se entiende como el abandono (*fahrenlassen*) de la voluntad propia en favor de la voluntad divina (*Op. cit.*, p. 40). Los tres personajes están de acuerdo en qué ese sentido de Serenidad en relación con la voluntad divina en Eckhart no es el sentido que ellos están manejando y que la arranca completamente de cualquier tipo de voluntad, sea humana o divina.

5.4. *Gelassenheit* como parte de la esencia del pensar

Recordemos que todo este diálogo nace de una reflexión en torno a la esencia del pensar. Pues bien, ¿cuál es la relación entre *Gelassenheit* y dicha esencia del pensar? Es una pregunta que no se resuelve enteramente en este fragmento, sino más adelante. Dice:

I. [...] Intentamos determinar la esencia del pensar. ¿Qué tiene que ver la Serenidad con el pensar?

P. Nada, si concebimos el pensar como representación en el sentido tradicional. Pero tal vez la esencia del pensar que aún buscamos está inserta en la Serenidad (HEIDEGGER, 2002: 41).

Por ahora, dejaremos pues en suspenso de qué forma *Gelassenheit* está inserto y por qué en la esencia del pensar. Más adelante trataremos de resolver el enigma.

5.5. *Gelassenheit* como una espera sin expectativas

Otro aspecto con el que se vincula *Gelassenheit* en este texto es el de “espera”. No se trata aquí, sin embargo, de una espera transitiva (un esperar algo) o, en otras palabras, de una espera expectante. El personaje del profesor lo resume del siguiente modo: “A la

espera (*warten*) sí; pero nunca a la expectativa (*erwarten*); porque el estar a la expectativa es ya estar atado a una representación y a lo representado” (*Op. cit.*, p. 50). En efecto, la espera de la que se habla aquí es una espera intransitiva, un “permanecer en la espera”, simplemente esperar sin esperar nada, porque esperar algo implica una representación (*vorstellen*), algo que, como ya hemos visto, es precisamente de lo que se huye, como se resume escuetamente en el siguiente fragmento:

- I. Pero, entonces, ¿qué debo hacer?
- E. Eso es lo que me pregunto yo.
- P. No debemos hacer nada sino esperar.
- E. Pobre consuelo (HEIDEGGER, 2002: 41).

“Pobre consuelo” porque tal vez la espera sin expectativas ni propósito específico no sea un proceder al que esté acostumbrado el ser humano. Esperar de este modo nos obliga a habitar esa apertura de una forma inhabitual, desprovista de todo aparato conceptual que implique voluntad o meta alguna.

5.6. *Gelassenheit* como quietud y movimiento

Como ya hemos visto antes, el camino juega en este texto un papel clave. Recordemos el concepto de *Unterwegs*, que remite a un permanecer en el camino, estar en el proceso, en el suspenso de la determinación. Pero no es este un camino cualquiera. Es un camino que nos mueve hacia la “quietud” de la Serenidad. Veamos cómo lo formula Heidegger:

- E. Dificilmente podemos arribar a la Serenidad más a propósito que por una ocasión (*Veran-lassung*) para introducirse (*Sich-einlassen*).
- P. Sobre todo cuando la ocasión es además tan inaparente como la insonora marcha de un diálogo que es lo que nos mueve.
- E. Pero ello significa entonces que nos conduce al camino, el cual no parece otro que la Serenidad misma...
- P. ... la cual es algo así como quietud.
- E. A partir de aquí veo, de pronto, más claro en qué medida el movimiento procede de la quietud y sigue estando introducido (*eingelassen*) en ella.
- P. La Serenidad no sería entonces tan solo el camino, sino también el movimiento.
- E. ¿Por dónde anda este extraño camino y dónde reposa el movimiento que le es conforme?
- P. ¿Dónde si no en la contrada, respecto a la cual la Serenidad es lo que es? (HEIDEGGER, 2002:53-54).

Quietud y movimiento se articulan en un mismo y único ensamblaje. Lo estático y lo dinámico cohabitan en el espacio al que nos abre la Serenidad. Queda ahora por descifrar

qué espacio es ese. El profesor lo anuncia: es la contrada. A ella volveremos un poco más adelante.

5.7. *Gelassenheit* como algo inefable

También en este diálogo aparece, como no podía ser de otro modo, la reflexión en torno al lenguaje y su incapacidad de designación del Ser o de lo Absoluto. La cuestión es evocada a propósito del término mismo de Serenidad:

I. Lo que nombramos es, antes bien, sin nombre; también lo es, pues, eso que denominamos Serenidad. ¿Por dónde hemos entonces de guiarnos para apreciar si es adecuado el nombre, y hasta qué punto lo es?

E. ¿No será que toda denominación respecto a lo carente de nombre es arbitraria?

P. ¿Pero es que ya está convenido que haya en general lo carente de nombre? Muchas cosas hay a menudo indecibles, pero tan solo porque no se nos ocurren sus nombres.

E. ¿En virtud de qué denominación?

P. Tal vez estos nombres no procedan de una denominación. Se deben a un nombrar en el que adviene a la vez lo nombrable, el nombre y lo nombrado (HEIDEGGER, 2002: 54-55).

El término *Gelassenheit* no escapa, pues, a la problemática de la denominación arbitraria. Pero la reflexión va más allá al cuestionarse no solo la existencia de lo nombrado, en este caso el término mismo de *Gelassenheit*, sino la existencia de aquello que todavía no ha sido nombrado. La hipótesis que plantea aquí el profesor es que los nombres, y entre ellos el de *Gelassenheit*, llevan implícitos lo nombrable (aquello que tiene posibilidad de ser designado), el nombre (la designación) y lo nombrado (aquello que designamos).

5.8. *Gelassenheit* como instancia para con la contrada

Los conceptos de “comarca” (en alemán, *Gegend*) y de “contrada” (en alemán, *Gegnet*) juegan un papel crucial en el *Debate en torno al lugar de la Serenidad*. Se trata de dos conceptos que se van construyendo a medida que avanza el diálogo y que están vinculados a la idea de horizonte trascendental abordada por distintos filósofos, entre ellos Husserl o Merleau-Ponty. En Heidegger, o al menos en el Heidegger de después de la *Kehre*, y en concreto en el texto que nos ocupa, sería algo así como el espacio abierto de la no representación o conceptualización. Una forma de figurarnos lo Absoluto, la esencia del Ser. Como expresa el investigador: “Lo que usted denomina “comarca” es aquello mismo que primeramente concede todo alojamiento” (HEIDEGGER, 2002: 46).

Debido a la importancia de término “comarca” para alcanzar una comprensión cabal del concepto de *Gelassenheit*, voy a detenerme un poco más que en los apartados anteriores en esta cuestión. Empecemos con este fragmento:

I. [...] ¿Qué es esto abierto mismo si dejamos de lado el hecho de que puede también aparecer como horizonte de nuestro representar?

P. Es algo que me viene a las mientes como una *comarca* (*Gegend*), por cuya magia todo cuanto le pertenece regresa a aquello en donde descansa (HEIDEGGER, 2002: 45).

Pero esta comarca (*Gegend*) de la que se habla no debe ser caracterizada a partir de su relación con nosotros, sino que lo que aquí se busca es lo abierto no conceptual que nos rodea. En este sentido, Heidegger recurre a uno de sus múltiples juegos etimológicos y evoca el término *Gegnet*, forma antigua de *Gegend*, que se podría traducir por “la contrada”, o “la libre amplitud”. Hay aquí un juego de palabras con “ir en contra” = *gegenen* (contra. *Gegen*). A partir de este hallazgo, los tres personajes resuelven hablar de “contrada” (*Gegnet*) en lugar de “comarca” (*Gegend*). Lo veremos a continuación:

P. La comarca (*die Gegend*), tal como si nada adviniera, lo reúne todo, lo uno con lo otro y todo con cada uno, llevándolo a demorar en el reposo en sí mismo. *Gegnen*, “venir a la contra”, es el reunidor tornar a cobijar con vistas al amplio reposar en la morada (HEIDEGGER, 2002: 47).

[...]

I. Pero ¿dónde descansan las cosas y en qué consiste el descanso?

P. Descansan en el retorno a la morada de la amplitud de su pertenecerse (*Sichgehörens*).

E. Pero ¿puede haber descanso en el retorno, cuando éste es movimiento?

P. Desde luego que sí, en caso de que el descanso sea el hogar y el imperar de todo movimiento (HEIDEGGER, 2002: 49).

Es imposible no pensar aquí en la noción de motor inmóvil de Aristóteles. El “hogar” aquí mencionado sugiere el lugar definitivo del Ser, que es a la vez descanso, porque es la pura esencia del Ser no referencial, en estado absoluto. De este lugar nace toda quietud y todo movimiento, puesto que nos encontramos en la esfera de la no-dualidad, de la no-representación. Pero vemos qué más nos dicen los tres personajes sobre la contrada:

I. En la medida en que se refiere a lo abierto y en que lo abierto es la contrada, podemos decir que el esperar es una relación para con la contrada.

P. Tal vez sea incluso *la* relación con la contrada, en la medida en que el esperar se introduce (*einlassen*) en la contrada y, en este dejarse en su interior, hace que la contrada impere puramente como contrada (HEIDEGGER, 2002: 57).

La relación entre espera y contrada se hace ahora explícita. Esperar (sin expectativas, como vimos) es el modo de habitar esa contrada, de penetrarla y permanecer en ella. Y la esencia de esta espera intransitiva es la Serenidad que se está intentando describir aquí, como se expone en el siguiente pasaje:

P. La esencia de este esperar, sin embargo, es la Serenidad para con la contrada. Pero puesto que es la contrada la que siempre y cada vez deja que la Serenidad le pertenezca dejándola reposar en ella misma, la esencia del pensar reposa en esto que, si puedo expresarme así, la contrada “transcontra” en sí la Serenidad.

E. El pensar es la Serenidad para con la contrada, porque su esencia reposa en el “transcontrar (*Vergegnis*) de la Serenidad” (HEIDEGGER, 2002: 61).

Y en este punto llegamos tal vez a la respuesta a aquella pregunta que dejamos en suspenso acerca de la esencia del pensar y que queda expresada en boca del profesor: “La instancia [permanencia] en la Serenidad para con la contrada sería entonces la esencia genuina de la espontaneidad del pensar” (HEIDEGGER, 2002: 73).

5.9. *Gelassenheit* como esencia del ser humano

El último sentido de *Gelassenheit* tiene que ver con su relación con el ser humano. Si la espontaneidad o esencia del pensar se identifica con la Serenidad en relación con la contrada, ¿cuál es la esencia de ser humano, en tanto que ser pensante, en ella? Heidegger sugiere que, si la Serenidad para con la contrada es “la esencia genuina de la espontaneidad del pensar”, entonces el ser humano, cuya esencia es el pensar, debería por naturaleza habitar en la Serenidad. Lo expone en los siguientes términos:

E. Entonces, si fuera así, el hombre, al *ser* el instante, moraría en la Serenidad para con la contrada, moraría en la procedencia de su esencia que, por tanto, podríamos circunscribir así: el hombre es el necesitado y puesto en uso en la esencia de la verdad. Y morando así en su origen, el hombre sería alentado (*angemutet*) a lo noble de su esencia (HEIDEGGER, 2002: 77).

El ser humano es pues “alentado” a ir a la búsqueda (o a la contra) de aquello noble que yace en su esencia. Una vez lograda la apertura a esta esencia noble, el ser humano no solo adquiriría dicha nobleza esencial, sino que además se uniría con su esencia longánime, una magnanimidad sin límites, porque no discrimina entre lo uno y lo otro, entre el querer y el no querer. Sería apertura total al Ser. Veamos cómo lo dice:

P. Lo noble longánime sería el puro reposo-en-sí de aquel querer que, renunciando al querer, se ha comprometido (*Sich eingelassen*) con lo que no es una voluntad.

E. Lo noble sería la esencia del pensar (*Denken*) y por ende del agradecer (*Danken*) (HEIDEGGER, 2002: 77).

6. Un claro en el bosque

Para terminar, voy a tratar de responder a las preguntas que me formulaba al inicio, a la luz de todo lo que he ido vislumbrando a lo largo de mi caminar reflexivo junto a Heidegger. He optado por el epígrafe “Un claro en el bosque” en lugar de “Conclusión” porque es no creo -ni deseo- concluir nada. Simplemente, espero poder dilucidar algunos

de los interrogantes que han estimulado mi reflexión, a la imagen de un claro en medio de un camino, no ya de campo, sino de un bosque frondoso en el que resulta fácil perderse.

Respecto a la pregunta general acerca de en qué medida el concepto de *Gelassenheit* en Heidegger puede contribuir a la reflexión acerca del Ser y de lo Absoluto, creo que resulta evidente, después de haber aislado y analizado su multiplicidad de significados, que este concepto constituye una aportación significativa. Una prueba de ello serían algunas de las dimensiones a las que se abre esta noción, tales como el “desacostumbramiento de la voluntad” (esa idea de querer un no-querer); “el permanecer despiertos” a venida en presencia del Ser; el no dualismo manifiesto en la dicotomía actividad-pasividad; la espera intransitiva, sin expectativas; el camino y el diálogo como métodos hábiles para alcanzar la buscada apertura al Ser; su inefabilidad, es decir, ese no dejarse reducir a la representación que implica todo hecho de hablar; y finalmente esa contrada misteriosa, también multifacética, que se presenta como hogar de la esencia oculta de la verdad.

En cuanto a la pregunta acerca de si existe un camino que conduzca a la apertura al Ser, más allá de la poesía, el arte o la espiritualidad, las nociones de experiencia y de camino-diálogo juegan un papel central. Se trata aquí de un tipo de conocimiento experiencial, no teórico o representativo, que pasa necesariamente por lo vivido. En cuanto al diálogo, no remite en este caso a un diálogo cualquiera, sino a un reflexionar dialógico abierto a lo desconocido, a lo inexplorado. La poesía también opera en una dimensión distinta de tipo experiencial y no designativo, aunque lo hace, a mi parecer, de una forma más directa, sin mediación, que el diálogo antes mencionado. Algo similar sucede con la obra de arte. Su efecto en el que la experimenta tiene un carácter de inmediatez. En seguida nos sitúa en esa contrada u hogar-matriz “que lo reúne todo, lo uno con lo otro y todo con cada uno” (HEIDEGGER, 2002: 47). Pero para que la obra de arte, como antes la poesía, pueda tener ese efecto, es condición indispensable que exista en cada uno de nosotros una determinada apertura, una cierta capacidad de entrar en contacto con la esencia de esa obra o de ese poema. En cuanto a la espiritualidad, también conlleva una experiencia directa y un camino. Aquí, sin embargo, dicho camino es un camino ya andado por otros que, al haberlo transitado ya, nos indican por dónde caminar, aunque en última instancia somos nosotros mismos quienes debemos recorrer ese camino por primera vez. El camino de los tres personajes del *Debate en torno al lugar de la Serenidad*, en cambio, es un camino a ciegas, sin referentes que nos ayuden a orientarnos más allá del propio diálogo.

¿Cómo podemos, pues, transitar dicho camino los seres humanos desde nuestro *Dasein* conceptual, representativo? Tal vez esta pregunta pueda -al menos parcialmente- responderse en base a tres ideas que, a la vez, resumen lo dicho hasta ahora: (a) a través de la “experiencia directa”, es decir, emprendiendo nosotros mismos el camino, un camino

que será necesariamente individual y eminentemente creativo al carecer de trazado o delimitación alguna; (b) a través del pensar no-representacional que lleva a habituarnos y desarrollar ese “querer el no querer”, esa desvinculación de toda concepción óptica para abrirnos a la pura dimensión ontológica del Ser; y (c) a través de la “apertura”, ya sea esta en forma de “disponibilidad”, de la “actitud despierta” o de la “espera” hacia lo Absoluto que yace en la contrada misteriosa de todo existir.

Referencias bibliográficas

- CHILLÓN, J. M. (2018). “Ser en el mundo sin ser del mundo. Serenidad y direcciones del cuidado en Heidegger”. *Pensamiento*, 74(281): 661-680. <https://doi.org/10.14422/pen.v74.i281.y2018.007>
- CHILLÓN, J. M. (2019). *Serenidad, Heidegger para un tiempo postfilosófico*. Granada: Comares.
- CHILLÓN, J. M. (2020). “Hitos del concepto de Serenidad en Ser y tiempo”. *Revista de filosofía*, 77: 83-97. <https://doi.org/10.14422/pen.v74.i281.y2018.007c>
- DALLE PEZZE, B. (2006). “Heidegger on Gelassenheit”. *An Internet Journal of Philosophy*, 10. <http://minerva.mic.ul.ie/vol10/Heidegger.pdf>
- DALLE PEZZE, B. (2009) *Martin Heidegger and Meister Eckhardt: A Path Towards Gelassenheit*. New York: Mellen.
- DAVIS, B. W. (2018) *Heidegger’s Releasement from the Technological Will*. London: Routledge.
- HEIDEGGER, M. (2002) *Serenidad*. Tr. Ives Zimmermann. Barcelona: Del Serbal.
- MARTÍN DE BLASSI, F.G. (2022). “Heidegger y la hermenéutica de la serenidad (*Gelassenheit*)”. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, 19: 377-394. <http://doi.org/10.22370/rhv2022iss19pp377-394>
- Mauro, D.A. (2006). “Tras una experiencia no dominadora del mundo: técnica moderna y “Serenidad” (*Gelassenheit*)”. *Revista e filosofía*, 18(22): 147-169. <http://doi.org/10.14422/pen.v74.i281.y2018.007>
- O’BRIEN, M. (2011). *Heidegger and Authenticity: From Resoluteness to Releasement*. London & New York: Continuum.
- PARENTE, D. (2006). “Tecnología y *Gelassenheit*: Heidegger y la apertura de futuros artificiales alternativos”. *Argumentos de Razón Técnica*, 9: 37-62.
- QUINTANA MONTES, J.L. (2019). “La técnica moderna: entre serenidad (*Gelassenheit*) y dispositivo (*Ge-stell*): Martin Heidegger a cuarenta años de su muerte”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 76: 51-65. <https://doi.org/10.6018/daimon/268701>
- VON HERRMANN, F.W. (1994). *Wege ins Ereignis: zu Heideggers “Beiträge zur Philosophie”*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 11, 2025. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2025.i11.04 [pp. 85-103]

Recibido: 25/03/2025 – Aceptado: 11/05/2025

La concepción de la técnica en los *Cuadernos Negros* de Martin Heidegger

The conception of technique in Martin Heidegger's *Black Notebooks*

Pedro José Grande Sánchez

Universidad Complutense de Madrid

Resumen: Los *Cuadernos Negros* de Martin Heidegger han generado un amplio interés y debate en la comunidad académica. Estos cuadernos, que comienzan en 1931 y que se extienden a lo largo de más de cuarenta años, contienen reflexiones y anotaciones del autor sobre diversos temas filosóficos, incluyendo su concepción de la técnica y su relación con la filosofía, la ciencia, la Universidad, la educación, la cultura, el ser humano, la historia, los medios de comunicación, la política, la ideología y la guerra. En este artículo exploraremos estas dimensiones que constituyen aspectos esenciales del pensamiento heideggeriano.

Abstract: Martin Heidegger's *Black Notebooks* have generated widespread interest and debate in the academic community. These notebooks, which begin in 1931 and extend over more than forty years, contain reflections and annotations by the author on various philosophical themes, including his conception of technique and its relation to philosophy, science, the university, education, culture, the human being, history, the media, politics, ideology and war. In this article, we will explore these dimensions, which constitute essential aspects of Heideggerian thought.

Palabras clave/Keywords: Heidegger; Técnica (Technique); Metafísica (Metaphysics); *Schwarze Hefte*.

Las palabras auténticas más antiguas de los antiguos pensadores comienzan diciendo κατὰ τὸ χρεών...

M. HEIDEGGER, GA 97: 246¹

En sus *Cuadernos negros*, Heidegger señala que las reflexiones que ahí se encuentran, «no son aforismos en el sentido de “máximas vitales”, sino inaparentes puestos de avanzadilla y de retaguardia en el conjunto del intento de una meditación, todavía indecible, sobre la conquista de un camino». Para el filósofo, lo esencial de estos cuadernos no radica tanto en *lo que* se dice en ellos, sino en *el modo como* se pregunta (cf. GA 95: 274/232). Entonces, ¿por qué mostrar estos resultados? ¿Qué sentido tendría ordenarlos y reconstruir un camino? Lo que se descubre en estos *Cuadernos* es que desde el momento en que el filósofo comienza a escribirlos, la preocupación por la técnica se vuelve evidente. Así, tras la Segunda Guerra Mundial, en las *Anotaciones III* (1946/1947), Heidegger expone la fundamentación de la técnica para demostrar que su esencia es más antigua de lo que la teoría afirmaba:

Sin embargo, parece que en el caso de los elogiadores de lo anterior tampoco hoy se quiere entender aun lo que unos pocos pensaron ya en 1932, en un sentido auténtico y nada destructivo: que el mundo técnico del hombre actual no se puede superar a base de medias tintas, sino solo recorriendo hasta el final todo su campar y con un pensar que piense desde lo uno (GA 97: 249-250/226).

Efectivamente, Heidegger se contaba entre ellos. El filósofo mencionó también a lo largo de sus *Cuadernos* a los pensadores O. Spengler y E. Jünger. Sin embargo, las reflexiones de estos autores difieren de las ideas heideggerianas, ya que las ideas del pensador de Meßkirch se apartan de la idolatría (Cf. GA 94: 456/357.)² y adoptan un enfoque diferente. En lugar de desafiar y superar la metafísica, estos análisis simplemente

1 Se trata del comienzo de la sentencia de Anaximandro (...κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας) que habitualmente es traducida por “según la necesidad”. Véase GA 5: 296-343/239-277). La citación de las obras de Heidegger se realiza indicando la edición original y, a continuación, en caso de que exista, el número de la página de su traducción al español.

2 Heidegger critica la visión de Spengler sobre la técnica, a la que no duda en calificar como «idolatría negativa». En su obra *El hombre y la Técnica*, Spengler afirmaba que la técnica era el «mayor tesoro» que poseían los pueblos europeos, pero que al compartirlo con el resto del mundo, en realidad, lo que se consiguió fue arruinar sus fundamentos. Desde ese momento, la historia de la técnica se convierte en una historia de la catástrofe a escala mundial hacia la cual nos precipitamos. Por el contrario, Jünger se sumerge en lo que Heidegger considera como «idolatría positiva». De hecho, Jünger aborda la técnica con la intención de utilizarla al servicio del pueblo, es decir, instrumentalizarla con vistas a un fin superior. En su obra *La movilización total*, el escritor lamenta que los franceses hayan superado a los alemanes. Por tanto, si Alemania quiere imponerse en la era de la técnica, es necesario que modifique y adquiera nuevos medios y métodos para afrontar los nuevos tiempos.

contribuyen a incrementar y fortalecer propiamente la incondicionalidad de la técnica en el mundo moderno, prolongando así su influencia metafísica en lugar de derribarla.

Con arreglo a este propósito, Heidegger critica firmemente “el torpe parloteo” (GA 96: 211/183) de aquellos escritores –como Jünger en su obra el *Trabajador*³– quienes han adoptado la “técnica” como un tema literario que les está reportando éxito y reconocimiento, pero que en realidad solo propagan confusión y el error acerca de la verdadera esencia de la técnica. Para Heidegger, la esencia de la técnica no puede encontrarse en lo técnico.

En un mundo dominado por la técnica, resulta imprescindible reflexionar sobre ella sin caer en la superficialidad. El filósofo apunta a que: “Sin el ejercicio del oficio artesano ningún pensar despierta. Lo único que queda entonces es la chapucería que se engaña a sí misma de la técnica científica y del hablar arbitrariamente a partir de ocurrencias” (GA 97: 72-73 /72). Por tanto, estas reflexiones, cultivadas en el humilde, pero laborioso “oficio artesano del pensar”, representan un valioso ejemplo de cómo abordar meditativamente la técnica. Aquí, el término “artesano” no se refiere a una mera *técnica*, ni a un mero instrumento, su sentido hay que buscarlo originariamente en la τέχνη griega, que implicaba una representación genuina. Sin embargo, en la edad moderna, la técnica se ha transformado en algo muy distinto. Su esencia (metafísica) tiene más bien que ver con el “dominio completo sobre lo objetual” (cf. GA 95: 189-190/164), con un representar cuyos objetos (entes) quedan siempre *frente y para* el sujeto.

Heidegger lo considera como el camino (ὁδός) que, como evento, posee un conocimiento más profundo que cualquier técnica (cf. GA 97: 72/72) del método (μέθοδος). La τέχνη se revela como un saber cuyo camino conduce a la “diferencia del ser”. Sin embargo, dado que aún es algo impensado, el pensar esencial sobre la técnica requiere de un camino distinto al propio de la técnica. A continuación, examinaremos los modos en los que Heidegger ha reflexionado sobre ella en sus *Cuadernos negros*.

1. Reflexiones sobre la esencia de la técnica

Heidegger comienza cuestionando la comprensión metafísica de la técnica, enfatizando que su esencia no se alcanza simplemente reconociéndola como una determinación total de la existencia. La técnica, según Heidegger, tiene una tendencia a convertirse en algo constante y superable, y su influencia en la sociedad y en la vida humana se vuelve

3 Véase el capítulo de E. Jünger, “La técnica como movilización del mundo por la figura del trabajador” en la segunda parte de *El trabajador. Dominio y figura* (2003: 147-187).

cada vez más dominante. La tiranía de la técnica es insegura y vacilante, pues está condenada a perder su fiabilidad en poco tiempo. ¿Qué tipo de ser humano puede ser dominado y seducido por algo tan inestable? Esta situación no afecta solo a individuos aislados que, aunque se resistan de manera romántica, acabarán siendo arrastrados junto con los demás. La técnica puede alargar, retrasar y operar dentro de lo medible, pero nunca puede fundamentar o superar. Al contrario, se vuelve constantemente superable, y es precisamente de esta forma que persiste, a pesar de no ofrecer ninguna garantía, especialmente cuando se enfrenta a todo lo que se le asemeja (GA 94: 363/284).

La idolatría de la técnica, como ya se ha mencionado antes⁴, resulta evidente en la sociedad moderna donde la tecnología se ha convertido en una parte integral de nuestras vidas. Heidegger señala que esta adoración implica un abandono del ser, una renuncia a la esencia de la existencia humana. El hombre contemporáneo, atrapado en la idolatría de la técnica, se encuentra desarraigado, alienado de sí mismo y de su entorno.

Una de las cuestiones fundamentales para el filósofo alemán es que la esencia de la técnica radica en su capacidad para someter y dominar todas las formas espirituales. La técnica, aunque pueda ser caracterizada como una expresión material, en realidad, Heidegger considera que se presenta como una manifestación del espíritu humano. De ahí que pueda comprenderse que a medida que disminuye la fuerza interna del espíritu para dominar, la técnica se vuelve cada vez más imperante.

Mucho antes de que la técnica se desplegara a través de sus maquinaciones en el ámbito de lo ente, ya se apoyaba en la verdad del ser, apropiándose del lenguaje y transformándolo en $\sigma\eta\mu\alpha$, exigiendo una univocidad. De esta manera, se preparó el campo técnico para que los objetos se manifestaran en la representación de la autoconciencia subjetiva. Otro paso clave en la dominación de la técnica fue que la metafísica, apoyada por el cristianismo, se volvió explícitamente bíblica y teológica, presentando el *ens* como *ens creatum* (GA 97: 358/321).

La falta de meditación y reflexión crítica en relación con la técnica es otro aspecto destacado por Heidegger. El enfoque predominantemente calculador y pragmático de la técnica en la sociedad contemporánea ha llevado a una falta de comprensión profunda de su impacto e implicaciones. La técnica se ha convertido en un medio para el cálculo sin meditación, desplazando la esfera pública y limitando nuestra existencia a la esfera calculable y previsible.

4 Cf. *supra*, nota 3.

Heidegger plantea la pregunta sobre la posibilidad de una transición que vaya más allá del dominio y la idolatría de la técnica. Sugiere que debemos descender a las profundidades de la comprensión del ser para comprenderla verdaderamente. Además, insta a explorar la esencia de lo ente y la diferencia del ser como un camino hacia nuevas posibilidades de decisión. La reflexión de la técnica desde una perspectiva «metafísica», es decir, en relación a la verdad y la falsedad de la diferencia del ser, no es suficiente ni tampoco su dominio como la determinación «total» de la existencia. Pero ¿cómo podemos superar esto? ¿Un simple reconocimiento es suficiente? (cf. GA 94: 357/279), Heidegger afirma que es importante evitar un falso romanticismo que solo añora el pasado. Esta posibilidad, según el filósofo, no resuelve la “total movilización” [*totale Mobilmachung*] (cf. GA 98: 135) de la técnica en la que nos encontramos:

La impotencia del pensar frente a lo real parece ilimitada. Y sin embargo, esto real, en su realidad, no es más que la consecuencia de un poder desencadenado que, desde hace siglos, ha estado enviando a combatir al pensar como planificación calculadora, encaminándolo ahora hacia su final y haciendo que toda reflexión vaya dando tumbos hacia la diferencia –que ha perdido todo fundamento– entre “teoría” y “praxis” (GA 96: 179/155).

Nuestra capacidad de pensar metafísicamente sigue siendo insuficiente para iniciar la verdadera meditación sobre la técnica. Heidegger considera que su esencia debe ser concebida desde la φύσις. Solo desde este ámbito es posible confrontar la técnica, cuya esencia se caracteriza por la calculabilidad y previsibilidad en la representación y producción de los entes.

Además, Heidegger sostiene que la “solución” al “problema” de la técnica, que se está volviendo cada vez más común, coincide con la costumbre “periodística” de declarar a la técnica como algo que está en constante avance y desarrollo, sin considerar las consecuencias esenciales de su dominio. La técnica tiene su origen en el colapso del campo de la verdad, donde la verdad se reduce a la corrección de las nociones y el ente se reduce a lo objetual. Sin embargo, este colapso es la primera conmoción en la diferencia de ser al comienzo de su historia. Para comprender la técnica y al hombre en ella, debemos descender a profundidades insondables y crear los presupuestos para una transición que vaya más allá del mero dominio, ya que tal dominio solo conduce a una esclavitud encubierta.

Estas consecuencias son el resultado del gobierno oculto de la técnica. Sin embargo, no debemos evaluarlas solo en función de las formas en las que se manifiestan, sino comprenderlas como la configuración singular del campo moderno de la verdad y fundamentarlas desde la definición esencial de la entidad como maquinación (*Machenschaft*). El dominio que ejerce la técnica en todos los ámbitos configura una

homogeneidad de todas las cosas sobre la base de la manipulabilidad, previsibilidad y rapidez en la producción. No hay tiempo para explorar la esencia de los entes. La falta de meditación es el rasgo decisivo del hombre de la “época de la técnica”.

¿Qué decir acerca de las máquinas? Según Heidegger, la invención de la máquina de vapor, no es la causa del desarrollo de la técnica, sino más bien una oportunidad. El cambio esencial en la técnica permite el descubrimiento de la máquina, y la velocidad de su desarrollo se condiciona y realiza por sí misma a través de su completo dominio sobre los objetos. De hecho, la debilidad más profunda de una época radica en su incapacidad para favorecer la verdad frente a su oculta indigencia esencial.

Heidegger examina también la noción de “milagro” en relación con la planificación y el cálculo que caracterizan a la técnica moderna. Es la idea de cómo lo que anteriormente se consideraba milagroso ahora puede ser imitado con mayor precisión. Heidegger aporta un ejemplo concreto para entender este tipo de milagro: la precisión de cálculo de una batería antiaérea. La explicación es que estos avances técnicos han llevado a una proliferación de “milagros” en el mundo actual. Sin embargo, al abordar la cuestión de esta manera, lo milagroso se vincula constantemente con el éxito del resultado, lo que termina relegando el valor del puro pensar, del pensar poético, a una posición secundaria frente a la realidad. Incluso el valor de los símbolos y tradiciones se ve también amenazado.

La esencia de la tecnología se basa en la producción incondicional y en la posibilidad de producir cualquier cosa en el presente. No obstante, Heidegger plantea que este enfoque productivista ha llevado al olvido del origen de la producción, que surge de los acontecimientos mundanos. Un ejemplo esclarecedor que utiliza para profundizar en este asunto son los estudios cinematográficos (cf. GA 96: 102/90), capaces de crear cualquier escenario según la demanda. Entonces nos enfrentamos a la interrogante de si son meramente una instalación industrial o si representan una supremacía en la organización de la representación del mundo.

La voluntad de poder y la estabilidad del tiempo (*währen*) se presentan como principios fundamentales de la técnica moderna. Sin embargo, Heidegger destaca que la esencia de la técnica no radica en la duración prolongada de lo que se debe construir, sino en la duración que puede ser completamente aprovechada y, sobre todo, en su capacidad de ser predecible y calculable en términos de estabilidad.

Por último, en los *Cuadernos* de Heidegger también nos encontramos con el concepto de *Ge-Stell*⁵ (cf. GA 100: 58), cuyo concepto será tematizado en la conferencia *La pregunta*

⁵ “Para una explicación de *Ge-Stell*, para exponer qué es y por qué es un elemento central de la configuración de la época, la mirada se ha de poner en lo que señala el texto de Heidegger de

por la técnica de 1953. En la visión de Heidegger, la técnica moderna, personificada en *Gestell*, se manifiesta como una expresión de la subjetividad del espíritu y como una fuente de poder que explota la Naturaleza (cf. ACEVEDO, 1999: 68). Esta realidad adquiere una relevancia fundamental para comprender la amenaza que la técnica representa para el ser humano, quien se ve constantemente instado a ejercer dominio sobre la naturaleza. En consecuencia, el filósofo establece una distinción entre esta visión puramente técnica y la verdadera esencia de la técnica, en la cual nos encontramos con el concepto de *Gelassenheit*⁶, como una salvaguarda contra el peligro que implica la devastación⁷.

2. Sobre la técnica y su relación con la filosofía y la ciencia

Heidegger sostiene que el enfoque técnico y utilitario de la ciencia ha relegado el auténtico saber filosófico a un segundo plano. En los *Cuadernos*, Heidegger afirma que la ciencia ha sido endiosada, lo que ha supuesto un empobrecimiento general del saber. La reflexión profunda y la competencia en cuestiones esenciales se han dejado de lado en favor del progreso inmediato y los resultados tangibles.

Desde ahí, el filósofo busca el origen en los griegos, quienes fueron capaces de crear la filosofía sin tener la ciencia tal y como la conocemos hoy en día. Es importante destacar que la filosofía griega en su tiempo no fue limitada por ser considerada una mera especulación, como sí que sucede en el mundo actual dominado por la técnica. Sin embargo, con el surgimiento de las ciencias modernas, la filosofía pierde su forma interior y comienza a seguir los pasos de las ciencias.

1953: *Ge-Stell* es la interpelación que provoca al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencia, es el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, pero que en sí mismo no es nada técnico” (HEIDEGGER, 2000a: 23-24). Las palabras de Heidegger aluden a una sociedad hipertecnologizada, hipercientificada e hiperindustrializada como la de hoy, pero sin ser técnica, ni ciencia, ni industria. *Ge-Stell* alude al almacén, a la estructura, al engranaje y ello parece indicar un entramado técnico e industrial, pero que, sin embargo, nada tiene que ver con la técnica. Es el marco contextual y conceptual en que se da la técnica, tiene que ver con el entramado que subyace a la técnica. Etimológicamente se vincula a *Stellung-Aufstellung*: posición, montaje, entramado, dispositivo, aparato, pero también hace referencia a *Geschick*: destino, habilidad (GRIMM & GRIMM, 2018)” (GILBERT, 2024: 76)

6 “Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismo como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente ‘sí’ y ‘no’ al mundo técnico con una antigua palabra: la Serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas” (HEIDEGGER, 1989: 25).

7 Heidegger habla de lo gigantesco (*Riesenhaft*), de lo desmesurado como esencia de las maquinaciones, luego el efecto correspondiente a este poder es la devastación más absoluta (QUINTANA, 2019: 54).

Heidegger identifica tres posturas comunes hacia la ciencia. La primera busca adaptar las ciencias existentes a los intereses populares, lo que conduce a la pérdida de rigor y reflexión. La segunda postura mantiene la ciencia anterior, pero sufre de indiferencia generalizada. La tercera postura plantea cuestionamientos sobre la ciencia y su relación con el auténtico saber y la verdad.

Como ya hemos visto, Heidegger sostiene que la técnica se ha convertido en la esencia de la ciencia moderna, lo que implica un enfoque orientado hacia el dominio y manipulación de la naturaleza. No obstante, esta situación conlleva una consecuencia perjudicial: se dificulta la reflexión acerca de los fundamentos e implicaciones más profundas de la ciencia.

La filosofía también se ve afectada por esta relación entre la ciencia y la técnica. Heidegger afirma que la filosofía se ha convertido en una disciplina subordinada a la ciencia y ha perdido su integridad y capacidad de ofrecer una visión general y coherente del mundo. Superar esta dicotomía se convierte en el objetivo de Heidegger. El pensamiento meditativo, por ejemplo, se presenta como una forma de reflexión profunda y atenta que puede parecer superflua en un mundo dominado por la velocidad y la eficiencia. Sin embargo, es en este espacio de quietud y contemplación donde podemos cuestionar las verdades establecidas y explorar la esencia misma de nuestra existencia. La despreocupación con la que la rosa florece en la naturaleza nos recuerda la importancia de encontrar una simplicidad esencial en nuestra búsqueda de significado. Lo más difícil en el pensar meditativo es ser plenamente consciente de lo superfluo, y, sin embargo, llevarlo a cabo con una despreocupación que, en cierto sentido, es más sencilla que la despreocupación de la rosa al florecer. La rosa representa la dicha de aquellos que no saben, permaneciendo completamente protegidos por el cerramiento de la tierra (GA 96: 130/113).

Por su parte, Thomas Buckle plantea una perspectiva interesante al afirmar que la locomotora ha unido a los hombres más que los filósofos, poetas y profetas. Sin embargo, esta afirmación merece una reflexión más profunda por parte de Heidegger (cf. GA 96: 173/151). ¿De qué tipo de unidad estamos hablando? Si consideramos la unidad como un elemento fundamental para la posibilidad de discordia y enemistad, la guerra moderna se convierte en un ejemplo claro de cómo la tecnología ha potenciado tanto la unificación como la división entre los seres humanos.

La crisis de la filosofía le plantea a Heidegger interrogantes sobre el papel de los pensadores en la sociedad contemporánea. Al alejarse de la capacidad de preguntar por la diferencia del ser y distanciarse de la filosofía, surge la falsa exigencia de que los

pensadores sean solucionadores de enigmas y redentores. Sin embargo, esta expectativa es irrealista y limita la verdadera naturaleza de la filosofía. Los pensadores no pueden resolver todos los problemas ni satisfacer todas las demandas. Su verdadero valor radica en su capacidad de cuestionar, reflexionar y abrir nuevos horizontes de pensamiento (cf. GA 97: 139/130). En este sentido, la crisis de la filosofía se convierte en una propuesta para repensar y reevaluar nuestra relación con la búsqueda del conocimiento y el papel que desempeñan los «pensadores» en la sociedad actual.

En un mundo donde las maquinaciones tecnológicas y el poder parecen dominarlo todo, es crucial mantenerse arraigado en la contemplación y la reflexión, buscando el equilibrio entre el avance tecnológico y la conexión con nuestra esencia más profunda.

3. La relación de la técnica con la Universidad, la educación y la cultura

Por lo que se refiere a la Universidad, además de reflexionar sobre el denominado “error de 1933”, Heidegger también plantea interesantes consideraciones sobre la misión de la Universidad, la educación y la cultura en relación con la técnica.

En primer lugar, sostiene que si la Universidad pretende seguir siendo relevante en nuestra sociedad, su misión debe ir más allá de la simple transmisión de conocimientos científicos. La educación para la ciencia debe enraizarse en la necesidad del saber, es decir, la Universidad debe educar no solo para el progreso científico en sí mismo, sino también para la comprensión profunda y la sabiduría. En este sentido, la educación adquiere una importancia crucial, ya que no se trata solo de transmitir conocimientos, como si de una técnica se tratara, sino de guiar y conducir al estudiante hacia un auténtico preguntar.

Heidegger advierte sobre el peligro de que la Universidad caiga en una forma de funcionamiento burgués y se convierta en una mera entidad tecnificada. En este sentido, señala que las ciencias naturales se están tecnificando por completo, las ciencias del espíritu se convierten en instrumentos políticos, la ciencia jurídica resulta superflua, la medicina se está convirtiendo en técnica y la teología se ha vuelto absurda. La creación de “escuelas superiores técnicas” sobrepasan a las Universidades. La creación de cátedras como “Antropología del pueblo” o “Sociología del campesinado” no son más que modos de llevar la ciencia al pueblo, pero revelan para Heidegger el “profundo estadio del encenagamiento (*Versumpfung*)” (GA 94: 383/300) en el que se encuentra la Universidad de su tiempo. “La barbarie no consiste en que los pueblos sean ‘primitivos’ e ‘incultos’, sino en que el populacho haya recibido una ‘formación’, [...] en que ‘reposta formación’ quedándose sin embargo en populacho» (GA 96: 229/198).

Esta uniformidad y tecnificación en la educación limita la diversidad de conocimientos y perspectivas, y relega la formación de individuos completos a un segundo plano. No se trata “de ‘sacar’ un nuevo ‘tipo’ de hombre igual que los empresarios ‘sacan’ un nuevo ‘tipo’ de motocicletas” (GA 94: 370/289). Entonces, ¿cómo podemos evitar que la educación se convierta en un mero adiestramiento técnico?

Ante los peligros mencionados, Heidegger plantea la necesidad de encontrar vías y modos de educación que despierten la voluntad de saber en los individuos. La educación debe ir más allá de la transmisión de información y despertar un auténtico interés por la búsqueda del conocimiento. Además, es necesario imponer una nueva exigencia de saber que promueva un nuevo buscar y preguntar. Esto implica que la motivación para aprender debe surgir de un temple de ánimo fundamental oculto. “La única tarea –escribe Heidegger– que le quedaría hoy sería hacer que la juventud aprenda pensando a pensar para ir más allá de la ‘filosofía’ y salirse de ella por el camino que lleva ante lo que hay que pensar” (GA 97: 209/190).

Por último, la cultura para Heidegger no es más que “mera fachada de la técnica político-maquinal” (GA 96: 226/196). Para Heidegger, la cultura no es más que una “mera fachada de la técnica político-maquinal” o un “apéndice de la técnica”. En realidad, el concepto de cultura es ilusorio. Por ejemplo, aquellos que carecen de “cultura” o nunca la han tenido se dedican a organizar “jornadas culturales”; una vez que el campesino se ha transformado en un trabajador industrial, surgen grandes libros sobre el campesinado; cuando la ciencia ha perdido su saber y se ha convertido en mera técnica, se afirma que está «cerca de la vida»; y cuando el arte se vuelve esencialmente imposible, se propone celebrar, según Heidegger, el Día del Arte Alemán (GA 96: 201/174).

4. La historia, el historicismo y los medios de información

La ciencia natural se ha alejado tanto de la naturaleza que ahora considera un éxito el desenfreno de la técnica basada en ella. ¿Cómo ha escapado la historia para que los periódicos y el partidismo se hayan convertido en sus preservadores? Heidegger afirma en los *Cuadernos* que estamos presenciando una repetición del siglo XIX, donde el historicismo nos traslada a la historia anterior. Las otras disciplinas se han convertido en «periodismo», con un apéndice esencial llamado “recopilación de material”.

Para Heidegger tanto la “técnica” como el “periodismo” tienen la “preferencia” de la “proximidad a la vida”. Ya no nos enfrentamos a decisiones fundamentales, ya que aquellos que ocupan puestos determinantes solo se dedican a perseguir lo nuevo y superarlo con lo aún más novedoso. La asociación entre «técnica» y «periodismo» es fácil, ya que cada

uno carece de lo que el otro posee (“vivencia anímica” e “imperativo maquinal”). Esta unión da lugar a una nueva forma de “intelectualidad” que el filósofo se queda corto con la palabra «horrible» para calificarlo (cf. *GA 94*: 380/298).

El historicismo no implica la disolución de todo lo historiográfico, en el sentido de lo que ya ha sido realizado y respectivo, sino que consiste en ajustar la historia a través de los medios actuales. Cuanto más empobrecida en historia se vuelva una época en su esencia, más celosamente se activará la historiografía. Esta se convierte en la forma fundamental de su autoconciencia. La historiografía se hermana entonces con la «técnica», ya que en el fondo son lo mismo.

Desde una perspectiva «metafísica» (es decir, considerándolo desde la historia de la diferencia del ser), la historiografía comparte el mismo carácter que la técnica, lo cual implica, sobre todo, que la técnica es la historiografía de la naturaleza (cf. *GA 95*: 116/104). Esta vitalidad se convierte en un sustituto de la falta de historia que hemos alcanzado. En este sentido, para Heidegger el hombre carente de historia pero completamente historiográfico no es simplemente un calculador sobrio, sino que en él el romanticismo celebra su triunfo supremo.

Técnica e historia son lo mismo, “la base metafísica radica en la interpretación del ὄν como ὄνομαζον” (*GA 95*: 210/181). Heidegger señala que hasta que no reconozcamos esta mismidad, no sabremos nada del hombre occidental, no superaremos la hominización antropológica del hombre, ni permitiremos que el conocimiento del hombre, como la inclusión de un conocimiento previo de la verdad de la diferencia del ser, se convierta en historia. Pero ¿de dónde surge esta apariencia superficial en la que la historiografía y la técnica aparecen como opuestos extremos?

Aunque en apariencia la historiografía y la técnica se excluyen mutuamente, cada una de ellas practica su propia tarea de manera más exclusiva, consolidando con ello el abandono del ser por parte del ente. Dado que la historiografía y la técnica son metafísicamente lo mismo, esta mismidad también se corresponde con la mismidad de la naturaleza y la historia en el sentido de la “vida” como el poder apremiante que se configura a sí mismo. Heidegger señala que la falta de consistencia es una característica fundamental de las ciencias historiográficas. En particular, la filología es un claro ejemplo de esto, ya que cambia de enfoque rápidamente, adaptándose a nuevas modas. Lo que ayer era una historia del espíritu, hoy puede ser abordado desde perspectivas existenciales, populares o raciales, y en el futuro, quizás se vuelva a enfocar en términos heroicos o cristianos. Esta inestabilidad surge porque la historiografía se ha transformado en una técnica de producción de la *historia*, entendida como un objeto del pasado que puede ser

interpretado y producido de diferentes maneras por cualquier corriente presente (cf. GA 95: 436/366).

Heidegger señala que no debemos entrar a valorar esto “moralmente”. Lo único esencial es el proceso en sí, donde se manifiesta irremediabilmente el carácter metafísico de la historiografía como “técnica”. El filósofo alemán plantea que, una vez que el mundo campesino ha sido destruido por la técnica, tanto desde el exterior como desde el interior, esta se convierte en un objeto de estudio para la historiografía. La técnica, en su triunfo, presenta la historiografía como la última etapa de su dominio, atrayendo a aquellos que no son capaces de reflexionar profundamente, quienes creen que algo solo tiene *realidad* cuando ha sido tratado historiográficamente. Los eruditos, entonces, se ven a sí mismos como los guardianes del mundo campesino, aunque en realidad, como el filósofo señala, carecen de una comprensión auténtica, que solo puede ser hallada en la naturaleza misma. Sin embargo, aquellos que se creen defensores del pueblo, incluso disfrutarán de esta historiografía y se verán como los educadores de sus contemporáneos.

Mi perro, el “spitz”, tiene más “mundo campesino” en el hocico y en los huesos que esos falsarios envanecidos, procaces y adictos a las cátedras. Pero el esnob que está a favor del pueblo y el otro esnob “leerán” con delectación esta historiografía del campesinado, y quizá incluso “instruirán” a sus contemporáneos en ello (GA 96: 90-91/82).

Heidegger señala que tenemos que ser previamente históricos, permitir que la historia nos domine por completo en cada decisión, si queremos que la transmisión oculta de lo simplemente esencial nos sustente. Sin esta transmisión, todo se entrega a las maquinaciones historiográficas y técnicas. La transmisión solo se despierta donde la meditación, como la figura fundamental de la libertad, hace que el hombre sea un «sí mismo». La hegemonía de la historiografía es un síntoma de la falta de transmisión a través de la tradición. Los hombres de una futuridad esencial son los únicos, según Heidegger, que dominan el recuerdo (pensamiento conmemorativo), gracias al cual lo pasado de la diferencia del ser lo lleva hacia su futuro (*Zukunft*).

Las posturas fundamentales metafísicas son históricas, es decir, solo se pueden experimentar y pensar a fondo con el pensar propio de la historia de la diferencia del ser. Todos los hechos que se publicitan historiográfica y técnicamente como «sucesos» se superan constantemente en su irrelevancia: cada uno relega al anterior al olvido. Se trata de una característica fundamental de las maquinaciones. Todo lo esencial queda oculto tras el gigantesco montaje historiográfico. La técnica de la manipulación maquinadora de la historiografía en la opinión pública contribuye a la falta esencial de historicidad en el ser humano.

5. Reflexiones sobre el ser humano y la técnica

Heidegger plantea que la técnica y su hermana gemela la organización llevan al ser humano hacia un vaciamiento de su propia esencia al enfocarse exclusivamente en la eficiencia, la producción y la optimización de los recursos. Esta perspectiva reduccionista aleja al ser humano de la experiencia auténtica de la vida y nos convierte en meros engranajes de un sistema en constante búsqueda de resultados. Nos dejamos arrastrar por la vorágine de la técnica, perdiendo de vista nuestra verdadera esencia y la conexión con lo orgánico.

Heidegger critica aquellos intentos de “criar” al ser humano de manera puramente biológica, en clara alusión a los procesos eugenésicos del nacionalsocialismo, equipándolo únicamente para encajar en las maquinaciones y los requerimientos del sistema tecnológico (cf. GA 94: 364-365/285). Este enfoque se basa en una visión reduccionista de la humanidad, donde se prioriza la adaptación y la eficiencia por encima de la exploración y la expresión de nuestra esencia única. Al someternos a un gobierno de las maquinaciones, perdemos nuestra capacidad de cuestionar y resistir el dominio de la técnica en nuestras vidas.

La consumación del hombre ha alcanzado su punto máximo a través del dominio de la técnica. Según Heidegger, influenciado por la metafísica, el ser humano moderno se define no como un animal histórico, sino como un ser historiográfico que ha transformado su esencia dirigiéndola hacia la previsibilidad. En otras palabras, el ser humano se ha convertido en parte del sistema técnico para encontrar con mayor facilidad seguridad, motivación y placer. El hombre de la era tecnológica ha tomado la decisión de poner su vida al servicio de la objetividad. La técnica contribuye a presentar el mundo de forma objetiva y cuantificable, lo que implica que el ser humano adapta y planifica su vida en función de las máquinas. Sin embargo, este enfoque también somete todo a una poderosa maquinaria de producción, despojando a los seres humanos de su naturaleza original.

El filósofo alemán plantea que los hombres futuros se distinguen por su preparación para el comienzo (*Anfang*) y la transición (*Übergang*), en contraste con aquellos que buscando evadirse de la técnica, se aferran al pasado. Heidegger critica así a aquellos que ya sea por ambición de poder o por incapacidad de crear algo nuevo, se encuentran condenados a quedarse estancados en un ciclo repetitivo. El filósofo utiliza el término latino⁸ “*brutalitas*” para designar a la esencia del hombre como *animalitas* del *animal rationale*.

8 No por casualidad, Heidegger vincula lo romano con el carácter maquinal del poder civilizatorio de la modernidad.

La brutalitas del ser tiene *como consecuencia* –que no como causa– que el hombre mismo, en cuanto que ente, se convierta de propio y plenamente en *factum brutum*, y que “fundamente” su animalidad con la doctrina de la raza. Por eso, esta doctrina de la «vida» es la forma más plebeya y ramplona como esa dignidad que la diferencia de ser tiene de que preguntemos por ella se hace pasar –sin barruntarla en lo más mínimo– por algo obvio. El enaltecimiento del hombre mediante la evasión a la técnica, la explicación a partir de la raza, la «nivelación» de todos los “fenómenos” igualándolos [...] (GA 95: 396/333).

