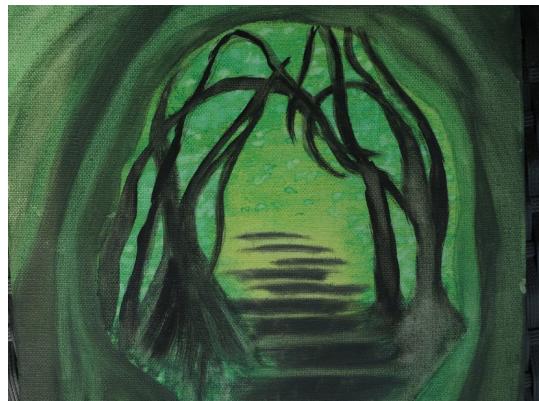


Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas



Centro de Estudios Heideggerianos

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

AÑO 5 NÚMERO 4: JULIO DE 2018

e-ISSN: 2386-4877

Editor:

Centro de Estudios Heideggerianos

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

Edición a cargo de:

Fernando Gilabert Bello y Juan José Garrido Periñán

Redacción, administración, secretaría e intercambio:

Dpto. Estética e Historia de la Filosofía

Facultad de Filosofía

Universidad de Sevilla

C/ Camilo José Cela, s/n

41018 Sevilla

Telfno: (+34) 954 55 77 68

e-mail: differenz@us.es

© De los autores

Diseño de cubierta edición impresa: Jesús Fernández Muñoz y Fernando Gilabert

Imagen de cubierta: Annika Döring

Diseño y maquetación edición online: Juan Antonio Rodríguez Vázquez

Impresión: xxxxxxxxxxxxxxxxx

Depósito Legal: XXXXXXXX

e-ISSN: 2386-4877

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

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

Indexación

Differenz se encuentra indexada en ERIHPLUS, LATINDEX 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 (Editor):

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

Subdirector (Assitant Editor):

Gilabert Bello, Fernando (Master Filosofía. Universidad de Sevilla)

Secretario (Secretary):

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

Vocales (Vowels):

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

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

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

Camello Casado, David (Ph. Dr. Universidad Autónoma. Madrid / Universidad de Sao Paulo. Brasil)

Fernández Muñoz, Jesús (Máster Filosofía. Becario FPU. Universidad de Sevilla)

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

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

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

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

Macera Garfia, Francisco (Lcdo. Filosofía. Universidad de Sevilla)

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

Moreno Bardón, Fernando (Ingeniero-CEH)

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

Pascual Gomez-Manso (Lcdo. Fisioterapia-CEH)

Pizarro Suescum, José Pedro (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)

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

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

Rufo Rodríguez, Juan Marcial (Master Filosofía. Universidad de Sevilla)

Silverio, Eugenio (Lcdo. Filosofía. Universidad de Sevilla)

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

Comité Científico / Scientific Committee

- Alemán Lavigne, Jorge (Psicoanalista. AMP-ELP. Madrid)
Antón Pacheco, José A. (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)
Berciano Villalibre, Modesto (Ph. Dr. Universidad de Oviedo) (†)
Breeur, Roland (Ph. Dr. KU Leuven)
Brencio, Francesca (Ph. Dr. Western Sydney University)
Castro Caeiro, Antonio (Ph. Dr. Universidad Nova. Lisboa)
Denker, Alfred (Ph. Dr. Direktor Heidegger Archiv-Messkirch. Alemania)
Di Cesare, Donatella (Ph. Dra. Universidad de Roma - Sapienza)
Duque Pajuelo, Félix (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Madrid)
Estrada, Juan A. (Ph. Dr. Universidad de Granada)
Fabris, Adriano (Ph. Dr. Universidad de Pisa)
Gabás Pallás, Raúl (Ph. Dr. Universidad Autónoma de Barcelona)
Gander, Hans-Helmut (Ph. Dr. Universidad de Friburgo)
Heiden, Gert-Jan van der (Radboud University)
Larriera, Sergio (Psicoanalista. AMP-ELP. Madrid)
Marramao, Giacomo (Ph. Dr. Universidad Roma III)
Moreno Márquez, César (Ph. Dr. Universidad de Sevilla)
Mujica, Hugo (Ensayista y poeta. Buenos Aires. Argentina)
Rodríguez-Suárez, Luisa Paz (Ph. Dr. Universidad de Zaragoza)
Peñalver Gómez, Patricio (Ph. Dr. Universidad de Murcia)
Perrín, Christophe (Ph. Dr. Université Catholique de Louvain)
Rodríguez García, Ramón (Ph. Dr. Universidad Complutense de Madrid)
Sáez Rueda, Luis (Ph. Dr. Universidad de Granada)
Segura Peraita, Carmen (Ph. Dra. Universidad Complutense de Madrid)
Stenger, Georg (Ph. Dr. Universidad de Viena)
Trawny, Peter (Ph. Dr. Universidad de Wuppertal)
Vega Esquerra, Amador (Ph. Dr. Universidad Pompeu Fabra)
Vigo, Alejandro G. (Ph. Dr. Universidad de Navarra)
Zabala, Santiago (Ph. Dr. Icrea Research Professor of Philosophy. Universidad Pompeu Fabra)
Zaborowski, Holger (Dr. Philosophisch-Theologische Hochschule Vallendar)