Para Heidegger no es que el ser humano haya sucumbido a la técnica, sino que el hombre y la técnica en la modernidad “están incluidos del mismo modo en el arrastre del ser como maquinación” (GA 95: 396/333). En cambio, aquellos que se preparan para el comienzo y la transición de una nueva época, están abiertos al cambio y a la posibilidad de crear una nueva forma de relacionarse con la técnica y con el mundo. Heidegger señala que hay que desplazar la pregunta hacia la verdad del propio ser y su fundamentación.

La técnica no se limita a ser una herramienta inerte que utilizamos para alcanzar fines determinados, sino que se entrelaza con lo orgánico. Esto plantea interrogantes sobre la relación entre el mecanismo y el organismo, y cómo se influyen mutuamente. ¿Es posible que la técnica y lo orgánico compartan una naturaleza común? Heidegger destaca que en el mecanismo no hay crecimiento ni muerte, ya que carece de vida. En contraste, lo vivo se caracteriza por su capacidad de crecer, desarrollarse y morir. Esto nos lleva a cuestionar la ausencia de vitalidad en la pura maquinaria de la técnica moderna. Jorge Acevedo señala que para Heidegger “la esencia de la técnica no es nada humano [...] sino una manera de destinarse el ser al hombre” (ACEVEDO, 1999: 63). Si bien la tecnología puede facilitar muchas actividades humanas y mejorar nuestra calidad de vida, también nos hace reflexionar sobre los límites de la técnica y cómo podemos cultivar y preservar el crecimiento y la vitalidad en nuestras vidas (Cf. VALLE JIMÉNEZ, 2020)⁹.

6. Acerca de las relaciones de la técnica con la política, la ideología y la guerra

La política, la ideología y las guerras son conceptos que se encuentran intrínsecamente interconectados con la técnica en los análisis heideggerianos. “La ‘técnica’ –dice Heidegger– es el nombre de la verdad de lo ente en la medida en que eso es una ‘voluntad de poder’ puesta boca abajo y a toda costa en lo caótico que se encierra en su esencia” (GA 96: 238/206). La naturaleza de la organización, el surgimiento de una nueva política a partir de la técnica, el fenómeno del burocratismo, el papel de la técnica en la cosmovisión

⁹ Los análisis de Heidegger ofrecen perspectivas muy interesantes para debatir críticamente sobre el transhumanismo.

orgánica, así como la relación entre la técnica y el socialismo, son algunos de los elementos que se desarrollan en sus *Cuadernos*.

El ser humano se encuentra completamente subyugado al dominio de la máquina, aunque pueda creer erróneamente que la controla y pretenda ejercer su dominio sobre ella. El peligro de esta ignorancia representa una amenaza para el planeta porque “va a toda velocidad, algo que nadie controla en ninguna parte” (GA 96: 268/231). Incluso el propio imperialismo no es más que un producto impulsado y arrastrado por un proceso que está definido y determinado por la misma esencia de la técnica.

Heidegger sostiene que la organización no es simplemente una institución técnica externa, sino que puede despertar y desencadenar nuevas posibilidades. Sin embargo, también puede convertirse en un obstáculo que reprime y paraliza. El modelo americano es la estructura que organiza el vacío existencial, centrado en la promesa de un aumento constante en el “nivel de vida”, donde se destacan mejoras como calefacción eléctrica, refrigeración, mayor acceso a coches y a la cultura popular a través del cine, junto con otras comodidades “económicas, técnicas y culturales” que definen la *vida* (GA 96: 269/232).

La organización requiere una aclaración previa de la voluntad y una disposición conjuntada de las fuerzas auténticas. En este sentido, el burocratismo, como una forma más de organización, es una consecuencia esencial de la técnica y, al mismo tiempo, un estímulo para ella. La burocracia se basa en la lógica de la eficiencia y la sistematización, pero también limita la creatividad y la libertad individual.

El filósofo señala que la nueva política surge a partir del avance de la técnica, que no puede abordarse oponiéndola a cosmovisiones anteriores o posiciones de fe. En cambio, se requiere una resonancia de posibilidades originales y un impulso hacia una meditación creadora que se proyecte a largo plazo. La técnica desempeña un papel crucial en la conformación de esta nueva política, pero también plantea desafíos. “Quien verdaderamente marca la pauta de la unidad de planetarismo e idiotismo [...] es el americanismo, que viene a ser la figura más desangelada de la carencia ‘historiográfica’ de historia” (GA 96: 266/230)¹⁰.

Otro de los aspectos que analiza es la relación entre la técnica y el organismo. Heidegger plantea la idea de una cosmovisión orgánica, en la cual la técnica se comprende

10 Heidegger utiliza aquí el término idiota para referirse a lo específico que tiene todo el mundo como singularidad común a todos los individuos. No se trata de limitación de entendimiento, todo lo contrario, el carácter del idiota es la «astucia, la maniobrabilidad y la habilidad del hombre historiográfico y técnico». El idiota necesariamente tiene que ser planetario (desarraigado). Y el aparato de radio, omnipresente en la sociedad moderna, constituye el símbolo –como objeto tecnológico– que mejor lo representa.

como un elemento esencial del organismo en lugar de una entidad separada. Según esta perspectiva, la técnica no solo se utiliza como una herramienta externa, sino que se integra en la propia esencia del ser humano y su relación con el mundo. En lugar de considerar la técnica como un medio para alcanzar fines predefinidos, se busca comprender su papel en la configuración de nuestra comprensión del mundo y nuestra existencia en él.

En relación con la política e ideología, Heidegger también aborda la relación entre la técnica y el socialismo. “El socialismo no es un mero asunto «político» de partido, sino que representa la antropología moderna dentro de la técnica: es el terreno de la consumación de la historia esencial de la modernidad” (GA 97: 136/127-128). El filósofo afirma que el socialismo, como ideología política, ha tratado de utilizar la técnica como medio para alcanzar una sociedad más justa y equitativa. Sin embargo, destaca que el socialismo ha caído con frecuencia en la trampa de instrumentalizar la técnica¹¹, subordinándola a sus propios fines, en lugar de comprender su esencia y su relación con el ser humano. Incluso llega a afirmar que “el *socialismo* es la total falta de paz, generada por la civilización técnica, de la humanidad de la modernidad que se ha organizado como sociedad” (GA 97: 238/215). Heidegger plantea la necesidad de superar esta instrumentalización y buscar una comprensión más profunda de la técnica en relación con la sociedad.

En cuanto a las guerras, Heidegger reflexiona sobre el papel de la técnica en el conflicto armado y su impacto en la sociedad contemporánea. Sostiene que la técnica moderna ha llevado a una militarización y escalada de la violencia sin precedentes. “En el final de la metafísica, el signo distintivo de la realidad de todo lo real es la capacidad de brutalidad. En eso consiste el ‘dominio’ sobre la técnica” (GA 96: 253-254/219). Las guerras modernas se caracterizan por el uso de armas cada vez más destructivas y la capacidad de infligir daño masivo. Además, Heidegger plantea que la técnica no solo se utiliza en la guerra (cf. GA 97: 127/120), sino que también tiene un impacto en la forma en que la sociedad se organiza y se enfrenta a los conflictos. La tecnificación de la guerra ha llevado a la creación de estructuras burocráticas y mecanismos de control que pueden perpetuar la violencia y la opresión.

11 El filósofo alemán afirma que “el paso primero y decisivo para una motorización a toda costa del mundo lo ha dado el socialismo soviético” (GA 96: 256/222). Además, reitera en sus *Cuadernos* las palabras de Lenin: “el poder de los soviets es ‘socialismo + electrificación’” (GA 96: 257/222), para expresar la conjunción esencial del socialismo con la técnica.

7. Conclusiones

La concepción que Heidegger desarrolló de la técnica en sus *Cuadernos negros*, puede sintetizarse con las palabras que, según el propio filósofo, eran empleadas por los antiguos pensadores: κατὰ τὸ χρεών. No resulta infundado pensar que la sentencia de Anaximandro utilizada en este contexto refleja la ambigüedad presente en las ideas de Heidegger.

La catástrofe mundial que Heidegger vislumbraba al analizar la técnica se revelaba como una oportunidad para desvelar la diferencia de ser [*Seyn*] (cf. GA 98: 30). Así, dependiendo de su *uso* o *necesidad* (κατὰ τὸ χρεών), la tecnología nuclear puede representar tanto la devastación del planeta como una forma de salvaguardarnos de su propia amenaza (cf. GA 100: 184). No es en vano que en la cabaña del filósofo se encontrara un aparato de radio, a pesar de su postura contraria, utilizado para mantenerse informado durante la crisis de los misiles de Cuba (octubre de 1962).

Heidegger no sostiene que no haya una salida, sino más bien que aún no existe un camino. Así como un pez vive en el agua, el ser humano se desenvuelve en el ámbito de la técnica. Escapar de ella no es tarea sencilla, a menos que se modifique o transforme radicalmente nuestra actual esencia. Supongamos que el mundo de la técnica es comparable a un “desierto desolado”, según la metáfora de Heidegger, y que atravesarlo nos condujera hacia la “confusión del extravío”. En ese caso, ¿cuáles serían los pasos que deberíamos dar?

Expulsado a la endeblez incluso para la falta de Dios, el hombre va dando tumbos. A cambio, pertrechándose historiográfica y técnicamente de forma continuada... para la animalidad, el hombre afirma «la vida», no acaso para negar el ser —lo cual sería un comienzo—, sino meramente para olvidarlo en la más desangelada desolación de la gestión de su vida. ¿Pesimismo? No. ¿Optimismo, por el contrario? ¡Tampoco! ¿Estandia fervorosa en el más arduo y terrible, sencillo y más abisal e inescrutable ámbito clareado de la diferencia de ser? Sino un pensar cuyo decir lleva el silencio de la diferencia de ser a la palabra amenazada, y amenazada sobre todo por lo que ya se ha dicho. Sino un saber que no busca ningún refugio ni bajo la custodia de un dios ni en el éxito del hombre, ni en la protección de la tierra ni en el prestigio del mundo. Toda huida a un refugio es una elusión del insondable abismo abisal de la verdad y un apartamiento de lo ocultamente súbito de lo que el momento brinda (GA 96: 53-54/53).

Imaginemos también por un momento el siguiente escenario que Heidegger plantea: ¿Qué ocurriría si de repente el ser humano se viera desprovisto de todos los medios de comunicación? El filósofo se refiere al «periodismo, radio y televisión» (GA 100: 290). Por supuesto, en la actualidad tendríamos que agregar a esa lista: internet, las redes sociales y los dispositivos móviles. ¿Qué es lo que harían los seres humanos? El *blackout* informativo y la privación de los aparatos técnicos, mencionados por Heidegger, nos hace reflexionar

sobre la posibilidad de que la humanidad pueda explorar nuevas vías para encontrar su propio camino hacia la autenticidad.

Precisamente, en medio de la era tecnológica, donde todo lo nuevo parece efímero, el filósofo alemán nos recuerda que “lo antiguo es lo único que jamás ha envejecido. Pero hasta que encontremos lo antiguo, nosotros mismos habremos envejecido” (GA 97: 236/214). El engaño de la técnica consiste en hacernos creer que lo último es lo decisivo. Desconfiamos de lo antiguo por considerarlo obsoleto. «La conmemoración resuelve el enigma, y lo hace desde el olvido» (GA 97: 271/244). Ese mundo, no tan lejano, donde la huella de la técnica aún no se había hecho presente, donde la vida transcurría sin los dispositivos técnicos, es el mundo de los griegos; la vida de la cercanía, la vida del «vecino, el campesino de la cercanía, (que) construye el campo en el que ara profundamente para respetar y tratar con cuidado las simientes» (GA 97: 271/244). ¿Cómo podemos cultivar una relación más profunda y reflexiva con la tecnología para evitar la catástrofe? Lo bio-lógico frente a lo bio-tecno-lógico implica el cuidado y respeto de la naturaleza. La vinculación del ser humano con ella lo arraiga en su esencia como ser en la diferencia. Después de todo, el desafío de Heidegger es que nuestra relación con la técnica no debe limitarse a una perspectiva meramente instrumental y organizativa, ya que, como hemos visto, esto puede tener consecuencias funestas para la humanidad (cf. RODRÍGUEZ, 2006: 165). La Tierra no debe ser vista como un recurso ilimitado, sino como un lugar sagrado que requiere respeto y cuidado.

Referencias bibliográficas

- ACEVEDO, J. (1999). *Heidegger y la época técnica*. Santiago de Chile: Universitaria.
- GILABERT, F. (2024). “*Ge-Stell, das Man* y neoliberalismo. Críticas a la democracia capitalista desde el pensamiento heideggeriano”. *Open Insight* 15(35): 61-85
- HEIDEGGER, M. (1979). *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske [(1989) *Serenidad*. Tr. Y. Zimmerman. Barcelona: Del Serbal].
- HEIDEGGER, M. (2003). *GA 5. Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann [(2003) *Caminos del bosque*. Tr. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza].
- HEIDEGGER, M. (2000). “Die Frage nach der Technik”. *GA 7. Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Klostermann [(2019). “La pregunta por la técnica”. *Filosofía, ciencia y Técnica*. Tr. F. Soler. Santiago de Chile: Universitaria].
- HEIDEGGER, M. (2014) *GA 94. Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Frankfurt am Main: Klostermann [(2015) *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI*. Tr. A. Ciria. Madrid: Trotta].
- HEIDEGGER, M. (2014) *GA 95. Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*. Frankfurt am Main: Klostermann [(2017) *Cuadernos negros (1938-1939). Reflexiones VII-XI*. Tr. A. Ciria. Madrid: Trotta].

- HEIDEGGER, M. (2014) GA 96. *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. Frankfurt am Main: Klostermann [(2019) *Cuadernos negros (1939-1941)*. *Reflexiones XII-XV*. Tr. A. Ciria. Madrid: Trotta].
- HEIDEGGER, M. (2015) GA 97. *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*. Frankfurt am Main: Klostermann [(2022) *Cuadernos negros (1942-1948)*. *Anotaciones I-V*. Tr. A. Ciria. Madrid: Trotta].
- HEIDEGGER, M. (2018) GA 98. *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/1949-1951)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2019) GA 99. *Vier Hefte I und II (Schwarze Hefte 1947-1950)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2020) GA 100. *Vigiliae und Notturmo (Schwarze Hefte 1952/1953-1957)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- JÜNGER, E. (1995). *Sobre el dolor*, seguido de *La movilización y Fuego y movimiento*. Barcelona: Tusquets.
- JÜNGER, E. (2003). *El trabajador. Dominio y figura*. Barcelona: Tusquets.
- QUINTANA, J.L. (2019). “La técnica moderna: entre serenidad (*Gelassenheit*) y dispositivo (*Ge-stell*): Martin Heidegger a cuarenta años de su muerte” *Daimon* 76: 51-65. <https://doi.org/10.6018/daimon/268701>
- RODRÍGUEZ, R. (2006). *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis.
- SPENGLER, O. (1967). *El hombre y la Técnica. Contribución a una filosofía de la vida*. Tr. M. García Morente. Madrid: Espasa-Calpe.
- VALLE JIMÉNEZ, D. (2020), “Humanismo y transhumanismo al final de la metafísica: la era digital como paradigma de la metafísica de la subjetividad”. *Cuestiones de Filosofía* 6(26): 75-97. <https://doi.org/10.19053/01235095.v6.n26.2020.11242>

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 11, 2025. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2025.i11.05 [pp. 105-125]

Recibido: 05/03/2025 – Aceptado: 30/06/2025

La interpretación heideggeriana del Λόγος de Heráclito: hacia el juego de espejos de la Cuadratura

The Heideggerian interpretation of Heraclitus' Λόγος: towards the mirror play of the Fourfold

Gonzalo Martín-Mozo

Universidad de Valladolid

Resumen: En el presente artículo se examina la interpretación heideggeriana del Λόγος de Heráclito en el contexto del desarrollo y la articulación de la última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger, la Cuadratura *-Geviert-*. En este marco, el Λόγος heraclíteo aparecerá como un enclave fundamental para reorientar el pensamiento hacia una comprensión originaria, en contraposición al dominio del pensar calculador, del lenguaje, la verdad y el fundamento. Para ello, en el artículo se subraya cómo la tríada λέγειν, ἀλήθεια y λόγον διδόναι se articula como núcleo del 'otro inicio' del pensar, como la posibilidad de *otro* modo de comprender el lenguaje, la verdad y el fundamento que nunca se llegó a instaurar.

Abstract: This article examines Heidegger's interpretation of Heraclitus' Λόγος in the context of the development and articulation of the final word of Heidegger's ontological thought, the Fourfold *-Geviert-*. Within this framework, the Heraclitean Λόγος emerges as a key enclave for reorienting thought toward an original understanding, in contrast to the dominance of calculative thinking, language, truth, and ground. To this end, the article emphasizes how the triad λέγειν, ἀλήθεια, and λόγον διδόναι is articulated as the core of the 'other beginning' of thought, as the possibility of a different way of understanding language, truth, and ground that was never actually established.

Palabras clave/Keywords: Heidegger; Heráclito; *Geviert*; *Logos*; Ser (Being); Metafísica (Metaphysics).

1. Introducción

En el presente artículo se analizará la interpretación heideggeriana del Λόγος de Heráclito y los rendimientos filosóficos que dicha exégesis tiene en la configuración del pensamiento tardío de Heidegger, particularmente en su filosofía de la Cuadratura. El objetivo de este trabajo no es otro que tratar de mostrar, por una parte, cómo la vuelta de Heidegger a Heráclito se articula conforme al peligro del pensar en la técnica y, por otra parte, cómo Heidegger encuentra en el Λόγος de Heráclito, en los albores del pensar occidental, el ámbito de una posibilidad no realizada de pensar el lenguaje, la verdad y el fundamento de otro modo. Desde esta óptica, la “recuperación” heideggeriana de Heráclito se configuraría con la pretensión de ofrecer *desde el presente* una alternativa al pensamiento calculador que amenaza con permear cada poro de la existencia, preparando así el terreno para la mayor indigencia ontológica imaginable. Para ello, se profundizará, primero, en el modo particular en el que Heidegger afronta la exégesis de la historia de la filosofía y, después, en las claves o dimensiones de la interpretación del Λόγος de Heráclito.

En primer lugar, se tratará de mostrar cómo Heidegger, ya desde su primera etapa, plantea la exégesis de los grandes nombres de la filosofía -a partir de la noción de *Destruktion*- desde una mirada retrospectiva que busca rescatar los aspectos positivos y auténticos de las diferentes tradiciones. Lo criticado en su *Destruktion* no serán, por ende, los pensadores -Agustín, Aristóteles o Descartes-, sino el presente mismo. A continuación se tratará de analizar cómo esta concepción se mantiene en el pensamiento de la Historia del Ser, sentando así las bases para una superación o sobretorsión [*Überwindung*] de la onto-teología. En última instancia, se arguirá que, a raíz de la consideración de que el *Seyn* acontece en forma de rehúso, la crítica heideggeriana a todo el pensamiento que engloba el primer inicio del pensar occidental se hace bajo la conciencia de que el peligro es, en cierto sentido, el motor del pensar que motiva la preparación del salto [*Spung*] más allá de la onto-teología. En la preparación de este salto, Heidegger “se retira” a los poetas y a los presocráticos, haciendo, de este modo, que la interpretación de Heráclito esté profundamente marcada por la exigencia de una alternativa para el pensar ante el peligro que supone nihilismo de la técnica.

En segundo lugar, se profundizará en la exégesis del Λόγος de Heráclito desde los rendimientos filosóficos que ofrece la cuestión del lenguaje y el habitar comprendida desde el λέγειν. Posteriormente, se tratará de esclarecer la identificación entre ἀλήθεια y Λόγος, y en qué sentido el Λόγος aparece, a ojos de Heidegger, simultáneamente como ocultar y desocultar. Finalmente, se sostendrá que la lectura de Heidegger de Heráclito se realiza en contraposición a la concepción del fundamento como *reddere rationem*, la cual alcanza su máxima expresión con el principio de razón suficiente de Leibniz, siendo

el reunir y coligar del λόγον διδόναι la clave fundamental para la articulación del “juego de espejos” [*Spiegel-Spiel*], para la comprensión del fundar en forma de mutua referencia de los cuatro elementos de la Cuadratura. La interpretación del Λόγος de Heráclito se comprenderá, en suma, como la “recuperación” de una posibilidad no realizada, como el “redescubrimiento” de una alternativa al pensar que ha acontecido a raíz del primer comienzo del pensar occidental.

2. La exégesis heideggeriana y el interés por los presocráticos

El primer paso de toda investigación que tenga como tema la interpretación heideggeriana de los grandes nombres de la historia de la filosofía no es otro que la aceptación de que uno no encontrará en la *Gesamtausgabe* ningún atisbo de exégesis ‘científica’ de otros autores. Heidegger dedica un libro a Kant (GA 3), dos tomos a Nietzsche (GA 6.1; 6.2), diferentes lecciones a Aristóteles (GA 18; 33; 61; 62), a Platón (GA 19; 34), a Schelling (GA 42; 49) y a Hegel (GA 32; 68); pero en ningún caso podríamos decir que Heidegger realice un análisis propio de un especialista, ya que, con un vistazo mínimamente atento a las lecciones, es posible detectar que Heidegger habitualmente arrebató la palabra a los autores que parece estar presentando. Esta es la razón por la cual las lecciones de Heidegger resultan enfadosas y polémicas entre los especialistas: Heidegger no trata, bajo ningún concepto, de realizar una exégesis sistemática, es más, parece prescindir, como mostraremos posteriormente, de cualquier intento de aproximarse al sentido que dichos autores trataban de dar a su obra. En todo momento, ya sea hablando de Platón o de Husserl, Heidegger subsume el contenido filosófico tratado en las lecciones, conferencias o artículos, a una perspectiva más amplia y abarcadora. Esto, que resulta manifiesto en su filosofía que podríamos englobar en lo que él denomina la *Geschichte des Seyns*, la Historia del *Seyn*, encuentra sus raíces en el pensamiento del joven Heidegger.

No sería aventurado decir que una de las cuestiones capitales del joven Heidegger es la búsqueda del método para una filosofía que, a partir de las exigencias de renovación fruto del surgimiento de la fenomenología, parece haber recobrado una vitalidad hace tiempo perdida. Tanto es así que él mismo afirma en las lecciones de invierno de 1919/20 que “toda auténtica filosofía es en sus propias fuerzas motrices una lucha por el método” (GA 58: 135/145)¹. Debido a la influencia del principio husserliano de *Voraussetzungslosigkeit* (HUSSERL, 1984: 24) –principio de ausencia de presupuestos–, en particular del criterio

1 De aquí en adelante se citará, cuando recurramos a la una traducción de la *Gesamtausgabe*, indicando en primer lugar la referencia de las obras completas y, separado por una diagonal (/), la referencia conforme al año y página de la traducción.

de evidencia fenomenológica, el método de la filosofía aparece, para el joven Heidegger, como algo inseparable del *tema* de la filosofía (ADRIÁN-ESCUADERO, 2011: 215): el método de la filosofía no puede sino surgir de la confrontación con el tema o la cosa que la filosofía investiga. Si a esto se añade que la filosofía es concebida como *Urwissenschaft* o *Ursprungwissenschaft* –como ciencia originaria– que se fundamenta y se presupone a sí misma (GA 56/57: 56-ss.), se tiene que el método de la filosofía ha de obtenerse por medio de la confrontación con el fenómeno originario de la ciencia originaria: la vida. La vida se convierte en el elemento fundamental de la filosofía y en la clave para el desarrollo de la hermenéutica fenomenológica. Al ser la vida el ámbito originario de la ciencia originaria, es decir, de una ciencia que se presupone y se fundamenta a sí misma, la vida no puede ser tratada como un objeto puesto ante nosotros, como explica Heidegger en una carta a Elisabeth Blochmann (1990: 14), ya que se estaría presuponiendo la estructura epistemológica de sujeto-objeto, lo cual iría en contra del principio fenomenológico de ausencia de presupuestos. La vida tampoco puede ser considerada una región entre otras regiones –como critica Heidegger a Husserl (GA 60: 55)–, sino que se configura como el ámbito en el que uno ya siempre está, en un ámbito cuya confrontación siempre se realiza en modo gerundial, esto es, *viviendo* (CHILLÓN, 2025: 1-12).

Estas consideraciones tempranas sobre la vida, conforme a las cuales se desarrollará la famosa “hermenéutica de la facticidad”, conducen a una clave fundamental para Heidegger: el principio de ausencia de presupuestos de la fenomenología implica la aceptación de que todo discurso presenta inevitablemente un carácter temporal como huella característica de la propia vida (GA 61: 158), que no existe una perspectiva privilegiada, sino que es necesario apropiarse del estado de la mirada (GA 63: 82-83). La búsqueda del método de la filosofía lleva a Heidegger a la necesidad de aceptar los presupuestos de los que se parte (GA 60: 76). Justamente porque en el joven Heidegger la cuestión del tema y el método son inseparables, debemos entender la interpretación de otros autores de la historia de la filosofía desde esta apropiación del estado de la mirada. Como se aprecia cuando desarrolla en las primeras lecciones de Marburgo su famosa *Destruktion*, la cual aparecerá posteriormente en *Ser y tiempo* (GA 2: 19-27), esta apropiación expresa de la mirada está en la base de la “destrucción de la ontología”. Lo que Heidegger denomina como *Destruktion* tiene, ciertamente, un carácter crítico con respecto a la filosofía anterior. Sin embargo, debido a que la cuestión del método de la filosofía ha llevado a Heidegger a la comprensión del anclaje de todo discurso a la vida, “no es Aristóteles ni Agustín quienes son criticados, sino el *presente*” (GA 17: 119/125). La *Destruktion* aparece ya en el joven Heidegger con un carácter crítico “que hace visible de modo auténtico y originario lo positivo en el pasado” (GA 17: 119/126). De este modo,

ya desde los albores del pensamiento heideggeriano se encuentra la convicción de que la filosofía pretérita no ha de confrontarse de un modo historiográfico o al modo de un especialista, sino conforme a una disposición que trate de hallar en ella los rendimientos filosóficos positivos *para el presente*. Es decir, la cuestión no consiste en dilucidar qué pretendían decir Aristóteles, Platón, Kant, Agustín o Descartes con su obra –ni mucho menos criticarles por ello–, sino en tratar de analizar cómo sus respectivas filosofías han acontecido en la actualidad, cómo por medio de la confrontación con las mismas se puede articular una crítica al presente. En este sentido, Descartes es leído desde la autoridad fenomenológica que Husserl le había otorgado y desde la conciencia del peligro filosófico que supone tomar la actitud teórica como algo comprensible de suyo, Aristóteles es comprendido desde su filosofía práctica como momento fundante de una protohermenéutica, Kant es atendido desde la primera edición de la *KrV*, particularmente desde una imaginación trascendental como clave de la fundamentación de la metafísica que da nacimiento al tiempo originario [*die ursprüngliche Zeit*] (*GA* 3: 168, 175-176), etcétera. Todas estas lecturas subsumen la filosofía tratada a la perspectiva filosófica del presente, pero lo hacen con el fin de extraer de ellas los rudimentos filosóficos para el pensar de la actualidad.

Este mismo espíritu se conserva pese al cambio filosófico que acontece a partir de la famosa *Kehre*. A partir de la *Kehre*, el olvido del Ser es comprendido desde el originario abandono del *Seyn* (*GA* 69: 117). Es decir, la historia del *Seyn* puede ser comprendida, como reza la obra de Arturo Leyte, como *El fracaso del Ser* (2015), como una invitación a la aceptación del error ante la conciencia de que “la imposible fenomenización del ser es precisamente la experiencia del Ser” (FALGUERAS-SALINAS, 2002: 59), como la aceptación de que en el pensar del *Seyn* “las subversiones son en cierto modo la norma” (*GA* 65: 85/82). No en vano, Heidegger comienza los *Überlegungen VII* –el primero de los cuadernos negros entre 1938 y 1939– señalando que la historia de la filosofía es la historia de los *Stöße*, la historia de los choques, de los impactos, de los empujones (*GA* 95: 1). El *Seyn* acontece en forma de rehúso, dando la espalda esencialmente. Por esta razón, señalará Heidegger que el hecho de que aún no pensemos “en modo alguno se debe solamente a que el ser humano aún no se dirige de un modo suficiente a aquello que (...) quisiera que se tomara en consideración”, sino que este hecho se debe a que lo que está por pensar “hace ya tiempo que le está dando la espalda” (*GA* 7: 132/116). El esencial dar la espalda del *Seyn* lleva a Heidegger a un diálogo particular con la tradición, el cual se centra fundamentalmente en cómo se ha consumado la onto-teología en el fango de lo real, en cómo el rastro de lo pensado ha dejado rastro en el devenir de la realidad. Heidegger, en resumidas cuentas, relaciona el primer inicio [*erste Anfang*] de la metafísica,

particularmente la concepción de la φύσις, según expresa Heidegger en *Einführung in die Metaphysik*, como “el Ser mismo, en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable” (GA 40: 17/23), con la consumación de la metafísica de la voluntad –cuyo cénit es la voluntad de poder nietzscheana– en la técnica. Al igual que sucedía en su pensamiento de juventud –de hecho, podríamos decir que aún más radicalmente que en su primera etapa–, Heidegger no trata de atender al sentido original de los grandes pensadores de la historia de la filosofía, sino a cómo ha *acontecido* la tradición metafísica.

Evidentemente, existe un abismo entre la voluntad de poder nietzscheana y la igualación de la totalidad del mundo que supone la técnica, y quizás no haya nada más alejado de la filosofía platónica que la central hidroeléctrica del valle del Rin. Sin embargo, lo que interesa a Heidegger es comprender cómo las huellas filosóficas del fracaso del *Seyn* pueden servir como crítica a un presente en el cual la amenaza del nihilismo se hace cada vez más patente. El último Heidegger encuentra en el peligro, como muestra la tercera conferencia de Bremen (GA 79: 24-45), el motor del pensar. La salvación, como dirá en *La sentencia de Anaximandro* –haciendo una referencia al *Patmos* de Hölderlin–, únicamente se encuentra donde está el peligro (GA 5: 373/277). Es por ello por lo que el diálogo con la tradición onto-teológica se encuentra marcado esencialmente por el pensamiento calculador de la técnica: Heidegger considera que la técnica es el destino de la tradición metafísica y, con ello, sienta las bases de su exégesis. Consecuentemente, con Aristóteles y Platón se configura el primer inicio del pensar occidental, si bien como señala Vigo, con Platón Heidegger nunca “llegó nunca llegó a sellar una alianza del tipo de la que buscó mantener con Aristóteles y Kant” (2021: 131). De hecho, Platón aparecerá a ojos de Heidegger de manera más o menos invariable del mismo modo que aparecía en *Vom Wesen der Wahrheit* (GA 34): como el origen de la reducción de la ἀλήθεια a la correcta representación². Por esta razón, desde la comprensión heideggeriana de la Historia del Ser, el espacio previo a esta supuesta reducción de la ἀλήθεια –el espacio de los presocráticos– aparecerá como una tierra fecunda para la alternativa al pensar calculador.

2 La relación de Heidegger con el platonismo en general está marcada por esta interpretación. A diferencia de Gadamer, Heidegger ve en Platón el inicio del paradigma representativo de la metafísica que culmina con la época de voluntad de voluntad de la técnica. Lo cierto es que, independientemente del valor que se le deba asignar al particular camino que Heidegger toma en su diálogo con la tradición, sí parece que existe cierto olvido con respecto al neoplatonismo y su comprensión del Uno, como muestra María Jesús Hermoso (2016). Es necesario advertir es que no parece contrario a la cuestión de la *Überwindung der Metaphysik*, de la superación o sobretorsión de la metafísica, encontrar en el platonismo un ámbito originario para el salto [*Sprung*] más allá de la onto-teología, como tratará de hacer Heidegger con los presocráticos, lo cual sería del todo provechoso para la doctrina del doble inicio del pensamiento occidental de Heidegger.

Heidegger se propone recorrer el camino del pensar occidental, tratando de evitar permanecer fuera del camino para limitarse a imaginar y discutir el camino (GA 8: 173), con el objetivo de preparar el *Sprung*, el salto gracias al cual nos situamos en lo abierto (GA 65: 230), un salto hacia *otro* inicio [*andere Anfang*]. Este paso hacia el otro inicio supone, como sostiene Wiesbauer, una conversión fruto de la desesperación del pensamiento metafísico³ orientado hacia lo lógico y fáctico al pensamiento del viraje (2005: 46). Heidegger recurre en este viraje a una retirada, por una parte, a los poetas y, por otra parte, hacia los presocráticos. El interés de Heidegger en los presocráticos reside en un intento de atender al ámbito previo al primer inicio del pensamiento occidental de la experiencia de la ἀλήθεια desde la comprensión de la *Wahrheit des Seyns*, de la verdad del *Seyn* (VIGO, 2021: 131). Heidegger establece así un pensamiento que retorna retrospectivamente (ZARADER, 1990: 27) al ámbito originario de la ἀλήθεια, trata de comenzar una interacción con el *otro* inicio respecto a la cual debe comprenderse su lectura de los presocráticos en general y de Heráclito en particular (DEGENNARO, 2001: 24-ss). El camino hacia el pensamiento del *otro* inicio pasa, como sostiene en el seminario con Eugen Fink, por la confrontación con lo aún no metafísico –“*noch-nicht-metaphysisch*”–, esto es, con la filosofía previa al primer inicio (GA 15: 110-113), dado que allí se contiene la posibilidad de lo *ya no metafísico* (GREGORIO, 2014: 156). En última instancia, esto explica que tanto Pöggeler (1992: 182) como Gadamer (1987: 88) señalen que Heidegger apuntaba, cuando leía a Parménides, Anaximandro y Heráclito, más bien a su propio pensar tardío que a los albores de la filosofía.

Heidegger encontrará en Heráclito el oscuro aquel filósofo que logró evocar la luz en el lenguaje del pensamiento (GA 7: 266). A raíz de exégesis como la de Klaus Held (1980: 106), quien considera la distinción entre pensar y no-pensar como un tema capital de la filosofía de Heráclito, es posible comprender la afinidad entre Heidegger y Heráclito, particularmente desde la distinción entre el pensar cotidiano [*gewöhnlichem Denken*] y el pensar esencial [*wesentlichem Denken*]. Sería, no obstante, un error considerar que Heidegger vuelve particularmente a Heráclito como un apoyo externo a su propio pensamiento tardío –es decir, como una búsqueda de un análogo temprano de Heidegger o como una comprensión de sí mismo como un Heráclito tardío (WIESBAUER, 2005: 49)–,

3 Conforme a lo hasta ahora expuesto, se comprende de mejor manera que el pensamiento metafísico no tiene por qué ser pensado, como tal, como el pensamiento de los autores que han tratado la metafísica, sino más bien como el pensamiento que ha acontecido en la consumación de la metafísica. Si bien es cierto que Heidegger puede que no insista suficientemente en ello y que, como ya hemos señalado, un camino alternativo al tomado por Heidegger pasa por atender a la metafísica tradicional para articular el *otro* inicio, consideramos aquí necesario aclarar esa cuestión para poder comprender la exégesis heideggeriana de la historia de la filosofía.

sino que dicha mirada retrospectiva supone la realización propia del salto [*Sprung*]. Podíamos decir que la vuelta a Heráclito es una exigencia propia del pensar en la cual la búsqueda filosófica ya no se configura como una *Liebeswahl*, como una elección de amor, sino como un siempre doloroso autoconocimiento (HÜNI, 2005: 36), como una acuciante comprensión de la tarea filosófica del presente. La amenaza nihilista de la técnica y el peligro que supone para el pensar exige el sumergimiento en la oscuridad, la exposición, diríamos en la época de *Ser y tiempo*, a la *Unheimlichkeit*, a la desazón, al no sentirse como en casa: el peligro de la técnica indica al hombre que ha de deshacerse de las pretensiones de ahuyentar la tempestad, de una calma ante la tempestad que es únicamente “una anestesia contra la angustia ante el pensar” (GA 7: 234)⁴. Es por ello por lo que Heidegger concluye su análisis del fragmento 50 de Heráclito con las siguientes palabras:

La palabra de los pensadores no tiene autoridad. La palabra de los pensadores no conoce autores en el sentido de los escritores. La palabra del pensar es pobre en imágenes y no tiene atractivo. La palabra del pensar descansa en una actitud que le quita embriaguez y brillo a lo que dice. Sin embargo, el pensar cambia el mundo. Lo cambia llevándolo a la profundidad de pozo, cada vez más oscura, de un enigma, una profundidad que cuanto más oscura es, más alta claridad promete (GA 7: 234/199).

Sería, en suma, iluso tratar de realizar una *doxografía* del autor que predicaba “*Wege, nicht Werke*”, caminos, no obras. La pretensión de todo acercamiento a la exégesis heideggeriana de la historia de la filosofía no debe ser siquiera reconstruir sistemáticamente su interpretación de Platón, Aristóteles, Schelling o Heráclito –si bien ello puede resultar necesario para el fin último–, sino tratar de encontrar en esas lecciones y conferencias los rendimientos filosóficos para el pensar actual: al igual que destacaban los discípulos de Heidegger que él, más que enseñarles filosofía, les enseñaba a pensar, podría decirse que el acercamiento a la interpretación heideggeriana de los grandes nombres de la filosofía tiene como fin recobrar los rudimentos filosóficos para la actualidad, rescatar los rendimientos filosóficos que la historia de la filosofía puede ofrecer ante la amenaza de la indigencia del pensar. La atención al oscuro pensador de Éfeso promete, por consiguiente, alcanzar la más alta claridad para la situación actual del pensar.

3. El Λόγος de Heráclito: lenguaje, desocultamiento y fundamento

3.1 Λόγος y λέγειν

En el camino hacia *otro* inicio, Heidegger emprenderá, fundamentalmente a partir de la lectura de Heráclito, una búsqueda de *otra* lógica, de una lógica originaria que no se

⁴ En este caso recurrimos a una traducción propia. Traducimos “*Angst vor dem Denken*” como “angustia ante el pensar” y no, como propone Eustaquio Barjau (1994), como “el miedo al pensar”.

conciba ya como una metafísica del Λόγος, sino más bien como un pensamiento “*del*” Λόγος en el doble sentido del genitivo (GREGORIO, 2014: 146). Heidegger tratará de mostrar, a lo largo de su acercamiento a Heráclito, cómo el pensador de Éfeso logró, escuchando al Λόγος, captar el inicio del lenguaje (GA 7: 232-ss), pero, igualmente, captó tan poco la relación fundamental entre Ser y lenguaje, como aquello propiamente por-pensar, como cualquier otro de los pensadores posteriores (HÜNI, 2005: 39). El interés de Heidegger por la cuestión del Λόγος pasa, por una parte, por la relación del lenguaje y el Ser y, por otra parte, por tratar de atender, como muestra en las lecciones de 1944 sobre Heráclito, no tanto a la lógica como doctrina del pensar correcto, sino la *lógica* de las cosas (GA 55: 186). Este doble interés será, en última instancia, armonizado en su interpretación del Λόγος y el λέγειν conforme al fragmento 50 de Heráclito.

Heidegger había, no obstante, tratado la cuestión del Λόγος y el λέγειν antes. Ya en 1935, particularmente en *Introducción a la Metafísica*, Heidegger había relacionado el λέγειν griego con el *legen* alemán y el *legere* latino, comprendiéndolo así como el reunir o juntar una cosa con otra, pese a que, al mismo tiempo, una se contraponga con otra (GA 40: 132). En las lecciones sobre Heráclito del semestre de verano de 1944 Heidegger había señalado que la palabra Λόγος no indica nada lingüístico, pese a que Λόγος y λέγειν significaban “hablar” y “decir” en griego antiguo (GA 55: 239). Lo que parece ser, en un principio, una contradicción, queda explicado en buena medida en la explicación de este asunto que realiza en la octava clase de *¿Qué significa pensar?*, en 1951-52: λέγειν no significa hablar o decir como tal, sino que el λέγειν, al igual que el *legen* alemán, es entendido a partir del presentar [*Vorlegen*], exponer [*Darlegen*] o considerar [*Überlegen*]. Es decir, el λέγειν no ha de comprenderse como un acto de enunciar, sino como hablar en el sentido de exponer, en el sentido de que lo dicho es una respuesta a lo que se muestra, a lo que aparece (HÜNI, 2005: 38). En última instancia, Heidegger está tratando de relacionar el λέγειν con la cuestión de la presencia [*Anwesen*], cuestión central de su pensamiento tardío. El lenguaje y la presencia aparecen, por consiguiente, inevitablemente relacionados.

Legen, λέγειν y *legere* comparten una raíz común que es posible rastrear hasta el indoeuropeo. En alemán, *legen* significa en la mayoría de ocasiones poner o dejar algo en posición horizontal. A ello se contrapone el verbo *stellen*, el cual, en su multitud de acepciones y derivados, significa poner o colocar algo verticalmente. Heidegger, más que posiblemente, hace referencia a esta contraposición entre *legen* y *stellen* para tratar la cuestión de la técnica: la esencia de la técnica es denominada *das Gestell*, traducida por Arturo Leyte como com-poner (GA 11/2008). Como alternativa al *poner* [*stellen*] esencial

de la técnica, parece articularse el λέγειν y el *legen*⁵. *Legen* y λέγειν significan “dejar-estar-delante-de-y-junto-a” (GA 7: 216/182) en el sentido de que lo puesto se mantenga como lo que está delante. Es decir, si en la técnica el hombre se *impone* inquisitorialmente sobre el mundo, el *legen* y el λέγειν suponen un dejar que lo que está delante aparezca como aquello que está delante, en última instancia, un *darle la palabra* a las cosas. El λέγειν está ciertamente relacionado con el lenguaje, pero lo hace más cerca de la escucha que de la imposición de la voz de uno mismo. La escucha no ha de entenderse, por ende, como un sentido, como pueden ser el tacto o el olfato, sino como una disposición hacia las cosas, como un obedecer a lo que viene y puede venir hacia nosotros (GA 55: 245). El λέγειν supone, por ende, una disposición para con las cosas en las que uno no se impone sobre ellas, es una disposición que atiende a lo que está delante –a lo que aparece en la presencia– como lo que está delante –en su estar-presente–. Esta disposición hacia aquello que está delante como *ello mismo*, es lo que Heidegger comprende como ὁμολογοειν: “dejar-estar-delante, recogido, lo Uno como lo Mismo, algo que está delante en lo Mismo de su estar-delante” (GA 7: 220/186).

La hermandad entre el λέγειν, el *legen* y la escucha *-hören-* está íntimamente relacionada con el pertenecer [*gehören*] a algo común. Heidegger ejemplifica que cuando alguien escucha un trueno del cielo, el susurro del bosque o el ruido de la ciudad, lo puede hacer, o no, porque pertenecen, o no pertenecen, al bosque o la ciudad respectivamente (GA 7: 220). Esto es, la posibilidad de atender a lo que está delante se basa en que aquel que “escucha”, aquel que da la palabra, y lo “escuchado” pertenecen a un mismo ámbito, a una misma estructura relacional, a un mismo juego de ocultamientos y desocultamientos. No pertenecen a lo mismo en condición de sujeto y objeto, sino en un modo más originario. Es posible escuchar el trueno del cielo o el susurro del bosque porque en ambos casos uno se encuentra sumergido en un ámbito relacional en el cual el trueno o el susurro se hace presente. La escucha, y así es como interpreta Heidegger la primera parte del fragmento –“no es a mí”–, no debe reducirse a la atención a las palabras, el flujo de sonido de la voz humana, sino que “el oír mortal tiene que dirigirse a lo Otro” (GA 7: 221/187). Heidegger ya había tematizado en 1944-45 esta cuestión en el diálogo sobre la *Gelassenheit* –

5 En castellano se ha perdido la deriva del *legere* latino, sí conservado en otros idiomas cercanos como el catalán. Si hubiese que traducirlo, probablemente la mejor opción fuese rescatar *legir* del *legere* latino, ya que significa lo mismo que en griego y en alemán: escuchar, leer, elegir, recoger, legible y observar. En cualquier caso, evitaremos la traducción de Eustaquio Barjau de *legen* como “poner”, ya que “poner” se acerca mucho más al *stellen* que al *legen*. La clave de *legir* es que se configura a medio camino entre “poner” [*stellen*] y *lassen* –del cual viene el famoso término *Gelassenheit*– que traduciríamos como “dejar”, lo cual es lo que consideramos que Heidegger pretendía. Se pierde con esta elección, no obstante, la habitualidad del término que encontramos en el *legen* alemán y en el λέγειν griego.

Αλχιβασού. *Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg*—, cuando habla de una apertura a la “*contrada*”⁶ [*Gegnet*] como la esencia del pensar (GA 77: 121). Frente al representar [*vor-stellen*] del modo de la teoría del conocimiento y el pensar calculador, el cual impone su propia lógica sobre el mundo —hace de él un fondo de reservas, lo reduce a *stock*, a existencias—, se abre el camino hacia otra disposición que busca la *lógica de las propias cosas*, que trata de dar la palabra a las cosas. “Los mortales” —término que Heidegger emplea en su filosofía tardía para hablar de los hombres— no quedan desdibujados en esta disposición, sino correctamente situados: la escucha aparece como la disposición “a medida” de la condición ontológica de los mortales.

La escucha, el oír propio, es, por ende, muestra de que los mortales *pertenecemos* a lo que escuchamos. Es por ello que Heidegger considera que con la invitación de no escuchar al fluir de la voz humana, sino al Λόγος, se muestra que *pertenecemos* al Λόγος (GA 7: 221). En el fragmento de Heráclito se encuentra, justamente, una referencia al σοφόν. El σοφόν es la disposición de escucha. Es el *homologar* “lo que hace al hombre sabio (σοφόν)” (MARTÍN-MORILLAS, 2007: 43). El σοφόν es, en última instancia, la disposición acorde con la medida ontológica de los mortales. La técnica y su amenaza de nihilismo muestran que el hombre ha caído en las garras de la soberbia —en el sentido etimológico de *superbus*, estar por encima—, desoyendo así su propia finitud vital y ontológica. La técnica aparentemente promete al hombre su apoteosis, su ascenso a los cielos y su coronación como amo y señor de la tierra, pero dicha promesa oculta la condición de someterlo a la mayor servidumbre ontológica. La buena disposición del σοφόν consiste, en cierto modo, en un tratamiento antiinflamatorio de la subjetividad, en una disposición conforme a la finitud inherente a los mortales. Esta finitud implica que los mortales no pueden sino atenerse a las señales que le son asignadas: frente a la soberbia del creerse autosuficiente ontológicamente, del creerse en posición de *dictar* el destino de la totalidad del mundo, la buena disposición de los mortales *da la palabra*, como experiencia de finitud, a lo Otro. La buena disposición del σοφόν es, por ende, un saberse sostenido. Es por ello por lo que Heidegger opta por traducir σοφόν por *Geschickliches*, que significa “bien dispuesto” para el *Schicksal*, para el destino. En suma, cuando se da la palabra, cuando se escucha a lo presente como lo presente [ὁμόλογοειν], cuando se deja espacio para apreciar la lógica

6 La traducción de *Gegnet* como *contrada*, se basa en la traducción de Jesús Adrián Escudero de *El arte y el espacio* (HEIDEGGER, 2009). “*Contrada*” y *Gegnet* son arcaísmos de comarca y *Gegend* respectivamente. La apertura a la *contrada* es, en última instancia, “preservación, congregación de las cosas en su copertenencia” (HEIDEGGER, 2009: 15)”. La *contrada* no es, por ende, únicamente lo Otro en su carácter individual —en el sentido de objeto a disposición de la mirada de un sujeto—, sino lo Otro en su *ser sí mismo*, es decir, en su copertenencia a un ámbito al cual nosotros también pertenecemos.

propia de lo Otro, uno se encuentra “bien dispuesto” conforme al destino, uno toma una disposición a medida de su propia condición ontológica: “entonces el λέγειν mortal se destina al Λόγος” (GA 7: 223/188).

La buena disposición es una aceptación de la finitud ontológica de los hombres conforme a la cual el λέγειν mortal escucha, se destina, se dirige, se comprende como sostenido por algo a lo que los mortales pertenecen: el Λόγος. El ὄνομα, el nombrar, no significa, por ende, la expresión del significado de una palabra referida a una cosa, sino que debe ser entendido desde el λέγειν, desde el dar la palabra a lo que está delante. Esta dimensión del nombrar, de acuerdo con Heidegger, se perdió con la comprensión del lenguaje como φωνή σημαντική (GA 7: 233). El camino hacia el *otro* inicio queda, por consiguiente, asignado a la tarea de escuchar al Λόγος.

3.2 El Λόγος y la ἀλήθεια

¿Qué dice el Λόγος? ¿Cuál es el fruto de la escucha al Λόγος? “Εν Πάντα. El Λόγος señala, de acuerdo con Heidegger, lo que él mismo es, el modo en el que se esencia, con este “Εν Πάντα: aquello que une todo en un recoger y ligar. El Λόγος une todo, lo liga, lo hila, pero lo hace de modo que cada cosa aparezca por sí misma *como sí misma*. Heidegger llevaba tiempo tratando de pensar, como muestra en *La constitución onto-teológica de la metafísica*, el Ser desde la diferencia (GA 11: 141). Frente a una tradición que ha pensado el Ser desde la unidad, cuyo culmen sería Hegel, Heidegger había buscado ya en las lecciones del semestre de invierno de 1942/43 –tituladas *Parmenides* (GA 54)– encontrar en los “pensadores del inicio” –Parménides, Heráclito y Anaximandro– una concepción del Ser alternativa a la tradición de la unidad. No en vano, Alejandro Rojas (2012) ha mostrado la gran influencia de Schelling en estas lecciones, justamente conforme a la cuestión de pensar el Ser desde la dualidad⁷. El Λόγος reúne y liga todo lo presente, pero lo hace desde la dualidad, conforme a un apagar y encender la presencia. El rayo que dirige el todo (DK 64) ilumina, alumbra, hace posible que la mirada –cuando mira conforme a una

7 Este es otro ejemplo de cómo la lectura de Heidegger de determinados autores parece cercar su propio pensamiento. Heidegger no reconoce suficientemente el papel que Schelling desarrolla en el esquema de su propio pensamiento de la Historia del Ser, principalmente por su influencia en la *Gelassenheit*, en la concepción de la voluntad originaria como una voluntad que quiere la nada y la cuestión de pensar el *Seyn* desde la dualidad. Heidegger se resiste a otorgarle un papel mayor por su supuesto anclaje a la subjetividad, cuando realmente, por una parte, Schelling no parece ni mucho menos permanecer anclado a ello y, por otra parte, los rendimientos filosóficos que tendría la comprensión de Schelling como consumidor de la onto-teología y, simultáneamente, como enclave fundamental del *otro* inicio, se amoldan a la perfección con la *Überwindung*, con la superación o sobretorsión de la metafísica.

buena disposición— encuentre las cosas en el mundo. En el fondo, el rayo, símbolo de la divinidad —Zeus—, nos destina, si no permanecemos dormidos, a lo presente. Pero el rayo también deja en la penumbra, aleja la mirada, deja de iluminar algunas cosas. El Λόγος, como el rayo que todo lo ilumina, como la señal divina que destina a los mortales, es desocultar y ocultar (GA 7: 225). En última instancia, el Λόγος es la ἀλήθεια, es el encender y apagar el fuego de la presencia: Ὁ Λόγος es el ser del ente (GA 7: 232), es, como dirá en su análisis del fragmento 16 de Heráclito, la coimbricación del siempre brotar de la φύσις y el ocultarse del κρύπτεσθαι, los cuales remiten respectivamente el uno al otro (GA 7: 277). Heráclito piensa, de acuerdo con Heidegger, en dirección al ser (MARTÍN-MORILLAS, 2007: 44), en forma de apertura al *Geheimnis des Seyns*, al misterio del Ser, a este simultáneo ocultar y desocultar la presencia.

En esencia, lo que Heidegger pretende con esta atención a la presencia desde la escucha al Λόγος no es sino mostrar cómo, por una parte, la presencia engloba un juego de ocultar y desocultar que no depende del hombre, sino que parece *destinar, servir de señal* a la disposición de los mortales; y, por otra parte, otorgar una dimensión más originaria al lenguaje, el cual no puede aparecer como un mero nombrar o explicar el significado de una serie de nombres, como φωνή σημαντική, sino como la palabra del pensar que cambia, como señalábamos anteriormente, el mundo, llevándolo a la mayor profundidad del enigma, al misterio, que promete la mayor claridad, siendo así el lenguaje algo más cercano al silencio que al decir habitual (GREGORIO, 2014: 153). El oír y el hablar humano se entendían, conforme al λέγειν, como una obediencia y correspondencia a lo que aparece, como una referencia al Λόγος (HÜNI, 2005: 39). El Λόγος, en tanto que desocultar y ocultar, en tanto que rayo que todo lo dirige, reúne y coliga todo lo presente en su acontecer histórico. Es decir, el Λόγος no es, para Heidegger, únicamente lo que hace posible la presencia de lo presente, sino que es la pauta del *destino*. El lenguaje ha de encaminarse, consiguientemente, como obediencia y correspondencia a esta pauta. La técnica o, aún más claramente, la bomba atómica es una señal del Λόγος, un rayo iluminador que alerta, por medio del peligro, a los mortales, que les guía hacia el cuestionamiento de un pensamiento calculador que ha llegado al punto de poder destruir definitivamente toda vida sobre la faz de la tierra. La “buena disposición” es, en última instancia, el habitar poético del que habla Heidegger en *Poéticamente habita el hombre*: la esencia de la poesía es la *Maß-Nahme*, la toma-de-medida por medio de la cual se llega a la medida —ontológica— de la esencia del hombre (GA 7: 200), dado que el hombre es propiamente relación de correspondencia con el Ser “y sólo⁸ eso” (GA

8 Este ‘y sólo eso’ no es, para Heidegger, una limitación, sino sobreabundancia, debido a que el Ser únicamente llega a ser en tanto que “llega al hombre con su llamada” (GA 11: 39/75).

11: 39/75). Análogamente al fuego, el cual es el canje de todas las cosas (DK 90) y, por ende, lo que *mide* el valor –como el oro con las mercancías–, el Λόγος es aquello a partir del cual todo toma su medida. Por ello, el fragmento 43 –traducido por Bernabé como “la soberbia debe sofocarse con más motivo que un incendio” (2006: 140)– es traducido por Heidegger como “es la desmesura [*Vermessenheit*], más que el incendio, lo que hay que apagar” (GA 7: 231/196). Únicamente tomando la medida al Λόγος (GA 7: 231), esto es, comprendiéndolo como aquello que reúne y coliga, como desocultar y ocultar, como aquello que da la señal –en forma de peligro–, como aquello en lo que estamos sostenidos, se puede establecer un habitar *a la medida* de nuestras dimensiones, se puede recorrer el camino del *otro* inicio. Este camino, conforme al cual se articula la Cuadratura [*Geviert*], exige una confrontación con la cuestión del fundamento –particularmente con el principio de razón suficiente de Leibniz–, en la que Heráclito vuelve a ser, de nuevo, protagonista.

3.3. *Reddere rationem* y λόγον διδόναι: La cuestión del fundamento

El lugar donde más claramente se aprecia, dentro del engorroso estilo y razonamiento heideggeriano, la exégesis del Λόγος heraclíteo es, paradójicamente, en un lugar donde Heráclito no parecería tener, en un principio, una importancia capital: la confrontación con el principio de razón suficiente que encontramos en *Der Satz vom Grund* (GA 10) –o, tal y como lo traduce Félix Duque, *La proposición del fundamento*–. El principio de razón suficiente llevaba, de acuerdo con Heidegger, incubándose desde el siglo VI a.C., logrando alcanzar con Leibniz, ya en el siglo XVII, la autoridad de ser *principium magnum, grande et nobilissimum* (GA 10: 245). Heidegger ya había planteado en 1929 una confrontación con dicho principio en términos similares, si bien lo que buscaba Heidegger, en consonancia con el pensamiento de dicha época, era remarcar que la trascendencia del *Dasein* es el fundamento de todo fundamento y, con ello, que “la libertad es el origen del principio de razón” (GA 9: 172/147). En su pensamiento tardío, Heidegger no ha abandonado la libertad como una de las cuestiones centrales del pensamiento, pero lo trata ya no desde la *ek-sistencia* del *Dasein*, sino desde la comprensión de que la escucha originaria –*ursprüngliche Hörigkeit*–, ese estar abierto a lo que está abierto, “*die Freiheit selbst ist*” (GA 55: 245), es la libertad misma. La relación de la escucha originaria con la libertad muestra, por consiguiente, que la toma-de-medida del habitar poético, el estar ‘bien dispuesto’ para con el Λόγος y, en última instancia, la disposición conforme a la medida ontológica de los mortales; están íntimamente relacionados con la libertad. ¿En qué sentido está esto relacionado con el principio de razón suficiente? En que Heidegger en la decimotercera sesión del seminario sobre el principio de razón suficiente rescata, justamente, dos modos

de responder qué significa “fundamento” [*Grund*]: el λόγον διδόναι griego y el *reddere rationem* latino.

Lo que subyace a estas dos posibles respuestas a la cuestión del fundamento no es, ni mucho menos, un agotamiento de todas las posibles consideraciones de lo que la palabra “fundamento” puede significar o ha significado. Consecuentemente, Heidegger no plantea un análisis exhaustivo de la cuestión del fundamento, sino que, al igual que había hecho con el lenguaje y la verdad, presenta, por una parte, un ámbito originario no pensado completamente por aquellos que lo experimentaron –el λέγειν, la ἀλήθεια y el λόγον διδόναι– y, por otra parte, aquello que sustenta o afianza el devenir de la tradición onto-teológica y su consumación en la técnica –el φωνή σημαντική, la *veritas* o el *certitudo* y el *reddere rationem*–. Podría decirse que las tríadas que componen respectivamente estos dos ámbitos están esencialmente unidas unas a otras como diferentes dimensiones del *otro* y el primer inicio respectivamente. Es por ello por lo que Heidegger destaca en su último texto publicado en vida –*El final de la filosofía y la tarea del pensar*– que si traduce obstinadamente (*hartnäckig*) ἀλήθεια por “desocultamiento” [*Unverborgenheit*] no es por una cuestión etimológica –puesto que, como él mismo admite, dicha concepción no era empleada ni en el habla cotidiana, ni en la poesía, ni en la filosofía (GA 14: 87)–, sino por la “cosa” que ha de tenerse en cuenta en el pensar. Alejandro Vigo encuentra aquí una admisión por parte de Heidegger del error tratar de atribuir a los griegos una genuina experiencia de la ἀλήθεια (2021: 145). Sin embargo, la mirada retrospectiva de Heidegger a los griegos, incluso cuando afirma que “los griegos habitaron en esta esencia del lenguaje”, si bien, “nunca *pensaron* esta esencia del lenguaje” (GA 7: 233/198), no se refiere a que sea posible saber, como señalará Heidegger en *La sentencia de Anaximandro*, a qué se pretendía referir un autor del cual conservamos algunos fragmentos cuya referencia más antigua fue un milenio después de su redacción y dista de nosotros 1500 años (GA 5: 325). Heidegger se referiría, cuando habla de que experimentaron la ἀλήθεια, el λέγειν y el λόγον διδόναι, a que existía, a raíz de lo que conservamos de Heráclito, la posibilidad de pensar el inicio de un modo distinto a lo que vendrá después de la *Metafísica* de Aristóteles, con la cual se determina la *cosa* de la filosofía como el ente (GA 14: 85). Esta posibilidad, sin embargo, no se realizó: “¿Qué habría acaecido propiamente si (...) hubieran pensado propiamente la esencia del lenguaje como Λόγος, como la posada que recoge y liga!(...) pero todo esto no acaeció” (GA 7: 233/198).

La lectura de la ἀλήθεια, del λέγειν y del λόγον διδόναι debe entenderse, por consiguiente, desde la conciencia de una posibilidad no realizada, de una alternativa a la

tradición onto-teológica⁹, de un camino que el propio peligro de la técnica invita a recobrar, desde la conciencia de un divorcio moderno, que lleva largo tiempo incubándose, entre “ser y lógos, y más precisamente, entre ser y ratio, entre ser y fundamento [*Grund*]” (HOLZAPFEL, 2017: 196). Desde esta óptica expresa Heidegger la diferencia sustancial entre el *reddere rationem* y el λόγον διδόναι. Mientras que el primero implica “dar cuenta de algo”, un contar en el doble sentido de “fundamentar algo y como fundamentar algo de tal modo de calcularlo y asegurarlo gracias a ese cálculo” (ACEVEDO-GUERRA, 2003: 23), el λόγον διδόναι supone un reunir, un fundar que implica “ofrecer algo que hace acto de presencia en su hacer acto de presencia de tal y cual manera” (GA 10: 162/151). En el *reddere rationem* se impone la pregunta del ‘por qué razón’ -*auf welchem Grund*- como antesala del dominio incuestionado del ‘para qué’ que encontramos en la técnica. El λόγον διδόναι fundamenta, reúne por medio de algo que no tiene un ‘porqué’: el juego que “juega al tiempo que juega” (GA 10: 169/156). Al igual que el tiempo es para Heráclito el niño que juega (DK 52), como algo que acontece en su acontecer sin un *para qué*, pero ostentando el poder regio, Heidegger recurre al juego [*Spiel*] para hacer alusión a la mutua referencia de las diferentes dimensiones de la presencia: ciertamente, el λόγον διδόναι funda, reúne la presencia sin un *porqué*, pero lo hace en forma de un *Spiegel-Spiel* [juego de espejos], en una mutua referencia entre el desocultar, el ocultar, lo oculto y lo desoculto. En el fondo, al afirmar que el Λόγος es desocultar y desocultar, Heidegger estaba refiriéndose a la que va a ser la última palabra de su pensamiento ontológico (Rojas-Jiménez, 2009): la Cuadratura [*Geviert*].

Toda presencia, dirá Heidegger, toda cosa en tanto que hace cosa -*das Ding dingt*-, hace acontecer la Cuadratura, las cuatro dimensiones del desocultamiento (GA 7: 175). Es decir, la presencia no ocurre como proceso de una serie de principios suficientes relatables racionalmente, sino como un juego de ocultación y desocultación. La cosa

9 Esta lectura heideggeriana resulta, todo sea dicho, problemática en lo que respecta a elementos propios de su pensamiento tardío. Prueba de ello es que, por ejemplo, los elementos de la Cuadratura (*Geviert*) –mortales/hombres, divinos, cielos y tierra– son tomados, ciertamente, de la poesía de Hölderlin, pero vienen del *Gorgias* (507e6-508a9) de Platón: “Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto «cosmos» (orden) y no desorden y desenfreno. Me parece que tú no fijas la atención en estas cosas, aunque eres sabio. No adviertes que la igualdad geométrica tiene mucha importancia entre los dioses y entre los hombres; piensas, por el contrario, que es preciso fomentar la ambición, porque descuidas la geometría”. Aún manteniéndonos en el pensamiento heideggeriano, no es demasiado aventurado afirmar que parece haber claramente rendimientos positivos dentro de la propia tradición onto-teológica en los que no se profundiza suficientemente. Es más, la referencia al descuido de la geometría podría leerse, precisamente, como la desmesura, siendo así la *geometría* una referencia a la medida ontológica que se ha de tomar.

presente, la jarra que Heidegger pone como ejemplo en la primera conferencia de Bremen, reúne cuatro dimensiones del desocultamiento. En primer lugar, lo oculto –la tierra [*Erde*]– como aquello que hace patente las posibilidades ausentes, el ámbito de lo ausente en toda presencia, de las posibilidades ausentes. En segundo lugar, lo desoculto, aquello que está por desocultar –el cielo [*Himmel*]–, como la inausencia de lo presente, lo mismo que muestra la tierra pero en positivo. En tercer lugar, el ocultar –los mortales [*Sterblichen*]–, como aquello que muestra que en todo comprender humano hay algo que permanece oculto, como la finitud propia de los hombres. Por último, el desocultar –los divinos [*Göttlichen*]–, como aquel ámbito que hace posible que se produzca el desocultamiento, el rayo divino que ilumina y posibilita la presencia, las señales que guían a los mortales. Esta ontología relacional, claramente complicada y rebosante de significaciones, podría ser comprendida como la alternativa heideggeriana, fruto de un largo periodo de maduración, a la onto-teología y la determinación aristotélica del ente como *cosa* del pensar. Heidegger combina la concepción de los dioses griegos de Walter Otto (2002) de los dioses griegos –en particular, *Die Götter Griechenlands* de 1929– con el Λόγος, el λέγειν y la ἀλήθεια heraclítea como respuestas ante las *señales* que advierten del inminente nihilismo que viene de la mano de la técnica. El Λόγος reúne y coliga las diferentes dimensiones de la presencia, *da la palabra* a la cosa misma, sitúa al hombre en su finitud y frena sus pretensiones apoteósicas al indicar que la buena disposición pasa por destinar el λέγειν mortal al Λόγος, abre el espacio para las señales de los divinos, etc. En definitiva, el Λόγος de Heráclito es recuperado por Heidegger como ámbito de aquello que pudo ser y no fue, un ámbito que el pensar reclama frente a las inclemencias nihilistas de la técnica.

4. A modo de conclusión

Las interpretaciones de Heidegger son siempre problemáticas, probablemente porque él mismo fue, en una gran diversidad de sentidos, ampliamente problemático. Löwith (1984) definió a Heidegger del siguiente modo en una obra que lleva como título esta misma expresión: *Denker in dürftiger Zeit*, pensador de un tiempo indigente. Lo cierto es que *dürftiger* –traducido como “indigente”– comparte raíz, que viene de *thurfan* –requerir– del alto alemán antiguo, con el verbo *dürfen* que significa “estar permitido”. Heidegger es un pensador de un tiempo indigente, de un tiempo de peligro, de un tiempo marcado por la amenaza del colapso planetario que, lamentablemente, no dista mucho de nuestro tiempo. El peligro que encierra este tiempo hace que, a ojos de Heidegger, únicamente le *esté permitido* pensar conforme a esta indigencia. La indigencia de su tiempo requiere de él, a su parecer, que sea problemático. Es cierto que muchos aspectos de sus exégesis

son criticables, incluso algunos pueden llegar a ser tildados de insostenibles, pero tampoco es menos cierto que la interpretación heideggeriana, particularmente la de los presocráticos, saca a la luz rendimientos filosóficos de primer nivel para el pensar actual. La búsqueda en la filosofía de Heráclito de elementos originarios, de las claves para *otro* inicio del pensamiento occidental, sacude los cimientos de líneas exegéticas que han sido, durante un tiempo considerable, hasta cierto punto incuestionadas. En este sentido, la comprensión heideggeriana de la Historia del Ser, la cual, como muestra Jean Beaufret (1973), parte de la pregunta por la desaparición de los elementos de la Cuadratura –íntimamente relacionados, como hemos mostrado, con el Λόγος heraclíteo– en favor de la pregunta por el ente, rompe, como muestra Alexandre Lowit (1982: 110), con toda interpretación de la filosofía presocrática como la superación racional del mito. Las interpretaciones de Heidegger son, claramente, sesgadas, pero el caso de los presocráticos y la distancia temporal que los separa, muestra paradigmáticamente cómo, en última instancia, las lecturas que defienden una superación racional del mito están claramente fundadas en la base de lo que Heidegger denomina el primer inicio del pensar occidental, presentan un claro sesgo racionalista exacerbado en la técnica. La palabra de los autores no tiene, ciertamente, autoridad, pero la palabra del pensar cambia el mundo. Únicamente cuando se recorre el camino de lo ya pensado desde la conciencia presente del peligro de la técnica, uno se encuentra en el camino de lo por-pensar.

La exégesis heideggeriana del Λόγος de Heráclito no ha de quedar reducida a una crítica metodológica de una tradición interpretativa, sino que sirve como suelo fértil para la transición hacia *otro* inicio. Este *otro* inicio tratará de mostrar que la morada del hombre es, diríamos con Heráclito, lo extraordinario (DK 119), una morada preñada del sentido del misterio, del ser que nos alcanza en la existencia (KIRCHNER, 2018: 189). La interpretación del Λόγος encierra una consideración sobre el habitar humano, siendo, como hemos mostrado, el *tomar la medida* al Λόγος necesario para un habitar a la medida de la condición ontológica de los mortales. La tríada del λέγειν, la ἀλήθεια y el λόγον διδόναι se configura, a raíz de la exégesis heideggeriana, como tres dimensiones fundamentales del núcleo del *otro* inicio que reclama que existe alternativa al imperante y aparentemente incuestionable dominio de la técnica, el cual supone la mayor amenaza jamás vista para el pensar. El pensamiento de la Cuadratura, conforme al cual se articula prácticamente la totalidad del pensar tardío de Heidegger, puede ser comprendido, por ende, como una alternativa a la tradición onto-teológica, que ‘recupera’ una posibilidad no realizada –es decir, no pensada– en la filosofía previa al primer inicio. La huida de Heidegger hacia la filosofía presocrática, en tanto que respuesta ante la indigencia de su tiempo, reaviva, en definitiva, la cuestión del lenguaje –siendo posible así afirmar que el Λόγος no es

la palabra [Wort], sino el prefacio [Vorwort] del lenguaje (GA 55: 383)–, la cuestión del fundamento y la cuestión de la presencia, configurando así, conforme a la indagación del pensar que pudo ser y no fue, claves fundamentales para la tarea filosófica del presente. En suma, la interpretación heideggeriana del Λόγος de Heráclito abre un espacio hace tiempo sepultado, abre, en pleno dominio omnipresente del pensar calculador –que alcanza incluso las líneas exegéticas más extendidas–, un espacio para una concepción del lenguaje, una concepción de la verdad y una concepción del fundamento que el presente parece reclamar. La exégesis del Λόγος redescubre una alternativa al *monólogo* de la técnica, a la *desmesura* de la subjetividad incondicionada que se cree en disposición de avasallar la totalidad del mundo: supone la buena disposición hacia la espera del rayo que ilumine la absoluta oscuridad del ocaso.

Referencias bibliográficas¹⁰

- ACEVEDO-GUERRA, J. (2003). “En torno a la interpretación heideggeriana del principio de razón suficiente”. *Diálogos* 81, 15-34.
- ADRIÁN-ESCUADERO, J. (2011). “El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica”. *Thémata. Revista de Filosofía* 44, 213-238.
- BEAUFRET, J. (1973). *Dialogue Avec Heidegger I*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- BERNABÉ, A. (2006). *Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza.
- CHILLÓN, J.M. (2025). *Todavía. Esbozo de una filosofía existencial del tiempo*. Granada: Comares
- DEGENNARO, I. (2001). *Logos– Heidegger liest Heraklit*. Berlin: Duncker & Humblot.
- FALGUERAS-SALINAS, I. (2002). “La trayectoria filosófica de Heidegger”. *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria* 149, 35-72.
- GADAMER, H.-G. (1987). *Die Griechen in Neuere Philosophie I Hegel–Husserl–Heidegger, GW3*. Mohr: Siebeck.
- GREGORIO, G. (2014). “Vor der Metaphysik? Heidegger, Heraklit und die Suchenach einer `ursprünglicheren Logik’”. *Perspektiven der Metaphysik im “postmetaphysischen” Zeitalter*. Eds. P.L. Coriando & T. Röck. Berlin: Duncker & Humblot, 145-156.
- HEIDEGGER, M. (1976). *GA 2: Sein und Zeit (1927)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1991). *GA 3: Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1977). *GA 5: Holzwege (1935-1946)*. Frankfurt am Main: Klostermann [(2010). *Caminos de bosque*. Tr. A. Leyte & H. Cortés. Madrid: Alianza.].
- HEIDEGGER, M. (2000). *GA 7: Vorträge und Aufsätze (1936-1952)*. Frankfurt am Main: Klostermann [(1994). *Conferencias y artículos*. Tr. E. Barjau. Barcelona: Del Serbal].
- HEIDEGGER, M. (2002). *GA 8: Was heisst Denken? (1951-1952)*. Frankfurt am Main: Klostermann.

10 Las obras de Martin Heidegger se ordenan no conforme a la fecha de edición, sino conforme al volumen que ocupan en la Gesamtausgabe. Se hace así para facilitar el acceso a la bibliografía.

- HEIDEGGER, M. (1976). *GA 9: Wegmarken (1919-1961)*. Frankfurt am Main: Klostermann [(2000). *Hitos*. Tr. H. Cortés & A. Leyte. Madrid: Alianza].
- HEIDEGGER, M. (1997). *GA 10: Der Satz vom Grund (1955-1956)*. Frankfurt am Main: Klostermann [(2003). *La proposición del fundamento*. Tr. F. Duque & J. Pérez. Barcelona: Del Serbal].
- HEIDEGGER, M. (2006). *GA 11. Identität und Differenz (1955-1957)*. Frankfurt am Main: Klostermann [(2008b). *Identidad y diferencia*. Tr. A. Leyte. Barcelona: Anthropos].
- HEIDEGGER, M. (2007). *GA 14: Zur Sache des Denkens (1962-1964)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1986). *GA 15: Seminare (1951-1973)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1994). *GA 17: Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1923/24)*. Frankfurt am Main: Klostermann [(2008). *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis].
- HEIDEGGER, M. (1988). *GA 34: Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (WS 1931/32)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1983). *GA 40: Einführung in die Metaphysik (SS 1935)*. Frankfurt am Main: Klostermann [(1997). *Introducción a la metafísica*. Tr. A. Ackermann. Madrid: Gedisa].
- HEIDEGGER, M. (1979). *GA 55: Heraklit: 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (SS 1943) 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos (SS 1944)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1987). *GA 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (KNS 1919)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1992). *GA 58: Grundprobleme der Phänomenologie (WS 1919/20)*. Frankfurt am Main: Klostermann [(2014). *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Tr. F. de Lara & F. de Lara López. Madrid: Alianza].
- HEIDEGGER, M. (1995). *GA 60: Phänomenologie des religiösen Lebens (WS 1920/21)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1985). *GA 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1921/22)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1988). *GA 63: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (SS 1923)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1989). *GA 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*. Frankfurt am Main: Klostermann [(2003). *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Tr. D.V. Picotti. Buenos Aires: Biblos].
- HEIDEGGER, M. (1998). *GA 69: Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1995). *GA 77: Feldweg-Gespräche (1944/45)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1994). *GA 79. Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2014). *GA 95: Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2009). *Die Kunst und der Raum/El arte y el espacio*. Tr. J. Adrián-Escudero. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, M. & BLOCHMANN, E. (1990). *Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918–1969*. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft.
- HELD, K. (1980). *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*. Berlin: De Gruyter.
- HERMOSO, M.J. (2016). “El *Parménides* de Platón y la comprensión del Uno en la filosofía de Plotino. ¿Un olvido de Heidegger?”. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 49, 71-90.

- HOLZAPFEL, C. (2017). La concepción heideggeriana del *logos* de Heráclito. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 22(2), 193-201. DOI: 10.24310/Contrastescontrastes.v22i3.3765
- HÜNI, H. (2005). “Heideggers Unruhe bei Heraklit”. *Heidegger und die Antike*. Bern: Lang, 33-41.
- HUSSERL, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band (HUA XIX/1-2)*. Leiden: Nijhoff.
- KIRCHNER, R. (2018). “A morada do pensador: Heráclito na perspectiva de Heidegger”. *Revista Ideação*. 38, 187-199. DOI: 10.13102/ideac.v1i38.4292.
- LEYTE, A. (2015). *Heidegger: El fracaso del Ser*. Madrid: Batiscafo.
- LOWIT, A. (1982). “Heidegger et les Grecs”. *Revue de Métaphysique et de Morale* 1, 104-126.
- LÖWITH, K. (1984). *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit*. Stuttgart: Poeschel.
- MARTÍN-MORILLAS, A. (2007). “El diálogo de Heidegger con los filósofos presocráticos”. *Pensamiento* 63(235), 35-58.
- OTTO, W. (2002). *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- PLATÓN. (1986). *Diálogos II*. Tr. J. Calonge, E. Lledó, y C. García-Gual. Madrid: Gredos.
- PÖGGELER, Otto (1992): *Neue Wege mit Heidegger*, München: Alber.
- ROJAS-JIMÉNEZ, A. (2009). *La cuadratura: la última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*. Málaga: Universidad de Málaga.
- ROJAS-JIMÉNEZ, A. (2012). “La influencia de Schelling en la lección de Heidegger de 1942/43”. *Thémata. Revista de Filosofía* 45, 383-394.
- VIGO, A. (2021). “Heidegger en torno a la conexión entre φύσις y ἀλήθεια. *Claridades. Revista de Filosofía* 13(1), 125-148. DOI: 10.24310/Claridadescrf.v13i1.10237.
- WIESBAUER, M. (2005). “Phänomenologie und Hermeneutik in Heideggers seinsgeschichtlicher Heraklitlektüre”. *Heidegger und die Antike*. Bern: Lang, 42-68.
- ZARADER, M. (1990). *Heidegger et les paroles de l'origine*. Paris: Vrin.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 11, 2025. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2025.i11.06 [pp. 127-143]

Recibido: 12/03/2025 – Aceptado: 09/05/2025

De duración y tiempo originario: una delimitación crítica de Heidegger a Bergson

About duration and original time: a critical delimitation from Heidegger to Bergson

Antonio César Morón

Universidad de Granada

Resumen: El presente trabajo pone en relación dos de los acercamientos más productivos que aporta la filosofía contemporánea para reflexionar acerca del tiempo: el de Bergson y el de Heidegger. Se analizarán las similitudes presentes en sus respectivas estrategias de discurso, haciendo hincapié en el mutuo enfrentamiento al posicionamiento científico, así como se incidirá en la especificidad y delimitación crítica que aporta como diferencia Heidegger respecto a Bergson desde una fenomenología de carácter ontológico existencial.

Abstract: This work brings together two of the most productive approaches that contemporary philosophy provides to reflect on time: that of Bergson and that of Heidegger. The similarities present in their respective discourse strategies will be analyzed, placing emphasis on the mutual confrontation with the scientific positioning of thought about time, as well as the specificity and critical delimitation that Heidegger provides as a difference with respect to Bergson from a phenomenology of existential ontological character.

Palabras clave/Keywords: Martin Heidegger; Henri Bergson; Tiempo (Time); Ontología (Ontology); Ciencia (Science)

1. Introducción

Con el fin de introducir la problemática de este artículo, recordamos las palabras de Einstein a Bergson en su famoso encuentro de 1922 en la Société Française de Philosophie, cuando el físico enunció que “El tiempo de los filósofos no existe”, considerando de este modo a la física y a la psicología como los únicos dos acercamientos válidos a su específico campo. “No presento ninguna objeción contra su teoría de la simultaneidad, así como tampoco contra la teoría de la relatividad en general”, argumentaba el filósofo durante la conferencia aludida: “lo que quiero exponer es simplemente esto: una vez admitimos que la teoría de la relatividad es una teoría física, no todo queda cerrado” (CANALES, 2020: 35). Es esta última intervención del francés ante la comunidad científica y filosófica parisina la que debe guiar la arquitectura de este trabajo, en tanto que —y aquí la historia le ha dado por completo la razón al francés— la reflexión sobre el tiempo continúa siendo uno de los temas más fascinantes para la comunidad científica y filosófica actual.

Nuestro objetivo queda constreñido exclusivamente a configurar una idea básica que nos sirva para situarnos en este fecundo campo de aporías del pensamiento, concretando finalmente el foco de estudio hacia lo que denominamos una dimensión ontológica del tiempo, algo que podría resultar paradójico en un primer momento desde su enunciación misma, pues poner en relación sintagmática conceptos relacionados con la medida —dimensión— y con el ser —ontología— solo puede entenderse desde la imperiosa necesidad cognoscitiva que se desprende de la respuesta bergsoniana al científico. La Société pasó, y no solo el físico quedó enrocado en su planteamiento de rechazo con respecto a la filosofía, sino que, paulatinamente, el filósofo también se fue radicalizando con respecto a la ciencia física, y, de manera muy palpable, contra la Relatividad.

El tiempo de los filósofos, por supuesto, no había acabado tras la intervención del físico. Pero tampoco el tiempo de Bergson habría de ser incontestable. Aquellos años veinte encuentran un rival completamente a la altura del francés que, como él mismo, hará girar el engranaje de toda su filosofía en torno al tiempo. Y calificamos con este término reservado para las diatribas académicas —*rival*— a Heidegger, pues, en efecto, articulará palabras beligerantes y argumentación crítica sólida contra la arquitectura filosófica bergsoniana, al mismo tiempo que, prácticamente, ninguneará el interés del ámbito científico por el estudio del tiempo. Se establece de tal modo una triangulación que, desde aquí, no podemos menos que calificar como equilátera, en la que Heidegger quedaría erigido en una especie de autoridad, sustentada, fundamentalmente, en una distancia generacional que lo hacía diez años más joven que Einstein y treinta que Bergson. La juventud es, en efecto, un valor muy relevante, especialmente en la primera parte de la obra heideggeriana. Es esa juventud, quizás algo irreverente, la que le lleva a reformular la

metodología fenomenológica, que, por un lado, salva el tiempo ontológico de su absorción cientificista, mientras que, por otro, estigmatiza la problemática espacial concebida por Bergson en torno a la temporalidad psicológica, para elucubrar la posibilidad de un tiempo adherido exclusivamente al ser.

2. Tiempo y duración en la conceptualización bergsoniana

Bergson desarrolla su teoría sobre el tiempo a lo largo de toda su vida, como profesor en seminarios específicos acerca de la historia filosófica de *la idea de tiempo* y en varios ensayos, en los que despliega un profundo conocimiento de las diferentes materias de conocimiento, tales como psicología, biología y física, que le permiten elaborar conclusiones muy sólidas. Una de las diferencias fundamentales que marcarán completamente la articulación de su reflexión en torno al tiempo es aquella que establece un *tiempo intensivo o cualitativo* frente a un *tiempo extensivo o cronológico* o, como el propio Heidegger manifiesta en una oportuna lectura del autor francés: “Intenta ir más allá del concepto vulgar de tiempo y distinguir entre el tiempo entendido vulgarmente, que él denomina *temps*, la *durée*, la duración” (HEIDEGGER, 2000: 282). Nos permitimos, por tanto, utilizar esta terminología en referencia a Bergson, diferenciando así entre *tiempo* y *duración*, con la intención de hacer más eficaz la discursividad del texto. Conviene, además, definir por oposición ambos conceptos, intentando aglutinar, por un lado, sustantivos que actúan por analogía sinonímica, y, por otro, adjetivos que marcan las diferencias entre lo extensivo y lo intensivo del tiempo, y que el filósofo francés despliega en sus reflexiones, muy especialmente a lo largo de su primer ensayo acerca del funcionamiento de la conciencia en su percepción de lo real. Podemos enunciar con Bergson que *tiempo* es lo homogéneo; lo medible; lo mediato; signo; lo fuera de mí; la imagen; la conciencia; el movimiento; el yo refractado; cantidad y simultaneidad. En tanto que *duración* es lo heterogéneo; lo intuitivo; lo inmediato; el dato; lo dentro de mí; lo puro; el sueño; la movilidad; el yo fundamental; cualidad y continuidad.

Dado que estamos insertos en un primer punto que requiere amplia precisión conceptual, pasemos a desarrollar las implicaciones que conlleva cada uno de los términos atribuidos a los conceptos que dirigen nuestro foco de interés. Los porqués, en definitiva, que sustentan el uso de cada vocablo específico. Así, en primer lugar: el tiempo es medible, porque permite ser secuenciado en ciclos desde la pura racionalidad; mientras que la duración es inexpressable como medida tanto matemática como lingüísticamente, porque escapa a la racionalidad. La única forma para el ser humano de conectar con la duración, de percibirla, se produce necesariamente en la generación exclusiva de bloqueos de

la racionalidad, que el francés detecta en dos momentos muy concretos: el sueño y el instinto. La duración obedece así a un tipo de intuición prácticamente ligada al instinto, dado que solo mediante el bloqueo de dicha racionalidad podemos acceder a ella.

El tiempo es homogéneo, porque permite la alineación de nuestros estados de conciencia para percibirlo como un medio espacializado; mientras que la duración obedece a lo heterogéneo, dado que cada estado de conciencia ante ella es de naturaleza diferente e imposible de alinear dentro de un mismo medio.

El tiempo es signo, porque se comprende a través de un significante que, a su vez, está ligado a un referente cultural, el cual obedece a la propia percepción de lo cíclico secuenciado; mientras que la duración es dato, porque su percepción está ligada de manera inmediata e intuitiva con la realidad, y, además, no permite extraer acerca de sí misma significado alguno; no tendría referente y por esa razón es inefable: “La duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores” (BERGSON, 2020: 72). La consideración sónica del tiempo es aquello que realmente determina que este se convierta en algo “absolutamente distinto de la verdadera duración” (BERGSON, 2020: 66). Llama la atención el adjetivo con el que califica la duración –*verdadera*– en contraposición con el adjetivo que repetirá de manera compulsiva en ensayos posteriores, caracterizando el tiempo como *ficticio*.

El tiempo es imagen, en tanto que el signo establece un referente o, mejor dicho, múltiples referentes culturales del mismo. Incluso desde una perspectiva psicológica establecemos una imagen temporal que nos permite contar ciclos con los que enfrentarnos, por ejemplo, a una espera. Mientras que la duración carece de imagen, porque en ningún caso posee referente. Tal y como destacábamos en un párrafo anterior, la conexión con la duración solamente puede hacerse desde una anulación del estado consciente, lo cual implica la imposibilidad de aplicarle imagen alguna.

El tiempo es, está, permanece fuera de mí, porque se sitúa en el espacio, en el cual “no hay nunca más que una única posición de la aguja y del péndulo, pues de las posiciones pasadas no queda nada” (BERGSON, 2020: 77). Mientras que la duración se sitúa dentro de mí: “es porque yo duro de esta manera por lo que me represento lo que llamo las oscilaciones pasadas del péndulo, al mismo tiempo que percibo la oscilación actual” (BERGSON, 2020: 77).

El tiempo es, está, obedece a la propia conciencia, porque “La conciencia”, nos dice Bergson, “sustituye la realidad por el símbolo, o no percibe la realidad sino a través del símbolo” (2020: 89). Es desde la conciencia desde donde únicamente podemos establecer

la racionalidad necesaria para comprender el significado del tiempo, en tanto que referente de un signo creado por la cultura humana y que vinculamos a nuestra propia experiencia. Mientras que la duración obedece al sueño, porque –insistimos– requiere para su percepción el bloqueo de cualquier estado de conciencia. El ser humano ha hecho de la conciencia y su racionalidad la estrategia básica de su adaptación al medio; luego le es imposible no activar su conciencia ante la realidad. Podríamos plantear algo así como que, de manera inconsciente, intuitiva, el ser humano despliega su conciencia ante la realidad, con la finalidad única de su supervivencia. Y he aquí la tragedia de lo inefable: el ser humano, en tanto que su actividad es consciente, no puede percibir la duración; mientras que, por otro lado, el ser humano automatiza su alerta, su estado consciente; luego podríamos colegir de esta última afirmación que el ser humano tiene el instinto de no percibir la duración, porque su percepción implica debilidad, riesgo ante el medio, al bloquear su propio mecanismo de supervivencia. La pregunta que cabría hacerse entonces es, ¿por qué la naturaleza no ha requerido una evolución de la especie humana como seres siempre despiertos, siempre conscientes? ¿Por qué el ser humano en su evolución no ha dejado de *permitir* el bloqueo de su actividad consciente, cuando ese bloqueo es riesgoso para su supervivencia? En definitiva, ¿por qué el ser humano puede percibir la duración?

El tiempo es movimiento, porque representa un desplazamiento en el espacio, que puede ser dividido y puesto en relación con otras magnitudes físicas como velocidad, aceleración, distancia o dirección. Mientras que la duración es *la movilidad*, porque la movilidad pertenece al ámbito de la acción, capaz de desarrollar la síntesis mental de las distintas posiciones de un móvil percibido, aplicándoles una trayectoria. Esta es la razón por la que Bergson insiste en que “la ciencia no opera sobre el tiempo y el movimiento más que a condición de eliminar primero de ellos el elemento esencial y cualitativo – del tiempo la duración, del movimiento la movilidad” (2020: 81). La acción que permite operar con la movilidad escapa al espacio, no tiene realidad más que en nuestro propio instinto y es, por tanto, inextensa.

El tiempo refracta al yo, en el sentido de que plantea una imagen del yo en estados bien definidos, que no son sino una sombra del yo fundamental, pero cuya realidad “se presta infinitamente mejor a las exigencias de la vida social en general y del lenguaje en particular”; mientras la duración es la esencia de un yo fundamental, cuya “sucesión implica fusión y organización”, que imposibilita la vida en sociedad por atender exclusivamente a la conciencia particular (BERGSON, 2020: 89). Según establece el francés, solo una conciencia inalterada podría captar el yo fundamental; lo cual nos lleva a considerar que la conciencia es necesariamente alterada a partir de la enculturación del ser humano, la

cual se lleva a cabo indudablemente a través del lenguaje. La conciencia inalterada es la que conecta con la duración a través, exclusivamente, del instinto.

El tiempo es cantidad, porque puede ser medido en tanto que es materializado desde un punto de vista matemático y geométrico a partir de una “invasión gradual del espacio en el dominio de la conciencia pura” (BERGSON, 2020: 88); mientras que la duración es cualidad, en tanto que en su percepción cada aspecto es distinto del anterior, porque su percepción obedece a lo que está dentro de mí; la cualidad imposibilita lo cíclico, lo matemático, lo homogéneo, porque establece constantemente diferencia; en definitiva, la cualidad imposibilita la medida.

El tiempo es simultaneidad, porque sus ciclos funcionan como puntos yuxtapuestos en un espacio en el que los fenómenos y los estados de conciencia aparecen y desaparecen. Esta es la razón por la que cabría definir la simultaneidad como “la intersección del tiempo con el espacio” (BERGSON, 2020: 78). Mientras que la duración es continuidad, en tanto que no admite división alguna. La yuxtaposición de puntos simultáneos desde la que decir que las manecillas de un reloj marcan las siete en el mismo momento en el que un tren para en la estación, solo puede ser considerada si situamos ambos fenómenos dentro de un espacio homogéneo y, al concretarlos, nos damos cuenta de que coinciden en el mismo segmento. Desde un punto de vista durativo, en cambio, ambos fenómenos no serían homogeneizados dentro de ninguna línea espacial, lo cual implicaría que no podríamos compararlos, dado que son fenómenos heterogéneos. Es decir, solo podemos percibir como fenómenos homogéneos aquellos que tienen un sentido para nosotros. Quizás en el momento en el que estoy escribiendo esto un cohete está aterrizando en Marte. Pero como la información de un cohete aterrizando en Marte es desconocida para mí, jamás podrá ser simultánea con el preciso instante de pulsar estas teclas. Lo cual implica que toda simultaneidad requiere dos aspectos: información y sentido. La información genera tiempo. El sentido liga unos puntos temporales con otros en base a la voluntad o al propio instinto de supervivencia, anticipando –como ha sido señalado anteriormente– el cuidado de uno mismo hacia sí mismo. Es gracias a la anticipación que utiliza el instinto de supervivencia como puedo conectar la simultaneidad a futuro de un coche lanzado a toda velocidad hacia mí y el impacto con mi cuerpo, con el fin de acelerar el paso, evitándolo.

Bergson trae finalmente a su argumentario un concepto procedente del lenguaje técnico de la física, *endósmosis* (2020: 77)¹, y lo articula como proceso psicológico,

1 Desde un punto de vista conceptual, el tecnicismo es definido como “difusión de fuera adentro, que se establece [...] cuando dos líquidos de distinta densidad están separados por una membrana semipermeable” (DRAE, 2023). A Bergson le interesa principalmente la idea de intercambio que lleva implícita este fenómeno. Un intercambio que, en definitiva, se produce entre la conciencia de

enunciando que será mediante la aplicación de esta, unida al lenguaje, aquello que facilite una penetración del tiempo en la duración, hasta el nivel de confundirlos mediante sustitución. La endósmosis vendría a ser la responsable de iniciar esa acción de mezcla que solo el lenguaje ratificaría en su confusión. Siendo entonces mediante el sueño y el instinto como se garantizaría la presencia de todos los aspectos durativos del tiempo, si bien la tragedia lingüística implica que, en cuanto se intenta comprender la duración desde el tiempo, la duración habrá desaparecido. El signo-símbolo en sí mismo, por definición, es —como veíamos— convencional, es artificial, es ficticio. Esta idea del signo-símbolo del tiempo, le permite al francés acabar definiéndolo como un “fantasma del espacio” (2020: 72) que se genera exclusivamente a partir de una proyección que nos permite expresar la duración como una extensión sobre la que es posible establecer la imagen de una línea continua homogénea. Pero la verdadera duración “no es una cantidad [...] y en cuanto se intenta medirla se sustituye inconscientemente por espacio” (BERGSON, 2020: 76).

La originalidad de Bergson reside definitivamente en considerar que el movimiento percibido por nuestros sentidos es también un signo, de manera que, el seguimiento con los ojos del movimiento de la aguja en la esfera de un reloj no mide la duración, sino que cuenta simultaneidades. Bergson plantea en *Duración y simultaneidad* que el tiempo dilatado del que habla la relatividad sería una ficción, persistiendo así en los postulados elementales kantianos, según los cuales, “solo en [el tiempo] es posible la realidad de los fenómenos”, y, si bien, los fenómenos pueden desaparecer, “el tiempo mismo (en cuanto condición general de su posibilidad) no puede ser suprimido”, lo cual implica que “tiempos diferentes son solo partes de un mismo tiempo” (KANT, 2016: 74-75). La reflexión bergsoniana nos permite cuestionar si los conceptos de *tiempo absoluto* y *tiempo real* se refieren a una misma semántica conceptual. Y si, en efecto, la Relatividad ningunea el concepto de *duración* creando, como expone el francés, un *tiempo ficticio*, que solamente puede persistir en juegos de magia de la matemática.

3. Antes de Heidegger: la estrategia de Husserl como punto de partida

Con la finalidad de conocer la respuesta heideggeriana en toda su amplitud y aclarar sus diferentes deudas epistemológicas y conceptuales, conviene detenernos en Edmund Husserl, por ser, además de su mentor, el filósofo coetáneo más respetado y admirado por el de la Selva Negra, hasta el punto de que, en 1928, editó la compilación de sus escritos en torno al concepto de tiempo en el tomo noveno del *Anuario de Filosofía e*

temporalidad y el espacio mismo dentro del marco conceptual de la duración.

Investigación Fenomenológica de la Universidad de Friburgo. Dicha edición había sido preparada por Edith Stein en 1917.

Husserl establece una diferencia inmediata entre la realidad que implica el objeto y el *dato fenomenológico* concebido como “la unidad de la conciencia que abarca intencionalmente lo presente y lo pasado” (2022: 38). Dentro de esta lógica aplica al objeto carácter durativo en tanto que al fenómeno le reserva la trascendencia del cambio. A su vez, el cambio implica un *modo decursivo* que rompe con la continuidad real del objeto, mientras genera una sensación de continuidad constituida a partir de la suma de dos modos de la conciencia: *modo impresional* y *modo retencional*. El modo impresional de la conciencia está referido a *lo dado ahora* –percibido en el instante generando una impresión–; en tanto que su modo retencional se refiere a *lo sido* –no percibido en el instante, pero presente como recuerdo–.

Ambos modos, sumados, producen una *fluidez* del decurso temporal –pasado, presente y futuro–, que permite la *representación* del fenómeno obedeciendo a su singularidad de cambio, frente a la *duración* del objeto, que no es representable, al no ser susceptible de posición dentro de un orden, debido a su continuidad. Pasado, presente y futuro son representados entonces fenoménicamente como *recuerdo* –conciencia de *haber sido*–, *percepción* –conciencia de *ahora* concebido como punto límite en una extensión de tiempo– e *imagen* –que sería posible establecer gracias a la *serie bidimensional infinita* como una de las leyes apriorísticas del tiempo, que permite formular predicciones de lo que todavía no ha ocurrido–.

Recuerdo y percepción constituirían lo que Husserl denomina *fases del ahora*, las cuales identifica con el *acto de percibir*, y que serían contrapuestas a *lo percibido*, de manera análoga a la dicotomía inicial *objeto* frente a *fenómeno*. El argumentario acerca de las *fases del ahora* requiere de la aparición de uno de los conceptos más originales del filósofo moravo: el *hundimiento*. En efecto, el hundimiento es un concepto derivado argumentalmente del *modo decursivo* referido al cambio. Implica que cada *ahora* percibido es modificado mediante retenciones incesantes dentro del *campo de tiempo*, cuya fluidez y sensación de continuidad residen en una *serie de puntos del ahora*, que necesitan hundirse en un horizonte de pasado, con el fin de permitir la continuidad de la percepción. El hundimiento hace “retroceder el objeto temporal en el pasado [contrayéndose] sobre sí y [oscureciéndose]” (HUSSERL, 2022: 39). Si no existiese hundimiento, la percepción del tiempo permanecería bloqueada; nuestra conciencia acabaría sin continuidad en la primera imagen percibida, lo cual haría inviable la adaptación al medio y, con ello, cualquier posibilidad de existencia.

Estamos ahora en disposición de acercarnos al espacio de mayor originalidad del filósofo. Y es que Husserl liga, iguala, las *fases del ahora* con el acto de percibir: a esto lo denomina *tiempo de la percepción*, y tiene la particularidad de *durar*. Las *fases del ahora* se hunden pues en el tiempo. Lo percibido, en cambio, no se hundiría en el tiempo, sino en el fenómeno: a esto lo denomina *tiempo de lo percibido*, y tiene la particularidad de cambiar. Esta diferenciación –*durar/cambiar*– conlleva una implicatura fundamental que podría alcanzar el rango de ley: las fases del ahora *desfenomenalizan* el fenómeno conectándolo con el objeto. Nos permitimos utilizar un neologismo propio como este último, dado que lingüísticamente nos ayuda a dibujar de manera plástica la idea de desaparición del fenómeno –en tanto que contracción sobre sí mismo, en tanto que hundimiento– y continuidad en el objeto. Porque el fenómeno no es más que un modo de la conciencia y la conciencia se extingue en el tiempo, mientras la duración del objeto permanece.

4. Tiempo originario e intratemporalidad en la conceptualización heideggeriana

En su conferencia sobre *El concepto de tiempo* impartida ante la Sociedad Teológica de Marburgo, Heidegger expone la cuestión de partida de la física en torno al tiempo: el *qué*. Esta apreciación inicial supone de facto una anulación de la propia física como método para indagar acerca del concepto. Recordemos que, en el citado ensayo, Heidegger destacará como base para el cuestionamiento acerca del tiempo otra partícula interrogativa: *cómo*, un “*cómo en el que todo qué se pulveriza*” (2011: 60). Esta frase es demoledora. Magistral. Y bella. Y es que, parafraseando al de Messkirch, lo único que la física tiene que comprender y definir con respecto al tiempo es “la medición de la naturaleza en el marco de un sistema de relaciones espacio-temporales” (2011: 28). Si bien Heidegger precisa en una obra posterior que “los movimientos que se dan en la naturaleza y que definimos espaciotemporalmente [...] no transcurren ‘en el tiempo’ como si transcurrieran en ‘un tubo’; se hallan, en cuanto tales, por completo desprovistos de tiempo” (2006: 399).

¿Deberíamos concluir tras esta última afirmación que la física trabaja con algo fantasmagórico, tal y como veíamos que concluía Bergson en diferentes escritos? No. Heidegger sí considera que las mediciones de la ciencia, en cuanto al movimiento dentro de un marco espaciotemporal, son legítimas y correctas, por el mero hecho de que el movimiento *acontece* en el tiempo; luego no es ni fantasmagórico ni ficcional. Lo que no acontece para Heidegger es el tiempo como ente por sí mismo, como si fuera un *tubo* —entendemos que de ensayo— que pudiera ser manipulado en un laboratorio por parte del físico. La física podría manipular el movimiento, pero no manipular el tiempo. Es decir,

la física podría manipular el modo de acontecer del movimiento, pero no el del tiempo. Dado que el movimiento acontece en el tiempo “solo porque su ser queda descubierto en cuanto naturaleza pura y siempre”, es decir, que el movimiento acontece en el tiempo “que nosotros mismos somos” (HEIDEGGER, 2006: 399). El movimiento acontece en el Dasein para revelar la propia naturaleza temporal del Dasein, de manera que “No se trata de conocer el mundo así sin más, sino de conocer a aquel que conoce el mundo” (ORDÓÑEZ-GARCÍA & RÜDINGER, 2014: 161), haciendo alusión al concepto de *precencia* –*Vorwissenschaft*–, que cobrará un valor decisivo a lo largo de las primeras incursiones públicas del alemán acerca del concepto de tiempo. “No: el tiempo es, sino: el Dasein ocasiona su ser en cuanto tiempo” (HEIDEGGER: 2006: 398), evidenciando que el tiempo es un *cómo* y no un *qué*: la cuestión es cómo se muestra la naturaleza temporal del Dasein; y el movimiento es solo una de las formas de acontecer que tiene esa naturaleza temporal. Y de ese *cómo* concreto es del que se encargaría la ciencia física. No de *cómo* es el tiempo; sino de *cómo* es el movimiento.

Sorprende, por otro lado, el empleo del concepto de *espaciotiempo* aplicado al sistema de medición de la física. Sorprende por su contemporaneidad: este concepto parte de Minkowski como respuesta a la formulación de la *Relatividad especial* publicada en 1905. Y sorprende a su vez por su aceptación sin ningún tipo de valoración crítica, cuando con respecto a Bergson –lo veremos posteriormente– sí es muy crítico en cuanto a la mixtura de espacio y de tiempo que este último realiza desde la publicación de su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* del año 1889, es decir, dieciséis años antes de que Einstein publicara su primer artículo sobre relatividad y diecinueve antes de que Minkowski estableciera el concepto de *espaciotiempo* como un nuevo paradigma de la física y de la matemática.

Con respecto a la Relatividad, destaca Heidegger dos características que acaba ligando con la reflexión aristotélica: no existe un espacio absoluto y no existe un tiempo absoluto; y, derivado de ello, no existe la simultaneidad. Advierte el filósofo alemán que esta teoría conlleva un aspecto *destrutivo*, sin duda porque contradice toda la física y filosofía occidental desde Newton, que sí veía en el espacio y el tiempo absolutos externos a los acontecimientos y a cualquier tipo de entidad. Por otro lado, destaca de la teoría un aspecto *positivo*, que habría que ligar a las ecuaciones de transformación de Lorentz, en cuanto a la capacidad de describir procesos equivalentes en sistemas tanto en reposo como en movimiento inercial o, incluso, en movimiento acelerado².

2 No olvidemos que la relatividad es deudora directa de la visión del físico de Países Bajos, Hendrik A. Lorentz, en un grado tan elevado que incluso el propio Einstein la citó en alguna ocasión como “la teoría de Einstein y Lorentz” (CANALES, 2020: 119).

La Relatividad nos dice que diferentes relaciones espaciotemporales deben regirse por las mismas leyes físicas. Para ello –y de esto no nos habla Heidegger– la Relatividad se ve obligada a encontrar un absoluto, toda vez que el tiempo y el espacio han sido relativizados. Ese absoluto lo encuentra en la velocidad de la luz –(*c*)eleritas– como velocidad máxima del universo, lo cual implica que la luz es ajena a la aceleración.

Ninguna de estas conclusiones aparece ni en los objetivos de análisis ni en la epistemología misma de la propuesta de Heidegger. El aspecto más crítico acerca de la física einsteiniana queda reducido a un análisis fenomenológico de la simultaneidad, desde el cual se cuestiona en primer lugar “cómo *algo* en general está *en el tiempo*” y “*en qué modo y dónde* es el tiempo”, es decir, “si el tiempo en general es y se le puede analizar como ente” (HEIDEGGER, 2000: 288). Avanzando en las reflexiones de la conferencia de Marburgo, encontramos un fragmento en el que cuestiona directamente el sistema que la física propone. “¿Cómo se le muestra el tiempo al físico?” (HEIDEGGER, 2011: 30), comienza cuestionándose, para elaborar una aguda reflexión en cuanto a tiempo, medición y relojes en la que viene a concluir que el físico, ya sea en cuanto a su reflexión más moderna, ya sea en cuanto a su reflexión más clásica, nunca estará en condiciones de conocer acerca del tiempo, porque su expectativa está planteada exclusivamente de manera superficial y en ningún caso ontológica. El planteamiento de Heidegger es que si el físico puede medir es porque el instrumento utilizado –el reloj– repite de manera cíclica una secuencia, ofreciendo así una *duración*. Esta duración, que consiste en una repetición constante, se distribuye de manera *arbitraria*. He aquí el adjetivo que incide con mayor sorpresa en su impacto. ¿Qué quiere decir que la duración se distribuye de manera arbitraria? Primero, ¿dónde o en torno a qué se distribuye? Y después, ¿por qué su forma de distribución es *arbitraria*? Esto sí es reflexión genuina de Heidegger.