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Nº 4, Julio de 2018

Sumario

Presentación.....	7
Estudios	
<i>La dimensión temporal de la Befindlichkeit y la experiencia afectiva de la Zeitlichkeit en Sein und Zeit.</i>	
<i>Befindlichkeit temporary dimension and Zeitlichkeit affective experience on Sein und Zeit.</i>	
Roberto Ballester Corres.....	11
<i>Entre Husserl y Heidegger: La articulación del tiempo o la configuración del espacio; la apropiación del tiempo y la facticidad de la experiencia</i>	
<i>Between Husserl and Heidegger: The articulation of time or the configuration of space; the appropriation of time and the facticity of experience</i>	
Juan A. García González.....	29
<i>Hannah Arendt y el rescate de las apariencias: condiciones ontológicas de la vida política</i>	
<i>Hannah Arendt and the rescue of appearances: ontological conditions of political life</i>	
Borja Lucena Góngora.....	43
<i>The possibility for a practical view of ethics: Husserl and Heidegger on the philosophy of law</i>	
Manuela Massa.....	61

<i>Las Überlegungen VII-XI. El inicio de un proceso que pasa por tres fases.</i>	
<i>The Überlegungen VII-XI. The beginning of a process that goes through three phases</i>	
Alejandro Rojas Jiménez.....	77

<i>The Limits of Care in Heidegger: Self-Interest and The Well-Being of the World</i>	
Max Schaefer.....	93

Reseñas

RODRÍGUEZ SUÁREZ, Luís P. y GARCÍA LANDA, José A. (2017). <i>Corporalidad, Temporalidad, Afectividad. Perspectivas filosófico-antropológicas</i> . Logos Verlag Berlin GmbH. Berlín.	
Francisco Vázquez Manzano.....	111

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 5, NÚMERO 4: JULIO DE 2018. e-ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2018.i04.00

Presentación.

José Ordóñez García

Universidad de Sevilla.

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

Este número 5 de *Differenz* supone un asentamiento paulatino en el ámbito de los estudios e investigaciones sobre Heidegger y sus derivas. La constitución de una delegación del Archivo Heidegger de Messkirch en nuestra Facultad va siendo una realidad que, poco a poco, empieza a dar sus pequeños frutos, como el curso de verano que hemos llevado a cabo en Messkirch del 15 al 21 de julio de este año. Allí nos reunimos docentes e investigadores de diversas nacionalidades para hablar sobre las derivas de *Sein und Zeit*.

Poco a poco vamos trabajando para lograr la indexación de nuestra revista en las mejores bases de datos, y para ello no cejamos en el empeño de una investigación rigurosa a la vez que original. Forma parte de nuestro compromiso fenomenológico existencial dar voz, y por tanto cabida, a trabajos originales, arrojados, que no han de ser necesariamente eruditos ni meramente historiográficos, sino rigurosamente profundos, serios y bien fundamentados, pero vivos, al día y a la escucha de la existencia inmersa ahí en lo diario y, por ello, problemático.

En nuestro futuro pasado se sostiene nuestra responsabilidad.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Estudios

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 5, NÚMERO 4: JULIO DE 2018. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2018.i04.01

[pp. 11-28]

Recibido: 14/05/2018

Aceptado: 05/06/2018

La dimensión temporal de la *Befindlichkeit* y la experiencia afectiva de la *Zeitlichkeit* en *Sein und Zeit*.