Respondiendo a la primera de las preguntas, podríamos argumentar que la duración se distribuye en tanto que es secuenciada en cantidades que podemos nombrar numéricamente. Y, respondiendo a la segunda pregunta, lo arbitrario de esa distribución está en las cantidades mismas, es decir, que no existe ninguna motivación por la cual la repetición cíclica del tic-tac de un reloj deba ser un segundo o un minuto o una hora. Esto es lo arbitrario: lo convencional; convenimos en el mundo occidental el cuánto de la duración de la repetición y a ese cuánto le otorgamos una cantidad que es definida por números. Incluso los ciclos lunares o solares escapan asimismo a la motivación, dado que, aparte de las diferentes formas de medición que han impulsado los diferentes tipos de calendario a lo largo de la historia, la acción misma de secuenciar, de medir, en definitiva, implica una convención social, la cual necesita de manera inexorable de un referente, y

ese referente, sí o sí, siempre es arbitrario, porque es imagen convencionalizada de la realidad, pero no la realidad misma.

Desde el punto de vista aristotélico, el alemán otorgará al momento específico de tiempo que significa el *ahora* [*nun*] un carácter también arbitrario; en efecto, si la cuantificación del tiempo es convencional, no podría dejar de serlo el *ahora*, de manera que, en su arbitrariedad, *ahora* significa diferentes cantidades de tiempo para los diferentes usuarios del tiempo; es más, *ahora* constituiría una imprecisión, dado que la medición que utiliza no es matemática, sino lingüística, y la circunstancia de la medición de cada *ahora* queda sometida a la arbitrariedad.

Las secuencias anterior o posterior, al igual que el *ahora*, no se refieren al tiempo, sino al movimiento. Lingüísticamente lo que enunciamos pues no es el tiempo, sino el movimiento. Desde esta perspectiva, podríamos establecer una caracterización fenomenológica del tiempo como aquello no tangible donde sucede el movimiento. Conviene matizar esta idea desde la metafísica aristotélica:

[del movimiento y el tiempo] se dice, en efecto, que poseen cantidad, y que son continuos, porque es divisible aquello de lo cual son afecciones. Y me refiero con esto, no a lo que se mueve, sino al espacio en el cual se mueve: al tener cantidad [el espacio], la tiene también el movimiento, y al poseerla este último, la tiene, a su vez, el tiempo (ARISTÓTELES, 2023: 242-243).

La causalidad introducida mediante la conjunción *porque* está referida al hecho de poseer cantidad, no al de poseer continuidad; es decir: dado que el tiempo posee cantidad, es divisible; y lo es como continuidad. Con el fin de situar convenientemente esta cita en su contexto, debemos recordar la diferenciación que realiza el estagirita entre aquello que puede ser dividido *en partes discontinuas* —a lo que denomina *pluralidad*—, frente a aquello que puede serlo *en partes continuas* —a lo que denomina *magnitud*—. El tiempo sería, por tanto, una magnitud a la que solo sería posible aplicarle pluralidad cuando conectamos el movimiento con el espacio. Sin espacio, el tiempo sería no tangible en su continuidad vinculada al movimiento. De modo que, la actividad que realiza falazmente la inteligencia humana es ligar mediante la razón —mediante el lenguaje— el movimiento al tiempo, unificándolos de tal manera en su concepto que, amalgamados, se muestran indiferenciables.

Al movimiento se le puede aplicar edad, evolución y sucesión numérica. El tiempo carece de eso. Memoria, percepción y predicción constituyen el significado conceptual mediante el cual articulamos lingüísticamente el orden del movimiento ligado al tiempo pasado, presente y futuro. En este sentido, Heidegger desarrolla en el párrafo setenta y nueve de *Ser y tiempo* el concepto de *databilidad*, como una estructura relacional

mediante la cual el Dasein está en el mundo. Y lo hace utilizando exclusivamente marcadores de situación y de duración. La *databilidad* es considerada como “el reflejo de la constitución extática de la temporalidad” (2023: 421) y puede ser más o menos determinada con referencia a una fecha concreta en torno a la cual se establece la datación. Por otro lado, la última afirmación citada implica la consideración, por parte del alemán, de una especie de especularidad entre el tiempo y el lenguaje, en tanto que la proyección temporal del Dasein se manifestaría de manera natural en el lenguaje. Por esta razón, Heidegger se pregunta “¿De dónde sacamos este *ahora-que...*?” manifestado en el lenguaje, para concluir diciendo que “en todo momento disponemos de ello, pero sin haberlo recibido en forma explícita; constantemente lo usamos, aunque no siempre en forma verbal. La más trivial locución cotidiana, como cuando decimos: ‘hace frío’, connota un ‘ahora que’...” (2023: 420).

El adverbio *antes*, siempre que determine proyección hacia el pasado, implica un movimiento ejecutado a través de la memoria. El adverbio *ahora* implica un movimiento ejecutado a través de la percepción. El adverbio *después*, siempre que determine proyección hacia el futuro, implica un movimiento ejecutado a través de la predicción. Es importante introducir la especificidad de las determinaciones proyectivas de los adverbios utilizados, dado que lingüísticamente podríamos utilizar *antes* con determinación proyectiva hacia el futuro, como cuando decimos: “antes de salir de casa, cogerás un abrigo”; *después* con determinación proyectiva hacia el pasado, como cuando decimos: “después de salir de casa, cogió un abrigo”. Es el verbo, pues, el que establece la determinación proyectiva de todo aquel contexto que permanece junto a él.

Según podemos colegir acerca de todas estas afirmaciones, es evidente que para Heidegger el lenguaje es innatamente no solo no-aprendido, sino incluso demandado por el propio Dasein para manifestar una temporalidad que, en definitiva, lo constituye a sí mismo. El de la Selva Negra reduce los *universales semánticos* (WIERZBICKA, 1966) referidos al tiempo a exclusivamente cuatro términos: *antes*, *después*, *ahora* y *mientras*. Situación y duración. Así, por ejemplo, el término mixto destacado de ubicación-intensidad lo traduce Heidegger como una fórmula compuesta del *ahora*, en tanto que *ahora-que*, mediante la cual, dice: “mentamos un momento de tiempo [Zeitpunkt]” (2023: 420). Lo que parece evidente es que Heidegger plantea que el lenguaje antes de plantearse como un logos específico del ser humano debe comprenderse como un requerimiento ontológico-existencial del Dasein situado en el tiempo para su propio cuidado y supervivencia.

Siguiendo la reflexión aristotélica, Heidegger destaca cómo el ahora –aparte de su imprecisión– siempre viene situado entre un antes y un después, acerca de los cuales deberíamos plantear el mismo argumento en torno a su arbitrariedad. Pero Heidegger

abandona esta reflexión para aplicar un segundo adjetivo al concepto de duración que definirá, en este caso, la esencia de su medición: *homogéneo*. Un adjetivo de estricta estirpe bergsoniana del que Heidegger se servirá para intentar caracterizar el tiempo tal y como se le muestra al físico.

El tiempo de la duración es necesariamente homogéneo y es exclusivamente desde esta homogeneidad desde donde es posible establecer la *medición* que constituye el objetivo específico y único de la física en torno al tiempo. De todo lo expuesto se infiere que el pensamiento sobre el tiempo como una estructura uniforme –esto es lo homogéneo– no puede ser más que un artificio creado por la convención humana que alcanza su máxima dimensión en la física. Y continúa su argumentación con su imagen más genuina para explicarlo: el tiempo como un *desenrollar* (HEIDEGGER, 2011: 31). Llama la atención de forma inmediata acerca de esta imagen la necesidad de emplear acción añadida a la plasticidad visual que implica toda imagen. Así, el tiempo se muestra en dicha acción con una forma determinada, un rollo, algo que se despliega. Es más, puesto que el verbo *desenrollar* requiere ineludiblemente al menos una valencia caracterizada por un papel semántico de agente, dado que *alguien* desenrolla, debemos concluir esta reflexión diciendo que, en efecto, el tiempo del que se ocupa la ciencia física es un concepto que obedece a un artificio cultural que, siendo humano, elimina de sí toda heterogeneidad que configura la diferencia entre unos seres humanos y otros, y cuya convención implica una arbitrariedad que, en definitiva, es la que posibilita una teoría científica acerca del tiempo. Sin embargo, ni la Mecánica newtoniana ni la Relatividad ni ningún otro patrón novedoso de la física podrán responder jamás a una ontología del tiempo, porque todos los sistemas de la física, de antemano, yerran tanto el punto de partida –el qué, el cuánto, el cuándo– como su objetivo máximo: la medición.

En *La pregunta por la técnica*, Heidegger viene a reforzar esta idea desde un punto de vista que adquiere un carácter de mayor trascendencia en su planteamiento. Plantea el alemán que “la física moderna es la precursora [...] del engranaje”, en tanto que es la física moderna aquella que desvela el carácter oculto de las cosas, haciendo el filósofo especial referencia a la generación de energía, al desarrollo de la electrónica y a la novedosa tecnología atómica. El engranaje [*Gestell*] es conceptualizado como un modo de acceder a la esencia de la naturaleza, entendiéndola como “el conjunto de cosas ordenadas, dispuestas, producidas y entrelazadas por medio de un control racional de las fuerzas” (HEIDEGGER, 2021: 61) para ser dominadas por el hombre, a partir de su desocultación. Al hablar de física moderna, se está refiriendo específicamente a Werner Heisenberg, y a su conferencia titulada *Imagen de la naturaleza en la física actual*, de la cual destaca Heidegger la sorpresa de que “la física tenga que resignarse, de una manera creciente,

a que su ámbito de representación escape a la intuición”, no como dictamen que pueda responder a una comisión de investigadores, sino “provocado por el dominio del engranaje, que exige que la naturaleza resulte ordenable como fondo permanente”, de manera que “por más que abandone el modo de representación dirigido exclusivamente hacia los objetos [...], nunca será capaz de renunciar a una cosa: el hecho de que la naturaleza se anuncie por medio de algún modo de verificación y de cálculo” (HEIDEGGER, 2021: 36-37).

Entendemos que se refiere a que la física teórica –y en mayor medida la cuántica, de la que Heisenberg es en ese momento uno de sus máximos exponentes– establece una representación de mundo basada en probabilidades de actuación de las partículas, de manera que no es posible objetualizar –y menos percibir– el referente de la medición física, que ahora se muestra exclusivamente en su abstracción.

El tiempo escapará, pues, al físico. Pero no solo al físico. También escapará al filósofo más comprometido con la investigación acerca del tiempo; y aquí reside lo verdaderamente interesante en cuanto a la reflexión heideggeriana. Porque también indicará explícitamente el de Messkirch que la ontología del tiempo es ajena a los planteamientos de Henri Bergson, a pesar de utilizar conceptualizaciones derivadas de su discurso: algunas de ellas matizadas en Husserl y otras directamente aglutinadas a partir del discurso del francés.

Con todo, Heidegger establece una doble articulación de conceptos relacionados con el tiempo. Por un lado, hablará de una *temporeidad originaria*, que liga de manera sustancial con el *fenómeno de tiempo*, es decir, “el tiempo en el que lo que está-ahí llega a ser y deja de ser” (2023: 348): lo que podríamos denominar *existencia* del Dasein, desde la certeza en cuanto posibilidad ontológica de que “la muerte supone el fin de la existencia y con dicho fin se acaba todo, incluido el tiempo mismo. La línea de tiempo no continúa una vez que acaece la muerte, una vez que uno muere, no se prolonga al resto de la humanidad” (GILBERT, 2024: 102).

Por otro lado, hablará de *intratemporeidad*, en el sentido de una *forma óptica del concepto vulgar de tiempo*. Esta intratemporeidad se presenta no como un concepto diferente de la temporeidad originaria, sino como una forma derivada, vulgar –insistimos–, que tiene la mente humana de conocer –diferente a la intuición de carácter prelógico– el tiempo. Lo determinante, en cuanto a su distancia epistemológica con el bergsonismo, no estaría entonces en esta doble conceptualización, sino en que, para Heidegger, no habría diferencia entre el tiempo vulgar –la intratemporeidad– y la temporeidad originaria, dado que la intratemporeidad se presenta como un *modo esencial de temporización*, es decir, una forma de conocer, concebir, medir... la temporeidad originaria. Para Bergson, sin

embargo, sí existe una diferencia entre *duración* y *tiempo* y esto es lo que verdaderamente critica Heidegger, que se entienda que un concepto y otro están referidos a entidades diferenciadas, es decir, que no sea uno tan solo un modo *vulgar* de acercarse a otro, sino que hagan referencia a fenómenos diferentes desde un punto de vista ontológico.

5. Conclusión: la delimitación crítica de Heidegger a Bergson

El alemán le atribuirá al francés una “exteriorización de un tiempo cualitativo” (2023: 348), lo cual quiere decir que, cuando habla de tiempo, lo que hace Bergson realmente es exteriorizarlo y, por ende, referirse al espacio. Lo que estaría haciendo, en definitiva, Bergson, considerado desde una perspectiva heideggeriana, sería igualar *tiempo* a *espacio*. Con lo cual, cuando Bergson habla de tiempo, no estaría refiriéndose a algo que pudiera resultar equivalente al propio concepto de *tiempo originario* heideggeriano, sino que directamente estaría confundiendo, de este modo, tiempo con espacio. Y este es el momento en el que conviene preguntarse por qué Heidegger acepta en 1924 la noción de *espaciotiempo* que se deriva de la física relativista, pero considera una interpretación “enteramente determinada e insatisfactoria” (2023: 348) la de Bergson. El de Messkirch es taxativo ante esta cuestión: “El tiempo no se deja espacializar” (2008: 103).

Es muy probable que la respuesta a esta pregunta se derive de una de las conclusiones a las que habíamos llegado anteriormente en torno a los cuestionamientos epistemológicos de acercamiento al tiempo que tienen la filosofía y la física. Cabría inferir que el alemán consideraba la reflexión bergsoniana dentro de una materia epistemológica común, con unos mismos objetivos, y no podía admitir desde una perspectiva ontológica lo que desde una perspectiva física, sí: el espaciotiempo se presenta así como cuestión de físicos, para los físicos, y en ningún caso tendría consecuencias destacables para su marco teórico; por el contrario, la mixtura de espacio y de tiempo que plantea Bergson sí resulta inaceptable, por las consecuencias que se derivarían para una ontología de la existencia.

En definitiva, podríamos plantear que, para Heidegger, la medición sería una forma vulgar de hacer visible la temporeidad originaria, en tanto que para Bergson la medición haría solo visible el espacio, concibiendo la duración como un elemento acerca del cual no cabe medición alguna ni –y esto es quizás lo que más puede interesarle al alemán– ontología posible. Heidegger, finalmente, considera el tiempo “un horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo” (2023: 38). Este horizonte es tan obligado para el ser que se convierte incluso en una *tarea*. Es por ello que la crítica de Heidegger a Bergson no es algo trivial o un intento de establecer el ego propio de alguien más joven sobre la tradición; es un deber ontológico, algo que no podría haber

sido de otro modo, dado que la constitución misma del Dasein implica *la comprensión del ser siendo*, de un modo incluso anterior al propio ser; es decir, que se es un ser para comprender el ser y esa comprensión sucede exclusivamente en el Tiempo Originario, si bien se manifiesta vulgarmente en la Intratemporeidad de un modo físico, racional y medible en lo impropio del habérselas cotidiano con el tiempo.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES. (2023). *Metafísica* Madrid: Gredos.
- BERGSON, H. (2020). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Sígueme.
- CANALES, J. (2020). *El físico y el filósofo. Albert Einstein, Henri Bergson y el debate que cambió nuestra comprensión del tiempo*. Barcelona: Arpa.
- GILBERT, F. (2024) "Temporalidad y finitud: Haber-sido existencial y muerte futura en el camino hacia *Sein und Zeit*". *Claridades. Revista de filosofía* 16(1), 93-122. DOI: 10.24310/crf.16.1.2024.16534
- HEIDEGGER, M. (2023). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, M. (2021). *La pregunta por la técnica*. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, M. (2011). *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, M. (2008). *El concepto de tiempo. Tratado de 1924*. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- HUSSERL, E. (2022). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- KANT, I. (2016). *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Taurus, 2016.
- ORDÓÑEZ-GARCÍA, J. & RÜDINGER, K. (2014). "Heidegger y la noción de preciencia (*Vorwissenschaft*) como propedéutica existencial (Parte 1: El afecto del tiempo)". *Estudios de filosofía* 50, 155-169. DOI: 10.17533/udea.ef.21143
- WIERZBICKA, A. (1996). *Semantics Primes and Universals*. New York: Oxford University Press.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 11, 2025. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2025.i11.07 [pp. 145-153]

Recibido: 15/09/2024 – Aceptado: 06/03/2025

La pregunta por la nada en Heidegger y Leibniz

The Question of Nothingness in Heidegger and Leibniz

Alba Ramírez Guijarro¹

Alpen-Adria-Universität Klagenfurt

Resumen: El objetivo de este escrito es encontrar o descartar la relación entre la metafísica de Heidegger y la de Leibniz. Mediante el análisis de las referencias de Heidegger a Leibniz, entre ellas sus lecciones sobre la teoría de las mónadas, presento la posible vinculación del Dasein y la mónada no desde una interpretación cifrada en antropología fenomenológica, sino desde la metafísica.

Abstract: The aim of this paper is to find or discard the relationship between Heidegger's metaphysics and that of Leibniz. Through the analysis of Heidegger's references to Leibniz, including his lectures on the theory of monads, I present the possible link between Dasein and the monad not from an interpretation encrypted in phenomenological anthropology, but from metaphysics.

Palabras clave/Keywords: Heidegger; Leibniz; Monadología (Monadology); Dasein.

¹ Este artículo ha sido escrito en el marco de mis estudios de Filosofía. Agradezco el apoyo de la Fundación Ramón Areces en mi actual doctorado en la Universidad de Klagenfurt (Austria).

1. Introducción

La naturaleza lógico-conceptual de este artículo pretende, tras clarificar la relación entre Heidegger y Leibniz desde la interpretación de Heidegger sobre Leibniz, encontrar el posible vínculo entre la metafísica de ambos y realizar desde la modernidad una aproximación a la pregunta por el ser, formulada por Leibniz en *Principios de la naturaleza y de la gracia* y reiterada por Heidegger tanto en *¿Qué es metafísica?* como en *Ser y tiempo*.

Como relación primera entre Heidegger y Leibniz empezaré recordando las lecciones de Heidegger sobre la *Monadología*, realizadas en el último curso de Marburgo, donde Heidegger analiza también *Los principios de la naturaleza y de la gracia* y algunos párrafos de la correspondencia de Leibniz. Esto ayudará a recordar a Leibniz mientras identifico en las explicaciones de Heidegger tanto su interpretación sobre la mónada como sus indicaciones, simultáneas, a la constitución del Dasein. Tal vez esas aclaraciones están propiciadas por la proximidad temporal de *Ser y tiempo*, pues cuando en su libro *Nietzsche* vuelve a retomar la *Monadología*, Heidegger ya no hace ninguna alusión al Dasein. Esta vinculación entre Heidegger y Leibniz, que en apariencia está ceñida a lo estrictamente académico, está en esencia predispuesta a un examen más filosófico y metafísico que historiográfico, y cuyo resultado conducirá finalmente a la vinculación entre la pregunta por el ser planteada por Leibniz en 1714, y la de Heidegger en 1927. La relación entre ambas preguntas será examinada desde las diferencias entre una y otra, encontradas tras la reflexión de cada una de ellas.

2. La monadología explicada por Heidegger

En el semestre de verano de 1928, en Marburgo, a semejanza de la discusión mantenida con Descartes en 1923-24, Heidegger vuelve a entablar un diálogo, en este caso con Leibniz, cuya sistematización no es la presentación histórica de la metafísica de Leibniz, sino el rigor en el análisis filosófico de la metafísica de Leibniz, considerada por Heidegger como una interpretación de la substancialidad de la substancia.

La substancia es mónada, señala Heidegger, y explica que la mónada, como concepción ontológico metafísica, da y es unidad, fuerza originaria. Para comprender la teoría de las mónadas propuesta por Leibniz es necesaria la comprensión de la *vis primitiva*, a la que se iguala la *vis activa*, siendo la *vis activa* un actuar que no es la acción en sí, pero que contiene un *conatus*: la *tendencia hacia* que, como impulso, conduce hasta el actuar. La definición de la mónada como unidad mínima que además de ser unidad, unifica y contiene en sí un impulso, conduce durante el último curso de Heidegger en Marburgo a plantear dos preguntas: ¿en qué medida el impulso unifica?, y ¿cómo interpretar la

unidad y conexión del universo si ninguna mónada puede darle a otra su parte esencial, su impulso? Respecto a la primera pregunta, resulta imprescindible determinar con exactitud qué es la unidad y qué es el impulso. En primer lugar, la unidad de la mónada no se produce *a posteriori*, sino que es aquello que proporciona unidad por adelantado: la unidad es *vis activa*, impulso como *primum constitutivum* –lo indivisible– de la unidad de la substancia, y el impulso es aquello simple y originario que unifica, la esencia de la substancia, la actividad de la mónada que es en sí misma impulso por el cambio, que pasando más allá de sí es *empuje*.

La explicación del impulso como fuerza previa a la unidad estriba en el análisis de la estructura del impulso, cuya constitución se compone de *representar* y *apetecer*. Heidegger detecta el problema central de la *Monadología* en el *impulso* y la *substancialidad*, lo que le lleva a preguntar cómo puede proporcionar unidad el propio impulso. Entonces Heidegger sintetiza las dos preguntas plantadas en una cuestión decisiva: ¿cómo se constituye sobre el fundamento de la mónada, unificadora, la totalidad del universo en su conexión?

Como las relaciones entre las substancias están determinadas de un modo negativo por la limitación, toda mónada ha de llevar consigo cierta perfección para entrar en consonancia con la unificación que se halla en la conexión de la totalidad del universo. La completitud de toda mónada hace que la mónada lleve como modo positivo la posibilidad del propio universo, y al mismo tiempo sea su re-presentación. Lo decisivo es la *praexistens nîsus*, la fuerza o impulso de pre-existencia. Heidegger explicita que la *vis activa* significa impulso, implícito en toda mónada y del que surge siempre un *llevar a término*. La unidad de la mónada es *vis activa*, y la *vis activa* es el impulso.

Aunque se puede entender con mayor comprensión la mónada a partir de la analogía con el yo y el alma, hecha por Leibniz en sus Cartas a Volder durante 1703-1704, Heidegger advierte que en Leibniz surge la impresión de que la interpretación monadológica de lo ente es sencillamente un antropomorfismo, una animación del universo en analogía con el yo. Sin embargo, Heidegger añade que esta interpretación daría como resultado una concepción externa y arbitraria. Esto último recuerda, también por analogía, la confusión –quizá estimulada durante la época de *Ser y tiempo* por autores de antropología filosófica como Plessner y Scheler– con respecto a la interpretación de los escritos de Heidegger, tal y como refleja Safranski en *Un maestro de Alemania*:

En los primeros años después de la aparición de *Ser y tiempo*, tenía que afrontar el hecho de que el público filosófico esperaba de él un tratado del hombre en su mundo sistemáticamente redondeado y que abarcara todos los ámbitos de la vida. *Ser y tiempo* se leía como una aportación a la antropología filosófica, y se esperaba una continuación del proyecto (SAFRANSKI, 2007: 229).

Volviendo a Leibniz y situándonos en la metafísica y no en una antropología fenomenológica, me centraré más adelante en la pregunta que, en oposición a una falsa interpretación de cuestiones ontológicas, Heidegger nos propone: ¿qué estructuras del propio Dasein tienen que ser relevantes para la interpretación del ser de la substancia?

La *vis activa* es designada por Leibniz como entelequia que, aun haciendo referencia a Aristóteles, no se funda en la interpretación de Aristóteles. Su sentido está formulado en la *Monadología*, donde se realiza la explicación y determinación del ser de lo ente mediante el ego como hilo conductor. La idea del ser es el contenido del proyecto metafísico, que surge a partir de la experiencia de uno mismo, la percepción del yo. Heidegger considera relevante para el examen de la *autoconsideración* y *autoconciencia* una de las cartas de Leibniz, enviada a la reina Sofía Carlota de Prusia en 1702:

Este pensamiento de mí mismo, que me hace consciente de los objetos de los sentidos y de mi propia acción resultante, añade algo a los objetos de los sentidos. Es algo muy distinto que yo piense en un color o que yo reflexione al mismo tiempo sobre ese pensamiento, del mismo modo que el propio color es diferente del yo que lo piensa. Y como me doy cuenta de que también otros seres podrían tener el derecho de decir *yo*, o que podríamos decirlo por ellos, entiendo ahora lo que se suele designar en general con el término *substancia*. Se trata de la consideración de mí mismo, que me proporciona también otros conceptos metafísicos como la causa, efecto, acción, similitud, etc., esto es, incluso los conceptos fundamentales de la *Lógica* y la *Moral* (HEIDEGGER, 2000: 82).

A partir de estas palabras es posible deducir, con Heidegger, que para Leibniz los conceptos y la verdad no proceden de los sentidos, sino del yo: tenemos que ser para tener la idea del ser. En este punto es donde Heidegger presenta la idea del ser como la *trascendencia* del Dasein:

Nosotros mismos somos la fuente de la idea del ser. Pero esa fuente tiene que ser entendida como la *trascendencia* del Dasein extático. Es sólo basándose en la trascendencia como se articulan los distintos modos de ser. Un último y difícil problema es la determinación de la idea del ser en general (HEIDEGGER, 2000: 83).

Si retomamos la última pregunta mencionada de Heidegger, ¿qué estructuras del propio Dasein tienen que ser relevantes para la interpretación del ser de la substancia?, y prestamos atención tanto a la idea del ser que hemos mostrado en la carta de Leibniz como a estas últimas palabras de Heidegger, entonces encontramos una relación entre la constitución del Dasein como fuente de la idea del ser y la idea del ser de Leibniz como la trascendencia del Dasein, el conocimiento de sí. Para hacer una síntesis de la representación de la mónada, es importante recordar estas palabras: “En el fundamento de su esencia la mónada es re-presentadora, algo que pone-ahí-delante por adelantado” (HEIDEGGER, 2000: 85). Esto último se asemeja a algunas palabras de Heidegger en su obra *Nietzsche*, donde catorce años después y en la sección de “La metafísica como historia del ser”, repite en el apartado “Leibniz: la copertenencia de realidad efectiva y representada”

su interpretación de la mónada: “cuando Leibniz piensa la ‘mónada’ piensa la unidad como constitución esencial de las unidades” (HEIDEGGER, 2013: 872); “todo re-presentar remite algo múltiple y constituye en cada caso el estado de lo uno” (HEIDEGGER, 2013: 873); “El efectuar apetente-representativo es la esencia del ese de cada subiectum. Esta esencia constituye el rasgo fundamental de la existencia” (HEIDEGGER, 2013: 877).

3. La mónada como voluntad de poder

Las lecciones de Heidegger sobre la metafísica de Leibniz volverán a repetirse en Friburgo durante el seminario de invierno que tuvo lugar del 35 al 36. De forma complementaria e iluminadora, Heidegger también explicará con posterioridad la mónada al relacionar en 1953 sus facultades de *Percepción* y *Apetición* —“El estado se envuelve y presenta una multitud en la unidad o en la sustancia simple no es otra cosa que lo que llamamos *Percepción* [...] La Acción del principio interno que produce el cambio o el paso de una percepción a otra puede llamarse *Apetición*” (LEIBNIZ, 2012: 108-109)— con la voluntad de poder de Nietzsche:

La palabra «querer» es aquí el nombre del ser del ente en su totalidad. Este es voluntad. Esto nos suena extraño y además lo será mientras sigan siéndonos extraños los pensamientos fundamentales de la Metafísica occidental. Seguirán siéndolo mientras no pensemos estos pensamientos sino que *lo* único que hagamos sea hablar de ellos. Se puede, por ejemplo, dar cuenta de un modo *históricamente* exacto, de los enunciados de Leibniz sobre el ser del ente sin que pensemos lo más mínimo de lo que él pensó cuando, a partir de la mónada, determinaba el ser del ente como unidad de *perceptio* y *appetitus*, como unidad de representar y aspirar, es decir, como voluntad. Lo que piensa Leibniz lleva través de Kant y Fichte al habla como voluntad racional. Una voluntad sobre la que Hegel y Schelling, cada uno a su manera, reflexionan. Lo mismo quiere decir Schopenhauer cuando da a su obra fundamental el título «El mundo (no el hombre) como voluntad y representación». Lo mismo piensa Nietzsche cuando reconoce al ser originario del ente como voluntad de poder. El hecho de que el ser del ente aparezca aquí por todas partes *como* voluntad no descansa en opiniones sobre el ente que algunos filósofos se hagan. Lo que significa este aparecer del ser como voluntad no lo podrá descubrir nunca ninguna erudición; sólo se puede obtener por medio de un pensar que pregunta, honrarlo en su cuestionabilidad como lo digno de ser pensado, y de este modo guardarlo en la memoria (HEIDEGGER, 1994: 110).

4. El olvido de la pregunta por el ser

¿Por qué existe algo en lugar de nada? Esta primera cuestión, planteada por Leibniz en *Principios de la naturaleza y de la gracia* a raíz del principio de razón suficiente, conduce a preguntar por qué, en el supuesto de que algo exista, debe existir así y no de otro modo. Para responder a esto último, Leibniz explica que la *Razón Suficiente* se encuentra fuera

de la contingencia, no necesita de otra razón que fundamente su existencia porque ella misma es su propia razón, la razón suficiente cuya *Suprema Perfección* elige el mejor de los mundos posibles, como así muestra desde el parágrafo siete en *Principios de la naturaleza y de la gracia*, y como había desarrollado cuatro años antes en sus *Ensayos de Teodicea* mediante los comentarios al señor Bayle, sobre todo a su Diccionario, y a través de reflexiones en torno a la obra de Hobbes y de las objeciones a las proposiciones teológicas. Según lo dicho, releamos a Leibniz:

Hasta aquí hemos hablado simplemente como Físicos; ahora es preciso elevarse a la Metafísica, haciendo uso del Gran Principio, poco empleado generalmente, que dice que nada se hace sin razón suficiente, es decir, que nada sucede sin que sea posible, a quien conociera bastantes cosas, dar razón suficiente a determinar por qué es así y no de otro modo. Asentando ese principio, la primera cuestión que legítimamente se plantea es la siguiente: ¿Por qué existe algo en lugar de la nada? Pues la nada es más simple y fácil que el algo. Además, supuesto que deba existir algo, hay que poder dar razón de por qué existe así y no de otro modo [...] Así pues, se precisa que la Razón Suficiente, la que no necesita otra Razón, se halle fuera de esa serie de las cosas contingentes y se encuentre en una substancia que sea la causa de la Serie o que sea un Ser necesario, que lleve en sí mismo la razón de su existencia, pues de otro modo no habríamos llegado a una razón suficiente que pudiera ser término de todo (LEIBNIZ, 1994: 38-39);

Dios, habiendo escogido el más perfecto de todos los mundos posibles, había sido llevado por su sabiduría a permitir el mal que iba anejo a él pero que no impedía que, teniendo en cuenta todo, este mundo fuera el mejor que se pudiera escoger (HEIDEGGER, 2013: 34).

¿Por qué hay ente y no más bien nada? A diferencia de Leibniz, la pregunta de Heidegger no parte de un principio que da respuesta a la pregunta planteada. De hecho, la pregunta que Heidegger plantea en Friburgo y durante su lección inaugural de 1929, no da comienzo a *¿Qué es metafísica?*, sino que finaliza el acto público:

Desde el momento en que existe el hombre, acontece de algún modo el filosofar. La filosofía, esto es, lo que así llamamos consiste en poner en marcha la metafísica, a cuyo través la filosofía llega hasta sí misma y a sus tareas expresas. La filosofía solo se pone en marcha por medio de un salto particular de la propia existencia dentro de las posibilidades fundamentales del Dasein en su totalidad. Para dicho salto lo decisivo es, por un lado, darle espacio a lo ente en su totalidad, y, después, abandonarse a la nada, es decir, librarse de los ídolos que todos tenemos y en los que solemos evadirnos; finalmente, dejar también que sigamos siempre en suspenso a fin de que vuelva a vibrar siempre de nuevo esa pregunta fundamental de la metafísica, que surge obligada de la propia nada: ¿por qué hay ente y no más bien nada? (HEIDEGGER, 2012: 43).

La pregunta puede entenderse como el por qué del ente en lugar de la nada, pero también como el por qué de la nada en sustitución a la pregunta por el ente y, así, como una pregunta para legitimar y despertar la pregunta por la nada. De la pregunta por la metafísica a la pregunta por la nada como una pregunta metafísica que pone en cuestión

por qué el Dasein se relaciona con la totalidad de los entes “existe una diferencia esencial entre captar la totalidad de lo ente en sí y encontrarse en medio de lo ente en su totalidad” (HEIDEGGER, 2012: 23).

Lo que Heidegger plantea es: “¿En qué medida la pregunta por la nada atraviesa y manifiesta la totalidad de la metafísica?” (HEIDEGGER, 2012: 40). Toda la lección que estamos tratando estriba en que la nada se desvela en la angustia y la angustia es la nada, en que la metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein y la existencia del Dasein solo se da cuando está en la nada, por lo que la ausencia de la pregunta por la nada convierte a la ciencia en ridícula:

Si el Dasein sólo puede comportarse en relación con lo ente, es decir, existir, estando inmerso en la nada, y si la nada sólo se manifiesta originariamente en la angustia, ¿acaso no tendremos que estar permanentemente sumidos en dicha angustia a fin de poder existir en general? [...] La ciencia quería desembarazarse de la nada con un ademán de superioridad. Pero ahora, en la pregunta por la nada, se hace patente que ese Dasein científico sólo es posible si previamente está inmerso en la nada. Sólo llega a comprenderse en lo que verdaderamente es cuando no prescinde de la nada. La supuesta lucidez y superioridad de la ciencia se convierte en algo ridículo cuando no se toma en serio la nada. Sólo porque la nada es patente puede la ciencia hacer de lo ente mismo objeto de la investigación. Sólo cuando la ciencia vuelve a la metafísica es capaz de lograr una y otra vez su tarea esencial, que no consiste en coleccionar y ordenar conocimientos, sino en volver a abrir siempre de nuevo el espacio completo de la verdad de la naturaleza y de la historia (HEIDEGGER, 2012: 33-41).

La pregunta por la nada es una pregunta metafísica no porque pregunte por la metafísica, sino porque es una pregunta de la metafísica: (se) pregunta en la metafísica. Esta introducción en la metafísica da comienzo a la controversia y se mantiene hasta el planteamiento de la pregunta, cuya relevancia no se halla tanto en el recuerdo de la pregunta por el ser como en la forma, diferente a la de Leibniz, en que Heidegger reitera la pregunta. El hecho de que la introducción en la propia metafísica y su pensar –en y desde ella como preámbulo hacia la pregunta metafísica– tenga mayor importancia que responder a la pregunta “¿Qué es metafísica?”, señala, una vez más, que Heidegger consideraba la pregunta como el pensar más próximo a la metafísica, el acceso al ser del ente, y la filosofía como esa puesta en marcha hacia la pregunta. La pre-comprensión [*Vorverständis*] hace que toda pregunta lleve de forma intrínseca un conocimiento previo de lo preguntado, pues el desconocimiento pleno impediría preguntar sobre ello. Es la pregunta y no la respuesta donde el pensador se detiene, sin escapar a la respuesta. La estructura de esta lección es significativa en tanto que todo su discurso es un pensar que transcurre no desde la pregunta, tal y como hace Leibniz, sino hacia la pregunta.

5. Conclusiones

La relación entre Heidegger y Leibniz radica en la interpretación del ser del ente. En este escrito he analizado lecciones y artículos de Heidegger sobre la metafísica de Leibniz, conformadas por su interpretación de la teoría de las mónadas –a través de la *Monadología*, *Los principios de la naturaleza y de la gracia*– y algunas cartas de Leibniz, entre ellas la correspondencia mantenida con DeVolder, Des Bosses y Arnauld.

Además de la relación entre Heidegger y Leibniz desde las explicaciones de Heidegger sobre la metafísica de Leibniz, el otro punto de convergencia que he presentado entre ambos es la pregunta por la nada –¿Por qué el ser y no la nada?–, cuya convergencia se desvela finalmente como una divergencia. Mientras Leibniz parte del principio de *Razón Suficiente* y estructura en sus obras –tanto en sus *Ensayos de Teodicea* como en la *Monadología* y *Los principios de la naturaleza y de la gracia*– la legitimización de la pregunta por la nada y la justificación del ser del ente como tal en la perfección, bondad e inteligencia de Dios, Heidegger legitima la pregunta por la nada en una cuestión metafísica cuya respuesta no da lugar a la introducción en la metafísica: es la propia pregunta la que es, en y desde la metafísica, la introducción a la metafísica, que no busca la respuesta sino la pregunta, y que se detiene en la pregunta, no en la respuesta.

La forma –causa, posición, significado y finalidad– con la que se plantea la pregunta indica la manera en que se filosofa y, en este caso, hace subyacer a la metafísica a niveles de análisis diferentes que nos proporcionan un indicio de cómo el hecho de que las aparentes convergencias entre dos filósofos se descubran en su análisis como divergencias sugiere el rigor sistemático de una filosofía retrospectiva capaz de analizar la tradición filosófica no solo como erudición, sino también como la posibilidad de un conocimiento que invita a reiterar –repitiendo el tema sin limitarse a lo dicho– las preguntas que preguntándose igual no solo no responden lo mismo, sino que además pueden no estar preguntando lo mismo.

Las mismas preguntas filosóficas pueden ser distintas porque se plantean con las mismas palabras, pero se abordan desde distintas perspectivas interpretativas y contextuales, como ocurre con Heidegger y Leibniz cuando preguntan “¿Por qué el ser y no la nada?”. Las cuestiones metafísicas no solo pueden tener diferentes respuestas, sino que pueden preguntar con las mismas palabras cosas muy distintas. Son preguntas que, como en el caso de Heidegger, pueden no tener ninguna respuesta y esta ausencia no es la imposibilidad de la pregunta, su error o limitación, sino la posibilidad de una comprensión plena que no se sale de sí y permanece íntegra en su preguntar, como el Dasein cuya existencia ha de permanecer en la nada para, desde el aburrimiento y la angustia, seguir

en la nada y romper con la relación objeto-sujeto: una relación que desde Descartes olvida la comprensión de sí en la participación de aquello que quiere comprender y, finalmente, se olvida de la pregunta por el ser.

Referencias bibliográficas

- HEIDEGGER, M. (1994). *Artículos y conferencias*. Tr. E. Barjau. Barcelona: Del Serbal.
- HEIDEGGER, M. (2000). *Hitos*. Tr. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2012). *¿Qué es metafísica?* Tr. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza
- HEIDEGGER, M. (2013). *Nietzsche*. Tr. J.L. Vermal. Barcelona: Ariel.
- LEIBNIZ, G.W.F. (1994). *Monadología. Principios de la naturaleza y de la gracia*. Tr. M. García-Morente. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- LEIBNIZ, G.W.F. (2012). *Monadología*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SAFRANSKI, R. (2007). *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*. Tr. R. Gabás. Barcelona: Tusquets.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 11, 2025. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2025.i11.08 [pp. 155-180]

Recibido: 18/03/2025 – Aceptado: 02/06/2025

Martin Heidegger: duas diretrizes para a introdução adequada do Tempo na problemática do Ser. Uma voltada para a essência da Técnica moderna enquanto Armação, a outra voltada para a essência do Pensamento enquanto Serenidade

Martin Heidegger: two guidelines for the adequate introduction of Time in the problematic of Being – one aimed at the essence of modern Technique as Armature and the other aimed at the essence of Thought as Serenity

Francisca T. Soares Rutigliano

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: Ensaíamos aqui uma breve descrição do modo pelo qual Heidegger fundamenta a essência da Técnica moderna enquanto Armação [*Gestell*], a qual concebe como configuração estrutural do Saber da Era moderna. Concomitantemente, abordamos o modo pelo qual o Filósofo estabelece a Serenidade enquanto essência do Pensamento e oferece, assim, um contraponto necessário à compreensão integral da Armação. Orientamo-nos pela concepção de Heidegger de que a Armação carrega em si, “como um negativo fotográfico”, uma outra figura da essência do Ser que a tradicional Presença, estabelecida pelo Pensamento grego. Tal figura é o Acontecimento –no ver de Heidegger, o novo Princípio para a abordagem do Ser, a partir do qual a Temporalidade se permite abordar enquanto fator determinante de sua essência.

Abstract: We attempt here a brief description of the way in which Heidegger grounds the essence of modern Technique as Armature [*Gestell*], which he conceives as a structural configuration of the Knowledge of the modern Era. Concomitantly, we approach the way in which the Philosopher establishes Serenity as the essence of Thought and thus offers a necessary counterpoint to the integral understanding of the Armature. We are guided by Heidegger’s conception that Armature carries in itself, “like a photographic negative”, another figure of the essence of Being than the traditional Presence, established by Greek Thought. Such a figure is the Event –in Heidegger’s view, the new Principle for approaching Being, from which Temporality is allowed to be approached as a determining factor of its essence.

Palabras clave/Keywords: *Gestell*; Atividade (Activity); Horizonte transcendental (Transcendental Horizon); Livre-amplidão (Free-Amplitude); *Ereignis*.

1. O pressuposto moderno do Ser enquanto Atividade, a partir da *actualitas* medieval –uma contemplação histórica do Ser.

1.1. O movimento propedêutico de Heidegger rumo ao estabelecimento e trato da matéria problemática de sua investigação

Heidegger, em seu Diálogo *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken* (1944-1945), ao determinar a essência do Pensamento enquanto Serenidade consoma o que principiou já antes de *Ser e Tempo*: o derrube da determinação moderna do Pensamento enquanto espontaneidade –determinação ancorada na suposta Vontade incondicionada do Sujeito do conhecimento (nesta Obra, tal derrube se dá numa confrontação com a Filosofia transcendental de Kant). Com isto, o Filósofo consoma também o derrube da determinação do Ser enquanto Entidade, no sentido da *objetidade* (nos termos da Filosofia alemã: *Gegenständlichkeit*), ou seja, o pensado do ente enquanto objeto [*Gegenstand*], o contra-posto pelo Sujeito do conhecimento. No Ensaio *Die Frage nach der Technik* (1953), ao determinar a essência da Técnica moderna enquanto Armação, Heidegger concede o devido acabamento ao que já havia estabelecido no Tratado *Besinnung* (1937-1938) acerca da fundamentação desta essência enquanto Maquinação [*Machenschaft*]. Este é o encaminhamento investigativo, através do qual o Pensador põe à disposição da Pesquisa filosófica um primeiro apanhado prévio dos fundamentos da Técnica moderna.

Com tal apanhado, Heidegger traz à presença o caráter essencial da Era moderna e, ato contínuo, estabelece o modo próprio do preparo que cabe à Filosofia proceder para habilitar o Pensamento a se determinar por outro Princípio que aquele do ego cogito. Este outro Princípio foi proposto e configurado, em seu Ensaio *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, de 1936, com a denominação de Acontecimento –a partir deste *outro* Princípio, Heidegger pretende que, enfim, o Ser possa receber a determinação plena de sua essência enquanto Temporalidade.

1.2 O primeiro apanhado da Técnica moderna na perspectiva da Maquinação fundada sobre o pressuposto da incondicionalidade do Ser

Após apresentar o Acontecimento enquanto novo Princípio para o Pensamento em seu *Beiträge...* Heidegger se empenha em fornecer, no Ensaio *Besinnung*, publicado a seguir, o apanhado histórico dos fundamentos da essência da Técnica moderna –aqui o Filósofo logra esclarecer justamente o caráter próprio desta enquanto Maquinação. Na órbita moderna do pensamento, Maquinação significa a exigência de disponibilidade *incondicional* do Ente –exigência que se ancora na determinação do Ser enquanto Vontade para o Poder.

O Filósofo visa, com a explanação deste caráter peculiar da Maquinação, mostrar o cerne da Metafísica moderna, no qual se apreende a determinação última do Ser sob a forma da Subjetividade.

Portanto, na própria exigência de disponibilidade incondicional do ente, reside já o sentido tergiversado do Ser enquanto Poder. Numa mirada retrospectiva, podemos verificar que a disponibilidade já estava visada na apreensão grega do Ser no sentido da Presença, mas a exigência de incondicionalidade desta disponibilidade pretendida, não. Deste modo, quando a Metafísica moderna assume esta exigência característica da Maquinação, é a incondicionalidade mais que a própria disponibilidade do Ente o que ela está impondo – a incondicionalidade é a figura outorgante da Vontade e se revela enquanto o ponto nodal da configuração técnica do Saber moderno, o qual se põe na base do Ser apreendido enquanto Poder. Em seu apanhado histórico da Maquinação, Heidegger radica o fundamento oculto da incondicionalidade na recepção romano-medieval da ἐνέργεια [*enérgeia*] aristotélica sob o pressuposto da *actualitas* (Atividade¹) – um pressuposto equivocado acerca do conceito de Aristóteles, mas, contudo, fundado na concepção grega do Ser enquanto Presença constante.

O caráter próprio da Maquinação e de sua forma de auto-convalidação enquanto estrutura a priori do Saber do Ente, Heidegger o esclarece minuciosamente nestes termos:

Maquinação significa aqui a possibilidade de Manobra [*Machbarkeit*] toda ela estipulante e constituinte do Ente, tal que unicamente nela se determina a entidade do Ente abandonado pelo Ser [*Sein*] (e da fundação de sua verdade). (O estipulável é pensado aqui como “passível de vigilância” = vigilante [*wachbar* = *wachsam*] e daí, Maquinação no sentido de Manobra). A Maquinação é o arranjar-se sobre a manobra de tudo e, na verdade, de modo tal que o inevitável da compensação incondicional é aprestado por aquela (GA 66: 16).

E neste mesmo contexto, o Filósofo explicita o aspecto superficial do progresso alardeado pela da Técnica moderna, na medida em que o Saber atinente à Técnica se orienta pelo rechaço imediato de tudo que não se identifique com o seu procedimento

1 No Ensaio *Vier Seminare: Seminar in le Thor*, 1968, Heidegger põe a questão do fundamento da acepção do Ser enquanto atividade e a responde de modo sucinto: “Por que ἐνέργεια se torna *actualitas*? Porque ἔργον [*érgon*] e ἐνέργεια são compreendidos pelos Romanos a partir do *Agere*, ‘fazer’ num sentido ôntico. O nome para esse ‘fazer’ ôntico é *Creatio*, e todo *Ens* é *Ens creatum* (ou *increatedum*).” (GA 15: 311) No Ensaio *Besinnung* Heidegger observa: “ἐνέργεια supõe *presentificação* [*Anwesenung*] no ‘produto’ [*Werk*] e enquanto produto, isto é, *presentificação* no ex-posto [*Hergestellten*] e de tal forma contínua e constante. O *agere* e *actus* latinos não são capazes de nomear justamente isto; ou seja, a romanização consuma uma completa e desarraigada reinterpretação”. (GA 66: 187)

maquinado de arranjo do Ente e, isto, ao modo de uma desqualificação que coloca o que não se deixe conduzir sob a sua forma de recorrência enquanto o precário, o indesejável, o superável. Ou seja, o “progresso” visado pela Maquinação da Técnica não permite o seguir adiante daquilo que não se deixa afinar pelos critérios de asseguramento, controle, dominação e normatização do Ente, pretendidos enquanto progresso –este aqui só leva adiante o anterior sobre o seu caminho; só há, portanto, subsunção ao arranjo pré-estabelecido para o Todo, e isto significa aniquilação recorrente do que escapa a tal arranjo:

Coisa semelhante só permite, ainda que de passagem, o “progresso”, pois este aqui parece ou supõe poder superar a destruição enquanto o assinalar da “regressão”. Mas agora a Maquinação disponibiliza o Ente enquanto tal no espaço de jogo de uma *aniquilação* recorrente, em que ela se põe em jogo constantemente. A Violência é a essência destrutiva da Maquinação sempre já desdobrada pela ameaça da destruição. A Violência se desenvolve no asseguramento do Poder enquanto a capacidade imediatamente rompante e sempre versátil para a submissão arbitrária e, com isso, ultrapassante e expansiva (GA 66: 16)².

A título de prelúdio do que será discutido a seguir, vale aqui antecipar um breve esclarecimento do fundamento histórico do “progresso” arranjado pela Técnica e, ao mesmo tempo, o motivo essencial de seu assinalar uma “regressão”. Com este esclarecimento poderemos lobrigar já o pressuposto implícito sobre o qual Heidegger apóia o problema em questão, qual seja o Tempo e, justamente, no sentido do Necessário enquanto seu caráter essencial. O Tempo está no fundamento do Ser enquanto clareira da presença e enquanto o Saber de todo. Ele é o fator primordial que se manteve oculto na determinação do Ser enquanto Entidade –determinação esta repousada justamente no rechaço do Necessário tácito no Tempo ele mesmo. Heidegger aborda o “progresso” justamente pela perspectiva do questionamento do Necessário [Not]. Contemple-se:

Por que quando ocorre a palavra “Necessário” se pensa de imediato em “falta” e em “mal”, em algo tal a que devemos rechaçar? Porque se avalia a ausência do necessário enquanto o “bom” e, com direito, por todo lado onde o que vale é o bem-estar e a

2 Sobre o assinalamento da “regressão” imposto ao progresso, radicado naquilo que Heidegger indica como sendo o desenrolamento, isto é, o distanciamento do primeiro Princípio (enquanto ἀλήθεια) do Primordial nele oculto (o Acontecimento), o Filósofo o esclarece nos seguintes termos: “o progresso é desprovido de futuro, porque ele só promove “adiante” sobre o seu próprio caminho o anterior.”) Ou seja: o progresso só promove adiante o anterior sobre o seu próprio caminho excludente do Primordial. Em outros termos, o progresso constitui o eterno retorno do igual. E qual é o caráter desta igualdade? Aquele do Ser enquanto Presença, fundada pelos Gregos na identidade de Ser e Verdade –reduzida, desde o Medievo, à adequação –de Ser e Pensamento– reduzido, a partir da Modernidade, esta Consciência produtiva–e de Ser e Devir– este concebido pelo o Grego enquanto virada na Presença ela mesma, no sentido da passagem de um concreto a outro, e reduzido, no Medievo, ao estatuto de oposto do Ser, isto é, reduzido à mera *potentia* e restabelecido em seu estatuto de Ser, na Modernidade, enquanto figura do movimento transcendente da Consciência (GA 65: 113).

felicidade. Estes se obtêm unicamente a partir do abastecimento ininterrupto da nutrição e do comestível, do já subsistente, do que através do progresso permite uma reprodução. Mas o progresso é desprovido de futuro, porque ele só promove “adiante” sobre o seu próprio caminho o anterior.

Mas se aquilo que vale é aquilo a que nós concernimos, a que estamos ocultamente necessitados, o que se passa então com o “Necessário”? O que se faz necessário [*Nötigende*], o que se faz resguardar inapreendido, supera essencialmente todo “progresso”, porque ele é o vindouro genuíno ele mesmo, de modo assim que ele se retira da distinção de mau e bom e se subtrai a todo cálculo (GA 65: 113).

Com esta questão do rechaço ao Necessário, situamo-nos no contexto daquilo o que Heidegger nomeou “o primeiro Princípio” do Pensamento, quando então, com os Gregos, o Primordial oculto neste Princípio, qual seja o fundamento temporal do Ser, foi preterido enquanto questão em privilégio do reporto recíproco de φύσις [*physis*] e ἀλήθεια [*aletheia*]. Daqui podemos contemplar ainda a indicação do caráter normativo do ἀγαθόν [*agathón*] sobre a ἰδέα [*idea*] e a ἐντελέχεια [*entelecheia*], as quais assumiram, a partir de Platão e de Aristóteles, a figura exemplar da Presença constante, apreendida originariamente em tal reporto recíproco. Se considerarmos que o ἀγαθόν (o bem e o bom) e a εὐδαιμονία [*eudaimonia*] (felicidade) são depostos sobre a ἰδέα e a ἐντελέχεια enquanto o caráter de perfeição e prontidão de ambas, compreenderemos que o rechaço ao Necessário corresponde à negação do Tempo na essência (οὐσία [*ousia*]) do ente, a qual deve apresentar o caráter de estabilidade (Ver-se-á isto melhor contextualizado na sequência).