***Befindlichkeit* temporary dimension and *Zeitlichkeit* affective experience on *Sein und Zeit*.**

Roberto Ballester Corres

Universidad de Zaragoza

Resumen:

A través de la analítica existencial de *Sein und Zeit*, se busca establecer, mediante el análisis de la *Befindlichkeit* en tanto que modo esencial de apertura del *Dasein*, la cooriginariedad entre *Verstehen* y *Befindlichkeit*, así como prestar una especial atención a la angustia (*Angst*), y la posibilidad de pensar una experiencia afectiva -como apertura directa y preteórica- de la *Zeitlichkeit*, el sentido temporal del ser del *Dasein*. Para ello, será necesario analizar tanto la dimensión temporal de la *Befindlichkeit*, como el papel fundamental de la angustia en su hacer patente la muerte, el cuidado y, con ello, la resolución precursora del *Dasein*. Así, alcanzaremos a ver cómo la *Zeitlichkeit* sólo es abierta, en el proyecto propio de *Sein und Zeit*, bajo la forma de una experiencia fundamental de carácter afectivo, esto es, mediante la *Grundbefindlichkeit* de la angustia.

Palabras Clave: Heidegger; temporalidad; afectividad; angustia; *Ser y tiempo*

Abstract:

Through *Sein und Zeit* existential analytic, we will try to establish, by the analysis of *Befindlichkeit* as an essential disclosedness way of *Dasein*, the equi-primordiality between *Verstehen* and *Befindlichkeit*, and a special attention to anxiety (*Angst*), the possibility of thinking an affective experience -as a direct and pre-theoretical disclosedness- about *Zeitlichkeit*. For that purpose, it will be necessary to analyze both the *Befindlichkeit* temporary dimension and the fundamental role of anxiety disclosing death, care and, with all that, resoluteness. Thus, we will get to see how *Zeitlichkeit* is only disclosed, on the project of *Sein und Zeit*, by the way of a fundamental and affective experience, rather, by the *Grundbefindlichkeit* of anxiety.

Keywords: Heidegger; temporality; affectivity; anxiety; *Being and time*

1. Introducción

En el presente artículo se pretende llevar a cabo un análisis del carácter temporal de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) en relación con la propia temporalidad (*Zeitlichkeit*) del *Dasein*, bajo la perspectiva de poder plantear, a través de la analítica existencial como desarrollo de la pregunta por el sentido del ser del *Dasein* en el contexto de *Sein und Zeit*, la posibilidad de una experiencia afectiva de la temporalidad. Para ello, se hará necesario exponer en qué medida, por un lado, la noción heideggeriana de *Befindlichkeit* no sólo hace referencia a un posible modo de estar en el mundo, sino primordialmente a un modo de apertura de carácter afectivo hacia todo ente por parte del *Dasein*, y, con ello, también a un modo de apertura respecto a la propia estructura existencial del ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). En segundo lugar, habrá de verse en qué medida la *Grundbefindlichkeit* –que en el contexto de la producción heideggeriana que ha venido en denominarse “el proyecto de *Sein und Zeit*” es concretada en la angustia (*Angst*)– va a cumplir un papel fundamental, a través de su apertura a la muerte como perspectiva de la resolución de un ente al que, en su ser, le va su realizarse, en la resolución precursora en tanto que elemento articulador. Por último, partiendo del carácter extático-temporal del ser del *Dasein* y del análisis del propio carácter temporal de la *Befindlichkeit*, concluiremos con el modo en que podemos entender la posibilidad de una experiencia afectiva, no sólo del tiempo de la cotidianidad, sino también de la propia temporalidad del *Dasein* cuyo acceso inmediato y preteórico devendrá, pues, a través de la *Grundbefindlichkeit*; experiencia que debe ser

pensada, por lo tanto, como una experiencia fundamental (*Grunderfahrung*)¹ que hace patente, necesariamente como “ser cada vez el mío” (*Jemeinigkeit*), el sentido temporal del ser del *Dasein*.