2. A instauração do Ser enquanto Vontade para o Poder

2.1 A virada do Ser para o Devir ocorrida no Pensamento grego; a exclusão do Devir no Ser pelo Pensamento medieval; e a restauração do Devir no Ser pelo Pensamento Moderno.

Voltamos ao ponto anterior, ao que acabamos de preludiar com a questão do rechaço ao Necessário, e perguntarmos agora: como a tomada da ἐνέργεια grega pela perspectiva medieval da *actualitas* deu lugar a uma determinação do Ser enquanto Vontade para o Poder? Para respondê-lo temos que contemplar a virada metafísica do Ser para o Devir, já iniciada pelo Pensamento grego³. A consumação desta virada encontrou sua possibilidade

3 Heidegger o aponta o processo desta virada iniciada já no Pensamento grego nos seguintes termos: “O caráter da clareira se transforma na *presentificação* [*Anwesenung*] recua para trás do presente [*Anwesenden*]; o Ser se torna ἰδέα/O caráter da clareira *nunca* desdobra o seu Acontecimento e a essência do Entre/O Princípio, por seu surpreendente, torna-se logo *presentificação*, da qual se distinguem *e-mergência* [*Ent-stehung*] e perecimento/Aqui o genuíno da frase: Ser (φύσις), *presentificação* ascendente, é ‘devir’/‘Devir’ –mas já cá desde um conceito do Ser a partir

na interpretação errônea, procedida desde o Medievo, da κίνησις (movimento) grega enquanto contrário do repouso. É desta interpretação que a δύναμις (possibilidade

da Entidade e do Ente; cf. Aristóteles: *a partir de um ‘Ente’ –para um ‘Ente’*” (GA 71: 25.) Esta referência a Aristóteles, a qual concerne à passagem da φύσις, pensada por Heráclito enquanto privilégio da ocultação, para o λόγος, pensado por Aristóteles a partir da ἰδέα imediatamente tomada por referência ao λόγος e este já por referência ao homem está indicada nesta mesma Obra: “Aristóteles: φύσις-λόγος. Λόγος e o homem” (GA 71: 21) E ainda: “*A essência do homem inerente ao Acontecimento permanece oculta*. Por quê? [Devido à] afluência primeira do Ente enquanto tal enquanto a supremacia da ‘Entidade’. O homem ele mesmo se institui em seguida na τέχνη τῶν ὄντων [no versar-se do ente]. Mas porque ele está entregue ao Ser, deve, pois, bastar-lhe. Ele segue ao desenrolamento no progresso, encontra-se ‘a si mesmo’ salvo no ἀγαθόν e na ἰδέα” (GA 71: 28). E ainda sobre o caráter próprio atribuído ao Devir, Heidegger o esclarece desta forma: “‘Devir’ enquanto resultar de- e “passar” enquanto desaparecer, este unicamente grego, em si reportado à φύσις. /Devir então de todo enquanto mudança da presença [(s)-Anwesen], virada, μεταβολή, o conceito mais amplo da κίνησις, ‘movimento’” (GA 65: 193). A problemática do Devir guarda, portanto, a questão da introdução do homem na desocultação (ἀλήθεια) apreendida por Heidegger enquanto o “progresso” suposto no desenrolamento da *presentificação* visada no Ser. O que está em questão na apreensão do Ser enquanto Devir é a destituição do Tempo no sentido do reconhecimento do fator de declínio oculto na presentidade ela mesma. Quando a *presentificação* da φύσις se torna tutelada pela ἰδέα é extraída dela os fatores de emergência e de perecimento inerentes ao Tempo e assim a *presentificação* é apreendida unilateralmente enquanto presentidade constante. Então o homem “encontra-se a si mesmo a salvo ἀγαθόν e na ἰδέα.” Em que sentido? No sentido em que em ambos está abolido o Necessário suposto enquanto uma falta inadmissível na presença. A ἰδέα regida pelo Princípio do ἀγαθόν, através do λόγος, (reunidor) sustenta a presentidade constante na forma do κοινόν (o comum a muitos). Nisto, arranja-se para o Um (ἓν) –já estabelecido por Parmênides enquanto caráter originário do Ser– a sua formalização enquanto permanência. Em Platão, a exclusão do Tempo na *presentificação* se dá de maneira inteiramente formal. E por isto o movimento concreto fica de todo de fora da Entidade enquanto um não-ente. Aristóteles, contudo, sem abolir o primado da ἰδέα, dá um passo adiante de Platão ao introduzir o movimento, a partir de seu estado limite, o repouso, no Ser. Aristóteles parte do pressuposto que a ἐνέργεια detém em si a concentração dos momentos do movimento e neste sentido se determina enquanto o repouso característico da mobilidade ela mesma. Entretanto, o repouso da ἐνέργεια é posto previamente para o seu movimento pela presença integral do εἶδος do ente, enquanto que o repouso característico da ἐντελέχεια constitui o momento da prontidão de todo, isto é, o momento da manifestação integral do ente. Neste sentido, o caráter de Ser *em-produto* [im Werk], atribuído à ἐνέργεια indica que, através do εἶδος, o seu movimento se determina pelo τέλος (aprontamento). Com esta configuração, a ἐνέργεια se afirma enquanto a forma da Concretude ela mesma, isto é, da Presença. Heidegger o diz nestes termos: “Pensado de modo grego, o produto [Werk] não é produto no sentido do rendimento de um fazer esforçado, não é também nem resultado nem consequência; ele é produto no sentido daquilo o que está exposto de sua aparência no desoculto e, portanto, do que perdura do postado ou do deposto. Demorar-ser significa aqui: presença repousada enquanto produto. / O ἔργον caracteriza agora o modo da Presença. Eis porque, a Presentidade, a οὐσία, significa ἐνέργεια: o *em produto*, em pró-adição, enquanto a essência-produto [Werk-Wesen] (essência concebida de modo verbal) ou a producidade [Werkheit]. Esta não supõe a concretude [Wirklichkeit] enquanto o resultado de um concretizar [Wirken], mas antes a presença estando aí no desocultamento do estabelecido, apresentado e erigido.” (GA 6.2: 404). Contemplando a íntegra deste contexto, compreende-se então em que sentido Heidegger afirma que, na passagem da φύσις para o λόγος, e isto significa, ao mesmo tempo, na passagem do Ser para o Devir, o homem se institui na τέχνη τῶν ὄντων (no Saber produtivo do ente).

enquanto capacidade) é estabelecida, enquanto *potentia* e é visada com o sentido contrário do Concreto. Em função disto, a ἐνέργεια aristotélica, como a qual Aristóteles exprime a Concretude passa a ser visada em termos de *actualitas* –uma concretude produtiva do concreto (GA 65: 194). Aqui justamente o repouso, que, no compreender de Heidegger, constituía para Aristóteles a forma insigne da mobilidade, o todo concentrado de seus movimentos, foi concebido como a negação do movimento. Daí que, em tal contexto, a *actualitas* (*actio*), a expressão máxima da Concretude, assuma o modelo de determinação do Ser de todo. O que se passou de fato? Passou-se que o Ser, apreendido pelo Grego na figura unilateral da *presentificação*⁴ permanente, deposta enquanto questão acerca da Entidade do ente, pensada através da díade Ser e Pensar, portanto já na forma do Devir – da passagem de uma dimensão a outra da Presença– assumiu a partir do Medievo a forma de uma Concretude causal, no sentido preciso de um *agere*. O Deus medieval toma então a figura insigne do Ser enquanto ato permanente de criação do concreto⁵. E uma vez que

4 Para completar o que acabamos de indicar na nota 3 e para que se compreenda bem o sentido unilateral da *presentificação* suposta pelo Grego enquanto determinação do Ser, basta dizer que Aristóteles, como o vê Heidegger, compreende a *presentificação* determinante da φύσις no sentido da *metabolé* [μεταβολή] de algo para algo, portanto ocorrente no próprio ente da φύσις. Em função disto a falta terá que ser suposta em termos de privação (στέρησις) no próprio ente: o frio é privação no calor, o vinagre é privação no vinho, etc. A falta, indicada no ente não é suposta enquanto um Nada de ente e muito menos enquanto o caráter temporal do Ser ele mesmo e, portanto, a Temporalidade não é considerada na determinação positiva do Ser. Em seu Ensaio *Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B, 1*, Heidegger exemplifica os aspectos da *presentificação* e da privação para mostrar a exclusão da problemática própria do Tempo no âmbito da fixação da Entidade, onde a *morphé* [μορφή] (a armação do *eidōs* [εἶδος], enquanto εἶδος τῶς [aparência assemelhada], assume um duplo caráter para acolher na configuração da Presentidade de todo *presentificação* e *despresentificação* (GA 9: 297).

5 Aqui vale a pena retomar o que começamos a indicar na nota 1 acerca da apreensão da ἐνέργεια grega, agora para mostrar o procedimento artificioso do Pensamento Medieval de extrair a figura do Devir num dos pares da diferença ontológica, colocando Deus para cumprir a função do Ser. Tal procedimento se baseia num argumento de Aristóteles, no qual o Filósofo vincula o sumo ente (τὸ τιμωτάτων ὄν) e a ἐνέργεια, com o intuito de exemplificar o sentido ôntico desta. Reproduzimos agora na íntegra o argumento de Heidegger, porque aqui se esclarece a ponte que o Medievo estende para o Pensamento Moderno. Contemple-se: “Dos dois termos θεῖον-ἡ ἐνέργεια -este aqui ἡ ἐνέργεια unicamente faz referência à diferença ontológica. É ela que diz o Ser (το εἶναι) e é sobre a compreensão do εἶναι enquanto ἐνέργεια que repousa a Ontologia de Aristóteles. Para compreender interpretação errônea (entre outras) de Aristóteles, segundo a qual τὸ θεῖον é um termo da diferença sobre a qual repousaria a Ontologia, é necessário dar um salto para além do entrelaçamento das questões, um salto na Teologia medieval. Ali Deus é posto enquanto o *Summum Ens* e *Summum Ens* interpretado enquanto *actus purus essendi*. Como esta interpretação é possível? Como este reporto de *Summum Ens* ao *actus purus* se religa ao reporto aristotélico de τὸ θεῖον e ἐνέργεια? Porque ἔργον e ἐνέργεια são compreendidos pelos Romanos a partir do *Agere*, “fazer” num sentido ôntico. O nome para esse “fazer” ôntico é *Creatio*, e todo *Ens* é *Ens creatum* (ou *increatum*). Como a Ontologia por um lado restringiu a ἐνέργεια à determinação ôntica de *actualitas* e, por outro, fez, com Tomás de Aquino, do *Summum Ens* o *Ipsum esse*, ela suprimiu justamente por isto toda

a sua criação se faz sem processo, portanto, num *Fiat*, enquanto ato puro, conclui-se de Deus e de seu ato criador que em seu Ser não se encontra o Devir, uma vez que este aqui está suposto enquanto o não-Ser, ou seja, simples potência –enquanto ato puro, Deus é Presença absoluta em suas criações. Na questão da instauração de Deus enquanto Sujeito da criação se colocam as condições prévias para a posterior instauração da Subjetividade moderna –Deus concede a pré-configuração do Ser enquanto Consciência produtiva. Contudo, porque esta aqui no homem não constitui o seu agir no modo do *Fiat* divino, mas sim no modo de um processo cognitivo, que se caracteriza por uma ponência auto-reflexiva do Eu, em função desta contingência, o Devir precisa ser reintroduzido no Ser. E este é o passo decisivo da Modernidade: sob a figura da *actualitas* no ente finito, o Ser é arranjado na perspectiva do Devir e, com isto se consuma a projeção da Atividade, deposta sem fundamentação na essência da ἐνέργεια grega, para a determinação do movimento produtivo ego cogito.

2.2 O amparo no Saber matemático para afirmação da incondicionalidade do ego cogito e o caráter próprio do Devir na Modernidade

E como foi possível tal projeção? Através da atribuição da incondicionalidade, já suposta na Atividade de Deus, ao ego cogito. Esta incondicionalidade do ego logrou ser fundamentada pela demonstração da capacidade deste de fundar e fundamentar a partir de si mesmo todas as suas proposições, ou seja, de estabelecer o seu Saber objetivo e o Ente concernente a este enquanto objeto [*Objekt*]. Em outros termos, através da projeção da incondicionalidade, logrou-se *fundar* no ego cogito a objetividade do objeto [*Objektivität des Objekts*], apreendida então enquanto o característico do Ser ele mesmo. Daí que a Representação característica do Saber inerente ao Ser, na Modernidade, determine-se em termos de *objetividade do contraposto* (*Gegenständlichkeit des Gegenstandes*). O que se pode constatar disto é que se a objetividade do Ente é deposta no ego cogito, o Princípio desta objetividade caracterizada enquanto Ser reside na Subjetividade ela mesma. Já o modo pelo qual o ego cogito logrou se auto-fundamentar enquanto a fonte do Saber objetivo, foi colocar-se no fundamento do Saber matemático. A Matemática se tornou o instrumento de convalidação do Saber racional, precisamente, enquanto Saber primordial certo de si –através do caráter matemático do Saber, o ego cogito “comprovou” o seu teor intrínseco de espontaneidade, portanto de incondicionalidade (GA 45: 52-53). Heidegger o esclarece nos seguintes termos:

possibilidade de uma questão acerca do Ser. Toda a Filosofia moderna está sobrecarregada dessa falta ôntica que ela extrai da Ontologia cristã do Medievo” (GA 15: 311)

Na cunhagem dos fins essenciais e na fundamentação das formas essenciais se anuncia na virada para a Modernidade toda uma nova pretensão: esta, nós a nomeamos, em síntese, a *supremacia do matemático*. O matemático é uma determinada concepção dirigida da essência do Saber de todo. Por conseguinte, pertence ao Saber a mesma fundamentação primordial do sabível a partir e nas condições de fundamentação dos primeiros Princípios. Com isso, a unidade de um *a partir de* para o todo do Saber é trazida aos primeiros Princípios e é exigido *de acordo* com ela o contexto regulado de fundamentação dos Princípios. [...] O matemático aplicado enquanto parâmetro para o conjunto do Saber exige deste aqui uma fundamentação última e absolutamente assegurada. Essa exigência significa: *procurar* em meio ao âmbito integral do ente um conhecível de tal ordem, que em si permita uma correspondente auto-fundamentação —procurar de acordo com um saber, que é fundado através de um saber, que sabe a si mesmo, e só a este permite enquanto sabido. O Saber se toma então por fundado se ele sabe de si mesmo. [...] Essa exigência da certeza matemática enquanto parâmetro para todo Saber encontra um inteiro cumprimento historicamente determinado. Ela conduz a que o *ego cogito* seja estabelecido o Saber enquanto o primeiro e propriamente sabível e, com isso, enquanto o *verdadeiro*: Eu penso e me sei, com isso, enquanto pensante, eu me encontro enquanto sendo, e meu ser-Eu é absolutamente certo. Descartes arranhou com isso satisfazer a exigência da certeza matemática, o *seu* fundamento e solo, e pôs o Saber de todo sobre a auto-certeza da proposição fundamental “Eu penso, eu-sou” (GA 42: 52-53).

A Matemática só perderá para a Dialética de Hegel o seu status de parâmetro para o Saber. Heidegger o diz de modo sucinto: “Deixou-se definitivamente a imagem matemática quando se perguntou qual é o método que determina a medida absoluta do país da Consciência. Este método é a Dialética, a qual se consoma no poder da Razão” (GA 15: 314).

Contemplando a explanação de Heidegger, concluímos que através da má-interpretação medieval da κίνησις enquanto contrário do repouso, da δύναμις enquanto contrário da concretude, e, daí, na má-interpretação da ἐνέργεια enquanto Atividade aprofundou-se o desvio do Pensamento por respeito ao Ser e, consequentemente, exacerbou-se a impossibilidade de contemplar neste o seu fator essencialmente determinante: a Temporalidade —na verdade, a configuração do Ser, seja na figura do Devir dos Gregos, do Deus medieval e do Devir da Consciência consumou o esquecimento e abandono de todo do Ser, na medida em que afastou de vez a possibilidade de abordar a Temporalidade enquanto fator essencial deste. Em tal contexto, o tempo diacrônico de Aristóteles, pelo qual se orienta a Física moderna, foi tomado enquanto forma sequencial do movimento, supostamente espontâneo, do ego cogito e, precisamente, no modo da outorga da Vontade (espontaneidade) ao Poder, foi deposto no Sujeito mantendo, assim, intocável a requerida subsistência do Ser enquanto Presentidade constante. Com a nova virada do Ser para o Devir o Pensamento foi blindado de vez para a possibilidade de entrever o *Acontecimento* na essência do Ser, porque o Tempo e o Ser foram destituídos de seu

direito próprio de questão em privilégio da Entidade, agora enrijecida sob a figura do Sujeito do conhecimento. Heidegger o explana de maneira muito precisa:

A supremacia da Maquinação se mostra o mais acerbamente ali onde ela se apodera também do Pensamento e arranja o Pensamento da entidade do Ente de modo maquinado [machenschaftlich], na verdade de modo tal que o Ser [Sein] ele mesmo é para ser tornado aquilo que se faz a si mesmo —arranja e erige. A precondição para isto é, primeiramente, a explanação do Ser enquanto “objetividade” do “objeto” [“Objektivität” des “Objekts”], enquanto “objetidade” do contra-posto [“Gegenständlichkeit” des Gegenstandes]. A *objetidade* é co-instituída e esta “constituição”, por seu lado, é redirecionada para uma auto-constituição do “Sujeito”, isto é, do “Pensamento”. O Ser, concebido enquanto “Devir”, se torna assim “constitutivo”; mas aí a forma do ‘Devir’ é o ‘Tempo’; resulta desse caminho maquinado da explanação do Ser uma conexão evidente entre “Ser” e “Tempo” (GA 66: 21).

Eis esboçado de modo bastante sucinto os fatores históricos que impediram que o Tempo e o Ser lograssem ser determinados em sua pertença comum, e que o Tempo obtivesse o seu reconhecimento enquanto fundamento oculto da clareira (ἀλήθεια). Não tivessem prevalecido tais fatores, a história do Ser, quem sabe, teria se orientado em outra direção que a da Entidade, porque então esta aqui não seria posta enquanto Princípio sem fundamento temporal. E, por sua vez, o *voeiv*, o *λόγος*, o *ἰδεiv* (o ver) não teriam sido postos indevidamente enquanto Princípio apreensivo do Ser, mas antes enquanto possibilidades concedidas pela Temporalidade (o oculto) do Ser ele mesmo. É possível afirmar tal andamento histórico do Ser? Não. Mas a possibilidade estaria certamente aberta.

3. O segundo apanhado da Técnica moderna sob a figura da Armação [Gestell] configuradora do Saber na perspectiva da planificação e controle absoluto do Ente.

No Ensaio *Besinnung*, como foi visto, Heidegger concedeu, o fundamento histórico da Técnica moderna e uma primeira e fundamental configuração do caráter próprio de sua essência, a Armação, sob a figura da Maquinação —a compreensão deste Ensaio é inteiramente necessária para o pleno situamento na leitura do Ensaio *Die Frage nach der Technik*, no qual o Filósofo abre uma nova perspectiva sobre a Técnica moderna, a qual amplia o que já havia sido estabelecido no primeiro e oferece, com isto, o panorama integral do Saber contemporâneo.

3.1 O caráter próprio da Armação

No Ensaio *Die Frage nach der Technik*, Heidegger dá então um passo à frente por respeito à problemática, tratada anteriormente, acerca da incondicionalidade do Poder e aborda

numa nova perspectiva o caráter propriamente estrutural do Saber, a Armação, enquanto a forma consumada da Técnica –a Armação ali discutida tem o sentido próprio da forma preestabelecida pelo Ser ele mesmo para o Pensamento; ela é apresentada enquanto a *forma* da proporção do Pensamento ao Ser– proporção esta radicada no próprio *modo* pelo qual o Ser reivindica o Pensamento. Permanece tácita a mesma configuração do Ser estabelecida no Ensaio de 1938, qual seja aquela do Ser enquanto Vontade para o Poder, mas no Ensaio de 1953 o propósito é mostrar a configuração factícia da pretensão do Saber técnico e isto desde o seu modo primário de *perspectivação* do Ente –aqui abordado em referência à concepção contemporânea da Natureza enquanto Reserva [*Beständlichkeit*].

A contribuição final do Ensaio *Die Frage nach der Technik* reside em sua destituição radical da figura exemplar do Sujeito na proporção do Pensamento ao Ser. Pois a pretensão de domínio e controle incondicionais da Natureza, característica da Técnica moderna, radica num apelo do Ser ele mesmo ao Pensamento –sob a figura da Armação, o Ser, abandonado pelo Pensamento em privilégio do ente, apela ao homem, a que ele aborde a Natureza no modo do desafio. Com tal configuração intencional, o Saber metafísico, que começa por procurar estabelecer as condições apriorísticas de determinação da Entidade, terminará por renunciar de todo ao propósito de compreender a essência do ente e se porá na corrida para compreender apenas as formas de dominação calculada da Natureza, a modo de poder exigir dela com segurança a entrega *incondicional* dos seus recursos. É assim que o Saber moderno assume a forma técnica, isto é, torna-se Técnica e terminará por lograr oferecer uma configuração do Ente em seu todo no modo da Reserva e do Requerimento. Disto resulta a possibilidade do homem dispor inteiramente do ente e dar plena satisfação à pretensão da Técnica de proceder à sua determinação através do cálculo, visado para o total controle e planificação do Todo, através do Pensamento.

Com o fundamento histórico da Técnica em vista, Heidegger faz notar sempre que o sentido de Reserva atribuído ao Ser não corresponde à pretensão do simples armazenamento e acumulação de efetivos. A Reserva aqui suposta significa uma determinação ontológica do ente, derivada do primado da Subjetividade –radicada, por sua vez, na concepção medieval do Ser enquanto *Atividade*– e oferecida para o Pensamento enquanto perspectiva acerca do ente de todo. As condições prévias para tal forma pretendida para o ente foram arranjadas na própria determinação do Pensamento moderno. Este aqui se assumiu enquanto o fundamento do Ser, no sentido de um Pensamento apto a se auto-fundamentar enquanto Princípio da certeza de suas proposições. Sob o paradigma da Verdade enquanto certeza (fundada no auto-reconhecimento do ego cogito), estabelecida na forma unilateral do Saber científico, portanto matemático, o Ser passou a apelar ao homem a visar o caráter de Presentidade

constante do seu Ser ele mesmo na perspectiva da pura disponibilidade incondicional do Pensamento. O *eu penso*, estabelecido por Descartes enquanto fundamento da certeza do Ser, foi determinado pela incondicionalidade e disponibilidade do seu pensar. Portanto, mantendo presente no espírito que o Ser já estava determinado enquanto Atividade desde o Medievo, compreendemos de imediato porque e como o Pensamento racional moderno, fundado na auto-certeza do ego cogito, deveu se determinar pela produtividade e verificamos nisto que já subjaz neste arranjo determinante do Pensamento as condições tácitas para a determinação do Ser enquanto Reserva.

Portanto, a base ontológica da Investigação científica já estava plenamente estabelecida, quando três séculos depois de Descartes, a Ciência da Informação se instaura como forma acabada de planificação e controle absoluto do Ente no Todo, e então a Reserva vem inteiramente à luz enquanto única pretensão do Saber por respeito ao ente. Aqui se deu uma passagem no estabelecimento do Princípio do conhecimento em correspondência ao fato da Ciência se tornar exclusivamente Técnica. O paradigma unilateral da Reserva destitui doravante a *objetidade* enquanto parâmetro de validade do conhecimento. Assim, o que havia começado sob a configuração do conhecimento do Ser do ente, deposto enquanto objeto contraposto ao Sujeito, isto é, o que havia começado enquanto Representação fundada na Subjetividade perde o seu estatuto de paradigma do conhecimento, na medida mesmo em que a Entidade perde o seu lugar enquanto objeto de investigação.

A partir do novo paradigma, o que passa a importar é unicamente o conhecimento das formas possíveis de planificação do ente, em vista do seu controle e domínio absolutos, através do cálculo. Ou seja, não se trata mais de inquirir o ente por respeito à sua essência e fundamentar aí os modos da disponibilização dele pela Ciência, trata-se simplesmente agora da possibilidade de configurar as suas capacidades de funcionamento e emprego e acumulá-las num conhecimento –o que constitui o ente de todo já está respondido: é a Reserva. É assim que o pressuposto Sujeito-objeto, posto na base do conhecimento na aurora da Modernidade finda por perder a sua primazia para a Reserva, precisamente na fase de consumação da Metafísica – na Reserva se dissolve tanto o Sujeito quanto o objeto. Heidegger o diz com mais rigor indicando as consequências factícias desta mudança de paradigma:

Já hoje não se dá mais objetos [*Gegenstände*] (nenhum ente que se atenha postado frente a um Sujeito que o tome em vista) –só se dá ainda Reservas [*Bestände*] (o ente que se atém pronto para ser consumido); em Francês poder-se-ia talvez dizer: não se dá mais *substances* [*substanzen*], mas apenas meio de *subsistências* [*subsistances*] no sentido de ‘estoques’. Daí as Políticas de energia e de planejamento territorial, as quais, de fato, não têm mais afazer com objetos, ordenarem, em meio a uma planificação geral, sistematicamente o Espaço em vista de uma exploração futura. Tudo (o Ente

no todo) se alinha sem mais no horizonte da utilidade, do comando, ou melhor, do *Requerimento* disso que se trata de aproveitar dele. A floresta cessa de ser objeto (o que ela era para o homem científico dos séculos XVIII e XIX) e se torna para o homem, enfim emergente em sua verdadeira figura enquanto técnico, isto é, para o homem que visa o ente a priori no horizonte da utilização, “espaço verde”. Nada mais pode aparecer na neutralidade objetiva de um face a face. Não se dá mais nada senão Reservas: estoques, fundos, meios.

A determinação ontológica da constância *[(s-) Bestand]*, (do ente enquanto fundo material) não é a *constancialidade* *[Beständigkeit]* (a duração constante), mas o requerimento, a possibilidade constante de ser comandado e requisitado, isto é, está permanentemente à disposição. No requerimento o ente é *posto* enquanto fundamento e exclusivamente *disponível* –disponível para consumo na planificação do Todo.

Um dos momentos essenciais do modo do Ser do ente contemporâneo (a disponibilidade para um consumo calculadamente planejado) é a *substituibilidade* *[Ersetzbarkeit]*, o fato que todo ente se torna essencialmente *substituível*, em um jogo generalizado onde tudo pode tomar o lugar de tudo. Isso é o que manifesta empiricamente a indústria de produtos de “consumo” e o reino do descartável (GA 15: 368-369).

Concluindo o que indicamos acima com esta menção de Heidegger, o que se verifica é que se o Ser chegou a ser suposto em termos de Reserva isto significa que a disponibilidade pretendida para o ente, desde os Gregos, encontrou nela o seu acabamento perfeito – a Reserva, portanto, constitui a forma historicamente acabada da pretensão deposta primariamente para a Presença. Não se trata de nenhuma contemplação teleológica da história do Ser, antes a própria história foi ganhando os seus contornos específicos nas épocas nas quais o Ser se abriu e se ofereceu à abordagem do Pensamento. E a prova de que a Reserva não é uma consequência logicamente necessária do desdobramento da história reside, precisamente, no fato de que a Armação, que constitui a configuração contemporânea do Ser e de seu Saber extensivo, abre aí mesmo para a contemplação a possibilidade mais originária de um outro Princípio, isto é, de uma outra partida para o Pensamento que aquele da Presentidade constante –tal Princípio é o Acontecimento.

3.2 O Acontecimento: o outro Princípio aberto na contemplação da essência da Armação ela mesma

É aqui ocasião de perguntarmos o que Heidegger supõe enquanto Acontecimento? E ainda: em que medida este pressupõe uma determinação da essência do Pensamento no sentido da Serenidade, a qual se propõe enquanto possibilidade de uma confrontação radical com a Atividade instaurada pelo Pensamento medieval e desdobrada pelo Pensamento moderno?

O Acontecimento, Heidegger o supõe enquanto o caráter essencial do Ser ele mesmo. A feição de tal caráter é o Nada. O Acontecimento constitui o pertencimento recíproco de Ser e Tempo –pertencimento enquanto o qual uma ocultação primordial (a do Tempo) e concessiva de uma clareira, também ela primordial, para a presentificação do ente, dobram e desdobram um ao outro constituindo a possibilidade e o fundamento para uma desocultação (ἀλήθεια) aí ocorrente. E uma vez que o Ser e o Tempo em seu pertencimento recíproco não constituem forma alguma de Entidade para determinação do ente, o Acontecimento como o qual ambos se *têm reciprocamente* não se configura ele mesmo enquanto qualquer espécie de fundamento ôntico ou ontológico. Na medida em que não se diz de ente algum, o Acontecimento se deixa pensar unicamente enquanto o Entre de caráter *ex-sistencial* (*da-sein*) para o Pensamento. Este Entre, precisamente em seu aspecto existencial, concede a feição espaço-temporal da própria primordialidade característica da co-pertença de Ser e Tempo. Enquanto tal Entre, o Acontecimento se propõe enquanto o *a-fundamento* [*Ab-grund*] característico do Ser *sustentado* pelo Da-sein, o qual enquanto presença instantânea neste Entre se institui enquanto o lugar mesmo dele – *a-fundamento* pretende indicar aqui: ausência de solo ôntico, a presença do Nada ele mesmo.

Portanto, o papel desempenhado pelo o Da-sein, isto é, pela sustentação da abertura da existência (Dasein) no Ser, justamente é aquele de dar lugar a ocorrência do Entre e manifestar nele o seu caráter essencialmente histórico, isto é, existencial. É nestes termos que o Da-sein *essenciando* a si mesmo no Acontecimento – no Entre de Ser e Tempo – co-constitui o espaço-tempo deste, isto é, sustenta-se enquanto âmbito transitivo de clareamento para o aparecimento do que quer que ocorra na clareira. Deste modo, o Da-sein se oferece propriamente enquanto uma insigne determinação da essência da Cura – o Ser do Dasein – e justifica este Ser nos termos fixados em *Ser e Tempo*: enquanto “*ser-si-adiante-já- (no mundo) enquanto Ser-junto ao ente (intramundano) encontrado*” [*Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (inner-weltlich) begegnendem Seienden*]⁶

O que indicamos com isto? Indicamos que a Armação característica do Saber moderno constitui uma certa forma da Cura que se tornou historicamente possível; portanto, a Armação não radica na suposta Vontade livre de uma Consciência pretensamente primordial, uma vez que se constitui enquanto um determinado modo do

6 Heidegger concede a definição da Cura nos termos acima, ao mesmo tempo em que a estabelece enquanto constituição fundamental do Dasein, no §50 de *Ser e Tempo*: “A Cura foi tornada visível enquanto constituição fundamental do Dasein. A significação ontológica desta expressão se expressa na definição: *Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (inner-weltlich) begegnendem Seienden*” (GA 2: 332).

proporcionamento histórico do homem ao Ser –proporcionamento este doado pelo Ser ele mesmo. O homem não põe a Armação, antes é posto enquanto Consciência por ela.

Do ponto de vista da Tradição científico-metafísica da investigação do Ser, no qual o Ente é a matéria ela mesma em questão, e a fundamentação do fundamento de sua verdade, concebida enquanto adequação entre objeto e enunciado, tem sua possibilidade no Sujeito produtivo, no âmbito desta Tradição o discurso do Acontecimento só pode resultar um non-sens. E assim seria se a investigação histórica do Ser procedida por Heidegger não houvesse procedido a total demolição dos alicerces da Metafísica (iniciada e conduzida insatisfatoriamente por Nietzsche). Não por acaso a Filosofia de Heidegger é a Filosofia mais controvertida da história. Se considerarmos o que Filósofo aponta acerca do que foi obtido em seu Tratado *Beiträge zur Philosophie...*, nada menos que a apresentação do Pensamento vindouro em sua configuração problemática própria, poderemos compreender em que sentido a sua Filosofia teria que ser controvertida, uma vez que tal Pensamento não se afina sob forma alguma pelo Princípio metafísico da Presentidade: “O pensamento vindouro é o *curso*-do-Pensamento, através do qual o âmbito até aqui oculto da essenciação do Ser é atravessado e, assim, pela primeira vez iluminado e alcançado em seu caráter o mais próprio de Acontecimento” (GA 65: 3).

O Acontecimento enquanto o outro Princípio para a partida da investigação do Ser –Princípio coetâneo do Princípio metafísico estabelecido pela eleição da Presentidade projetada sobre o ente– não se deixa abarcar pelo procedimento metodológico da investigação metafísica precisamente porque ele não permite de todo sua redução à Entidade e às suas categorias ontológicas. Os caracteres essenciais do ente não são a matéria do Acontecimento. Sua matéria atinente é o Ser, o Tempo, o Mundo, Deuses e o Da-sein alocado em seu contexto de pertença recíproca. Mas tal matéria visada em si mesma, precisamente por não acatar qualquer fundamento ôntico, não oferece solo para nenhuma forma de representação que o Pensamento pretenda produzir – toda representação até aqui imposta, Heidegger o demonstrou muito bem, foi arbitrária e se permitiu à custa do abandono e do esquecimento do Ser.

3.3 O necessário e o aporético enquanto impulsos para a meditação própria do Acontecimento

Inacessível à Representação, o Acontecimento requer do Pensamento a preparação para proceder à sua meditação em termos próprios. E esta preparação requerida denota justamente a aporia na qual o Pensamento contemporâneo se encontra. Por um lado, a sua atividade em termos de representação está estagnada, uma vez que o ente, visado

enquanto Reserva, não é mais tomado enquanto objeto de conhecimento por respeito a seus fatores essenciais, mas unicamente por respeito às formas de sua organização e planejamento –neste sentido, a Representação não está se reproduzindo sobre o ente, mas antes unicamente repetindo sobre ele o que foi uma vez produzido. Por outro lado, mantido em termos de atividade produtiva, o Pensamento não encontra o que fazer com a Meditação, característica do Pensamento afinado ao Acontecimento, na medida em que esta requer precisamente dele meditar sobre aquilo que durante toda sua história não lhe foi prescrito como tarefa de sua investigação: a questão da sua pertença primária a um Ser determinado pela Temporalidade e, correspondentemente a isto, a questão acerca do seu caráter originário de independência frente ao ente. Se o Pensamento tem por pensar o Ser ele mesmo enquanto a fonte de sua proporção ao homem; se precisa concebê-lo enquanto um *não-concreto* e, portanto, *forma nenhuma* para o concreto e, assim, impossível de categorização lógica; se não pode senão concluir que tal Ser interdita à Representação o acesso a ele, por suposto, este Pensamento tem que se ver em aporia para cumprir tal tarefa.

Podemos, portanto, prever ainda uma vez que se o Pensamento tivesse a possibilidade de progredir em seu devir metafísico, o discurso de Heidegger não encontraria nenhuma atenção. Deste modo, é precisamente a situação aporética em que se encontra o Pensamento o que leva o discurso do Acontecimento a ter que ser considerado, a despeito da má-disposição com que ele é tolerado no meio científico-acadêmico –esta má-disposição que fomenta em larga medida a incompreensão do discurso de Heidegger.

Contudo, de acordo com o que acabamos de indicar, não foi Heidegger quem criou tal aporia, ele apenas a viu. E a viu porque ela foi estabelecida pela primeira vez na história do Ser inteiramente pela Armação ela mesma. Foi o projeto de planificação e controle do Todo da Técnica contemporânea, que subtraindo ao Pensamento a sua função representativa, suposta enquanto *a-histórica* e atemporal, trouxe à luz o que se manteve oculto por mais de dois milênios para ele mesmo, qual seja, o outro Princípio, o qual poderíamos nomear: o Princípio do Tempo, já que reside na Temporalidade o fundamento do Ser, isto é, da clareira. O fato da aporia do Pensamento só ter vindo à luz através da Armação ela mesma justifica porque Nietzsche, embora haja fechado as portas para a Metafísica, tenha que ter ficado retido em seu interior. Contemplando o interior desta aporia é que Heidegger orienta:

Um dos bons caminhos para chegar ao Acontecimento seria estender a vista até a essência da Armação, nisso que ela é uma passagem da Metafísica para um outro Pensamento ('uma cabeça de Jano' [...]), pois a Armação é essencialmente ambígua. É o que dizia já *O Princípio da Identidade*: A Armação (a unidade reunidora de todos os modos do pôr [s-*Stellen*]) é a consumação e o acabamento da Metafísica e, ao mesmo

tempo, a preparação *descerradora* [*entbergende*] do Acontecimento. Por isto não está absolutamente em questão ver o advento da Técnica enquanto uma ocorrência negativa (mas muito menos enquanto uma ocorrência positiva, no sentido do paraíso sobre a Terra). –A Armação é como que o negativo fotográfico do Acontecimento (GA 15: 366).

Onde nos encontramos? Precisamente diante do Necessário revelado pela própria aporia em que se encontra o Pensamento para se orientar neste momento da história. E o que se revelou enquanto o Necessário? A importância da busca de uma outra determinação da essência do Pensamento que esta da Atividade, agora visada para a planificação cega do Todo. Heidegger propõe esta outra determinação em termos de Serenidade.

4. Serenidade e Espera: um passo atrás à antecipação e à atividade da Vontade e do Poder supostos na Consciência produtiva.

A questão da Serenidade se fundamenta enquanto confrontação com o pressuposto da Atividade suposta enquanto fator inato do Pensamento determinado em termos de Vontade para o Poder. No Diálogo *Zur Erörterung der Gelassenheit...*, Heidegger oferece um longo esclarecimento da configuração do Pensamento, tal como ele foi estabelecido pela Metafísica moderna enquanto horizonte transcendental da determinação do Ser. Se este Diálogo é cotejado com a questão da Maquinação apresentada no Ensaio *Besinnung*, torna-se claro a que necessidades precisas do Pensamento a determinação de sua essência pela Serenidade vem atender.

A Serenidade constitui na Filosofia de Heidegger o assinalamento para uma necessária tomada de medida do Pensamento em vista de sua habilitação para uma nova partida e direção de seu percurso histórico –assinalamento que algo outro não é que uma oferta do Ser ele mesmo. Para compreendermos tal assinalamento e, assim, podermos nos deliberar para a acolhida ou não de sua oferta, termos que lograr compreender o que o Filósofo supõe por Serenidade e que papel ele lhe atribui no contexto histórico do Pensamento.

Estivemos tratando até aqui dos fundamentos históricos da Técnica moderna e nos vemos agora na contingência de ter que tratar da Serenidade. Estaríamos tratando de duas questões isoladas, ou bem antes de duas questões inteiramente imbricadas uma na outra? De fato, o apanhado histórico que fizemos em vista da compreensão da Técnica, o qual findou por nos apontar a situação aporética em que se encontra a Metafísica para seguir em seu processo representativo, indica que ambas as questões estão imbricadas.

O que se revela muito providencial nesta imbricação temática, por um lado, é o fato de ela conceder a possibilidade de pensar o fenômeno da Técnica moderna numa perspectiva essencialmente positiva; e, por outro, de ela permitir verificar na Serenidade uma

exigência indeclinável do Ser ao Pensamento, como condição mesmo da continuidade de seu desdobramento histórico. Por fim, esta imbricação, pensada rigorosamente, permite compreender em sua plena extensão o quão a prescrição da Serenidade consiste num alerta de Heidegger para o risco sob o qual o homem contemporâneo se encontra no tocante à possibilidade da perda de sua essência enquanto pensante.

Mas o primeiro requisito para nos habilitar a ver o sentido essencial desta imbricação é compreender o seu fundamento ontológico. A Técnica está imbricada na Serenidade, na medida em que sua essência, a Armação, tal como a essência da Serenidade, a Espera, está imbricada no Acontecimento (a Livre-amplidão [*freie Weite*] ela mesma⁷). Portanto, o fundamento ontológico de tal imbricação, o Acontecimento, é o Princípio que o Pensamento deve tomar para sua partida e seguir tomando para sua reiteração. Princípio é a cessão de abrimento para o começo de um fenômeno. Na medida em que o Princípio se oculta conquanto se sustente apropriando a si o Ser de cada fenômeno e consumando-o em conformidade à sua primordialidade, ele é o que constitui a matéria problemática originária para a experiência do Pensamento. Enquanto tal, o Princípio é ainda τέλος [*telos*] (consumação)⁸ – contudo, enquanto Acontecimento, não no sentido grego da disponibilização prévia de um εἶδος para o arranjo de uma τέχνη [*tecne*]⁹.

7 Nós compreendemos aqui o Acontecimento no sentido da Livre-amplidão e nos orientamos pela determinação que Heidegger concede a esta, no *Diálogo Zur Erörterung der Gelassenheit...*, em termos de Região, pensada justamente enquanto o Todo abarcante do Pensamento – o Filósofo põe o termo alemão *Gegend* [Região] justamente, em reporto à sua significação essencial residente na forma arcaica da própria palavra: *Gegnet*, para demonstrá-lo. Ali é dito: “[...] a Região é ao mesmo tempo a amplitude e o instante. Ela se amplia no instante do livre absorvimento [*In-sich-gekehrten*]. Por isto, podemos, em consideração ao acentuado uso desta palavra, em lugar do nome corrente ‘Região’, dizer ‘Livre-amplidão’. Ela permanece na amplidão da quietude” (GA 13: 47). Se considerarmos o sentido próprio da imbricação de *Ser e Tempo* enquanto expansão e alcance, exposto no Ensaio *Zeit und Sein*, compreenderemos bem que esta definição de Heidegger da Região enquanto Livre amplidão, corresponde precisamente ao prolongamento e ao alcance conforme se dá Ser e Tempo em sua mútua apropriação. Assim, a Região, enquanto Livre amplidão constitui o próprio sentido do Entre, em meio ao qual emerge e declina a clareira do Ser, cuja experiência do Pensamento tanto pode ser a do esquecimento do Ser e absorção no ente, como pode ser a da travessia desde tal esquecimento para o primordial de seu Princípio –tal Entre, enquanto lugar de fundação da verdade do Ser, deposto no Da-sein, configura o Acontecimento ele mesmo.

8 Heidegger abre o seu Ensaio *Hölderlin's Hymnen...* diferenciando, de partida, o sentido de Princípio daquele de começo. Ali, é dito: “[...] ‘Começo’ [*Beggin*] – isto é algo outro que Princípio [*Anfang*]. (...) Começo é aquele como o que algo se alça. Princípio, aquilo desde o qual algo descende. (...) O começo é logo deixado para trás, ele logo desaparece na continuação da ocorrência. Em contrapartida, o Princípio, a origem, vem à luz antes do que quer que seja e só está aí completamente em seu fim. (GA 39: 3).

9 Se nós observamos aqui que o Princípio é ainda τέλος e o distinguimos, enquanto Acontecimento, do sentido visado pelos Gregos, é com o intuito de indicar que quando Heidegger alude à necessidade de outro Princípio que àquele que orientou a experiência do Pensamento até então, a partir do pressuposto da Presentidade (donde parte a abordagem do ente em termos de Entidade), o Filósofo não está propondo a instauração de um Princípio distinto, mas antes apenas uma experiência outra do Pensamento com o Princípio ele mesmo.

Se o Acontecimento se apresenta enquanto o outro Princípio do Princípio da Presentidade que prevaleceu na história (é o que Heidegger insiste em apontar), podemos

E qual é esta experiência? Simplesmente aquela de tomar o Princípio por respeito à sua primordialidade, isto é, à sua essência temporizante enquanto cessão de clareira para a presença, ou seja, tomá-lo como matéria problemática do Pensamento. Isto, precisamente para encontrar no Princípio o fundamento temporal do seu principiar enquanto Acontecimento e fazer de sua experiência a própria travessia para este –travessia esta que constitui o τέλος mesmo do Princípio, isto é, o seu caráter de consumação. Em seu Tratado *Das Ereignis*, Heidegger o diz de muitas formas e nós selecionamos aqui duas delas. Contemple-se: “O primeiro e o outro Princípio não são dois Princípios diferentes. Eles são o *Mesmo* –mas o são agora no Entre, o qual se abre à experiência enquanto *travessia* [Vorbeigang]” (§ 39). E ainda: “*Experimental o Princípio – dizer o Acontecimento*. A essência do Pensamento a partir do s-Seyn enquanto Acontecimento” (§40) (GA 65: 28, 29). Por que Heidegger observa que o Princípio do Acontecimento não é distinto do Princípio da Presentidade? Para compreendê-lo devemos inquirir desde onde Aristóteles (concebendo a ἐνέργεια enquanto forma insigne do Ser em termos de Presentidade) toma o Princípio, sem, contudo, poder considerar o seu sentido primordial, no tocante à φύσις e à τέχνη [tecne], sob a perspectiva de ἀρχή [arché] e de τέλος [telos]. Como estamos vendo, Heidegger também toma o Princípio no sentido de arché e τέλος, mas à distinção de Aristóteles não enquanto *simples princípio da mobilidade para um movido* - mobilidade que deverá caracterizar o Ser enquanto presentidade num reporto imediato ao νοεῖν [noein], à ἰδέα e ao λόγος, portanto, em reporto ao conhecimento γνῶσις [gnosis]. A apreciação de Heidegger acerca do Princípio não tem o propósito estabelecer sobre o fundamento do ente a forma essencial da presentidade, como ocorre com Aristóteles. Antes, o que Heidegger pretende é justamente mostrar o que ficou de primordialmente oculto no Princípio eleito enquanto presentidade. O sentido de ἀρχή e τέλος atribuível ao Princípio visado por Heidegger é precisamente o da primordialidade oculta do Tempo na doação da clareira (τέλος), onde o Princípio vem à luz, e o de retorno ao próprio fundamento (ἀρχή), isto é, ao Tempo, enquanto forma da consumação da determinação do Ser pelo Acontecimento. No retorno ao primordial, ao oculto, o Ser se subtrai justamente à sua anulação pelo Ente, na medida em que se mantém, em seu curso, apropriado ao seu Princípio temporal. E assim a questão metafísica da distinção de Ser e Ente, pode enfim ser abandonada, porque, em tal contexto, o Ente terá sido superado de todo enquanto fundamento. Vale a pena, contudo, contemplar como, através do estabelecimento do fundamento do Ser pela perspectiva da presentidade, Aristóteles pôde erigir a sua arquitetura do Ser, colocando a presentidade na perspectiva da ἀρχή e do τέλος (quanto mais compreendermos o movimento histórico da Metafísica sob a perspectiva do esquecimento do Ser, mais nos habilitamos a compreender o Acontecimento). Vejamos, pois, um pouco de perto a estrutura desta arquitetura, para compreendê-la agora sob a perspectiva aberta por Heidegger. Com respeito à concepção de Aristóteles de ἀρχή apreendida a partir da φύσις, contemplemos a explanação de Heidegger do trecho 192b 13-15 do Livro II da *Física*: “Αρχή significa ao mesmo tempo Senhorio e Princípio. Numa extensão de grau reduzido isto significa: partida e disponibilidade; para exprimir a unidade de ambos em seu movimento de distanciamento e retorno, a ἀρχή se deixa traduzir por disponibilidade inicial [(ausgängliche Verfügung) e partida disponível [verfügbaren Ausgang]. A unidade desta dupla é *essencial*” (GA 9: 247). Em respeito ao τέλος e o seu sentido implícito de ἀρχή, aqui contemplado no âmbito da τέχνη: “O εἶδος deve estar à vista de partida e esta aparência [Aussehen] vista antecipadamente – εἶδος προαιρετόν [aparência deliberada] é o fim, o τέλος, no qual a τέχνη se versa; (...) τέλος não é meta nem desígnio, mas fim no sentido da plenitude determinante da essência. Só por isto ele pode ser tomado enquanto meta e se tornar desígnio. Mas o τέλος, a aparência à vista de partida [vorauserblickte] do estrado, é conhecido do ser-versado e figura junto a este. Somente enquanto um tal ele é partida para o antepor [Vorstellen] e para a disponibilidade sobre o aprontar [Verfertigen]. (...) A ἀρχή não é o εἶδος em si, é antes o εἶδος προαιρετόν [deliberado], isto é, a προαίρεσις [a deliberação]” (GA 9: 251). Aqui está uma arquitetura ontológica possibilitada unicamente pelo Acontecimento ele mesmo, a partir de sua ocultação na partida de um Princípio desenrolado do seu primordial – para dizê-lo com a linguagem de Heidegger. Embora Aristóteles não contemple a clareira sobre a qual pôde ver a unidade de ἀρχή e τέλος, o Filósofo não chegaria a esta concepção se o primordial do primeiro Princípio, o Tempo, não tivesse se ocultado em favor do apelo do Ser enquanto Presentidade.

inferir disto que reside na Armação moderna, enquanto o seu Outro, a Serenidade ela mesma. Esta constatação se torna plenamente compreensível se considerarmos que Técnica e Serenidade são visadas pelo Filósofo na perspectiva do Pensamento atinente ao Ser ele mesmo –aquela correspondendo à Atividade e esta à Espera, pretendidas para a sua essência.

Da possibilidade de obter através da contemplação mútua de Técnica e Serenidade uma perspectiva genuinamente positiva da Técnica, disso dá testemunho a afirmação de Heidegger, nos “Seminários do Thor”, citada acima, de que a Armação, a essência da Técnica, é a feição não revelada do Acontecimento. Portanto, a perspectiva positiva própria da Técnica não diz respeito às possibilidades de sua atividade, mas antes e apenas à possibilidade de seu assinalamento contínuo para o Acontecimento, que lhe subjaz enquanto Princípio oculto.

Já sabemos com que propósito Heidegger cunhou o conceito de Serenidade: conceder um caráter a essência do Pensamento distinta daquele da Atividade, característica da Vontade para o Poder. E agora perguntamos: que feição tem o fenômeno da Serenidade?

4.1. O caráter ontológico da Serenidade

Se Heidegger concebe a Serenidade enquanto a essência primordial do Pensamento, ele a considera na perspectiva do outro Princípio que aquele que determinou o Pensamento, sempre unilateralmente, primeiro pelo λόγος e a seguir pela Razão; e que, por extensão, determinou o homem primeiro enquanto o vivente que tem fala [ζῶον λόγον ἔχον] e a seguir enquanto *animal rationale*. Em que sentido Heidegger concebe a Serenidade na perspectiva do Acontecimento? Precisamente no sentido em que a Serenidade, numa perspectiva inversa a da Atividade, constitui o modo próprio do movimento do Pensamento no Entre, característico do Acontecimento, enquanto ampliação da Espera em sua Livre-amplidão –a Espera é aqui suposta enquanto recusa da Atividade produtiva apreendida enquanto caráter da Vontade, portanto enquanto recusa da própria Vontade e de seu Querer extensivo, os quais, sob o pressuposto da espontaneidade, determinam a Atividade enquanto antecipação do Pensamento frente ao ente.

Se o Filósofo está falando numa outra determinação da essência do Pensamento, ao falar em Serenidade ele não pode estar presumindo nenhuma ocorrência ôntica de caráter comportamental nos indivíduos, tampouco a está visando em qualquer perspectiva psicológica. A Serenidade não se deixa determinar em termos de sentimento, ou estado de alma; também não se deixa verificar enquanto o “cultivo da tranquilidade” prescrito pelos Orientais para o comportamento factício do homem. Muito antes, enquanto

o distintivo da essência do Pensamento, a Serenidade constitui a forma excelsa da contenda do Ser consigo mesmo, no tocante à sua determinação válida até aqui enquanto espontaneidade. A Espera, cujo ampliamento constitui a essência da Serenidade, é a luta intestina do Ser contra o impulso histórico da atividade representativa – impulso que se assinala enquanto uma forma do não-Ser (se considerarmos o que Heidegger sugere em *Brief über den Humanismus*). Por isto, a Serenidade, antes de qualquer comportamento intencional, deve ser consentida. E tal consentimento, ele mesmo não é ainda nenhuma afinação, é só a possibilidade para o acolhimento e assunção de uma, a qual deve ser proporcionada pelo próprio Acontecimento, qual seja a afinação da Espera. Não há nada de subjetivo e psicológico na Serenidade, ela não concerne a nenhum procedimento ponente do homem enquanto Consciência e seu fator extensivo, a Vontade, que mobiliza Razão e Sensibilidade com seus correlativos sentimentos – Heidegger diz algo acerca dos sentimentos que nos ajuda a compreender, o quão a Serenidade dista deles, desde que se mantenham supostos enquanto estados de ânimo:

Nunca se poderá considerar suficientemente e questionar se os ‘sentimentos’ são apenas “uma atmosfera nebulosa” que permanece incrustada na vida da alma, ou se este parecer dos sentimentos não decorre de um duplo erro: primeiro, a concepção do homem enquanto um ser- vivo [*Lebewesen*], que é dotado com capacidades; e então a compensação das capacidades a partir de uma preferência de uma classe particular (Razão, Vontade) (GA 71: 224).

Para que se compreenda a Serenidade enquanto uma afinação fundamental ainda não experimentada pelo Pensamento metafísico e a ser preparada e, ao mesmo tempo, para compreendê-la de todo fora das perspectivas psicológicas que se tem pretendido para a afinação de todo, reforçamos a citação anterior com este esclarecimento de Heidegger:

Porque o Pensamento do (*s*-)*Seyn* não pode tomar nunca o “sensível” em pretensão, poder-se-ia supor que ele devesse, contudo, arranjar para si uma sensibilização [*Versinnlichung*] dos conceitos. Mas a origem dos conceitos é a afinação. O *afinante* [*Stimmende*] é o que faz com que o pensamento prescindia do sensível e das imagens. Sua falta de imagem nunca é perfeita. Mas os resquícios do pictórico também não são nunca os esteios da sensibilização perdida e erroneamente perdida. (...) O erro fundamental é que a afinação, contemplada psicologicamente e, com isto, só à meia, é deteriorada na essência, julgada segundo esta objetivação: 1. enquanto indeterminada e, portanto, “geral” e, por isto, “abstrata”, fluida –vazia, uma interpretação “lógica”, “psicológica” da afinação. / 2. enquanto atitude fraca, estado e mera disposição, sentimento. / 3. enquanto subordinada à vizinhança das outras faculdades (Vontade, Razão e Paixão), a pálida – nitidez./ Em vez disto, o Da-sein a essência fundamental da afinação a partir do afinante [Acontecimento]; a singularidade, *deliberalidade* [*Entschiedenheit*], clareza e amplitude da afinação e de seus fundamentos (GA 71: 220-221).

4.2 *Serenidade e Da-sein: reporto e instância próprios à Livre-amplidão enquanto ao Entre característico do Acontecimento.*

Para que se subtraia de todo o sentido da Serenidade de qualquer configuração ôntica do comportamento humano, é necessário visar o fenômeno estritamente na perspectiva de uma *outra* determinação do Pensamento de todo. O que é necessário manter presente é que a Serenidade, suposta por Heidegger em concernência direta ao *outro* Princípio enquanto caráter essencial do Pensamento consiste no modo próprio, isto é, pertencente, do Da-sein de instar no Entre característico do Acontecimento ele mesmo.

Aqui teremos que antever algo da reestruturação ontológica promovida por Heidegger. O Ser enquanto Serenidade significa: em superação da concepção do Ser enquanto Atividade, o privilégio da Espera; em superação do *animal rationale*, o homem enquanto lugar transitivo de incidência de clareira e ocultação (enquanto Da-sein, portanto); em superação do fundamento enquanto *fundamentum inconcussum*, a-fundamento (o Entre inesgotável da Livre- amplidão, aberta para a compreensão do Ser numa perspectiva outra que a da Entidade, e do Ente numa perspectiva distinta que a do Objeto da Representação); em superação do Princípio enquanto Presentidade, o entre-ter permanente de Tempo e Ser, isto é, de ocultação e clareira (o Acontecimento enquanto o primordial da expansão e recolhimento da abertura originária para o situamento do Dasein enquanto lugar ele mesmo).

Onde nos encontramos agora? No lugar de uma nova partida, para o Pensamento, que a tradicional demarcada no Ente, seja tal ente fixado enquanto ἀγαθόν-ἰδέα, seja enquanto Sujeito. O que se manifesta pela primeira vez nesta nova partida para ser tomado numa outra consideração? Nada menos que o Necessário.

Se a Entidade é deslocada do Princípio, na contemplação do Ser, se o fundamento se impõe agora na figura do Nada (de ente), o Necessário, desde o começo da formalização do Pensamento até aqui rechaçado enquanto um mal, doravante terá que receber enfim o seu lugar de direito no Ser ele mesmo. E como ensaiar os primeiros passos na compreensão do Necessário?

Contemplando o que Heidegger expôs de seu ensino, no curso de sua Obra, aprendemos que o Necessário se deixa mostrar justamente enquanto o caráter essencial da Temporalidade do Ser: aqui onde temos por sustentar um ainda-não reiterado de clareira, de discurso; onde reina o silêncio enquanto fator primordial e insigne da fala, aqui se manifesta o Necessário em seu caráter inteiramente positivo – aqui o Ser se solta de todo das amarras da concretude e acolhe o seu elemento co-constitutivo: o Nada. É a este Necessário, que o Filósofo atribui o parâmetro próprio da afinação. Por ser ele uma

feição do Nada ele mesmo, que é a voz a ser ouvida para o proporcionamento afinado do homem ao Ser, configura-se enquanto o Silêncio – este aqui é o fundamento do discurso afinado, apropriado pelo Ser ele mesmo. Só ouvindo o silêncio nos habilitamos a ouvir rigorosamente o dito. E nesta audição genuinamente disposta para o digno de ser ouvido reside o caráter essencial da Angústia, pensada por Heidegger e logo tão mal interpretada enquanto estado de ânimo depressivo. Dito com os termos de Heidegger:

O “Nada” histórico do Seyn a ser experimentado (...) tem a voz dos Seyn não menos que este mesmo; e o Nada afina na Angústia, concebida enquanto a angústia do Da-sein instante (o que não tem nada a ver com a habitual ‘angústia da vida’, na medida em que se equipara o “Dasein” com a “vida”, segundo a significação habitual, algo como em Nietzsche) (GA 71: 219).

Esta afinação na angústia, a afinação essencial ao Necessário inerente ao caráter problemático e jamais subsistente do Ser, configura o Pensamento e o seu discurso pela forma do agradecimento¹⁰. Se considerarmos que as palavras agradecimento, gratidão, são termos derivados do termo latino *gratia* (graça), percebemos bem em que sentido Heidegger apreende o Pensamento e o seu discurso enquanto a acolhida de uma saudação – saudar é conceder uma graça e agradecer é acolher e manter presente tal graça recordando-a recorrentemente. No Recordar, o Pensamento se alinha ao Nobre de sua linguagem. Onde, portanto, a saudação ao Pensamento? Do imemorial, para onde declina o Ser. O homem é saudado na despedida (a imersão no oculto) para que ele considere, através da transitividade do Ser, o Nada desde o qual uma história pode se desenrolar; para que ele se afine pelo Necessário doado a ele pelo Tempo – o âmbito para o qual o Ser declina e de onde volta a ascender; enfim, para que o homem experimente

10 No idioma alemão a palavra *Danken* (Agradecer) é uma variação da palavra *Denken* (Pensar), na qual se denota o significado essencial da primeira, recebendo dela o sentido do *co-memorar*; do mesmo modo que a palavra Recordar [*Andenken*], que indica o caráter próprio deste agradecer no modo de uma sustentação reiterada do elo de algo tomado, pesado, em sua medida (Daí Heidegger conceber o morar poético do homem enquanto uma tomada de medida). No idioma português a palavra reconhecer, sinônima da palavra agradecer, já é constituída por referência a palavra Conhecer e não Pensar (a palavra latina pertence a um âmbito de sentido mais próximo da palavra alemã *Kennen*, a qual parte de uma conotação diferente da palavra *Denken* e se encontra mais próximo da palavra portuguesa Conhecer: tornar conhecido, familiar, que são supostos no sentido do *a-preender*, do *co-obter* – *com-gnoscere*). Mas, embora numa dimensão à primeira vista menos essencial que o da palavra alemã *Danken*, a palavra portuguesa Reconhecimento guarda, como esta, o mesmo sentido da palavra Recordação, qual seja a repetição do conhecido ou do pesado, medido, de uma doação, e amplia de algum modo o sentido da palavra portuguesa Conhecer, já que reside naquela o sentido da palavra Pensamento, cuja etimologia remete ao verbo latino *pensare*, cujo âmbito significativo é o do verbo pesar, no sentido de medir. Pensar e conhecer se reportados ao sentido do substantivo grego εὐγνωμοσύνη [gratidão], cujo étimo significa precisamente qualidade do bom-conhecimento [εὖ-γνον+οσύνη], vemos que o agradecimento ele mesmo, é o que afina na melhor das proporções o Pensamento e o Conhecimento pelo diapasão da própria essência do Pensamento – a Serenidade.

a finitude do Ser, como aquilo que lhe concerne de mais primordial e essencial. O caráter deste declínio e do agradecer no qual ele se afina, Heidegger o diz melhor:

O declínio [*Untergang*], cuja essência é inerentemente íntima ao Acontecimento, carrega a intimidade na essência e esta essência é a da despedida. Assim, o declínio é experimentado logo no Princípio histórico do (*s-*)*Seyn*. O próprio Princípio é Princípio em declínio. / A intimidade do declínio, da despedida, é o silenciamento do (*s-*)*Seyns* e, assim, a sua voz, que desenrola primordialmente o *Seyn* e a partir de tal desenrolamento declinante afina no agradecer. / Na *en-tonação* [*An-stimmung*] do agradecimento enquanto [entonação] do ser-saudado do homem acontece o Acontecimento do Dasein (GA: 71: 221).

O que Heidegger está nos ofertando com este discurso afinado num diapasão distinto daquele da presentidade constante impositiva do Concreto? Nada menos que os meios do preparo para o acolhimento do Princípio do Acontecimento. Princípio no qual o Saber e a Investigação perdem a forma intervencionista da Ciência e assume a forma pura e simples da Meditação atenta e honrosa à problematidade do Ser. Para este Princípio as afinações determinantes do Pensamento, são também outras que aquelas que o orientaram no curso da Metafísica. Vejamos a seguir como Heidegger configura tais afinações no contexto mesmo da transição de um Princípio para o outro:

O atemorizar / (transição) – a liberdade / da dor da *problematidade* [*Fragwürdigkeit*]. / O agradecimento (Obediência [*Gehorsam*] ao outro Princípio) / O pudor (*Acontecência* [*Ereignung*] na obediência) a instância / da escuta, o *conformar-se* à escuta, docilidade. / Só no agradecimento estamos afinados para o pensar e o poetar e sua vindoura verdade histórica do *Seyn*. / Agradecimento e ser-saudado [*Gegrüßtsein*]. / Saudação e Acontecimento. / O Princípio (GA 71: 222).

Aqui reside a possibilidade de deliberação do homem para a Serenidade, através da qual ele pode se habilitar à luta necessária e tenaz a ser consentida contra o imperativo lógico do Concreto. A caminho para o novo Princípio, o qual só obterá a sua plena configuração existencial durante o curso mesmo do percurso, cairão por terra para o homem todas as mistificações do super-homem projetadas sobre o seu Dasein, por respeito ao seu lugar na Natureza e ao seu proporcionamento aos Deuses, ou seja, por respeito ao seu “morar poético sobre esta Terra”.

Instituindo a essência própria das afinações fundamentais – elas mesmas afinadas pelo Acontecimento – no Entre de Ser e Tempo, sob o predomínio da Angústia, Heidegger nos permite encerrar este breve ensaio de audição e de compreensão do seu ensino fundamental acerca da essência do Ser e do Saber com duas menções suas, que ao modo de Heráclito, nem tornam o seu dizer uma manifestação do verdadeiro, nem uma ocultação dele, antes acenam para o que é digno de questão. Deixamos ao Mestre as últimas palavras para as quais só temos agradecimentos:

A primeira:

Assim, não apenas uma afinação foi distinguida, mas antes foi trazida agora de todo pela primeira vez ao aberto a essência afinante da verdade do (s-)Seyn e do Saber. / A essência das “afinações” unicamente a partir desta afinação singular, essencialmente histórica do (s-)Seyn; a verdade do Nada e da Angústia. Angústia, pudor e o Da-sein enquanto Cura (GA 71: 223):

A segunda:

Instância
Sempre para um verdadeiro único
Acolher a salvo
A verdade essencial,
Por ampla permanência,
Amanhe o pensante coração
Na simples paciência
Da generosidade sem par
De o nobre recordar (GA 13: 27).

Referencias bibliográficas

- HEIDEGGER, M. (1977). GA 2: *Sein und Zeit*, Frankfurt Am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1997). GA 6.2: *Nietzsche II*. Frankfurt Am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2000). “Die Frage nach der Technik”. GA 7: *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1976). “Vom Wesen und Begriff der *Physis*. Aristoteles, Physik B, 1”. GA 9: *Wegmarken*. Frankfurt Am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1983). “Zur Erörterung der Gelassenheit – Aus einem Feldweggespräch über das Denken”. GA 13: *Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann, GA 13, 1983.
- HEIDEGGER, M. (2007). “Zeit und Sein”. GA 14: *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1986). GA 15: *Seminare*, Frankfurt Am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1999). GA 39: *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. Frankfurt Am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1988). GA 42: *Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Frankfurt Am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1984). GA 45: *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählt “Probleme” der “Logik”*, Frankfurt Am Main: Klostermann
- HEIDEGGER, M. (1997). GA 65: *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, GA 65, 1989
- HEIDEGGER, M. (1997). GA 66: *Besinnung*. Frankfurt Am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2009). GA 71: *Das Ereignis*. Frankfurt Am Main: Klostermann.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 11, 2025. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2025.i11.09 [pp. 181-189]

Recibido: 30/01/2025 – Aceptado: 04/06/2025

Las cuerdas e hilos históricos como elementos estructurales del Campo de Historicidad del Dasein

Historical ropes and threads as structural elements of the Dasein's Historicity Field

Hector Javier Villarruel Sahagún

Edu-Sur

Resumen: En el presente artículo se proponen estructuras onto-históricas como elementos del Campo de Historicidad. Con ello se establece una trazabilidad histórica con el mundo del Dasein. Tales estructuras onto-históricas las llamaremos cuerdas históricas y estas estarán compuestas por hilos históricos que serán los que se desplegarán como base histórica fundamental de la temporalidad del Dasein.

Abstract: In this article, onto-historical structures are proposed as elements of the Field of Historicity. With this, a historical traceability is established with the world of Dasein. We will name such onto-historical structures as historical ropes, and these will be composed of historical strings that will be deployed as the historical basis of Dasein's temporality.

Palabras clave/Keywords: Heidegger; Cuerda histórica (Historical rope); Hilo histórico (Historical Thread); Lienzo de significación (Canvas of Significance); Campo de Historicidad (Field of Historicity).

1. Introducción

En el artículo introductorio sobre los *Lienzos de Significación* (VILLARRUEL-SAHAGÚN, 2024) se define el *Campo de Historicidad* como el dominio de la *Interpretación* que actúa en los *Lienzos de Significación*, pero no se estableció un análisis sobre la composición de estos. El presente artículo realiza un análisis del *Campo de Historicidad* y las implicaciones que sus elementos tienen en el proceso hermenéutico del Dasein.

Heidegger definía a la historicidad como la constitución del ocurrir (HEIDEGGER, 2010: 59) del Dasein. Tal transcurrir sucede desde un desplante en temporalidad que hace posible la comprensión de su mundo. Lo que implica que la comprensión actúa desde una base histórica que interpreta a través de la temporalidad, creando un ciclo hermenéutico.

Es el transcurrir en temporalidad el que va generando contenido base histórico que apoya a la interpretación y comprensión del Dasein. Dicho contenido histórico es composición del *Campo de Historicidad* en forma de onto-estructuras, lo que convierte a la historicidad en fuente creadora de esos elementos. A esas onto-estructuras les llamaremos cuerdas e hilos históricos y de ellas elaboraremos más adelante.

Por lo pronto es necesario tener en claro que será la historicidad, como el acto en temporalidad, la que creará hilos y cuerdas históricos dentro del *Campo de Historicidad*, lo que abrirá la potencialidad del registro historiográfico (HEIDEGGER, 2010: 59).

En el siguiente capítulo desarrollaremos la base analítica de composición del *Campo de Historicidad* a través de cuerdas e hilos históricos, con su posterior involucramiento en la creación de mundo desde los *Lienzos de Significación*.

2. Analítica del Campo de Historicidad

Denotemos por D_o al ente asociado con el Dasein D_o y definamos al *Campo de Historicidad* H_{D_o} como el conjunto de onto-estructuras históricas pertenecientes a la entidad humana, que sirven de base al despliegue ontológico del Dasein D_o .

Tales onto-estructuras históricas, las podemos dividir en dos conjuntos:

- 1) Cuerdas históricas β_j : Son subconjuntos onto-históricos del *Campo de Historicidad* y están compuestos de hilos históricos.
- 2) Hilos históricos α_i : Son onto-estructuras que podemos definir como elementos de las cuerdas históricas. Los hilos históricos forman parte estructural de la temporalidad del Dasein bajo el cuidado. Un hilo histórico se compone no solo de experiencias o hechos históricos, sino de todo elemento interpretado agrupado en nexos de significación (HEIDEGGER, 2010: 151).

Por lo tanto, podremos definir al *Campo de Historicidad* H_{D_0} como el conjunto que contiene a todas las cuerdas históricas β_j correspondientes a la entidad humana D_0 que, de acuerdo con lo definido, estarán compuestas de los llamados hilos históricos α_i . Lo que nos lleva a poder sintetizar al *Campo de Historicidad* de la manera siguiente: $H_{D_0} = U_j \{\beta_j\}$ (2.1), donde $U_j \{\beta_j\} = \{\alpha_j \mid \alpha_j \text{ es un hilo histórico}\}$ (2.2).

El subíndice nos indica la pertenencia del hilo a la cuerda, en el sentido de que el hilo se desprende de la cuerda para, como veremos más adelante, formar parte de la temporalidad.

Ahora, denotemos por $I_{D_0}^t$ a la interpretación asociada al proceso hermenéutico del Dasein D_0 al tiempo vulgar t , entonces, de acuerdo con el artículo introductorio de los *Lienzos de Significación* (VILLARRUEL SAHAGÚN, 2024: 142), si $I_{D_0}^t : H_{D_0} \times F_{D_0} \rightarrow H_{D_0}$ (2.3)¹, donde $F_{D_0} = \{f_i \mid f_i \text{ es un fenómeno específico que se le presenta al Dasein } D_0\}$, al introducir los conceptos de las cuerdas e hilos históricos, (2.3) se transformará en: $I_{D_0}^t : U_j \{\beta_j\} \times F_{D_0} \rightarrow H_{D_0}$ (2.4). Lo que implica que, a cualquier fenómeno f_k aconteciendo al Dasein D_0 , se le asociará una cuerda β_k específica y, consecuentemente, un hilo histórico α_k^m específico, mismo que servirá de columna vertebral para la temporalidad del Dasein D_0 dentro de su proceso hermenéutico. Por lo tanto, los *Lienzos de Significación* LS que corresponden al Dasein D_0 cuando $\Delta t \rightarrow 0$ quedarán definidos como: $LS_{\Delta t}^{D_0} = \{I_k(\alpha_k, f_k)\}$ (2.5)². Por lo tanto, el mundo M_{D_0} del Dasein D_0 , en la diferencialidad ∂t , quedará definido de la siguiente manera: $LS_{\partial t}^{D_0} \mid_{\alpha} = M_{\partial t}$ (2.6). Esto nos lleva a concluir que podremos lograr cierta trazabilidad histórica al asociar el correspondiente hilo histórico α , centro de la temporalidad, al proceso hermenéutico del Dasein.

3. Despliegue fundacional de las cuerdas e hilos históricos

Desde el *Campo de Historicidad*, el Dasein fundamenta su despliegue de mundo y relaciona al fenómeno a través de redes de significado que Heidegger llamó nexos de significación (HEIDEGGER, 2014: 116), los cuales establecen la intra-mundaneidad del Dasein. El *Campo de Historicidad* es la base de conocimiento relacional que el Dasein trae al frente en apoyo al cuidado para la actuación en temporalidad. Dado un fenómeno, el acto de percepción

1 (2.3) Nos indica que la interpretación está asociando a un fenómeno específico un elemento del Campo de Historicidad para ser proyectado, posteriormente, al Campo de Historicidad mismo como futura referencia base de la temporalidad.

2 Es importante notar que la existencia de la interpretación se encontrará garantizada por la existencia de lo interpretado.

suma al componente histórico del *Campo* para ser una estructura disponible desde donde el Dasein forma su mundo.

Es necesario notar que cada elemento relacional del *Campo de Historicidad* no es la temporalidad, sino una onto-estructura base de ella. Un fundamento relacionado con el cuidado que da apoyo onto-estructural a la temporalidad. Las onto-estructuras del *Campo de Historicidad* la componen como dominio de la *Interpretación* y podemos afirmar que, al formar medularmente a la temporalidad, también son base de la comprensión.

Consecuentemente, tales estructuras ónticas relacionadas u onto-estructuras del *Campo de Historicidad*, pueden ser organizadas en conjuntos-relacionales histórico-fundacionales llamados cuerdas e hilos históricos. Las mismas estructuras onto-históricas se encuentran organizativamente relacionadas desde su encuentro con el fenómeno como contenido de preapertura de la temporalidad.

Los hilos históricos se desprenden de las cuerdas históricas y serían el conjunto mínimo necesario para que un *Lienzo de Significación* diera sentido al mundo diferencial que se acontece en ese momento. Es decir, de una cuerda histórica se desprenden varios hilos históricos que guardan relación con la cuerda y que serán usados en el proceso hermenéutico.

Desde lo intramundano del Dasein se estructura fundacionalmente a través de nexos de significatividad. Tal significatividad se encuentra relacionada con un hilo histórico que le da estructura ontológica. Sin embargo, los hilos históricos no son recuerdos simplemente, sino complejas estructuras históricas que forman parte de la temporalidad, en cuanto cuidado. Un hilo histórico no es la temporalidad, sino la base de una ontología que trae al frente al hilo histórico respectivo hacia el encuentro con el fenómeno. Es importante aclarar que un encuentro de forma primera con un fenómeno suma al contenido del *Campo de Historicidad* y, por lo tanto, al hilo histórico con el cual el Dasein asociará al fenómeno para que este se convierta en mundo.

Tras el mundo, por lo tanto, se encuentra un cúmulo de hilos históricos desde los cuales se puede establecer una cierta trazabilidad historiográfica de respectividad con todo encuentro.

En otras palabras, es bajo el cuidado que el Dasein va estableciendo nexos históricos de significación a través de sus correspondientes *Lienzos de Significación*, tales nexos históricos dados a través de los hilos históricos correspondientes abren la posibilidad de trazabilidad histórica desde el Dasein con su mundo. Tal trazabilidad nos da la oportunidad de diferenciar las múltiples regiones geo-temporales base desde donde el Dasein ocurre, ya que cada región geo-temporal se contiene en una base histórica predominante.

Empero, hay que hacer notar que los hilos y cuerdas históricos forman parte de la columna de la temporalidad, de la ontología del Dasein, no son la totalidad ontológica, sino una base fundacional de ella.

El cuidado, como parte central de la existencia del Dasein, se va fundamentando por un contenido histórico, modulado por el cuidado, que estructura a la temporalidad. En cada acontecimiento, la temporalidad, a través del cuidado, va des-ocultando mundo a través de una base específica histórica ya definida en la analítica de los *Lienzos de Significación* asociados a la temporalidad correspondiente. Pero el cuidado no solo da fundamento a nuestra existencia, sino que parte de un origen específico, si bien no único, de elementos históricos que definen el arrojo en temporalidad. De aquí que las cuerdas históricas serán los elementos históricos del Dasein que participarán en el cuidado, específicamente asociado a algún *Lienzo de Significación* que ocurre en algún tiempo vulgar. Con ello, cada *Lienzo de Significación* estará constituyéndose de varias cuerdas históricas, a través de los hilos históricos correspondientes, que le darán su cimentación necesaria para el desenvolvimiento del Dasein en la creación de su mundo. Esto convierte al *Lienzo de Significación* en el componente analítico esencial de la temporalidad bajo un cuidado específico, fundamentado en cuerdas históricas

Con lo anterior, sin más, cada cosa es, en potencia, estructura histórica del Dasein. Cada cosa u objeto, en la intra-mundaneidad, se encuentra relacionado con el Dasein de tal o cual manera, esto hace que exista cierto nivel de respectividad histórica del Dasein a través de los hilos históricos, con lo que le acontece. En otras palabras, cada fenómeno que confronta al Dasein es respectivo con él de cierta forma y, por lo tanto, podremos encontrar hilos históricos relacionales con ello.

4. El ámbito de lo social

Dicho entrelazamiento referenciado del Dasein con su mundo también involucra a la otredad como destino de respectividad, de relacionalidad a través de las cuerdas e hilos históricos, lo que abre la posibilidad de existencia de elementos onto-históricos con poca varianza entre individuos de algún conglomerado social. Por lo tanto, puede existir un entrelazamiento histórico social del material onto-histórico del conglomerado humano, resultando que cada despliegue de temporalidad se encontrará dentro de un cierto rango de similitud. La existencia del entrelazamiento social de hilos históricos también generará, por consiguiente, *Lienzos de Significación* similares y, por lo tanto, configuraciones de mundo semejantes. Debido a ello, lo cultural puede ser un promotor en la creación de entrelazamientos de hilos históricos, lo que resultaría en una mejor cohesión social.

En otras palabras, las cuerdas históricas son la base social cohesiva de una comunidad y la identifican como tal. Los hechos ontológicos temporales de cada Dasein se pueden estructurar a través de ellas y formar parte de una identidad social. Esto no quiere decir que el Dasein ha caído bajo el influjo social necesariamente, sino que forma parte de una comunidad desde la cual estructura su temporalidad. Su temporalidad, de cada Dasein, es identificable por el sello de la cuerda histórica. La autenticidad no es romper, necesariamente, con la cuerda histórica, sino formar-se desde ella dentro de un mundo único que lo individualice, pero que le da pertenencia. Por lo tanto, si las cuerdas históricas son el corazón de la cohesión social, los hilos históricos, constituirán la base de las micro-historias.

Lo anterior tiene relevancia ontológica superior en la intramundinidad del Dasein desde el punto de vista hermenéutico, ya que la significación de un objeto se encuentra ligada a las cuerdas históricas sociales asociadas al grupo humano en donde el objeto acontece, esto debido a que la comprensión de un objeto en su uso es el establecimiento de una composición guiada por el cuidado a través de un conjunto de hilos históricos procesados en un *Lienzo de Significación*. No hay objeto sin cuerda asociada. Ahora, cada cuerda histórica atada al grupo social en donde el Dasein pertenece define un cierto uso, pero no determina destino del objeto bajo la individualidad.

El entramado de significaciones estructurado por las cuerdas históricas moldea a la temporalidad en un entorno social. El Dasein es, desde una estructura entramada de cuerdas históricas que le plantean una cierta rigidez de movimiento. La apertura se encuentra acotada dentro del tejido histórico y permite una sociedad en cohesión. La libertad se encuentra definida solo en grados de libertad condicionada y de aquí podemos deducir que los hilos históricos dentro de una comunidad definen una moralidad aceptada. De cada cuerda, se despliegan los hilos históricos fundacionales de la temporalidad individual, pero hay que aclarar que el conjunto de cuerdas históricas definidas desde lo social, no componen la totalidad del *Campo de Historicidad*, pero sí podrían colorear la individualidad en temporalidad de cada Dasein.

La base de todo emplazamiento de poder es sostenida por cuerdas neurálgicas que mantienen a la misma estructura de poder, implicando la creación de temporalidades afines a la cuerda histórica del poder. Las empresas mantienen tal directriz a través de los diferentes contenidos audiovisuales empujados hacia la base trabajadora, moldeando los *Lienzos de Significación* de cada trabajador, por ejemplo. Toda estructura de poder se define a través de ciertas cuerdas históricas, mismas que tienen el fin de emplazar a los hilos históricos fundamentales de la temporalidad de cada elemento humano bajo la

estructura de poder, para así modificar su transcurrir en temporalidad y, por lo tanto, su mundo.

Si bien las cuerdas históricas moldean y dan estructura a lo social como elemento de cohesión, también, como acabamos de ver, pueden ser la base de una estructura que ofusca y empobrece el desplazamiento abierto de la temporalidad. Las líneas base de los hilos subyacentes a la cuerda histórica correspondiente, se establecen en lo intramundano moviendo los hilos de existencia como si nuestro mundo estuviera ya cerrado y manipulado. El abandono del ser (HEIDEGGER, 2012: 90), es el abandono de la historia. Los hilos históricos quedan podridos en una pérdida del mundo del ser originario. Es aquí donde el pensamiento inceptual, ese que trae al frente la necesidad imperativa de un encuentro con la historia del *Seyn* (HEIDEGGER, 2015: 286), es la estrategia adecuada para regresar a un acontecimiento que muestre la verdad desde los hilos inceptuales, materia prima del acto de tejer del *Seyn*, para que la verdad sea la nueva estructura de nuestro mundo.

5. Acontecimiento, tejidos e hilos conceptuales

El Acontecimiento es el centro neurálgico del proceso interpretativo inceptual. O bien:

- 1) El encuentro con el fenómeno se da de forma prístina y, por lo tanto, se crearán los primeros hilos históricos inceptuales.
- 2) El correspondiente hilo histórico existente apoyará en la interpretación del fenómeno.

De acuerdo con el punto 1), será a través del *último dios* que el *Seyn* tejerá el hilo correspondiente al momento del establecimiento del *sein*. No hay entidad sin hilo histórico asociado.

Para el punto 2), de nuevo, el *último dios* nos trae al frente a un fenómeno que transcurre interpretativamente hacia un *sein*, sin un tejido inmediato del *Seyn*. Si el acercamiento del Dasein al fenómeno es a través de un pensamiento inceptual, la interpretación deconstruirá (destruirá) cualquier olvido del tejido original, reconociendo la existencia de un acontecimiento originario desde donde el *Seyn* tejó a través del *último dios*. Si el Dasein toma al fenómeno desde la presencia, a través del olvido, el hilo inceptual originario de la correspondiente interpretación originaria, inceptual, podrá ser substituido por otras estructuras históricas desde donde el objeto ya no es, sino que ocurre desde la caída. Como lo comenta Heidegger:

Donde se anuncia el abandono por el ente: ...el quedar atrapados en el pensar y establecer “valores” e “ideas”; allí, sin ningún cuestionamiento serio, la forma estructural

del Dasein histórico es vista como si fuera algo inalterable; a todo esto corresponde el pensamiento de “visión del mundo” (HEIDEGGER, 2012: 93).

El hilo histórico asociado al fenómeno será endurecido para dar paso a la objetivación presencial del fenómeno. Deja de haber una construcción del *Seyn* al fenómeno. Es por ello por lo que es importante que cada hilo histórico sea potencialmente inceptual y contribuya a que la historia del *Seyn* no caiga en el olvido.

6. La nada

La búsqueda de la no-cuerda y no-hilo histórico desde la temporalidad, es la búsqueda por el *Seyn* mismo, en un encuentro ontológico donde último dios posibilita al *Seyn* en el tejer desde las cuerdas e hilos inceptuales el mundo fundamental. Tal despertar originario es fundacional en sí mismo y representaría la última meta de autenticidad del Dasein. Desde el acontecer, el Dasein es tejido por el último dios. Ir al encuentro del tejer, es fundacionalmente un encuentro con el mundo originario, con el si-mismo abierto desde un acontecer primigenio.

Dentro de la no-presencia existe un despliegue de una estructura fundamental en tensión y esta corresponde a lo tejido por el último dios a través del *Seyn*. El acto temporal del tejer del *Seyn*, no puede ser expresado como un hecho existente, sino como una progresión que no termina de aperturarse. Este estado de tensión que marca la apertura-oculta, es tejida desde un hilo primigenio inceptual.

Lo tejido por el *último dios*, es tomado por el Dasein a través de una transgresión que, al momento, genera un hilo histórico asociado al ente transgredido, tomado y proyectado al mundo del Dasein. La toma de lo transgredido pudiera no preservar lo inceptual si a través del tiempo vulgar, se corrompe el mundo por la presencia.

7. Conclusion

Con las cuerdas e hilos históricos, disponemos de un modelo consistente que nos permite establecer parámetros analíticos del despliegue en temporalidad del Dasein. Con ello, la historicidad toma un papel central como principal activo creador de las cuerdas e hilos históricos desde la interpretación y será la temporalidad la que asociaremos a la vibración de las cuerdas e hilos históricos involucrados en la creación del mundo del Dasein. Además, con las cuerdas e hilos históricos, hemos abierto la posibilidad de trazabilidad histórica del proceso hermenéutico, lo que nos facultará en no solo establecer que el Dasein es un ser histórico, sino que quedará más claro el proceso historiográfico.

Conteniendo todo lo anterior, podremos simplificar el proceso hermenéutico dentro de lo diferencial, como un proceso que respectivamente crea nexos de significación con los fenómenos, a través del proceso interpretativo, utilizando la base onto-histórica del *Campo de Historicidad*, desde las cuerdas e hilos históricos que son relacionados por la interpretación a través del correspondiente *Lienzo de Significación*, creando el mundo del Dasein.

Referencias bibliográficas

- HEIDEGGER, M. (2010). *Being and time*. New York. State University.
- HEIDEGGER, M. (2012). *Contributions to philosophy (of the Event)* Bloomington: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, M. (2014). *Problemas Fundamentales de la Fenomenología (1919-1920)*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2015). *The History of Seyn*. Bloomington: Indiana University Press.
- VILLARRUEL SAHAGÚN, H.J. (2024). “Los lienzos de significación desde la hermenéutica de Heidegger y su relación con las ciencias físicas”. *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* 10, 137-150. DOI: 10.12795/Differenz.2024.i10.06

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Derivas

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 11, 2025. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2025.i11.10 [pp. 193-207]

Recibido: 16/04/2025 – Aceptado: 20/06/2025

El hombre, la libertad y el desarrollo del Yo en la obra de Martin Buber y de Søren Kierkegaard

The man, freedom and development of the self-according Martin Buber and Søren Kierkegaard

Stefanie Arca Garrido Loureiro

Universidad de Salamanca

Resumen: Ese artículo presenta un análisis respecto la libertad del hombre, el desarrollo del yo y la presencia de Dios —desde obras de Buber y de Kierkegaard. Según Buber, cada persona es única y cuando pronuncia Yo-Tú, su alma gana un grado más alto de fusión. Así, desarrolla su Yo hacia la plenitud. Para Kierkegaard, el hombre desarrolla su Yo cuando deseando ser sí mismo profundiza en sí mismo. Para sendos filósofos, el desarrollo del yo es responsabilidad de cada persona, el hombre es libre para decidir. Y el que desarrolla su Yo y va hacia Dios, alcanza el desarrollo máximo.

Abstract: We present an analysis concerning the freedom of the man, the development of the self, the presence of God —in the works by Buber and Kierkegaard. According to Buber, each person is unique and through pronouncing I-Thou, your soul gains a higher degree of fusion. In this way the self can develop until the fullness. For Kierkegaard, the man develops his self when wants be himself deepens in himself. For both philosophers, the development of the self is each person's responsibility, the person has freedom to choose. And man that develops his self and go until God reaches total development.

Palabras clave/Keywords: Kierkegaard; Buber; Libertad (Freedom); Dios (God); Alma (Soul).

1. Introducción

En este artículo voy hacer un breve análisis respecto la libertad del hombre, el desarrollo del Yo y la presencia de Dios, desde las obras de Martin Buber y de Søren Kierkegaard. Y desde esos temas acercar esos dos filósofos. Desde creencias diferentes, jasidismo y cristianismo respectivamente, y de diferentes concepciones del yo, para sendos filósofos cada persona es única. Y para ambos, el hombre es libre. Incluso, puede o no conocerse, desarrollar o no su Yo, y ser o no él mismo –eso es una decisión. Cuando es él mismo y se encuentra con Dios, alcanza el máximo desarrollo del Yo.

Para Kierkegaard, cada hombre es singular. Sin embargo, el hombre puede o no conocerse. Eso es una decisión. Así, el hombre puede vivir lejos de sí mismo, sin conocerse, sin conocer su Yo. Para ese filósofo, el hombre conoce a sí mismo cuando deseando ser él mismo, se profundiza en sí mismo. Y el máximo desarrollo del yo se da cuando el hombre deseando ser sí mismo, desde su transparencia, sumerge en sí mismo hacia Dios. Según Kierkegaard, ese es el máximo desarrollo del Yo.

Para Buber también cada hombre es singular. Y el hombre solamente alcanza la plenitud de su Yo si alterna la pronunciación de las dos palabras básicas Yo-Tú y Yo-Ello. La alcanza desde la pronunciación de la palabra básica Yo-Tú en las tres esferas del encuentro, desde su propio camino, en su cotidiano. En cada encuentro Yo-Tú, el alma del hombre se concentra y se fusiona –gana un grado más alto de fusión. El que pronuncia la palabra básica Yo-Tú en las tres esferas del encuentro, alcanza un alto grado de fusión del alma. En ese contexto, en el ámbito de la fe, puede pronunciar Yo-Tú directamente para Dios. El que lo hace sigue pronunciando Yo-Tú en las tres esferas del encuentro, además de vivir los encuentros de reciprocidad también con Dios.

Para Buber, el hombre que pronuncia Yo-Tú directamente para Dios vive la relación suprema. En cada encuentro con Dios, el Yo gana algo que antes no poseía, como una fuerza, un *plus*. El que la vive alcanza el máximo desarrollo del Yo.

Para Kierkegaard, el hombre vive en la desesperación. Y sólo consigue acabar con ella cuando deseando ser sí mismo sumerge en sí mismo hacia Dios. Sin Dios, el hombre no podría acabar con su desesperación. El que se encuentra con Dios alcanza el desarrollo máximo del Yo. En ese contexto, Dios es la medida del hombre.

Ese tema es muy relevante para una mejor comprensión del hombre, desde Kierkegaard y Buber, en lo que toca la singularidad de cada hombre, el desarrollo del yo, la presencia de Dios y la libertad.

2. El hombre, el desarrollo del Yo y la presencia de Dios, en la obra de Buber

Según Buber, el hombre actúa en el mundo desde dos palabras básicas. Cada una de ellas es formada por un par de palabras –Yo-Tú y Yo-Ello. Las dos palabras básicas son importantes y son inherentes a la Creación. El hombre necesita alternar la pronunciación de ellas mientras vive en el mundo. Estas dos palabras básicas denotan dos actitudes diferentes del hombre. Cuando el hombre pronuncia una de ellas elige una actitud. El Yo del hombre que pronuncia Yo-Tú tiene una intención diferente del Yo que pronuncia Yo-Ello.

Como las palabras básicas son dobles, la actitud del hombre en el mundo también es doble, el yo del hombre es doble y el mundo del hombre es doble, ese depende de la palabra básica que el hombre elige pronunciar. El Yo de la palabra básica Yo-Ello es el Yo de la objetividad, de la experimentación, de la utilización, etcétera. El Yo de la palabra básica Yo-Tú es el Yo del encuentro de reciprocidad. No obstante, el Yo tiene consciencia de sí mismo y de todos esos estados: “Ya sea viviendo en la relación o fuera de ella, el yo permanece asegurado en su consciencia de sí mismo, ese fuerte hilo de oro en el que se insertan los estados en toda su variedad” (BUBER, 2020: 103).

Según Buber, no hay posibilidad del hombre estar en el mundo fuera de una de esas dos palabras básicas. El yo siempre está vinculado al Tú o al Ello. Cuando el hombre habla Yo se refiere al Yo de una de las dos palabras básicas. Sobre las dos palabras básicas, Buber escribe: “El mundo como experiencia pertenece a la palabra básica ‘yo-ello’. La palabra básica ‘yo-tú’ establece el mundo de la relación” (BUBER, 2020: 55).

El hombre puede pronunciar Yo-Tú en las tres esferas del encuentro de reciprocidad, la esfera del encuentro con los seres de la naturaleza, con los hombres, y con las formas inteligibles¹. En la esfera del encuentro con los seres de la naturaleza, el encuentro de reciprocidad es infra-verbal en el sentido de que el ente con lo cual el hombre se encuentra no puede contestar Yo-Tú de la misma manera. La esfera del encuentro entre los hombres es la única en que el hombre puede pronunciar y contestar Yo-Tú de la misma manera –la única en que el hombre puede pronunciar y recibir Yo-Tú en el mismo lenguaje. La esfera del encuentro con las formas inteligibles es supra-verbal. El hombre pronuncia Yo-Tú con todo su ser y recibe la respuesta. Esa relación, mismo en el silencio, genera lenguaje. El encuentro Yo-Tú, en cada esfera, ocurre por gracia. El hombre no puede hacerlo ocurrir. El

1 Para la lengua inglesa esa esfera de encuentro está traducida como el encuentro del hombre con las “*intelligible forms*”. Para la lengua portuguesa está traducido como el encuentro del hombre con los “*seres espirituales*”. Para la lengua española está traducida como el encuentro del hombre con los “seres espirituales”. Voy a utilizar en ese artículo ‘formas inteligibles’ para hacer referencia a esa esfera del encuentro. Eso porque Buber ha revisado esa traducción para la lengua inglesa.

Tú se presenta con toda su singularidad al hombre, en cada una de las esferas, y lo ‘invita’ al encuentro de reciprocidad. El hombre decide si contesta con la palabra básica Yo-Tú² y vive la relación de reciprocidad o si contesta Yo-Ello.

La esfera del encuentro con los seres de la naturaleza es la esfera de la cual el hombre puede sustraer el físico, el mundo de la consistencia, de la materialidad, del tangible. De la esfera del encuentro entre dos seres humanos, el hombre puede sustraer el afectivo, la psique. De la esfera del encuentro con las formas inteligibles el hombre sustrae el noético, el mundo de la validez.

El hombre sustrae de cada esfera su respectiva presencia y –en el ámbito de la abstracción, de la opacidad, de la utilización y de la experiencia– cada una de ellas es transformada en Ello. Y mismo que en el mundo del Ello el hombre atribuya sustantivos radiantes a cada una de ellas como, por ejemplo, cosmos, eros, logos, esos solamente hacen referencia al mundo del Ello –son abstracciones. Ellas no dan actualidad al hombre –sin actualidad, sin presencia, sin encuentros de reciprocidad esos ‘mundos’ se quedan opacos.

Cosmos, eros y logos sólo se dan realmente para el hombre si él pronuncia Yo-Tú. En cada encuentro de reciprocidad, en cada esfera, el hombre siente la orilla de Dios. Para Buber, el hombre sólo posee vida en el Espíritu cuando pronuncia Yo-Tú. Y cuando lo hace airea el mundo del Ello. El espíritu está entre el Yo y el Tú, en cada encuentro de reciprocidad: “El espíritu no está en el yo, sino entre yo y Tú” (BUBER, 2020: 83). Para Buber, Dios es el centro de todo. Si el hombre se desvincula de esa realidad ya no hay realidad ni presencia. Si el hombre no actúa en el espíritu, si no pronuncia Yo-Tú, si él actúa solamente en el mundo del Ello ya no hay realidad ni actualidad: “Sólo en virtud de su fuerza relacional el hombre es capaz de vivir en el espíritu” (BUBER, 2020:83). Sobre la presencia del Tú eterno en cada una de las esferas y de la actuación del hombre, Buber escribe:

En efecto, sólo hay en verdad cosmos para el ser humano si el todo se convierte para él en morada con hogar sagrado en el cual él ofrezca sacrificio; y sólo hay eros para él si los seres se convierten para él en imágenes de lo eterno, y la comunidad con ellos en revelación; y sólo hay logos para él si evoca el misterio con obras y servicio al espíritu (BUBER, 2005: 89).

Cuando el hombre pronuncia Yo-Tú, su alma se concentra y se fusiona. Según Buber: “La palabra básica ‘Yo-Tú’ sólo se puede pronunciar con todo el ser. La concentración y

2 El hombre es libre y puede decidir si contesta Yo-Tú o Yo-Ello. No obstante, el hombre actualiza su libertad, es verdaderamente libre, en la pronunciación de la palabra básica Yo-Tú: “Mientras el cielo del tú se extiende sobre mí, los vientos de la causalidad se esconden en mis talones y se congela el torbellino de la fatalidad” (BUBER, 2020: 58).

la fusión en el ser entero nunca puede ocurrir a través de mí, pero tampoco sin mí. Yo requiero el tú para devenir; al devenir yo, digo tú. Toda vida real es encuentro” (BUBER, 2020:60). El hombre sólo puede hablar Yo-Tú con todo su ser. Así, el hombre está presente por entero cuando pronuncia Yo-Tú. En esa pronunciación están presentes sus instintos, deseos, emociones, sus capacidades intelectivas superiores, sus sentimientos, etcétera – alma y cuerpo están unificados en una totalidad, en una unidad. Ninguna de aquellas características es preponderante sobre las otras cuando el hombre pronuncia Yo-Tú, todas aquellas forman una unidad.

El encuentro de reciprocidad es realidad, es actualidad. “Sólo cuando el tú se torna presente se origina la presencia” (BUBER, 2020:61). Desde el camino singular de cada hombre, en su cotidiano, es que el hombre establece relaciones de reciprocidad en las tres esferas del encuentro. Y en cada encuentro de reciprocidad, en cada esfera del encuentro, el hombre vislumbra la orilla del Tú eterno, de Dios. Sobre eso, Buber escribe: “En cada esfera, a través de todo lo que deviene presente para nosotros, miramos hacia la orla del eterno tú; en cada uno percibimos un hálito de él, en cada tú nos dirigimos a lo eterno, en cada esfera a su manera” (BUBER, 2020:56).

En la esfera del encuentro entre los hombres, cuando el hombre pronuncia Yo-Tú, del Tú sólo puede saber lo que conoce en el encuentro. Sobre eso, Buber escribe:

Cuando vamos por nuestro camino y nos encontramos con una persona que viene a nuestro encuentro y también va por su camino, sólo conocemos nuestra parte del camino, no la suya; la suya la experimentamos únicamente en el encuentro. De lo que tenemos que ocuparnos, de lo que tenemos de preocuparnos, no es de la otra parte, sino de la nuestra, no es de la gracia, sino de la voluntad. La gracia nos concierne en la medida en que salimos hacia ella y persistimos en su presencia, pero no es nuestro objeto. El Tú me confronta, pero yo entro en una relación directa con él. Así, la relación consiste en ser elegido y elegir, en actitud pasiva y activa a un mismo tiempo. Pues la acción de todo el ser suprime todas las acciones parciales y, por lo tanto, también, todas las sensaciones de acciones (que dependen enteramente de la naturaleza limitada de las acciones) y, en consecuencia, ha de asemejarse a la pasividad (BUBER, 2020: 114).

Como comentado, en cada encuentro de reciprocidad, en cada esfera, el hombre gana un grado más alto de fusión de su alma. En cada encuentro de reciprocidad, el alma del hombre cambia en el sentido de quedarse más unificada y fusionada –menos ambivalente. Así, desde la pronunciación de la palabra básica Yo-Tú en las tres esferas del encuentro el hombre se desarrolla hacia la plenitud del Yo. Gana un alto grado de fusión del alma. En ese contexto, el hombre puede vivir un encuentro de reciprocidad con el propio Dios³.

3 Sobre Dios, Buber escribe: “Por supuesto, Dios es ‘lo completamente diferente’; pero también es el enteramente mismo: lo por completo presente. Por supuesto, es el *mysterium tremendum* que aparece y subyuga, pero también es el secreto de lo evidente que me es más cercano que mi propio yo” (BUBER, 2020: 117).

Como mencionado, el hombre sólo puede pronunciar Yo-Tú con el alma concentrada. Esa concentración se da naturalmente en la pronunciación de la palabra básica Yo-Tú, en el cotidiano del hombre. No es necesario aislarse del contacto con los otros hombres y de las cosas para concentrar el alma.

Sin embargo, puede ocurrir que el hombre sienta necesidad de aislarse por un momento para pensar, estar en soledad con el objetivo de concentrarse en sí mismo, para unificar su alma y volver al contacto con los otros hombres y con las cosas – con el alma más concentrado. Sobre eso, Buber escribe: “Si llamamos soledad a apartarse de experimentar y usar cosas, entonces siempre se requiere *con objeto de llegar a cualquier acto de la relación, y no sólo a la suprema*” (BUBER, 2020.138) [Destacado mío].

El hombre que ya alterna la pronunciación de las dos palabras básicas en las tres esferas del encuentro y que ya posee un alto grado de fusión de su alma, puede vivir el encuentro de reciprocidad con el propio Dios –la relación suprema. Ese encuentro ocurre en el cotidiano del hombre. No es necesario alejarse del mundo y de los otros hombres para vivirlo. El hombre que ya vive la relación Yo-Tú también con Dios sigue pronunciando Yo-Tú en las tres esferas del encuentro. No obstante, en el ámbito de la fe, también puede ocurrir que él decida estar en soledad algunos momentos para concentrarse. En ese contexto, con el deseo de vivir el encuentro de reciprocidad con Dios. Según Buber:

Si la soledad es el lugar de la purificación, que también es necesaria para el que está unido por la relación antes de entrar en el sanctasanctórum, y que también resulta necesaria en medio de sus tribulaciones, entre sus inevitables fracasos y su ascenso para probarse a sí mismo, pues bien, para esta soledad es para la que hemos sido creados (BUBER, 2020: 138).

Así, el que ya vive la relación Yo-Tú con Dios, puede alejarse de los otros hombres y de las cosas, por un momento, para pensar y concentrar su alma – en ese contexto para la posibilidad del encuentro Yo-Tú con Dios. Como, por ejemplo, de la unificación del alma, Buber cita los ejercicios de la mística para la concentración del alma:

En primer lugar, el alma puede formar una unidad. Esto no es algo que acontezca entre el hombre y Dios, sino sólo en el hombre. Todas las fuerzas se concentran en un núcleo, todo lo que pretenda distraerlas se frena, y el ser permanece solo en sí mismo y se regocija, como dice Paracelso, en su exaltación. Éste es el instante decisivo del hombre. Sin él no es apto para la obra del espíritu. Con él se decide en lo más hondo de su ser si esto significa preparación o satisfacción (BUBER, 2020: 123).

En ese contexto, el que concentra su alma decide si descansa sobre su alma concentrada o si pronuncia Yo-Tú. Desde los ejercicios de la mística, en el ámbito de la fe, el hombre puede concentrar su alma y contestar Yo-Tú para el propio Dios. Sin embargo, el que sólo descansa sobre su alma concentrada no la fusiona. Sólo en la pronunciación de la palabra básica Yo-Tú el alma del hombre se fusiona. De ese modo, para Buber, la

unificación del alma no es un fin en sí misma y ni es el fin, es el inicio en el sentido de que el hombre concentra su alma para pronunciar Yo-Tú. Sobre la concentración del alma y el encuentro de reciprocidad con Dios desde aquellos ejercicios, Buber escribe: “El hombre concentrado en una unidad, puede partir hacia el encuentro, ahora perfecto, con el misterio y la salvación. Pero también puede gozar de la bendición de la unidad y, sin recordar su suprema obligación, regresar a la distracción” (BUBER, 2020: 123).

Como comentado anteriormente, el hombre que pronuncia Yo-Tú lo hace con todas sus fuerzas – todo lo que hace parte del hombre está presente, como una unidad, en esa pronunciación. Sobre la concentración del alma, Buber escribe: “Así pues, el yo unificado, como ya he mencionado, la unificación del alma, ocurre en la actualidad vivida: la concentración de todas las fuerzas en el núcleo, el instante decisivo del hombre” (BUBER, 2020: 125). En el ámbito de la fe, desde esa concentración, puede que el hombre viva el encuentro de reciprocidad con Dios. Contestar Yo-Tú es una decisión.

Según Buber, en el ámbito de la fe, el hombre que tiene una vida en el espíritu –que pronuncia Yo-Tú en las tres esferas del encuentro y que vive la relación Yo-Tú también con Dios– ha sobrepasado el deber y la obligación con relación a los otros hombres y las cosas del mundo. Pero no porque se ha alejado del mundo y de los otros hombres, sino porque se ha comprometido completamente con el mundo y con los otros hombres. En ese contexto, el hombre sobrepasa el deber y la obligación porque entra en la plenitud de su ser y se compromete de manera mucho más intensa y profundizada con el mundo y con las otras personas, si comparado al hombre que aún no pronuncia Yo-tú directamente para Dios.