2. La disposición afectiva como forma constitutiva de la apertura

En el contexto de la analítica existencial, la *Befindlichkeit* es puesta en juego como una estructura co-originaria del ser-en, esto es, como una estructura configurante de la apertura por parte del *Dasein* al mundo y que es co-originaria respecto a la comprensión (*Verstehen*) y el habla (*Rede*) –en esa apertura del *Dasein* al mundo que, empero, es dada ya previamente en el *Dasein* bajo su articulación unitaria de “ser-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*)–. Así, como ya lo explicita Heidegger en los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (curso del semestre de verano de 1925):

El carácter de descubrimiento que el encontrarse² tiene concierne al estar siendo-en-el-mundo en cuanto tal, y en la vida cotidiana en concreto se encuentra uno siempre en aquello en lo que (se) para, ya que en todo lo que hacemos, en lo que (nos) paramos, decimos, nos “sentimos” de alguna manera (HEIDEGGER: 2006, p. 320).

Como se ve reflejado en esta cita, hemos de entender la disposición afectiva, pues, como un modo de acceso no sólo a lo ente, sino también a los otros y a uno mismo. Podemos decir, de forma sintética, que nos encontramos siempre afectivamente dispuestos en nuestro acceso a los entes del mundo, anímicamente determinados a través de este acceso originario de la disposición afectiva. Tal y como Heidegger refleja en §29 de *SuZ*, no consistiría el análisis de la afectividad en un estudio descriptivo del modo en que el *Dasein* experimenta los afectos (*Affekten*), bajo la consideración de los mismos como accidentes, como momentos siempre extrínsecos al modo de ser del *Dasein*, estados de afección psicosomáticos. Por el contrario, todo lo que comparece, todo lo que se fenomena, lo hace ya a partir de y en una disposición afectiva, sentido ontológico del temple de ánimo, la tonalidad afectiva o estado de acorde (*Übereinstimmung*), posibles

1 Klaus Held destaca, como pretendemos hacer nosotros, el carácter fundamental de la experiencia integrada en “los templos anímicos fundamentales” (*Grundstimmungen*) en tanto que experiencia del fundamento de ser del *Dasein* (HELD: 2015, p. 15).

2 *Befindlichkeit*, en traducción gaosiana; en caso de buscar un equivalente castellano nos decantaremos por la traducción de J. E. Rivera, “disposición afectiva”. Resulta más que pertinente mencionar, no obstante, que el término “encontrarse” ha sido defendido también por especialistas a propósito de la afectividad en Heidegger como es el caso de Pilar Gilardi (GILARDI: 2013, pp. 157-159, en nota a pie de página).

variaciones descriptivas, todas ellas, de la *Stimmung*. Así, en este §29, en un primer momento, bajo la pretensión de determinación de la facticidad -también- como síntesis pasiva de afectividad (en términos de fenomenología genética), Heidegger buscará estrechar el análisis de la *Befindlichkeit* al plantear, como uno de sus caracteres esenciales, el encontrarse afectivamente dispuesto al mundo en su estrecha relación inherente a la condición de arrojado, o “estado-de-yecto” [*Geworfenheit*]:

alcanzamos así el primer carácter ontológico esencial de la disposición afectiva: la disposición afectiva abre al *Dasein* en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora (HEIDEGGER: 2009, p. 155).

Queremos destacar aquí que, asimismo, el temple de ánimo [*Stimmung*], como carácter óntico de la ontológica disposición afectiva, hace patente no otra cosa distinta al propio ser-en-el-mundo, ya que se presenta como un modo concreto de estar-siendo en el mundo, un modo concreto en el que el *Dasein* se muestra como una superación ontológica de la dualidad interioridad/exterioridad, debido a que el temple de ánimo, esta “tonalidad” en la que siempre nos encontramos, se vivencia como algo que nos afecta en nosotros mismos y al mismo tiempo como nuestra apertura al mundo: se nos abre un qué de lo óntico siempre desde un cómo afectivo (XOLOCOTZI (ed.): 2014, pp. 12 y ss.; pp. 30 y ss.). Bajo esta noción de *Stimmung* como tono anímico, “Heidegger acentúa que este ‘encontrarse’ (*Befindlichkeit*) provocado por el orador no es un teñido subjetivo de las palabras proferidas, sino que más bien abre lo oído como tal” (REDONDO SÁNCHEZ: 2005, p. 46), que no es sino señalar que, en la relación intencional entre el *Dasein* y su circunmundo -relación que, por otro lado, no es sino lo mismo que enunciar *Dasein*, ese ser el *Ahí* en el que ya siempre está éste afectivamente-, no existe un afuera del tono. El *Ahí* abierto por el *Dasein* es siempre un *Ahí* afectivo y, por tanto, la *Befindlichkeit* debe pensarse como el “originario abrir de los estados de ánimo, en los cuales el *Dasein* queda puesto ante su ser en cuanto *Ahí*” (HEIDEGGER: 2009, p. 154).