3. El hombre, el desarrollo del Yo y la presencia de Dios en la obra de Kierkegaard

Desde una concepción diferente de Yo y una creencia diferente, de la que tiene Buber, para Kierkegaard también cada hombre es singular, es libre y puede desarrollar su Yo, incluso hacia el encuentro con Dios. También para Kierkegaard, ese es el máximo desarrollo del Yo. Para ese filósofo, el hombre sólo encuentra a Dios cuando deseando ser sí mismo, desde su transparencia, sumerge en sí mismo hacia Dios.

La categoría del individuo es primordial en Kierkegaard. En lo que toca el individuo, para ese filósofo, el hombre que vive en la estética es solamente una individualidad más en el mundo. Un hombre más enfocado sólo en el mundo externo. Sin embargo, el hombre puede salir de la alienación respecto sí mismo y saltar hacia el estadio de la ética. Y desde allí el hombre puede dar un salto para el estadio religioso.

El individuo que está en el estadio ético o en el estadio religioso tiene consciencia, aunque en grados diferentes de concientización, de que es un individuo singular, de que tiene libertad para elegir acerca de sus actitudes y que tiene responsabilidad con relación a sí mismo y sus actos. Sobre la singularidad de cada hombre, Kierkegaard escribe: “esa singularidad en la cual se es plenamente uno para sí mismo” (KIERKEGAARD, 2017: 15). Para ese filósofo, cada persona es única, singular y puede desarrollar su Yo único hacia el estadio religioso – ese es el desarrollo máximo que el yo puede alcanzar. Cada hombre es un espíritu inmortal, y está en relación con sí mismo, con su propio yo. Para Kierkegaard, el yo es una síntesis de términos que están en relación. Respecto a la síntesis del yo, Kierkegaard escribe:

El hombre es una síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de libertad y necesidad, en resumen, una síntesis. Una síntesis es la relación de dos términos. Desde este punto de vista el yo todavía no existe. En la relación de dos términos, la relación entra como tercero, como unidad negativa, y los términos se relacionan a la relación, existiendo cada uno de ellos en su relación con la relación; así, por lo que se refiere al alma, la relación del alma con el cuerpo no es más que una simple relación. Si, por el contrario, la relación se refiere a sí misma, esta última relación es un tercer término positivo y nosotros tenemos el yo. (...) Si la relación que se refiere a sí misma ha sido planteada por otra, esa relación ciertamente es un tercer término, pero un tercer término es todavía al mismo tiempo una relación, es decir que se refiere a lo que ha planteado toda la relación. Una relación semejante, así derivada o punteada, es el yo del hombre: es una relación que se refiere a sí misma, y haciéndolo, a otra (KIERKEGAARD, 2017: 13).

Para Kierkegaard, el hombre vive en la desesperación, aunque no posea consciencia de ella. Y sólo no consigue alcanzar el equilibrio de la relación interna del Yo, de los términos que están en relación. El Yo del hombre además de estar en relación con sí mismo, está también referido a aquél que lo ha planteado –está también referido a Dios. En ese contexto, para Kierkegaard, el hombre solamente puede encontrar el equilibrio de la relación de aquellos términos, si sumerge en sí mismo hacia Dios:

Lo que en efecto traduce esta fórmula es la dependencia del conjunto de la relación, que es el yo, es decir, la incapacidad del yo de alcanzar por sus solas fuerzas el equilibrio y el reposo; no puede hacerlo en su relación consigo mismo más que refiriéndose a lo que ha planteado el conjunto de la relación (KIERKEGAARD, 2017: 14).

Aunque todo dependa del hombre, de las decisiones que el hombre tenga a cada momento, el hombre no consigue el equilibrio de aquellos términos por sí mismo. Para ese filósofo, hay una dependencia del hombre con relación a Dios y también una libertad de decisión a todo momento.

Para que el desarrollo del Yo ocurra y que el hombre pueda salir del estadio de la estética y pasar para el estadio de la ética y de ese para el estadio religioso es necesario que cada persona sea sí misma. Kierkegaard denuncia que las abstracciones hechas para

definir y comprender al hombre lo alejan del conocimiento de sí mismo, de su singularidad. Para ese filósofo, las otras personas, las demandas de la sociedad, las abstracciones sobre el hombre – que hacen de ese sólo un individuo más en medio de otros – pueden dificultar que el hombre se conozca y sea sí mismo en toda su plenitud.

Sin embargo, aunque en medio a los procesos sociales que intentan masificar las personas y en medio a las abstracciones sobre el hombre – que turban la visión de cada persona con relación a su singularidad – desde la estructura del yo singular que es cada uno hay una tendencia para la realización de sí mismo. Sobre esta disposición estructural del yo para ser él mismo, Kierkegaard escribe: “Nuestra estructura original, en efecto, siempre está dispuesta como un yo debiendo devenir él mismo; y como tal, un yo ciertamente nunca carece de ángulos, pero de esto sólo se desprende que hay que darles consistencia y no suavizarlos” (KIERKEGAARD, 2017: 55).

Aunque la estructura del yo tenga una disposición para ser sí mismo en toda su singularidad, eso solamente se realiza desde las decisiones del hombre a ese respecto – todo depende del hombre y eso es la desesperación. Según Kierkegaard, la desesperación hace parte del ser del hombre y se relaciona con la síntesis del Yo. El hombre es completamente responsable por ser él mismo. Y concomitantemente a su responsabilidad personal por ser él mismo, el hombre solamente desarrolla su yo al máximo si entra en relación con su creador –si entra en relación con Dios. Y eso también es responsabilidad del hombre. Sobre la desesperación y la responsabilidad del hombre por ser sí mismo, Kierkegaard escribe:

¿De dónde viene, pues, la desesperación? De la relación en la cual la síntesis se refiere a sí misma, pues Dios, haciendo del hombre esa relación, le deja como escapar de su mano, es decir que, desde entonces, la relación tiene que dirigirse. Esta relación es el espíritu, el yo, y allí yace la responsabilidad, de la cual depende siempre toda desesperación (...) (KIERKEGAARD, 2017: 19).

Según Kierkegaard, el hombre común denomina muchas situaciones de la vida concreta como desesperantes. Sin embargo, la verdadera desesperación es el del alma inmortal. En el ámbito de las desesperaciones que el alma puede vivir, la pérdida del yo es desesperante y es un peligro que el hombre vive mientras está en ese mundo. El mundo no tiene una preocupación con el yo, por lo contrario, suele enfocar la atención solamente en las cosas materiales. Según Kierkegaard: “El peor de los peligros, la pérdida de ese yo, puede darse entre nosotros de modo tan desapercibido como si se tratara de nada” (KIERKEGAARD, 2017: 54).

Como ya comentado, según Kierkegaard, la desesperación está presente en el hombre, aunque él no tenga consciencia de ella. La gran mayoría de los hombres no son conscientes

de su desesperación. Cuanto más el hombre tiene consciencia de sí mismo más grande es su desesperación.

Aunque la desesperación sea mediocre, es siempre desesperación y es importante como posibilidad de que el hombre desarrolle una consciencia de sí mismo. La intensidad de la desesperación tiene mérito para el esteta, eso porque ese se interesa por la fuerza, por la intensidad. Pero, la desesperación en una intensidad superior a la desesperación mediocre, tampoco garantiza que el hombre decidirá sumergir en sí mismo y conocerse. Incluso hacia la busca por Dios.

Cuando el hombre tiene alguna consciencia de su propio Yo, puede vivir la desesperación por ser sí mismo o por no ser sí mismo. Cuando el hombre se siente desesperado, muchas veces, sólo vislumbra su desesperación. En ese contexto, él puede no poseer certeza del origen de su desesperación, puede buscar explicaciones externas para aquella, o aún huir de ella hacia el trabajo y otras actividades. Sin embargo, desde la consciencia de la desesperación, esa crece. Sólo cuando el hombre desea ser sí mismo y desde la fe busca a Dios, sale de la desesperación. Al respecto, Kierkegaard escribe:

Pero lo contrario de desesperar es creer; lo que se ha expuesto como fórmula de un estado en el cual la desesperación es eliminada, se encuentra, pues, siendo también fórmula de la fe: refiriéndose a uno mismo, queriendo ser uno mismo, el yo sumérgase a través de su propia transparencia en el poder que le ha planteado (KIERKEGAARD, 2017: 90)

Según el filósofo, abstractamente se puede hacer un análisis de la desesperación desde la relación de cada uno de los términos que están en relación en la síntesis del Yo, y con la cual él se relaciona. En la desesperación puede pasar de uno de los términos que está en relación dialéctica con su opuesto – en la síntesis que es el yo – haga el papel del término opuesto. En ese contexto, la desesperación vive una de las polaridades del par que debería estar en relación como, por ejemplo, finito e infinito. Y el Yo no vive la relación dialéctica entre los términos opuestos.

Así, en la desesperación de finito y de infinito el yo puede vivir una desesperación de falta de finito – una desesperación de infinitud. Cuando no hay la presencia de la finitud como opuesto del infinito, el hombre vive en abstracciones respecto todo, el hombre se pierde en el imaginario. Un hombre que vive en la desesperación de la falta de finito vive lejos de su yo, en el imaginario él se aleja tanto de sí mismo, de sus posibilidades singulares, que acaba por perder su yo. Esa es una pérdida de sí mismo que Kierkegaard considera difícil de detectar. Y como el hombre solamente puede vivir el estadio religioso cuando se profundiza en sí mismo, el hombre que está en la desesperación de infinitud no consigue vivir el estadio religioso. Según Kierkegaard: “La orientación hacia Dios dota al yo

de infinito, pero aquí esta infinitación, cuando lo imaginario ha devorado el yo, no arrastra el hombre más que a una embriaguez vacía” (KIERKEGAARD, 2017: 53).

En el ámbito de la dialéctica entre finito e infinito, el hombre puede vivir la desesperación de finito o la falta de infinito. En ese contexto, el yo se pierde de sí mismo en medio las cosas del mundo. El hombre no es sí mismo, él es aquello que la sociedad ha dicho que todo hombre debe ser. Sobre eso, Kierkegaard escribe: “Y no se trata aquí, naturalmente, más que de estrechez e indigencia morales” (KIERKEGAARD, 2017: 54). El hombre que vive la desesperación de la falta de infinito se preocupa en atender las exigencias de la sociedad en general y de las otras personas. Enfoca su atención sólo en las cosas del mundo. Ese hombre generalmente es socialmente exitoso y las personas no perciben que él ha perdido su yo. En ese contexto, generalmente, el hombre vive en la estética o en la omisión con relación a las otras personas y con relación a sí mismo. Según Kierkegaard: “(...) ese desesperado se olvida de sí mismo, olvida su nombre divino” (KIERKEGAARD, 2017: 56).

En la síntesis del yo, el hombre vive también la relación dialéctica de lo posible y de la necesidad. Sobre eso, Kierkegaard escribe: “El yo contiene tanto de posible como de necesidad, pues es él mismo, pero también tiene que devenirlo⁴. Es necesidad, puesto que es él mismo, y posible, puesto que debe devenir” (KIERKEGAARD, 1994: 48). No obstante, puede pasar que uno de esos términos que están en relación dialéctica sea percibido por el Yo como el término opuesto. En ese contexto, el hombre vive la desesperación de estar en uno de aquellos dos polos, sin vislumbrar el polo opuesto.

Así, el hombre puede vivir la desesperación de lo posible o de la falta de necesidad. En ese contexto, los posibles se multiplican para el hombre y él se pierde en todas las posibilidades sin verdaderamente realizar ninguna de ellas. Se puede pensar que el hombre perdido en lo posible carece de realidad, pero él carece de necesidad. El posible y la necesidad se unen en la realidad. Sobre la desesperación de lo posible o de falta de necesidad, Kierkegaard escribe: “Lo posible, en verdad, contiene todos los posibles y, por lo tanto, todos los descarriamientos, (...) En lugar de referir lo posible a la necesidad, el deseo lo sigue hasta perder el camino de regreso a sí mismo” (KIERKEGAARD, 2017: 64).

En la desesperación de la necesidad y de la falta de lo posible, el hombre no consigue vislumbrar lo posible para sí en cada situación. Así no puede realizarlo y vive aplastado por

4 El Yo sólo consigue devenir sí mismo con toda libertad, si vive la relación dialéctica entre la necesidad y lo posible: “Lo posible y la necesidad son igualmente esenciales al yo para devenir (pues ningún devenir, en efecto, existe para el yo si no es libre). Como necesita infinito y finito, el yo igualmente requiere lo posible y la necesidad” (KIERKEGAARD, 1994: 48).

la realidad sin posible. El que no vislumbra lo posible, se queda sólo en el determinismo y en la fatalidad: “El Yo del determinista no respira, pues la necesidad pura es irrespirable y asfixia fácilmente al yo” (KIERKEGAARD, 1994: 53). En ese contexto, el hombre vive el concreto de una manera tan intensa que le es asfixiante –la realidad sin posible lo asfixia: “Al fatalismo y al determinismo le falta la posibilidad de amainar y suavizar, le falta la posibilidad para atemperar la necesidad, en una palabra: la posibilidad en cuanto suavidad” (KIERKEGAARD, 1984: 73).

Kierkegaard compara el desespero de lo posible a los balbuceos de la infancia, como se fueran las vocales, y el desespero de la necesidad a las consonantes. Así, metafóricamente, el hombre que vive la relación dialéctica entre posible y necesidad consigue expresar esa relación como en un lenguaje. Pero, el hombre que vive la desesperación de la falta de la necesidad, puede solamente balbucear las vocales. Y el hombre que vive la desesperación de la falta de lo posible está tan aplastado por la necesidad que desde esa está como mudo. Sobre la desesperación de la necesidad, Kierkegaard escribe: “Carecer de posible significa que todo se nos ha hecho necesidad o trivialidad” (KIERKEGAARD, 2017: 71).

La desesperación flaqueza es la desesperación en que la persona no quiere ser sí misma. En ese ámbito está la desesperación de lo temporal o la desesperación de algo temporal, esa es la más común. En esa generalmente el hombre tiene alguna relación con su propio yo, aunque sea una relación muy superficial. En ese contexto, el individuo enfoca en el mundo externo y en el inmediato. Las cosas que le suceden, buenas y malas, son vistas siempre como siendo de origen externa –el hombre no se siente responsable por ellas. Muchas veces, el individuo está tan desconectado de sí mismo que cuando vive situaciones desagradables le gustaría ser otra persona. No obstante, así que el problema que le molestaba pasa, el hombre de lo inmediato se queda satisfecho con su propia vida y su propio yo– si todo le sale bien.

Desde la desesperación flaqueza, el hombre puede avanzar hacia alguna noción de yo. En ese contexto, el hombre empieza a hacer alguna reflexión sobre sí mismo, es el inicio de una relación con sí mismo. En esa el yo, aunque no logre desvincularse de lo inmediato, defiende su yo. Su actitud sigue siendo pasiva en el sentido de esperar que las situaciones desagradables –conflictos internos o problemas externos – pasen. Sin embargo, hay un movimiento del hombre en el sentido de buscar algún contacto con sí mismo. En ese estadio, él no desea ser otra persona, pero, cuando tiene conflictos internos, aunque no quiera ser otro, no desea ser sí mismo y enfoca en el mundo externo – en la expectativa que aquellos conflictos se resuelvan. Sólo vuelve a relacionarse con sí mismo cuando el conflicto se resuelve o ya no lo amenaza. Desde ese estadio, el hombre

puede desesperarse de lo temporal como una totalidad y llegar hacia la desesperación de lo eterno o de sí mismo. Sobre la desesperación de lo temporal, Kierkegaard escribe:

¿No existe pues una diferencia esencial entre esos dos términos empleados hasta aquí como idénticos?: La desesperación de lo temporal (indicando la totalidad) y la desesperación del algo temporal (¿indicando un hecho aislado?) Pues sí. Desde el momento en que el yo, con una pasión infinita en la imaginación desespera de algo temporal, la pasión infinita realza ese detalle, ese algo, hasta recubrir lo temporal *in toto*, es decir que la idea de totalidad está en el desesperado y depende de él. Lo temporal (como tal) es precisamente lo que se desmorona en el hecho particular. En la realidad es imposible perder todo lo temporal o quedar privado de él, pues la totalidad es un concepto. Por lo tanto, el yo desarrolla ante toda la pérdida real hasta el infinito, y luego desespera de lo temporal *in toto* (KIERKEGAARD, 2017: 114).

Desde la desesperación de lo temporal *in toto*, el hombre puede vivir la desesperación de lo eterno o de sí mismo. En ese estadio, el hombre percibe la eternidad. Él se desespera y siente vergüenza por desesperarse de las cosas temporales. Sin embargo, el hombre no consigue humillarse delante de Dios y declarar su debilidad. Él sigue revolviendo el sentimiento de vergüenza respecto su debilidad. Sobre ese estadio, Kierkegaard escribe: “Además aquí hay más conciencia de lo que es la desesperación, que no es en efecto otra cosa que la pérdida de la eternidad y de sí mismo” (KIERKEGAARD, 2017: 116). Ese estadio es un avance en la relación con sí mismo, pero, el yo siente vergüenza de su flaqueza y no la supera. El hombre es más hermético en ese estadio y puede pasar horas consigo mismo, incluso pensando sobre su flaqueza.

El hombre puede avanzar hacia la desesperación por ser sí mismo. Desde esa el yo se desespera de lo eterno y quiere ser sí mismo. Esa desesperación puede conducir el hombre hacia la fe. No obstante, el hombre quiere tanto estar en el control de sí mismo que teme estar bajo el poder de Dios. El hombre teme perder el control de su yo. Y desesperado no consigue devenir su Yo singular⁵.

5 Para Kierkegaard, cada Yo es singular y es planteado por Dios. Y el que está desesperado para ser sí mismo, si no salta para el estadio religioso, tampoco consigue devenir su Yo singular. Sobre eso, ese filósofo escribe: La desesperación en la cual se quiere ser uno mismo exige la conciencia de un yo infinito, que en el fondo no es más que la forma más abstracta del yo, la más abstracta de sus posibles. Es ese el yo que el desesperado quiere ser, desprendiéndolo de toda relación con un poder que lo ha planteado, arrancándolo a la idea de la existencia de un poder semejante. Con ayuda de esa forma infinita, el yo quiere desesperadamente disponer de sí mismo o, creador de sí mismo, hacer de su yo el yo que él quiere devenir, elegir lo que admitirá o no en *su yo concreto*. *Pues éste no es una concreción cualquiera, es la suya, y ella comporta, en efecto, necesidad, límites, es un determinado preciso, particular, con sus cualidades, sus recursos, etc.* Pero con la ayuda de la forma infinita que es el yo negativo, primero el hombre se empeña en transformar ese todo para lograr así un yo a su gusto (...) *negándose a endosar su yo, a ver su tarea en ese yo que le ha tocado en suerte*, quiere mediante la forma infinita que se encarniza en ser, construir él mismo su Yo” (KIERKEGAARD, 1994: 83) [Destacado mío].

En ese contexto, cuando el hombre tiene problemas rehúsa pedir la ayuda de Dios. No le gusta la idea de humillarse y estar bajo el control de Dios – el hombre prefiere sufrir. En esa desesperación, el hombre no quiere perder el control de su propia vida. Como no puede librarse del sufrimiento sin la ayuda de Dios, él se arroja a su sufrimiento, a su rabia y a su desesperación. Sobre eso, Kierkegaard escribe:

Y en ésta, incluso ni es por manía estoica de sí mismo o auto idolatría que el yo quiere ser él mismo; (...) no, quiere por odio a la existencia y según su miseria; y ese yo, incluso no es por rebeldía o desafío que se empecinan en ello, sino para comprometer a Dios; no quiere por rebeldía arrancarla al poder que la creó, sino imponérsela (...) Por su rebelión misma contra la existencia, el desesperado se enorgullece de tener en la mano una prueba contra ella y contra su bondad. Cree que él mismo es esa prueba y como quiere serla, quiere pues ser él mismo, sí, ¡con su tormento!, para protestar toda la vida por medio de ese tormento mismo (KIERKEGAARD, 2017: 142).

En el ámbito de la desesperación, como ya comentado, el hombre puede huir de sí mismo, puede desesperarse para no ser sí mismo o para serlo. Según ese filósofo, muchos hombres no tienen consciencia que son un espíritu inmortal. Conocen su yo solamente como un cuerpo tangible. Sin embargo, cada hombre es un espíritu inmortal: “El hombre es espíritu. ¿Pero qué es el espíritu? Es el yo” (KIERKEGAARD, 2017: 12).

Como ya se ha visto, para Kierkegaard, cada Yo es singular. El que se pierde en la desesperación de lo posible, no percibe que su Yo es singular, que está planteado por Dios, que tiene sus habilidades, límites, etc. Sobre la singularidad del Yo y el que vive la desesperación de lo posible, Kierkegaard escribe: “(...) su desgracia consiste en no haber caído en la cuenta de sí mismo, en no haberse apercibido de que el yo que él es representa algo completamente determinado y en cuanto tal una necesidad” (KIERKEGAARD, 1984: 67). Para ese filósofo, el hombre sólo es sí mismo cuando desea serlo y dedica a conocerse. Y, para Kierkegaard, el desarrollo máximo del Yo⁶ ocurre cuando el hombre deseando ser sí mismo, sumerge en sí mismo hacia Dios. A respeto de las graduaciones del conocimiento del hombre sobre sí mismo, y de su desarrollo máximo cuando entra también en relación con Dios, ese filósofo escribe:

Esta graduación de la conciencia, se ha visto hasta aquí desde el ángulo del yo humano, del yo cuya medida es el hombre, como se ha tratado. Pero este mismo yo ante Dios, adquiere por este hecho, una cualidad o una calificación nueva. No sólo es ya el yo humano, sino también lo que llamaría – con la esperanza de nos ser mal comprendido

6 El encuentro con Dios, en la obra de Kierkegaard, se da en el ámbito de la fe. En ese contexto, el hombre que ya ha dedicado a conocerse, busca también la relación con Dios. Sobre eso, Kierkegaard escribe: La fe, en efecto, consiste en que *el yo, siendo sí mismo y queriéndolo ser*, se fundamenta lúcido en Dios” (Kierkegaard, 1984:125). Destacado mío.

– el yo teológico, el yo ante Dios. ¡y que realidad infinita no adquiere entonces por la conciencia de estar ante Dios, el yo humano ahora la medida de Dios! (KIERKEGAARD, 1994: 96).

Para Kierkegaard, el encuentro con Dios es realidad. Para ese filósofo, cuando el hombre sustituye Dios por la idea de una inteligencia superior – que no es Dios – quita lo que hay de más elevado en el cristianismo, quita la idea de la presencia del propio Dios y de la relación personal del hombre con Dios.

4. Conclusión

Tanto para Kierkegaard como para Buber, cada hombre es singular, libre y responsable por el desarrollo de su propio Yo.

Para Buber, el hombre desarrolla su yo en los encuentros de reciprocidad. Cada vez que pronuncia la palabra básica Yo-Tú, el hombre vive la actualidad y su alma concentrada se fusiona. Y en cada encuentro de reciprocidad, en cada una de las tres esferas del encuentro, el hombre puede sentir la orilla de Dios. El que alcanza la plenitud de su yo puede pronunciar Yo-Tú directamente para el propio Dios. El que lo hace vive la relación suprema y su Yo gana un *plus*.

Para Kierkegaard, el desarrollo del Yo se da cuando el hombre desea ser él mismo y conoce a sí mismo, conoce su Yo – sumerge en sí mismo. El que lo hace puede profundizar en sí mismo hacia Dios. En ese contexto, el hombre alcanza el estadio máximo del desarrollo del Yo – él pasa a poseer a Dios como medida. Para ese filósofo, el Yo crece con la idea de Dios.

Para ambos filósofos, desde diferentes creencias y concepciones del Yo, el hombre que desarrolla su propio Yo y entra en la relación con Dios, alcanza el máximo desarrollo del Yo.

Referencias bibliográficas

- BUBER, M. (2020). *El principio dialógico*. Tr. J.R. Hernández Arias. Madrid: Hermida.
- BUBER, M. (2005). *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós.
- KIERKEGAARD, S.A. (2017). *La enfermedad mortal*. Barcelona: Herder.
- KIERKEGAARD, S. A. (1984). *La enfermedad mortal*. Tr. D.G. Rivero. Madrid: Proyectos Editoriales.
- KIERKEGAARD, S. A. (1994): *Tratado de la desesperación*. Tr. J.E. Holstein. Barcelona Fontana.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 11, 2025. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2025.i11.11 [pp. 209-219]

Recibido: 22/01/2025 – Aceptado: 06/04/2025

De la “dispersión” y la analítica del miedo en el §40 de *Sein und Zeit* a la experiencia de la nada en *Was ist Metaphysik?* Caminos de la experiencia

From the ‘dispersion’ and analysis of fear in §40 of *Sein und Zeit* to the experience of nothingness in *What ist Metaphysik?* Paths of Experience

Thomas Christian Kugler

Karl-Franzens-Universität Graz

Resumen: En la historia de la filosofía se ha intentado a menudo definir qué es realmente el hombre. El ser que nosotros mismos somos y que, sin embargo, nos resulta tan misterioso. En su obra fundamental *Sein und Zeit*, Heidegger, en su empeño por fundamentar la comprensión del ser, se propone hablar de la existencia del hombre, y ahora da este paso sorprendente (sorprendente a la luz de la historia del filosofar) diciendo que el hombre es, en todo caso, existencia. Y existir es, en todo caso, “estar-en-el-mundo”. Esto no significa simplemente estar presente en el mundo como una cosa de otras cosas, sino que significa (y en esto es ahora un fenomenólogo muy preciso) existir de una determinada manera, a saber, como “relacionarse con”, como “ocuparse de”, como “habitar con”, etc., una determinada manera de existir realmente. A este “ser-en-el-mundo”, del que se habla aquí como determinación básica de la existencia humana, se le da inicialmente el título de “cuidado” en el análisis posterior, pero no al principio.

Abstract: Throughout the history of philosophy, attempts have often been made to define what man really is. The being that we ourselves are and yet find so mysterious. In his seminal work *Being and Time*, Heidegger, in his endeavour to establish a foundation for understanding being, sets out to discuss the existence of man, and now takes this surprising step (surprising in light of the history of philosophy) by saying that man is, in any case, existence. And to exist is, in any case ‘to be-in-the-world’. This does not simply mean being present in the world as one thing among other things, but rather (and here he is now a very precise phenomenologist) existing in a certain way, namely, as ‘relating to’, as ‘dealing with’, as ‘dwelling with’, etc., a certain way of really existing. This ‘being-in-the-world’, which is discussed here as a basic determination of human existence, is initially given the title of ‘care’ in the subsequent analysis, but not at the beginning.

Palabras clave/Keywords: Heidegger; Dispersión (Dispersion); Miedo (Fear); Nada (Nothingness)

En la Historia de la Filosofía se ha intentado a menudo definir qué es realmente el ser humano. El ser que nosotros mismos somos y que, sin embargo, nos resulta tan misterioso. En su obra fundamental, *Sein und Zeit*, Heidegger, en su empeño por fundamentar la comprensión del ser, se propone hablar de la existencia humana, y ahora da este paso sorprendente (sorprendente a la luz de la historia del filosofar) diciendo que el ser humano es, en todo caso, existencia. Y existir es, en todo caso, "estar-en-el-mundo". Esto no significa simplemente estar presente en el mundo como una cosa entre otras cosas, sino que significa (y en esto es ahora un fenomenólogo muy preciso) existir de una determinada manera, a saber, como "relacionarse con", como "ocuparse de", como "habitar con", etc., una manera determinada de existir realmente. A este "ser-en-el-mundo", del que se habla aquí como determinación básica de la existencia humana, se le da inicialmente el título de "cuidado" en el análisis posterior, pero no al principio.

El título *Sorge* capta "el conjunto estructural de la existencia tal como es inicialmente y en su mayor parte". Lo que el título *Sorge* significa aquí incluye tres dimensiones en su contexto o interacción. La primera dimensión: el ser humano existente, la existencia existente, se diseña de antemano para las posibilidades futuras y se preocupa por esas posibilidades que vendrán. La existencia se "diseña a sí misma para el futuro", para lo que queremos, lo que planeamos, lo que pretendemos o de la forma que sea. Son siempre esbozos de posibilidades futuras. Es este carácter de diseño, este adelantarse a uno mismo, diseñarse más allá de sí mismo hacia el futuro, lo que tiene una prioridad peculiar en todo el análisis heideggeriano y, por tanto, la dimensión temporal del futuro. Porque es el futuro lo que principalmente causa preocupación: ¿Cómo continuarán las cosas? ¿Hacia dónde debemos dirigirnos? Son todas estas formas de diseñarnos a nosotros mismos en posibilidades futuras las que en realidad mantienen viva la preocupación. Otras determinaciones existenciales o "existenciales" se explican entonces en el contexto de esta estructura del diseño, por ejemplo, la comprensión y la interpretación; porque nuestra existencia siempre se comprende a sí misma para estar viva, es decir, para diseñarse a sí misma en sus posibilidades. Y porque en esta luz de sus posibilidades interpreta lo disponible de un modo peculiar. Esto incluye, en particular, la interpretación que lleva a la diferenciación entre lo disponible y lo presente. Quien utiliza una herramienta lo hace porque tiene algo en mente, es decir, porque se ha diseñado a sí mismo para el futuro. Al utilizar la herramienta con vistas al futuro y al trabajo previsto, interpreta esta herramienta desde su estado presente; al tomarla en sus manos, es una herramienta para él. En su mera presencia, por ejemplo, en el escaparate de una tienda o en la vitrina de un museo, no estaría ahí como algo a mano, sino como algo presente, como algo que está

ahí en espera de un posible uso. Se trata, pues, de interpretaciones, cosas a la mano (por ejemplo, útiles) y cosas existentes; interpretaciones que fluyen del carácter de diseño de la existencia, “entenderse como” y “usar algo como”, es decir, “interpretar algo como”.

En segundo lugar, sin embargo, al diseñarse a sí misma de antemano, la existencia es al mismo tiempo siempre ya lo que es. Ya se encuentra a sí misma como existente y también ya en su mundo y perteneciendo a su mundo. Ya se encuentra a sí misma; y este ya encontrarse a sí misma se etiqueta con el carácter de facticidad. Esta facticidad se interpreta ocasionalmente como “arroyo”. En otras palabras, nos encontramos ya factualmente sin haberlo hecho nosotros mismos en un mundo factual que no hemos elegido. Somos “arrojados” a la existencia sin poder decir de dónde. El “estar ya” y el “ser arrojado”, que es la contrapartida del diseño o del adelantarse a sí mismo, constituye la segunda dimensión de preocupación. Si aquí hablamos de facticidad, por supuesto no en el sentido de que sólo debamos hablar de existencia, sino más bien en el sentido de que la existencia, en tanto que tiene lugar (como “ocuparse de” o como “ocuparse”) ya se tiene a sí misma detrás, por así decirlo, ya como aquello que ya es, ya tiene lugar de este modo. Esta es la dimensión del pasado, que forma parte del acontecimiento de la existencia. En este contexto, Heidegger explica especialmente el rasgo fenoménico del estado de ánimo (estado de ánimo, humor); Heidegger saca a la luz en su análisis, fenómenos que antes eran más bien despreciados, y señala que es precisamente en el estado de ánimo o en el “afecto” donde la existencia se revela a sí misma como lo que ya es. Al sentirme de este modo y de aquel otro, me encuentro a mí mismo. Al encontrarme, me encuentro como estando en tal o cual estado. Me encuentro a mí mismo, es decir, de tal modo que este estado de ser es un “antes”, la base, por así decirlo, de la proyección de mí mismo en la posibilidad. Las sensibilidades, como el miedo o el mal humor –las sensibilidades negativas son los afectos preferidos– revelan a la existencia su ya-ser-en o su facticidad, o también revelan a la existencia su ahí. Se dice Da-sein. Pero, ¿qué significa realmente el “ahí” de la existencia? Significa interpretado desde la existencia misma: Me encuentro ya ahí, ahí y ahí, así y así, estoy ahí. Cuando una persona dice esto, está señalando su ya ser, lo que ya es y lo que ya es. El “ahí” se revela en el estado de ánimo.

En tercer lugar, sin embargo, el ser de la existencia sigue siendo como “preocupación”, es decir, como inquietud por sus posibilidades desde su ya sintonizado ser-en, vuelto hacia lo que tiene ante los ojos y, por lo general, hacia la siguiente mejor cosa del mundo interior disponible. Tomamos en consideración lo que tenemos ante los ojos y, en determinadas circunstancias, también en nuestras propias manos. Estamos con nuestro prójimo, en el sentido de que ya estamos en un estado mental y ya estamos esbozando posibilidades, y ya estamos con nuestro entorno inmediato, comprometiéndonos con él. Esta es la

dimensión de la presencia. En la estructura global de la “atención”, que se extiende a las tres dimensiones del tiempo, “que hace surgir todas las dimensiones del tiempo”, es decir, que hace surgir o se despliega como esta dimensionalidad. Por lo que respecta a esta última (es decir, al ser en su máxima expresión), el texto heideggeriano señala específicamente que esto sucede ante todo en el modo de la cotidianidad o en el modo del “ser humano”: “el ser humano” dice, “uno” hace, “uno” piensa. El modo del “uno”, es decir, el ser general que todas las personas más o menos determinado. Lo que “uno” hace, el individuo lo hace porque “uno” lo hace. Así pues, en realidad no es el individuo quien lo hace en sentido estricto, sino que lo hace “uno”. La existencia habita inicialmente y en su mayor parte en lo cotidiano y en el “uno”. Habita en las ideas y los comportamientos generalmente predominantes. Esto es lo cotidiano y lo “uno”. Heidegger dice ahora que la existencia, como preocupación, es adicta a lo que está disponible en la vida cotidiana. Se enamora de lo siguiente mejor y cae en ello, se absorbe completamente en ello. Lo que existe como designio proyectado decae al mismo tiempo en lo cotidiano y en lo “uno”, un análisis impresionante de cómo vive inicialmente y en su mayor parte la gente.

Pero es precisamente esta última definición de la decadencia la que da pie a otra línea de pensamiento, que debemos abordar ahora. Nos acerca a la relevancia ontológica de tales consideraciones. En el curso ulterior del análisis, la decadencia o también la caducidad de la existencia, que existe como “cuidado”, a lo que inicialmente está a la mano, externo, del mundo interior, se interpreta ahora como huida. Esto hace que el análisis baje un nivel, por así decirlo. El Dasein huye hacia lo siguiente. La huida resulta de la estructura de la existencia, no es una arbitrariedad en la que una persona cae una sola vez, sino que es inherente a la estructura de la existencia humana, pero es una huida, al fin y al cabo. La interpretación como huida surge de la pregunta de por qué la existencia humana se aferra tan rápidamente a lo siguiente mejor sin pensar más allá. ¿Por qué la existencia humana se acomoda tan fácilmente a las huellas del “ser humano”, lo meramente habitual, lo meramente convencional, el discurso público? Estar absorto en “lo humano” y en el mundo ansioso y en el discurso público y la ordinariez es una huida de la existencia de *sí misma*.

En el capítulo 6 de *Sein und Zeit*, en el §40 –uno de los centrales de esta obra– se analizan estas cosas. “La existencia tiene la tendencia a escapar de sí misma y, por así decirlo, a abandonarse a lo que está a mano y de lo que hay que ocuparse, a disolverse en el mundo cotidiano, en lo que “uno” dice y en lo que “uno” hace. Tiene esta tendencia, como si quisiera librarse de una carga. ¿Y qué tipo de carga, si no la de ser uno mismo y ser uno mismo, tener que ser?”. En este contexto, conviene recordar lo que decía Pascal sobre el *divertissement* (dispersión). Aquí tenemos algo bastante análogo.

Divertissement, que pretende proteger al hombre de pensar en lo que realmente está con él, de pensar en su *misère*, como dice Pascal. Aquí, en el contexto heideggeriano, dice: “Caer en el mundo del ‘hombre’ es una evasión que se supone que nos impide pensar en él o incluso apoderarnos de él, ser realmente nosotros mismos”. Si esto se ve correctamente, lo que queremos suponer, entonces el lapsus cotidiano es un fenómeno secundario que se funda –para usar una vez más el lenguaje de la fenomenología– en un fenómeno primario oculto, a saber, en aquello de lo que huye la huida, a saber, huyendo hacia el presente intramundano. “Al dar la espalda, no se capta el desde-qué de la huida. Pero en el alejamiento, se realiza o está ahí”. Si volverse hacia lo cotidiano es una *huida*, entonces el antes de la huida debe ser revelado, abierto, dado de alguna manera, aquello de lo que la existencia huye hacia lo siguiente mejor y hacia lo “uno”. Debe ser dado, pero dado de tal manera que no sea captado en absoluto, de modo que la existencia no lo mire, al contrario, mire hacia otro lado y no quiera saber nada de él, precisamente porque lo conoce en secreto, porque está “abierto en la huida”; precisamente por eso la existencia se aleja hacia lo siguiente mejor para olvidar aquello de lo que huye. Ahora bien, en el sentido del análisis heideggeriano, hay un estado de ánimo peculiar y sobresaliente, que atraviesa la red de la huida y el alejamiento y trae la existencia sin piedad ante sí, por así decirlo. Y éste es el estado básico de la ansiedad.

Esto es precisamente lo que se menciona en el §40 de *Sein und Zeit*. El título “miedo” está obviamente tomado de *El concepto del miedo* de Kierkegaard. Pero en Heidegger el término “miedo” tiene un contexto diferente, a saber, el contexto del análisis de la existencia como preparación para una ontología fundamental. El término “ansiedad” aparece en este contexto. ¿Qué es la angustia como estado fundamental del ser? En el sentido de Heidegger (probablemente también en el sentido de Kierkegaard), la ansiedad se distingue sucintamente del miedo. Es más fácil decir qué es el miedo que el qué del miedo. En el miedo, la existencia tiene miedo de algo amenazador dentro del mundo, de alguna entidad amenazadora en el mundo con la que estoy más o menos familiarizado. Esto es lo que tememos: las posibilidades del mañana, que somos capaces de sondear hasta cierto punto. El miedo es miedo a algo en el mundo. Es, por tanto, un estado de ánimo en el ámbito de la preocupación que se pierde en el mundo interior. Si estamos preocupados por nuestra futura carrera o nuestros futuros ingresos, entonces también tenemos miedo de las amenazas en este camino. El miedo pertenece ciertamente a la esfera de la preocupación orientada al mundo interior y, por tanto (en el sentido del análisis del §40), a la esfera secundaria, no a la primaria. El miedo no es el estado mental básico que lleva realmente la existencia a su suelo, sino que por su parte ya pertenece a este alejamiento del suelo. Pero todo el alejamiento y la preocupación de su suelo y toda

su esclavitud al mundo se fundan en el miedo o en aquello que el miedo abre. La angustia abre la razón, es decir, el qué de la decadencia, aquello de lo que huye la huida, aquello de lo que huye también el miedo. A veces se dice que el miedo es miedo del miedo al miedo.

Pero, ¿qué es entonces el qué del miedo? Se nos dice en el §40: "El qué del miedo es completamente indeterminado". Si es completamente indeterminado, esto significa que no sólo queda completamente indeciso qué ser del mundo interior está amenazando, sino también "que el ser del mundo interior no es relevante en absoluto". El ser interior en su conjunto pierde su relevancia en el miedo; ya no se puede hacer nada con él; ya no significa nada. La indeterminación del qué del miedo expresa el hecho de que es fundamentalmente imposible decir qué cosa, qué circunstancias del mundo teme el miedo, porque *lo que existe en el mundo interior* pierde su relevancia, su significado. El ser del mundo interior sigue estando ahí en el miedo y yo, el ser que es, tal vez el que tiene miedo, también sigo estando ahí en el mundo, pero nada de esto puede ayudarme en esta situación de miedo. Tampoco puedo nombrar nada de lo que me amenaza. Lo que existe en el mundo interior simplemente está ahí sin ninguna relevancia en el terror del miedo y, aunque entonces no tiene relevancia, es particularmente intrusivo. ¿De qué tiene miedo el miedo? De lo indeterminado o, si quieres expresarlo espacialmente, de lo que no está en ninguna parte, es decir, el qué del miedo no tiene ni aquí ni allí. No se puede decir que esté aquí o allí. Está, por así decirlo, en todas partes y en ninguna. También se dice que es una nada. No es nada ni está en ninguna parte. ¿Qué significa nada? En este contexto, nada significa: no es algo que exista en el mundo interior. "En el qué del miedo, la 'nada es ello y en ninguna parte' se hace evidente". La palabra "evidente" apunta al carácter fenomenológico de lo dado, ese "nada es eso y en ninguna parte", revela el "nada es eso y en ninguna parte". Si se emplean términos tan tajantes y negativos, entonces parecería como si algo así no pudiera aparecer como una mera nada. Pero no es así en absoluto. Lo que no es nada ni está en ninguna parte puede, en efecto, hacerse aparente. Y, según Heidegger, se hace evidente en el miedo real; porque el miedo no puede decir de qué tiene miedo, porque el qué no es una cosa del mundo interior. La angustia mira a la nada y es mirada por ella. Así que la nada no es cualquier nada. No es posible especular arbitrariamente sobre la nada. Lo que se quiere decir es una nada que puede experimentarse y que se revela en la experiencia asociada (en el estado básico del miedo), es decir, que puede verse, es decir, que se convierte en un fenómeno. La nada, que por supuesto no puede definirse con otros términos, se define por su afiliación al miedo. Aquí podemos recordar de lejos las conexiones entre "noema" y "noesis" en Husserl; aquí tenemos un pensamiento análogo, pero mucho más intenso, y también más concreto y también más alienante. La angustia

es el estado de ánimo (noesis) que este “noema” alienante, que lleva el nombre de “La nada” es evidente para la existencia.

Pero, ¿por qué se dice que el miedo que antepone la existencia a la nada es una condición básica? ¿Por qué revela la razón (es decir, el área de fundamentación de la existencia decadente y preocupante)? En el miedo, lo que está presente en el mundo interior, lo que existe en el mundo interior en general, se hunde. El mundo del “uno” y toda la palabrería que pertenece al mundo del “uno” se hunde en el miedo. Todo esto es barrido, por así decirlo, por la violencia silenciosa de lo que sucede en el miedo. El mundo ya no puede ofrecer nada. La presencia de los demás -por lo demás tan reconfortante- también enmudece, y esto tiene la consecuencia: “El miedo priva a la existencia de la posibilidad de comprenderse a sí misma desde el mundo de la interpretación pública”. Le quita esa posibilidad de escapar a la interpretación pública, de entregarse sin más a lo que el mundo entero dice, piensa o hace. El miedo empuja hacia aquello que es más fundamental que lo que existe en el mundo y su interpretación pública; hacia aquello de lo que la existencia siempre está huyendo.

¿Qué es “nada” y “ninguna parte”? Nada y ninguna parte es, también podría llamarse así, la extensión abierta e inmensa de las posibilidades. No se ve nada, pero todo es posible, cualquier cosa puede venir sobre mí. Es el espacio de las posibilidades abiertas. Como espacio de posibilidades abiertas, la nada del miedo se identifica a veces incluso con el mundo mismo (no con el mundo interior), lo monstruoso, lo vasto, todo lo posible, que es más vasto y también más amenazador que cualquier cosa real. Al encontrarse temerosa de esta nada, de este abismo de posibilidades, la existencia se encuentra tanto más realmente como “ser-en-el-mundo”, como ser-ahí frente a la nada monstruosa de su mundo, del que no se puede decir para qué sirve. Y la existencia tiembla, precisamente porque se da cuenta del secreto de su “ser-en-el-mundo”, de lo que significa realmente rondar en la nada y en ninguna parte o en el abismo de posibilidades con su propio mundo. En esta perspectiva, la existencia tiene miedo de sí misma. Por eso nuestro párrafo dice: “Lo que el miedo teme es el propio ser-en-el-mundo”.

¿De qué se trata el miedo? ¿De qué se trata? Puesto que la existencia en el miedo ya no puede comprenderse a sí misma desde lo interior y tampoco desde la interpretación pública, la existencia se arroja ahora de nuevo sobre sí misma. Nada ni nadie la libera ahora de tener que ser ella misma frente al inmenso y aterrador espacio de posibilidades. Lo que el miedo teme es el ser-en-el-mundo (no el ser que ha sido entregado al público del “uno”, por así decirlo). ¿Qué tengo yo que estoy aquí en este mundo? El miedo asusta. El miedo te expulsa de tu hogar natural en la vida cotidiana. Lo que no está en casa es el fenómeno original, aquello que no nos gusta mirar, aquello de lo que huimos. Estas cosas

no pueden leerse sin movimiento. Son gran parte de la razón por la que el análisis del Dasein de Heidegger causó tan enorme impresión en su época, especialmente durante la II Guerra Mundial y sus horrores. Parecía como si Heidegger hubiera encontrado la palabra clave real para este mundo terrible, que luego se manifestó concretamente en la guerra mundial y en sus horrores, y para su razón secreta y su trasfondo.

Pero ahora la pregunta es: ¿qué significa eso? ¿Por qué se hace, este análisis de la ansiedad en términos de la razón que la hace posible; el análisis del miedo en términos de la nada y la nada que abre, el abismo de posibilidades? Por muy seriamente que se digan estas cosas, se hacen con la intención de preparar el terreno para la iluminación de la comprensión del ser. Esto parece extraño. Pero uno puede ver –al menos de forma negativa– que el miedo elimina los malentendidos y los modos derivados de entender la existencia humana en su mundo, a saber, eliminando todo significado de lo que está presente en el mundo interior. La pregunta: ¿Qué sentido tiene todo lo que me rodea? El pensamiento: Nada me ayuda de todo esto y nadie, articula esta pérdida de sentido de todo lo del mundo interior. La existencia deja de ser absorbida sin sentido por lo que hay a mano y se vuelve sobre sí misma. Y esto ante las inmensas posibilidades abiertas de la nada y la nada. Está rodeada –aún más– por el presente del mundo interior, que ha dejado de tener sentido, pero que mira a la existencia de forma tan intrusiva. Y esto tiene el significado ontológico de que hay algo en absoluto. Esto sale ahora de toda Auto-evidencia cotidiana y se experimenta de nuevo en toda su enigmática enormidad: Que hay algo y no nada; que estoy ahí y no estoy ahí. Esto se vuelve de repente misterioso e intrusivo: que hay algo y que yo estoy. La experiencia que se hace en el miedo, la experiencia de la nada, trae el ser del ser (el hecho de que algo es y no nada) a la luz de lo conspicuo. Aquello que en un principio se da por sentado y, en consecuencia, se ignora y se pasa por alto en la vida cotidiana.

Auto-evidencia, eso es lo que emerge ahora del velo de esta auto-evidencia, la enigmática enormidad del hecho de que frente a la nada, frente al abismo de posibilidades, hay algo en absoluto y no nada. Y el hecho no menos monstruoso, el no menos grave misterio de nuestra propia existencia. ¿Por qué soy y para qué sirvo? ¿Qué significa eso de que soy y, por tanto, tengo que ser, lo quiera o no? ¿Cuál es ese poder misterioso al que me refiero cuando digo “soy” y al que me refiero de otra manera cuando digo “es lo que es”? ¿Qué significan realmente “soy” y “es”? El ser de lo que es, sólo ahora se hace evidente. Sólo cuando tales preguntas, qué es de mí, qué es del mundo, se abren para el ser humano desde la experiencia del miedo, entonces ya no pueden resolverse con una fórmula suave y meramente convencional. Entonces llegamos a una comprensión completamente nueva de este hecho elemental: que lo que es, es lo que es. Tal fórmula

parece una tautología trivial. Pero en la experiencia fundamental del miedo, de repente se dice algo tremendo: eso es lo que es; y: que yo soy el que soy. El ser de la existencia se abre de un modo completamente nuevo y, por tanto, puede experimentarse, aunque aún no se comprenda. Pero puede experimentarse de un modo completamente nuevo, mientras que antes se daba, pero no podía experimentarse en su grandeza real. La experiencia de la nada del miedo abre una nueva experiencia del ser de lo existente; esta experiencia es el punto. Esta es la conexión ontológica que está en juego. Toda la pasión de este pensamiento es no permitir que el ser de lo existente sea una mera fórmula, sino hacerlo realmente conspicuo de tal manera que se convierta en algo dado en el sentido real, de hecho en el gran sentido.

No es una nada cualquiera, sino la nada del miedo la que, en primer lugar, pone en primer plano el ser de lo existente, de modo que sólo ahora sabemos de qué estamos hablando realmente cuando hablamos del ser de lo existente. Sólo cuando se está “muerto de miedo” de que exista algo, sólo entonces se empieza a saber de qué se habla cuando se dice que existe algo. Heidegger subrayó a menudo lo crucial que fue esta experiencia para él y su pensamiento. En la conferencia de 1929 “¿Qué es la metafísica?” leemos: “En la noche luminosa de la nada, la angustia es lo que da lugar a la apertura original de la existencia como tal: que es algo, y no nada”. Estas palabras expresan mediante la extraña fórmula que hay algo –y no nada. En el famoso epílogo de la *Lección de Metafísica* (publicada por primera vez en la 2ª edición, en 1943) dice: “Sólo ahora experimenta el hombre el milagro de todos los milagros: que el ser es”. Ahí radica el significado ontológico fundamental del miedo o de la nada que se revela en el miedo: que empuja al ser de la existencia a la experiencia decisiva. A partir de aquí, Heidegger da un paso fenomenológico y ontológico más, que ofrece especiales dificultades de comprensión y que, sin embargo, pertenece al pensamiento central de Heidegger.

Según lo dicho hasta ahora, el ser de lo existente ha surgido en su enigmática extrañeza y al mismo tiempo en su enigmático carácter milagroso. La experiencia de la nada es lo más originariamente alienante, lo más originariamente inquietante –Heidegger también habla de lo inquietante de vez en cuando– el abismo de posibilidades. Si consideramos todo este conjunto de fenómenos, tenemos un doble y, por tanto, una diferencia. Esta primera aparece como la diferencia entre la nada y lo existente o el ser de lo existente. El ser de lo existente destaca y emerge del fondo de la nada; difiere de ella. ¿De qué diferencia se trata? Heidegger se refiere a ella una y otra vez. A propósito de esta diferencia, la ya citada conferencia de 1929 *Was ist Metaphysik?* concluye con la pregunta: ¿Por qué existe el ser y no la nada? La misma pregunta (formulada aquí después de Schelling) abre e

introduce las lecciones posteriores de 1935, que no se publicaron hasta 1953 y se titulan *Introducción a la metafísica*.

Esta pregunta así formulada muestra claramente –en consonancia con la experiencia del miedo– que el ser de lo existente surge del abismo de la nada, que surge como lo autoevidente, lo insólito, lo maravilloso. ¿De qué diferencia se trata? Queda claro –si queremos detenernos en esto con Heidegger– que lo que aquí se pone de manifiesto (es decir, en la luz de la experiencia) es aquello de lo que emerge lo existente como existente y se hace conspicuo. Es aquello que levanta la existencia como tal y el ser de la existencia de todos los ocultamientos, disfraces y disfraces y lo saca conspicuamente a la luz. Esto también puede expresarse fenomenológicamente de esta manera: La nada es aquello a partir de lo cual el ser es ("es" en un sentido fenomenológico, no en el sentido de una mera presencia, un mero estar por ahí, por así decirlo, sino "es" en el sentido: "Se puede ver como ser y en su ser"). Se hace visible como ser en su ser. ¿Qué es esto? Misteriosamente extraño y maravilloso: el ser del ser que algo es. Ese ser es de la nada se hace grande y maravilloso.

Pero con Heidegger hay que advertir entonces que la nada, que ahora debemos tener presente aquí, no depende ni depende del ser. Tiene su propio rango y su propia originalidad. Se puede decir si esto o aquello es, o si mucho o poco es, siempre es igualmente monstruoso que algo sea y no nada. Esta maravilla no aumenta ni disminuye aumentando o disminuyendo el número de seres que podrían considerarse. Las dimensiones de esta diferencia, que haya algo y no nada, esta diferencia entre algo y nada, tampoco cambia por cambiar el único término de la diferencia, a saber, el ser, el número, su tamaño, su significado, su uso o lo que sea. Siempre es igualmente maravilloso que el ser sea. Se podría llevar esta idea un poco más lejos, de forma lúdica y experimental. Podrías decir si algo es o si nada es: en ambos casos, lo que es es lo que es. Si piensas así, si algo es o si nada es, entonces has puesto la "nada es" en un paralelo negativo con el "algo es" y entonces es la pura negación del algo. Entonces puedes decir a tal alternativa tentativa: Es en todo caso lo que es. En un caso algo, en el otro nada, a saber, la nada de algo. Y en ambos casos sigue siendo igualmente monstruoso (incluso en este caso extremo) que algo sea o que nada sea. Y sigue siendo la nada más original, que no es la mera negación del

Algo, sino simplemente el abismo al que se enfrenta el miedo. Ya no se puede decir de esta nada original: no es nada. No se puede utilizar la palabra "es", no es un ser, ni una cosa que es, ni una cosa que no es; está en un orden completamente diferente. La nada –concebida en el sentido de Heidegger– es aquello que no puede ser eliminado por el pensamiento ni por ninguna otra cosa y a partir de lo cual todo lo que existe es como uno que es, a partir de lo cual, por tanto, la existencia en tanto que existencia se descubre

y sale a la luz. De ahí que en el citado Epílogo a la conferencia *Was ist Metaphysik?*, de 1943, se diga: “El pensar puede examinar si la nada, que es la esencia del miedo, se agota en una negación vacía de todo lo que existe, o si aquello que nunca y en ninguna parte es un ser se desvela como aquello que se distingue de todo lo que existe, a lo que llamamos ser”. Aquí es donde surge el ser, en el punto donde surgió por primera vez la nada. “El pensamiento puede probar”, lo que probablemente significa: cada uno debe ver por sí mismo, probar si puede tener esta experiencia. La nada que sintoniza el miedo en su esencia, la nada es el principio; el miedo se sintoniza a partir de ella; no es el miedo el principio, que, por así decirlo, conjuró primero la nada, sino la nada que sintoniza el miedo en su esencia. Por tanto, cabe preguntarse con respecto a esta nada si no es más que una negación vacía y formal del ser o si no se desvela como aquello que llamamos ser, es decir, en todo caso aquello de donde el ser se da y sale a la luz. La nada se desvela como ser o –como se dice en otra parte– es el velo del ser, es decir, es como algo que se retira, como algo que se vela.

Pero cuanto más se empeña el pensamiento en permanecer fuera del abismo de la nada, más se comprende que también se puede llamar “ser” a esta cosa envolvente, “porque da a todo ser la garantía de ser”, es decir, lo hace surgir –y lo hace aparecer– como tal cosa que es: no en el sentido de producir o hacer, sino más bien en el sentido de una “apofansis”, de una aparición, de un hacer-aparecer, de un hacer-revelarse, de un dejar-aparecer como ser. La nada se revela como ser, el ser como lo otro de lo existente, que, sin embargo, tiene esta extraña relación con lo existente, que en primer lugar revela lo existente como tal.

Si damos este paso decisivo en el pensamiento de Heidegger, entonces la diferencia de la que hablábamos ya no es la diferencia entre lo que no es y lo que es, sino entre lo que es y lo que no es. Y en esta forma es la “diferencia ontológica” así llamada por Heidegger y luego discutida a menudo. Es el origen de todas las apariencias de todo ser y, por tanto, de todo ser y de todas las diferencias en el ser. La diferencia ontológica es única, no comparable a ninguna otra diferencia, a diferencia de todas las demás diferencias comúnmente reconocibles entre lo existente. Todas las demás diferencias son diferencias entre ser y ser. Por el contrario, aquí está la diferencia única entre el ser y lo existente. El ser, que se desvela en la nada, que permite al ser surgir como tal en primer lugar, saca a la luz a su otro (el ser). Este surgir, este sacar a la luz, es precisamente la diferenciación, el dejar-surgir-del-ser. Es el propio proceso de diferenciación. La “diferencia ontológica” se refiere a la experiencia más primigenia del surgimiento más primigenio del ser desde las profundidades, desde el abismo misterioso del ser.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Reseñas

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 11, 2025. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2025.i11.12 [pp. 223-225]

Recibido: 10/06/2025 – Aceptado: 11/07/2025

Reseña/Review: OÑATE, Teresa; GILABERT, Fernando; FERNÁNDEZ, Patricia; GÓMEZ, Olga (Eds). (2024). Arte – Espacio – Lenguaje. Heidegger, Chillida y nosotros. Madrid: Dykinson, 404 pp.

Jaime Cabrerizo Aguado

Universidad de Málaga

Arte, Espacio y Lenguaje. Heidegger, Chillida y Nosotros es un volumen coral coordinado por Teresa Oñate, Patricia Fernández, Fernando Gilabert y Olga Gómez, publicado por Dykinson en diciembre de 2024. Con más de 400 páginas, la obra se sitúa en la intersección entre la filosofía contemporánea –especialmente la tradición heideggeriana– y la creación plástica, explorando la relación entre espacio, lenguaje y cuerpo humano en un diálogo entre teoría y arte. Se trata de una contribución a una corriente estética que conecta ontología, arquitectura y ecología con una clara vocación interdisciplinar, pues reúne trabajos de artistas, arquitectos, filólogos, antropólogos y filósofos.

El libro cuestiona la idea de que el espacio sea un vacío pasivo y lo propone como un fenómeno vivo, dinámico, en tensión con el abismo, el límite y el devenir. Este «espacio vivo» se manifiesta de plurales maneras. Según los diferentes autores de la obra, como cuerpo, lugar, lenguaje, ritmo, divinidad... Y adquiere una dimensión simbólica, afectiva y existencial. Es una recuperación de una de las líneas pérdidas del pensamiento, la concepción heideggeriana del espacio, que se contrapone a la concepción dominante, la del espacio newtoniano-einsteiniano como fenómeno absoluto y ajeno.

El eje vertebrador del libro es el diálogo entre el filósofo alemán Martin Heidegger y el escultor vasco Eduardo Chillida. Esta relación, poco común entre un pensador y un

artista plástico, se cristalizó en 1969 con la publicación de la obra *El arte y el espacio*, en la que Heidegger redactó un breve pero denso texto filosófico y Chillida elaboró una serie de litografías que lo acompañaban¹. En dicho texto, Heidegger sostiene que la escultura no representa objetos, sino que espacia en una “libre donación de lugares” (*Freigabe von Orte*); es decir, que el arte crea un espacio nuevo, significativo, cualitativamente diferente al que había, un espacio en el que habitan los *Divinos*. En esta concepción, el arte aparece como una forma de pensamiento, una apertura ontológica.

Por su parte, Chillida comparte la visión de un espacio activo, resonante, perceptible más allá de lo meramente visual. Sus esculturas no llenan el vacío, sino que dialogan con él. El vacío es concebido como materia en potencia, como lugar de encuentro. Chillida solía decir que su trabajo consistía en “hacer lugares”, en crear estructuras que no sólo ocupasen un espacio, sino que lo hicieran habitable, que invitaran a ser recorridas, sentidas, escuchadas (por los *Mortales*). Para él, la escultura no era una forma cerrada, sino una forma abierta que permitía al espectador entrar simbólicamente en ella. Sus materiales –madera, alabastro, acero (la *Tierra*)– conservan la fuerza de lo originario, de lo arcaico, del *Ur-* (primitivo aullido del germano primitivo). El acero corten ofrecía además a las obras de Chillida el aliciente de no laminarse ante las poderosas inclemencias meteorológicas de la vertiente cantábrica (del *Cielo*).

El encuentro entre Heidegger y Chillida, aunque breve, resultó extraordinariamente fructífero. Fue la única vez que Heidegger preparó un texto para acompañar imágenes, y el resultado es una fusión entre pensamiento y arte. El libro que ahora reseñamos recupera este diálogo y lo amplía al presente, proponiendo una reflexión colectiva en torno a su vigencia y a sus posibilidades de desarrollo en contextos contemporáneos. El subtítulo del libro –“y Nosotros”– alude precisamente a ese esfuerzo por continuar el diálogo desde nuestras coordenadas culturales y filosóficas.

Así, *Arte, Espacio y Lenguaje* despliega un conjunto de ensayos que abordan el legado heideggerianochillidiano desde diversas perspectivas: estética, arquitectónica, fenomenológica, política. Se analizan las nociones de límite, lugar, tiempo, cuerpo, y se pone especial énfasis en el carácter poético del lenguaje, entendido no como mero instrumento de comunicación, sino como instancia creadora de mundo. El lenguaje, al igual que el espacio, no es aquí neutro ni transparente, sino un modo de habitar.

1 La historia de esta obra y de la relación entre Heidegger y Chillida se puede encontrar en mayor detalle en el capítulo «Poner en obra la verdad. M. Heidegger – E. Chillida, 1969», en este mismo volumen reseñado.

La estructura del libro es plural y abierta. No se trata de una monografía lineal, sino de una constelación de textos que dialogan entre sí desde distintos ángulos: arquitectura, filología, filosofía... En cualquier caso, el proyecto global mantiene una coherencia sólida, sostenida por la claridad de los ejes temáticos y por una sensibilidad compartida respecto al arte como forma de pensamiento².

Uno de los logros del libro es su capacidad para actualizar el pensamiento heideggeriano sin caer en la repetición o el academicismo. Al vincularlo con problemas contemporáneos –como la crisis ecológica y tecnológica (Toro Murillo, Bauchwitz, Grijalba, Lozano, Milhãno, Oñate...), la arquitectura en el espacio urbano (Fernández García, Díaz Pardo, Boned...) o el vaciamiento simbólico del lenguaje (Boixareu, Cabra de Luna, Ordóñez-García, Rodríguez González, Rodríguez Marciel...)–, los autores demuestran que la reflexión ontológica sigue teniendo fuerza crítica y poder transformador. Al mismo tiempo, reivindican el papel del arte como lugar de resistencia, como apertura a modos alternativos de percepción y de vida.

Entre los puntos fuertes de la obra destacan su profundidad filosófica, la riqueza del enfoque interdisciplinar y la belleza de muchos pasajes, donde se entrelazan poesía, teoría y experiencia estética. También resulta valiosa la voluntad de pensar con el arte y no sólo sobre él, lo que convierte al libro en una experiencia de lectura activa, que interpela al lector y lo invita a situarse, a escuchar el espacio, a habitar el lenguaje de otro modo. Como posibles limitaciones, cabe mencionar que algunos textos pueden resultar densos o excesivamente abstractos para lectores no familiarizados con la terminología filosófica. El libro no está pensado para aquel que no haya leído al menos una porción de la obra de Heidegger. Especialmente imprescindibles son el ya mencionado *El arte y el espacio* y *El origen de la obra de arte* (1950). Aunque, desde luego, el lector no se arrepentirá de conocer otros textos de Heidegger en particular y de filosofía en general antes de aproximarse a *Arte, Espacio y Lenguaje*.

En conclusión, *Arte, Espacio y Lenguaje. Heidegger, Chillida y nosotros* es un libro ambicioso, riguroso y necesario. Rescata una conversación singular entre pensamiento y arte, y la proyecta hacia el futuro con lucidez y sensibilidad. Se trata de una obra que no sólo reflexiona sobre el espacio, sino que lo crea; que no se limita a hablar del lenguaje, sino que lo habita. Una invitación a pensar, sentir y vivir con más atención al entorno y al cuerpo, con más apertura a lo poético y a lo invisible.

2 Dejaré esto a pie de página como quien no está muy seguro de lo que dice y que tal vez preferiría que no mucha gente lo leyese. Creo que tal coherencia entre los diversos autores bien podría merecer el calificativo de *Escuela de Ronda*, especialmente entre aquellos del núcleo de izquierda heideggeriana que orbitan en torno a la figura de Teresa Oñate, por un lado, y al Archivo Heidegger de Sevilla, por otro.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

NÚMERO 11, 2025. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2025.i11.13 [pp. 227-231]

Recibido: 25/03/2025 – Aceptado: 11/05/2025

Reseña/Review: MARCUSE, Herbert. (2025). La teoría crítica en la era del nacionalsocialismo. Ensayos (1934-1941). Edición y traducción de José Manuel Romero Cuevas. Madrid: Trotta, 237 pp.

Rodnie Gabriel Galeano Rosa

Universidad de Zaragoza

La crisis del modo de producción capitalista y su sostenimiento por medio de un complejo y racionalizado control social demanda respuestas profundas. José Manuel Romero Cuevas, profesor de filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares, por medio de la traducción y edición de una serie de ensayos del pensador alemán Herbert Marcuse, contribuye de una forma excepcional a dilucidar desde la perspectiva de la teoría crítica los mecanismos instalados y desarrollados por la racionalidad técnico-científica en aras de perpetuar su cultura y hegemonía. Marcuse fue un intelectual de izquierda comprometido con el cambio social radical y de los pocos pensadores marxistas que reflexionó aguda y brillantemente sobre los cambios que experimentó la sociedad y el modo de producción capitalista en la posguerra y, que, de alguna manera, imposibilitan el surgimiento o constitución de una sociedad solidaria con los demás.

Los ensayos de Marcuse reunidos en la más reciente edición de Romero Cuevas, si bien fueron escritos y publicados en el periodo de ascenso del nacionalsocialismo, siguen manteniendo una vigencia teórica y política porque en ellos se abordan una serie de temas decisivos como ser el significado del liberalismo, “[...] de la tradición filosófica, de la cultura burguesa, de la exigencia individual de felicidad [y] de la tecnología contemporánea” (9).

Romero Cuevas no es la primera vez que traduce el trabajo de Herbert Marcuse, por el contrario, su labor en los últimos años se ha dirigido a salvaguardar el legado de la teoría crítica y, fundamentalmente, el de Herbert Marcuse. Ha sido por su brillante y dedicado esfuerzo que los hispanohablantes hemos podido acceder a los textos tempranos de Marcuse, aquellos que evidencian un vínculo con la fenomenología hermeneútica y con la idea de historicidad desarrollada por Martin Heidegger en su obra *Ser y tiempo*. Marcuse una vez leyó *Ser y tiempo* se trasladó a Friburgo para realizar su tesis de habilitación con Heidegger. Para esos años, el teórico berlinés creyó haber encontrado en la fenomenología hermeneútica el instrumental filosófico que permitiría salir del anquilosamiento en que el marxismo se encontraba debido a las interpretaciones de Marx en clave economicista, mecanicista y cientificista que promovió la Socialdemocracia y la II Internacional. La fascinación del joven Marcuse con el marco ontológico desplegado por Heidegger en *Ser y tiempo* le condujo a proponer un dialogo entre marxismo y fenomenología. Esta propuesta se concentra en sus artículos *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico* (1928) y *Sobre filosofía concreta* (1929).

En estos dos artículos un joven Marcuse apuntó a la articulación de un método filosófico más concreto que el propuesto por Heidegger, pues para él, la propuesta metodológica del filósofo de Messkirch mantuvo un problemático carácter formal que le llevó a invisibilizar la constitución material de la historicidad, defraudando, de esa manera, la pretensión de articular una genuina filosofía concreta. Contrariamente a Heidegger, Marcuse apostó por una ontología materialista de la historicidad para articular una filosofía concreta y plantear críticamente cómo las formas concretas de existencia forjan adecuadamente la constitución fundamental de ser de la existencia que es la historicidad, de acuerdo a las condiciones materiales concretas en que los agentes históricos se desenvuelven. La fenomenología heideggeriana -para Marcuse- carecía de concreción y radicalidad y, por ello, la ruptura entre el pensador berlinés y Heidegger empieza a evidenciarse en los artículos referenciados con anterioridad. Cabe señalar que la ruptura con Heidegger y su vínculo con el *Instituto de Investigación Social* que para ese entonces dirigía Max Horkheimer “supuso un abandono completo de su primer proyecto de investigación filosófica” (15).

El primero de los artículos que se presenta en esta publicación, el cual lleva como título *La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado*, se ocupa de la ideología y de la teoría política nacionalsocialista. En este texto Marcuse revela las contradicciones del propio liberalismo como sistema político y económico que, por cierto, son que las que generaron las condiciones de posibilidad para el triunfo y ascenso del nacionalsocialismo en Alemania. Lo que vislumbra la reflexión de Marcuse es que la

sociedad y el Estado totalitario no emergieron de la nada, es decir, no suponen una total ruptura con el liberalismo o la sociedad capitalista, sino que el liberalismo y el totalitarismo se manifiestan como ideologías correspondientes a dos etapas sucesivas del capitalismo, a saber, el capitalismo del siglo XIX, orientado a la figura del empresario individual, y el capitalismo monopolista del siglo XX, “que pivota en torno a los grandes trust y consorcios industriales, y que ha anulado el papel del capitalista individual emprendedor y las formas de libertad social requeridas para su desenvolvimiento” (18).

El Segundo artículo titulado *Sobre el concepto de esencia* es fundamental y necesario no solo como un aporte a la historia de los problemas filosóficos, sino como una contribución al establecimiento de los fundamentos de la teoría crítica. En este brillante trabajo, Marcuse realiza un recorrido histórico desde Platón y Aristóteles, atravesando la filosofía medieval y moderna, “[...] hasta su particular deriva en el pensamiento de Husserl” (20), para pensar cada uno de los momentos en que el significado de esencia experimentó una transformación. De acuerdo con Marcuse, a partir de Platón y Aristóteles se desplegó una visión de la esencia como ser en sentido propio del ente, además se le dotó un significado normativo respecto a su facticidad, es decir, respecto a su modo de existencia inmediata.

La revisión crítica del desarrollo histórico del concepto de esencia permitió a Marcuse poner de manifiesto que el contenido propio del concepto es lo que constituye su contenido de verdad, pero dicho contenido, a juicio de Marcuse, se fue difuminando en distintos periodos hasta ser disuelto por el positivismo. Sin embargo, para Marcuse el carácter crítico del concepto de esencia se perdió en el tránsito de “[...] la intuición de esencias de Husserl a la eidética material de Scheler” (20). Para el pensador berlinés fue la teoría materialista la que conservó y profundizó el carácter crítico del concepto de esencia y, lo más relevante, fue la que concibió “[...] la esencia del hombre no como poseyendo un estatuto ontológico, es decir, ajeno a las condiciones sociohistóricas materiales, sino como algo forjado históricamente en el plano de los conflictos y luchas sociopolíticas” (21).

El interés de la teoría materialista en la esencia del hombre no solo deviene de unas preocupaciones filosóficas, sino que tiene un carácter moral y político. En la caracterización de la esencia del hombre esta en juego la determinación de las condiciones materiales de existencia para el desarrollo pleno del ser humano y, con ello, la asunción del compromiso histórico de establecimiento efectivo de tales condiciones.

El ensayo *Sobre el carácter afirmativo de la cultura* supone una contribución en torno a los debates sobre el significado de la cultura burguesa. En este debate, Marcuse marcó cierta distancia de las posiciones desarrolladas por Walter Benjamin y Theodor Adorno por dos razones, la primera porque no tenía idea de la discusión que estaban librando y, la

segunda, porque el pensador berlinés apuntó a la desconstrucción del concepto de cultura burguesa en término de lo que él denominó cultura afirmativa. Esta desconstrucción parte del reconocimiento de que la cultura burguesa permite al individuo acceder a los grandes valores de la humanidad, pero desde una apropiación que realiza el individuo desde su interioridad y, sin que tal apropiación, demande un cuestionamiento o modificación en el ámbito de las relaciones sociales existentes.

Marcuse afirmó con contundencia que la cultura burguesa cumple una función ideológica fundamental en el sostenimiento del orden social dominante, en tanto que, posibilita que los individuos alcancen una elevada gratificación espiritual al hacer suyos los grandes valores culturales, pero de un modo que no supone ninguna crítica, sino la aceptación del orden social y cultural existente. En ese sentido, la cultura afirmativa “promueve [...] un disfrute interior de la belleza que no pone en cuestión las relaciones sociales que causan fealdad, dolor y desesperación en el ámbito social” (24-25). Al contrario, el disfrute interiorizado de tales valores colabora en hacer soportables la crueldad y el terror que desata la sociedad capitalista y sus contradicciones internas.

En el artículo *Filosofía y teoría crítica*, Marcuse afronta la problemática de la relación entre la teoría materialista de la sociedad, denominada teoría crítica, con la tradición filosófica. La teoría materialista, pese a su crítica permanente a la tradición, no desdeña o desvaloriza la filosofía, por el contrario, considera su existencia como algo necesario y asume que en su seno hay un contenido de verdad que debe ser conservado.

Ahora bien, la tesis central de este artículo se dirige a manifestar que la felicidad del ser humano solo puede ser alcanzada por medio de una transformación radical de las condiciones materiales de existencia y, en la asunción de este interés rector, “...la teoría crítica actúa por tanto como genuina heredera de la gran filosofía anterior” (26).

Otro aspecto de que la teoría crítica es heredera de lo más valioso de la tradición filosófica es el concepto de razón. Sin embargo, la teoría crítica ha reinterpretado el significado de la razón y concibe su realización desde el establecimiento de una organización social en la que los agentes históricos regulen su vida de acuerdo a sus necesidades. La realización de la razón deviene así tarea política, pues se asume que tal realización debe significar la creación de las condiciones que posibiliten la felicidad y satisfacción de cada uno de los miembros de la sociedad.

El texto *Para una crítica del hedonismo* realiza un recorrido histórico por los significados que el hedonismo ha recibido desde la filosofía griega y se confronta con el sentido que se le otorga en la sociedad actual. La confrontación del hedonismo no implica la apelación de una filosofía alternativa que supere sus aspectos individualistas e inmovilistas, sino

que la confrontación conlleva la propuesta de una nueva organización social en la que se pueda realizar la verdad del hedonismo, a saber, la definición de la felicidad como satisfacción en el individuo de sus necesidades sensuales y materiales. De acuerdo con Marcuse, la realización de la felicidad es lo que posibilita que el individuo tome conciencia de la necesidad de conservar la libertad general.

De esta manera, el hedonismo es salvado y muestra su vínculo interno con la libertad en cuanto autodeterminación moral y política de los hombres, encauzados en la construcción de una sociedad diferente que genere las condiciones de posibilidad para la realización y autorrealización de todos.

El último texto de la serie se titula *Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna* enuncia algunas de las principales tesis que posteriormente Marcuse desarrollaría en *El hombre unidimensional*. En este artículo, el pensador berlinés se posicionó en torno a la distinción entre la técnica propiamente dicha, es decir, los aparatos técnicos que caracterizan la época industrial.

Un aspecto distintivo de este artículo es señalar que el desarrollo de la técnica ha contribuido con la organización de las relaciones económicas y sociales existentes, es decir, para el pensador berlinés la técnica moderna es un modo de organización y manifestación de patrones de pensamiento y comportamiento, así como un instrumento de control y dominio. Asimismo, en este artículo se muestra argumentativamente la transformación profunda que ha provocado la racionalidad tecnológica en el individualismo moderno. El proceso tecnológico ha simplificado -nos dice Marcuse- “la variedad de cualidades humanas a su base material de individuación, pero esta misma base puede convertirse en la fundación de una nueva forma de desarrollo humano” (31).

Estos textos, a pesar de haber sido escritos y publicados hace más 80 años, mantienen una enorme relevancia por dos razones en concreto, la primera, por ser los prolegómenos de muchas de las posiciones que fueron plasmadas en *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional* y, la segunda, por interpelarnos en el contexto de las problemáticas que definen nuestra situación presente. En ese sentido, nos encontramos con unos textos que nos permiten comprender el estado de las deterioradas democracias de Occidente, la emergencia de los nacionalismos y populismos de derecha, el papel de la cultura y de la técnica moderna en el sostenimiento del orden social vigente. Pero también nos alientan sobre la posibilidad de una sociedad no represiva y solidaria.

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 Grupo de Investigación Filosofía aplicada: sujeto, sufrimiento, sociedad (Cód. PAIDI: HUM-018) y el Archivo Heidegger de la Universidad de Sevilla (Delegación del M. Heidegger-Stiftung-Meßkirch) en colaboración con la Universidad de Sevilla. Fue fundada en 2014 y se publica con periodicidad anual, 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:

Estudios: Artículos de investigación.

Derivas: Artículos especializados, de información y de creación filosófica, reportes, debates, traducciones...

Reseñas de libros.

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/as y, por lo mismo, *Differenz* sólo ejerce de altavoz. En esta función, le complace abrir sus páginas tanto a reputados/as estudiosos/as y profesores/as universitarios/as como a los/as filósofos/as 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. Evaluación de originales

Todas las secciones son evaluadas. 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/as expertos/as en la materia tratada en el artículo. Y, entonces, el artículo sigue un proceso de evaluación más exhaustivo que se desarrolla del siguiente modo: La revisión de cada artículo será realizada por dos revisores/as expertos/as que aconsejarán sobre su publicación (Evaluación por pares). Para asegurar la transparencia, los/as revisores/as no se conocen entre sí ni tampoco conocen la identidad del autor evaluado (Evaluación Ciega). Más del 80% de los/as evaluadores/as son externos a la revista y a la Universidad de Sevilla, son profesores/as doctores/as pertenecientes a instituciones internacionales de investigación, además de todos/as aquellos/as autores/as que han publicado más de dos artículos en la revista y poseen el título de licenciado/a o doctor/a en la especialidad. Si así lo desean, los/as autores/as podrán proponer evaluadores/as externos/as expertos/as en la materia.

3. Política de acceso abierto (Open Access) y políticas de archivo

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.

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, lenguas de edición y declaración de privacidad.

La secuencia de la publicación es anual, 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. 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. Directrices éticas y buenas prácticas

1. *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* se articula de acuerdo a una serie de principios éticos y deberes fundamentales que conciernen al autor, el comité editorial, los autores y los evaluadores externos. Asimismo, posee un procedimiento público para recibir y gestionar quejas. Los principios que determinan la evaluación de los artículos son difundidos tanto en su página web como en el contenido de la revista con el fin de promocionar la transparencia de la publicación.

2. Aparecerá en la edición de la revista todos los procesos inherentes a la transparencia y que respeten el principio de confidencialidad. Concretamente, implicará la publicación de la guía de evaluación de artículos facilitada a los referees, el procedimiento para la recepción y gestión de quejas y la declaración ética y de buenas prácticas. La revista se compromete a mantener la confidencialidad de los autores para asegurar un proceso de evaluación a doble ciego. Asimismo, este principio será básico en el caso de interposición de quejas o de desvelamiento de plagio o autoplagio hasta que no se haya obtenido un dictamen oficial del caso. Este principio habrá de respetarse por los autores en los artículos que impliquen estudios experimentales con humanos u otra circunstancia que obligue la aparición de este principio ético. La revista mantendrá mecanismos para la lucha contra el plagio y autoplagio en todas sus instancias de acuerdo a lo señalados más abajo en los deberes de cada miembro de la misma.

3. Los autores son libres de expresar su propia opinión siempre y cuando no lesiones el resto de principios de esta declaración, se encuentren fundamentadas en los criterios académicos y posean el rigor científico oportuno. Este principio se convierte en libertad de decisión para los evaluadores y comités de la revista siempre y cuando cumplan los mismos requisitos de rigor académico y fundamentación argumental.

4. Atención y respeto a la diversidad y al género Con el fin de evitar cualquier tipo de discriminación, se han creado mecanismos que promuevan en respeto a la diversidad. En este sentido, el editor, el comité editorial, los autores y los referees deberán evitar en sus juicios y escritos cualquier tipo de discriminación por razón de género, raza, ideología política o religiosa o condición sexual. Los autores deberán informar del género en los datos de origen de las investigaciones publicadas con el fin de identificar las diferencias debidas a este aspecto. El consejo editorial de la revista anima a la utilización de lenguaje inclusivo en los artículos remitidos. Algunas indicaciones para dar formato inclusivo se derivan de documentos internacionales como los aprobados por las Naciones Unidas y pueden resumirse en evitar expresiones discriminatorias: utilizar formas de tratamiento adecuadas, incluir los nombres y apellidos completos en ambos géneros y evitar expresiones que perpetúan estereotipos de género; visibilizar el género cuando lo requiera la situación comunicativa: explicitar los grupos de género referenciados; usar los pares de femenino y masculino (desdoblados cuando sea preciso) e incentivar las estrategias tipográficas: o/a, o(a). No visibilizar el género cuando no lo exija la situación comunicativa: Omitir el artículo ante sustantivos comunes al género (periodista, participante, representante), emplear sustantivos colectivos y otras estructuras genéricas cuando sea posible, elegir adjetivos sin marca de género en lugar de sustantivos.

5. Se entiende por conflicto de intereses aquellas circunstancias en que los intereses primarios de una persona se encuentran determinados por otros secundarios ajenos a este. Este principio implica, concretamente, las situaciones en que un referee tenga conocimiento de que está evaluando un artículo de una persona conocida o con la que mantiene una relación de cualquier tipo o viceversa, cuando el autor es consciente de que su evaluación depende de estas circunstancias. Esta circunstancia se traslada a cada uno de los miembros de la revista. En todos estos casos, será preceptiva la declaración del conflicto de intereses de modo que la edición de la revista tome las oportunas medidas.

6. Los deberes éticos del editor y del comité editor son actuar de modo justo evitando cualquier tipo de discriminación por razón de género, raza, ideología política o religiosa o condición sexual tanto en relación a los autores como al equipo de la revista; gestionar todas las contribuciones basándose únicamente en su valor académico y no en los recursos financieros aportados para su publicación o en intereses empresariales; incentivar la libertad de expresión, la calidad argumentativa de los autores y la promoción de los modos diferentes de racionalidad en los trabajos remitidos; mantener la independencia editorial de la revista; publicar disculpas, correcciones, clarificaciones o retracciones cuando sea necesario; generar y monitorizar un procedimiento justo para gestionar las quejas que incluya la posibilidad a los querellantes de queja y de recibir una respuesta de

acuerdo a los principios éticos de la Revista; incentivar la corrección de errores si estos aparecen en los artículos; mantener la confidencialidad de los autores y de los referees o árbitros en el proceso de revisión por pares ciegos de los trabajos remitidos; publicar los criterios y procedimientos de evaluación de la revista; mantener la integridad de los registros académicos a lo largo de la existencia de la publicación. El editor es el último responsable de la aceptación y rechazo de los artículos, con cuyos autores no debe tener conflictos de intereses.

7. Los deberes éticos de los evaluadores externos son aceptar exclusivamente los artículos para los que se dispongan competencias y conocimientos académicos suficientes; informar al editor/comité editorial en el caso de que se pueda deducir la autoría y rechazarlo para evitar violar el deber de realizar revisión a doble ciego; en caso de detección de plagio o autoplagio parcial o total, uso del texto en conferencias o ponencias de diversa índole, informar al editor/comité editorial; realizar una revisión ciega imparcial de los trabajos recibidos aportando comentarios constructivos a los autores; evaluar los artículos exclusivamente de acuerdo a criterios académicos, generando un informe articulado por la guía de evaluación de la revista, evitando asimismo en el arbitraje cualquier tipo de discriminación por razón de género, raza, ideología política o religiosa o condición sexual; ser consciente de la posibilidad de conflicto de intereses de naturaleza institucional, financiera, colaborativa entre el referee y el trabajo y, en caso de que sea detectada, avisar al editor para que el trabajo recibido sea remitido a otro autor; responder en un tiempo razonable a la evaluación de los artículos.

8. Los deberes éticos de los autores son confirmar que el artículo no está siendo evaluado por otra publicación, no ha sido publicado o expuesto en cualquier evento académico; en el caso de que el artículo sea una reelaboración de una conferencia, ponencia, comunicación, charla o semejante o se corresponda con una reelaboración posterior, el autor habrá de informar al editor e indicarlo en nota a pie de la primera o última página del trabajo; evitar en el cuerpo del trabajo cualquier tipo de discriminación por razón de género, raza, ideología política o religiosa o condición sexual; obtener permiso para la publicación de los textos, gráficos o tablas que no pertenezcan al autor y así lo requiera e indicar su fuente; citar la fuente de todas las ideas o contenidos sobre los que se desarrolla la argumentación del trabajo; informar sobre cualquier posible conflicto de interés en relación al arbitraje; en el caso de estudios empíricos con humanos o animales, se deberán respetar los principios éticos exigidos por las normativas éticas nacionales e internacionales. Si el estudio lo requiere, se deberá obtener el preceptivo permiso del comité de ética indicado para tal investigación. Estos permisos incluyen obtener el consentimiento informado explícito de los sujetos implicados en el estudio; facilitar la

corrección de errores y enmiendas si el propio artículo ha sido aceptado y de acuerdo a los plazos marcados; remitir artículos de acuerdo a la línea editorial de la revista y aceptar su rechazo en el caso de que no sea congruente con la misma, su área de conocimiento o la bibliografía y discusiones propias de su campo de desarrollo (no obstante, hay una línea de quejas en caso de que quiera utilizarse en relación a este punto); informar en el artículo de quién ha financiado la investigación, si ese fuera el caso. Se prohíbe publicar el artículo en cualquier otra revista, cediendo los derechos de edición de artículos a la revista y solicitar permiso para su publicación o edición en otro medio si han sido aprobados. En el caso de artículos editados por varios autores, todos ellos deberán haber participado de forma igualitaria en el proceso.

9. El editor y el consejo editor recibirán cualquier demanda ética o queja relacionada con la *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* en cualquier momento del año en el email differenz@us.es. La acusación deberá estar motivada y anexar todas las pruebas y documentos necesarios para su evaluación por parte el editor y el comité editor. El editor recabará todos los datos ayudado, en caso necesario, por los miembros del comité editor. El editor pedirá testimonios y argumentos a favor y en contra de las posiciones. Si es posible, el editor deberá recabar estas informaciones por escrito para transmitir las al comité editor. El editor convocará al comité editor con el fin de exponer los pormenores y les facilitará toda la información, gestionará el desarrollo de un dictamen y la creación de línea de acción conjunta. De modo ordinario, el comité editor presidido por el editor, o el editor, resolverá el problema en un plazo máximo de seis meses desde la recepción de toda la documentación. Asimismo, dictaminará resolución que se trasladará a las personas implicadas. Los dictámenes incluirán: Información al autor sobre la decisión tomada; información a las instituciones implicadas en el trabajo remitido sobre la decisión del comité de ética. En caso necesario, por ejemplo en el caso de detección de plagio o autoplagio después de publicar un artículo, se retirará de inmediato el trabajo y se informará de la circunstancia públicamente. Asimismo, se informará de este asunto a todos los índices y catálogos donde se encuentra indexada la Revista, y se prohibirá al autor de volver a publicar en la revista por un tiempo a determinar en el dictamen y que decidirá el Comité Editor. En el caso de que el problema esté relacionado con el editor, se elegirá al miembro del comité de ética con más antigüedad efectiva para dirigir todo el proceso.

6. 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 incluir 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. No incluirán los datos del autor, una vez aceptados y revisados se añadirán los datos pertinentes. Los autores deben rellenar completamente los datos de usuario al registrarse en la plataforma de la revista: es obligatorio que incluyan su nombre completo, su filiación académica y su ORCID ya que sólo estos tres serán publicados. 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 Estudios tendrán una extensión de entre 5.000 a 10.000 palabras (entre 15 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 siete 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.

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 o Arial a 11 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 abstract, palabras clave-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, se recomienda la ordenación del artículo 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 tres 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 su referencia conforme a modelo de citación (Véase punto 8 de estas directrices). Esto será aplicable también a las notas al pie donde se aluda a alguna obra.

8. El modelo de citación de referencias bibliográficas es (Apellido autor, año: página), siguiendo las directrices APA 7a ed. Puede consultarse en <https://normas-apa.org>. Las referencias bibliográficas utilizadas para la elaboración de los artículos o reseñas deberán presentarse en un listado final, con dicho formato APA establecido y ordenadas alfabéticamente por autor. En caso de incluir más de una obra del mismo autor, se ordenarán las referencias cronológicamente según la fecha de edición. Al ser *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* una revista especializada en la filosofía de Heidegger, se recomienda citar a este autor conforme a la edición de su obra completa en alemán (*Gesamtausgabe*) editada por Klostermann Verlag. Las citaciones incluidas en el cuerpo de texto deberán citarse conforme al volumen de la GA al que pertenecen (GA X: p).

9. *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. Se informará de la publicación de los trabajos 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. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los dos meses previos a la salida del número. Todo ello siempre cumpliendo la periodicidad establecida 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.

10. 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.

7. Historial de la revista

Son ya algunos años los que llevamos leyendo, comentando, debatiendo y criticando la obra de M. Heidegger. Entre una cosa y otra, desde el siglo pasado. Amigos/as y alumnos/as de ayer y ahora otros/as de hoy 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 Archivo Heidegger de la Universidad de Sevilla y el Grupo de Investigación *Filosofía aplicada: sujeto, sufrimiento, sociedad* son proyectos surgidos de ese seminario permanente. Su finalidad, en parte, es la de estimular, desarrollar y dar a conocer los trabajos e investigaciones relacionadas con la obra y la figura del emboscado de Todtnauberg. En 2014, *Differenz* nace con la vocación

de convertirse en un referente internacional de los estudios heideggerianos en cuanto a calidad, rigor y pluralidad.

About the journal

1. Focus and scope

Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas is published by the Research Group: *Filosofía aplicada: sujeto, sufrimiento, sociedad* (PAIDI Code: HUM-018) and the Heidegger Archive of the University of Seville (Delegation of the M. Heidegger-Stiftung-Meßkirch) in collaboration with the University of Seville. It was founded in 2014 and is published annually, alternating between monographic issues (which focus on specific topics related to Heidegger's work) and miscellaneous issues, which provide readers with a representative overview of the direction of research on Heidegger in Europe and America. The journal also devotes considerable attention to the examination and critique of new publications on Heidegger's life and work, as well as to philosophical creation and the publication of specialised bibliographies. The journal has the following sections:

Studies: Research articles.

Derivas: Specialised articles, information and philosophical creation, reports, debates, translations...

Book reviews.

Quality is ensured through a double-blind peer review process for all articles. Contributions are accepted in the various languages widely spoken in the West: Spanish, English, French, Portuguese, German and Italian.

Differenz is a comprehensive compendium of the variety of philosophical views that coexist on Heidegger's work and its derivations. All ideas and opinions published are those of their authors, and therefore *Differenz* acts solely as a mouthpiece. In this role, it is pleased to open its pages to both renowned scholars and university professors and to newer and/or younger philosophers.

Distribution: In addition to Spanish universities, its distribution reaches most of the Ibero-American university space and various university and research centres in Europe and the United States.

2. Evaluation of originals

All sections are evaluated. The editorial committee initially decides whether the article is appropriate for the journal. In the case of research articles (*Studies*), if it is not rejected, the editorial committee selects reviewers who are experts in the subject matter of the article. The article then undergoes a more exhaustive evaluation process, which is carried out as follows: Each article is reviewed by two expert reviewers who advise on its publication (peer review). To ensure transparency, the reviewers do not know each other or the identity of the author being evaluated (blind review). More than 80% of the reviewers are external to the journal and the University of Seville. They are professors with doctorates from international research institutions, as well as authors who have published more than two articles in the journal and hold a bachelor's or doctoral degree in the field. If they wish, authors may propose external reviewers who are experts in the field.

3. Open Access and Archive Policy

This journal provides open access to its content, based on the principle that offering the public free access to research helps to promote a greater global exchange of knowledge. *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* follows a policy of disseminating its content under a **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Licence**. The publication aims to give the widest possible dissemination to all work of sufficient quality, published in any medium with more limited dissemination. In this way, researchers and institutions that would otherwise be marginalised are integrated into a universal scientific dialogue. *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* will not charge authors any fees for submitting or sending articles, nor will it charge any fees for their publication.

Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas adheres to the LOCKSS, CLOCKSS and PKN (PN) archiving policies.

4. Frequency, languages of publication and privacy statement

The journal is published annually, alternating between monographic issues (focusing on specific topics related to Heidegger's work) and miscellaneous issues, which provide readers with a representative overview of the direction of research on Heidegger in Europe and America. The journal also devotes considerable attention to the examination and critique of new publications on Heidegger's life and work, as well as to philosophical

creation and the publication of specialised bibliographies. The languages accepted for original articles, contributions and correspondence are Spanish, Portuguese, English, French, Italian and German.

Privacy statement: The names and email addresses entered in this journal will be used exclusively for the purposes stated by this journal and will not be made available for any other purpose or to any other person.

5. Ethical guidelines and good practice

1. *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* is structured according to a series of ethical principles and fundamental duties concerning the author, the editorial committee, the authors, and external reviewers. It also has a public procedure for receiving and handling complaints. The principles that determine the evaluation of articles are published both on its website and in the content of the journal in order to promote the transparency of the publication.

2. All processes inherent to transparency and that respect the principle of confidentiality will appear in the journal. Specifically, this will involve the publication of the article evaluation guide provided to referees, the procedure for receiving and managing complaints, and the ethical and good practice statement. The journal is committed to maintaining the confidentiality of authors to ensure a double-blind evaluation process. Likewise, this principle will be fundamental in the event of complaints or the disclosure of plagiarism or self-plagiarism until an official ruling on the case has been obtained. This principle must be respected by authors in articles involving experimental studies with humans or other circumstances that require the application of this ethical principle. The journal will maintain mechanisms to combat plagiarism and self-plagiarism in all instances, in accordance with the duties of each member of the journal, as outlined below.

3. Authors are free to express their own opinions as long as they do not violate the other principles of this statement, are based on academic criteria, and possess the appropriate scientific rigour. This principle translates into freedom of decision for the journal's reviewers and committees, provided that they meet the same requirements of academic rigour and argumentative justification.

4. Attention and respect for diversity and gender In order to avoid any type of discrimination, mechanisms have been created to promote respect for diversity. In this regard, the editor, editorial committee, authors, and referees must avoid any type of discrimination based on gender, race, political or religious ideology, or sexual orientation in their judgements and

writings. Authors must report gender in the source data of published research in order to identify differences due to this aspect. The journal's editorial board encourages the use of inclusive language in submitted articles. Some guidelines for inclusive formatting are derived from international documents such as those approved by the United Nations and can be summarised as follows: avoid discriminatory expressions; use appropriate forms of address; include full names and surnames for both genders and avoid expressions that perpetuate gender stereotypes; make gender visible when the communicative situation requires it: explicitly refer to gender groups; use feminine and masculine pairs (split when necessary) and encourage typographical strategies: o/a, o(a). Do not make gender visible when the communicative situation does not require it: omit the article before gender-neutral nouns (journalist, participant, representative), use collective nouns and other generic structures when possible, choose gender-neutral adjectives instead of nouns.

5. A conflict of interest is understood to be those circumstances in which a person's primary interests are determined by secondary interests unrelated to them. Specifically, this principle applies to situations in which a referee is aware that they are evaluating an article by a person they know or with whom they have a relationship of any kind, or vice versa, when the author is aware that their evaluation depends on these circumstances. This circumstance applies to each of the members of the journal. In all these cases, a declaration of conflict of interest is mandatory so that the journal's editorial team can take the appropriate measures.

6. The ethical duties of the editor and the editorial committee are to act fairly, avoiding any type of discrimination based on gender, race, political or religious ideology, or sexual orientation, both in relation to authors and the journal's team; to manage all contributions based solely on their academic value and not on the financial resources contributed for their publication or on business interests; to encourage freedom of expression, the quality of the authors' arguments and the promotion of different modes of rationality in the works submitted; to maintain the editorial independence of the journal; to publish apologies, corrections, clarifications or retractions when necessary; to generate and monitor a fair procedure for handling complaints, including the possibility for complainants to receive a response in accordance with the ethical principles of the journal; encourage the correction of errors if they appear in articles; maintain the confidentiality of authors and referees or arbitrators in the blind peer review process of submitted works; publish the journal's evaluation criteria and procedures; maintain the integrity of academic records throughout the publication's existence. The editor is ultimately responsible for the acceptance and rejection of articles, with whose authors he or she must not have any conflicts of interest.

7. The ethical duties of external reviewers are to accept only those articles for which they have sufficient academic competence and knowledge; to inform the editor/editorial committee if the authorship can be deduced and to reject it to avoid violating the duty of double-blind review; in the event of detecting partial or total plagiarism or self-plagiarism, use of the text in conferences or presentations of various kinds, to inform the editor/editorial committee; to carry out an impartial blind review of the works received, providing constructive comments to the authors; to evaluate the articles exclusively according to academic criteria, generating a report articulated by the journal's evaluation guide, Avoid any type of discrimination based on gender, race, political or religious ideology, or sexual orientation in the review process. Be aware of the possibility of conflicts of interest of an institutional, financial, or collaborative nature between the referee and the work and, if detected, notify the editor so that the work received can be sent to another author. Respond to the evaluation of articles within a reasonable time frame.

8. The ethical duties of authors are to confirm that the article is not being evaluated by another publication, has not been published or presented at any academic event; if the article is a reworking of a conference, paper, communication, talk or similar, or corresponds to a subsequent reworking, the author must inform the editor and indicate this in a footnote on the first or last page of the work; to avoid any type of discrimination based on gender, race, political or religious ideology, or sexual orientation in the body of the work; to obtain permission for the publication of texts, graphics, or tables that do not belong to the author and require it, and to indicate their source; to cite the source of all ideas or content on which the argumentation of the work is based; to report any possible conflict of interest in relation to the review process; in the case of empirical studies involving humans or animals, the ethical principles required by national and international ethical regulations must be respected. If the study requires it, the necessary permission must be obtained from the ethics committee indicated for such research. These permissions include obtaining the explicit informed consent of the subjects involved in the study; facilitating the correction of errors and amendments if the article itself has been accepted and in accordance with the deadlines set; submitting articles in accordance with the journal's editorial line and accepting their rejection if they are not consistent with it, its area of knowledge or the bibliography and discussions specific to its field of development (however, there is a complaints line if you wish to use it in relation to this point); and stating in the article who has funded the research, if applicable. It is prohibited to publish the article in any other journal, transferring the rights to publish articles to the journal and requesting permission for their publication or editing in another medium if they have

been approved. In the case of articles edited by several authors, all of them must have participated equally in the process.

9. The editor and editorial board will receive any ethical complaints or grievances related to *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* at any time of the year at the email address differenz@us.es. The complaint must be substantiated and accompanied by all the evidence and documents necessary for its evaluation by the editor and the editorial board. The editor will gather all the information, assisted, if necessary, by the members of the editorial board. The editor will request testimonies and arguments for and against the positions. If possible, the editor should gather this information in writing to forward it to the editorial board. The editor shall convene the editorial committee in order to present the details and provide them with all the information, manage the development of a ruling and the creation of a joint course of action. Normally, the editorial committee chaired by the editor, or the editor, shall resolve the issue within a maximum period of six months from receipt of all the documentation. It shall also issue a ruling, which shall be communicated to the persons involved. The rulings shall include: information to the author about the decision taken; information to the institutions involved in the submitted work about the decision of the ethics committee. If necessary, for example in the case of detection of plagiarism or self-plagiarism after publication of an article, the work shall be immediately withdrawn and the circumstance shall be publicly reported. Likewise, all indexes and catalogues where the Journal is indexed will be informed of this matter, and the author will be prohibited from republishing in the journal for a period of time to be determined in the ruling and decided by the Editorial Committee. In the event that the problem is related to the editor, the most senior member of the ethics committee will be chosen to lead the entire process.

6. Guidelines for authors

1. Authors must submit their articles to the journal via the OJS platform (<https://revistascientificas.us.es/index.php/Differenz/index>). The first page must include the following information in the original language and in English: title, abstract of approximately 100 words, and approximately 5 keywords separated by semicolons.

2. Papers submitted for the first time will be anonymous. They will not include the author's details; once accepted and reviewed, the relevant details will be added. Authors must fill in their user details completely when registering on the journal's platform: it is mandatory to include their full name, academic affiliation and ORCID, as only these three will be published. To facilitate anonymous review, authors must also remove all references in

the article to other works and articles written by themselves, both in the body and in the notes, or do so in a way that does not reveal their own authorship. They must also omit any mention of acknowledgements of their participation in funded projects and other acknowledgements.

3. All writings submitted for publication in *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, whether articles, notes, reviews, translations, etc., must be completely unpublished. While they are in the process of evaluation or editing, they should not be submitted to any other publication. Once they have been published, authors may use their texts freely, always citing their original publication in *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. In very exceptional cases, and if the reviewers deem it appropriate, articles already published in other journals with limited circulation may be published, specifying this in each case.

4. Studies should be between 5,000 and 10,000 words in length (between 15 and 20 pages). Book reviews should be no longer than 1,800 words. Except in exceptional cases, reviews of books more than seven years old will not be accepted. The works reviewed must be first editions or reissues with substantial modifications. To avoid conflicts of interest, it is preferable that they not be written by people close to the author of the book being reviewed or who have collaborated in its editing or design. The author of a reviewed book should not have professional authority over the author of the review, as in the case of a thesis supervisor.

5. The format in which the work is submitted to the journal must be .doc, .docx, .odt or .rtf. The font for the body of the text (including titles, section headings and bibliographical references) should be Times or Arial 11 point with 1.5 line spacing. Footnotes should be 10 point with 1.5 line spacing. The text should be presented without any indentation. Bold and underlining are not allowed; only italics and English quotation marks (“...”) and single quotation marks (‘...’), as appropriate. Angle quotation marks («...») will only be accepted in exceptional cases. We cannot guarantee that there will be no problems with special characters (Greek, Hebrew, logical, mathematical). We recommend restricting their use 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, abstract, keywords. If the manuscript has been produced thanks to a research project grant, scholarship or similar, this should be indicated as footnote number 1 at the end of the title of the first section of the text. After the headings, it is recommended that the

article be organised into sequentially numbered sections, as follows: 1. 2. 3., etc. The titles of subsequent 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 section and conclusions as the last. Acknowledgements and bibliographical references should be included at the end of the text. Figures and tables should be incorporated into the text, numbered and with their respective captions 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: 'like this'. If they exceed three lines, they should be in a separate paragraph, without quotation marks and without indentation (which will be applied when typeset). To introduce an explanatory term within a quotation, square brackets should be used, as in the following example: 'The link between this [special situation] and the agent's goal...'. Quotations must include their reference at the end in accordance with the citation model (see point 8 of these guidelines). This also applies to footnotes that refer to a work.

8. The citation format for bibliographic references is (Author's surname, year: page), following the APA 7th edition guidelines. These can be consulted at <https://normas-apa.org>. The bibliographic references used in the preparation of articles or reviews must be presented in a final list, using the established APA format and arranged alphabetically by author. If more than one work by the same author is included, the references shall be ordered chronologically according to the date of publication. As *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* is a journal specialising in the philosophy of Heidegger, it is recommended that this author be cited in accordance with the edition of his complete works in German (*Gesamtausgabe*) published by Klostermann Verlag. Citations included in the body of the text should be cited according to the volume of the GA to which they belong (GA X: p).

9. *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* will communicate the acceptance or rejection of an article, together with the comments or suggestions made by the reviewers. The authors will be informed of the publication of their works. The authors of articles in the process of publication will receive the proof of the text after it has been typeset, 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* is authorised to include the author's name and surname, ORCID, as well as institutional affiliation and, where applicable, email address, in all documents related to the publication of the article submitted for evaluation. I also guarantee the authorship and originality of the article, and I assume

full and exclusive responsibility for any damages that may arise as a result of third-party claims regarding the content, authorship or ownership of the content thereof. Articles are accepted throughout the year. Layout and proofreading are carried out in the two months prior to the issue's release. All of this is always done in accordance with the established frequency in a timely manner. If, in an exceptional case, for reasons beyond the control of the journal, it is forced to modify or delay the publication of the selected articles to a later issue, each author will be notified so that they can confirm their approval or, if not, make the article available for submission to other journals.

10. The editors are not responsible for any errors that may have crept in due to failure to follow these instructions. In the event of difficulties with deciphering, interpretation, format, etc., they will request the author by email to send a new file, and if they do not receive it within a week, they will understand that the author has withdrawn the work from publication.

7. History of the journal

We have been reading, commenting on, debating and criticising the work of M. Heidegger for several years now. Between one thing and another, since the last century. Friends and students from yesterday and today have been gathering around this enormous and disproportionate work in the permanent seminar dedicated to the endless 'tell me how it happened' that is the *Gesamtausgabe. Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* as well as the Heidegger Archive at the University of Seville and the Research Group: *Filosofía aplicada: sujeto, sufrimiento, sociedad* are projects that have emerged from this permanent seminar. Its purpose, in part, is to stimulate, develop and publicise work and research related to the work and figure of the Todtnauberg hermit. In 2014, Differenz was created with the aim of becoming an international benchmark for Heideggerian studies in terms of quality, rigour and plurality.

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