Así, obtenemos que el segundo carácter de la *Befindlichkeit*, en términos generales, es expresado por Heidegger en tanto que: “el estado de ánimo [*Stimmung*] ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia” (HEIDEGGER: 2009, p. 156). Este “hacer posible el dirigirse hacia” constata, pues, en qué medida podemos entender esta estructura ontológica de la disposición afectiva como *conditio sine qua non* para un acceso originario, preteórico, prediscursivo –en este primer momento– al ser del *Dasein* como ser-en-el-mundo. Tal y como señala Pilar Gilardi, a través de los estados de ánimo la existencia se revela como aquello que me ha sido

confiado, a través de ellos se hacen patentes los caracteres que anteriormente hemos señalado del *Dasein*:

El tener que ser (*Zu-sein*) y el ser de este ente como cada vez mío (*Jemeinigkeit*). Los estados de ánimo revelan la existencia como aquello de lo que me tengo que hacer cargo, revelan el carácter ejecutante, dinámico de la existencia y el hecho de que ésta se juega siempre en primera persona (GILARDI: 2013, p. 132).

O, expresado por el propio Heidegger, ya en los primeros pasos del §29 de *Sein und Zeit*, en el temple de ánimo, el *Dasein* ya está siempre afectivamente abierto como aquel ente al que la existencia [*Dasein*] le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo (HEIDEGGER: 2009, p. 154).

En el tercer carácter esencial de la *Befindlichkeit*, esa apertura afectiva de la totalidad de lo que comparece experimenta un ejercicio de retorno, abriendo para el *Dasein* su propio ser como agente a la vez activo (en esta peculiar estructura intencional de la afectividad) que *templa* afectivamente lo compareciente, pero también pasivo, receptor, suficiente de la *Stimmung* que abre para el *Dasein* su propio afectarse, involucrando, al mismo tiempo, un determinado conocimiento de sí que va más allá de un conocimiento autorreflexivo del sí mismo y articulándose como la posibilidad de “estar-concernido” y de “estar-consignado” por los entes del mundo, haciendo posible la ocupación (*Besorgen*); puesto que, en este estar abierto afectivamente (*Stimmungsmässig*) por parte del *Dasein*, el posible dirigirse hacia los entes intramundanos debe pensarse, en primer lugar, bajo la forma del ser afectado (*Betroffenwerdens*) o el ser herido (*angegangen werden*) que hacen posible una primera apertura de mundo (*Weltoffenheit*) en la que lo intramundano se nos aparece ya de entrada como “amenazador”, esto es, susceptible de afectar, herir. Ello provoca que el *Dasein* mismo, por tanto, sea abierto como ser afectado y herido -posibilitando la disposición afectiva, también, el ocuparse mismo de los entes intramundanos a los que se hace frente siempre desde este estar concernido afectivamente por ellos. Resulta cabal, por tanto, a propósito de este triple carácter de la *Befindlichkeit*, que el miedo (*Furcht*) se muestre, en la analítica existencial, como *Stimmung* paradigmática, pues es a través de ella como se muestra el carácter encubridor propio de la facticidad intrínseca al *Dasein* en su arrojamiento (*Geworfenheit*), suponiendo asimismo un punto de partida para la caída (*Verfallen*) a partir de la estrecha relación entre miedo y desviación esquivadora, puesto que, como bien señala el propio Heidegger, “por lo regular, el *Dasein* esquiva, de un modo óntico-existentivo, el ser que ha sido abierto en el estado de ánimo (*Stimmung*)” (HEIDEGGER: 2009, p. 154). Sin embargo, como vamos a pretender apuntar en lo que sigue,

esta primera consideración preliminar de la *Befindlichkeit* como estructura en estrecha vinculación con la facticidad puede ser superada por una visión más amplia bajo la cual se piense la *Befindlichkeit* como modo de apertura originario cuya estrecha vinculación con la *Geworfenheit* y la facticidad marcan, a nuestro parecer, un sentido privativo respecto a la comprensión -en tanto que de-limitador de la misma-, por lo que puede pensarse no necesariamente como desviación de la propiedad del tener-que-ser (*Zu-sein*) del *Dasein* -ello no sería propio de la facticidad, como sabemos, sino de la caída en el Uno (*das Man*)-, sino como orientación, a partir de una experiencia fundamental afectiva hacia el ser del *Dasein*.

Se hace preciso abordar, por tanto, en qué medida consideramos la disposición afectiva como un elemento fundamental para la constitución del ser del *Dasein* como cuidado (*Sorge*). Para ello, cabe reflexionar sobre la co-originariedad entre disposición afectiva y comprensión (*Verstehen*), existencial que, como sabemos, abre para el *Dasein* las posibilidades abiertas y abre la existencialidad del *Dasein* en tanto que proyecto (*Entwurf*). Dicha co-originariedad implica no sólo una nivelación jerárquica entre estructuras, sino fundamentalmente una correlación entre ambas, una interdependencia por la cual la facticidad abierta por medio de la disposición afectiva -que eso que se descubre en todo temple sea el hecho de estar siendo- no hace sino patentizar que toda proyección de posibilidades se inserta siempre en el contexto de una situación en la que nos encontramos arrojados, una situación afectivamente determinada. Podemos afirmar, por tanto, que la comprensión habrá de ser siempre un *comprender afectivamente templado*, por cuanto siempre nos encontramos afectivamente dispuestos a unas determinadas posibilidades, demostrando, gracias a lo cual, que no sólo lo que comparece como ente, ni sólo la totalidad de nuestra facticidad, está marcado por un temple de ánimo, sino que también habrá de estarlo la posibilidad misma de nuestra realización, el desarrollo de nuestra resolución. Como señala Xolocotzi:

La propuesta de Heidegger en torno a la *comprensión afectiva* que es el *Dasein* no consiste meramente en ver la comprensión como algo determinado o determinante y la afectividad como su contraparte, sino que la correspondencia entre comprensión y afectividad es de hecho indeterminada por el carácter ontológico constitutivo del ente que conforman: el *Dasein* (XOLOCOTZI: 2007, p. 204).

De esta indeterminación en la correspondencia entre ambos existenciales podemos colegir, pues, que su diferenciación y articulación dual no es sino fruto del análisis del modo de ser el *Dasein* en su *Ahí* y no una diferencia dada en la experiencia fenomenológica por la que el *Dasein* se encuentra abierto al mundo ocupándose de él y de sí mismo.

3. La angustia como condición de la *Sorge* y de la resolución precursora: apertura angustiada del poder-ser-en-el-mundo y de la muerte como poder-ser entero

Sólo mediante la angustia podrá entenderse cómo a través de la *Befindlichkeit*, el *Dasein* puede acceder, justamente, al sentido de su totalidad unitaria, a su resolución precursora como determinación auténtica del cuidado. En tanto que *Grundbefindlichkeit*, disposición afectiva fundamental, la angustia abre afectivamente al *Dasein* ante su poder-ser más propio³, determinando angustiosamente ese estado de resuelto marcado por una apropiación auténtica del estar-vuelto-hacia-la-muerte constitutivo de la existencialidad del *Dasein*. Ante la cual, empero, no nos encontramos en una relación cotidiana con nuestro propio poder-ser. Va a ser en la significatividad media, cotidiana e impropia -porque desde ella no nos pensamos desde nuestro poder-ser más propio sino que nos asimilamos como entes acabados- donde irrumpa la angustia, poniéndonos, de golpe, sin previo aviso, ante nuestro poder-ser más propio, ante el ineludible tener-que-ser bajo la perspectiva de la muerte.

La angustia cumple, al mismo tiempo, la función metodológica de poner al *Dasein* ante su totalidad unitaria más allá de un mero ensamblaje de sus elementos constitutivos. Para alcanzar dicha unidad, pues, en palabras de Pablo Redondo: “se hace necesaria una experiencia existencial que abra fidedigna y genuinamente al *Dasein* en su ser” (REDONDO SÁNCHEZ: 2005, p. 109), que no es, pues, sino esta experiencia angustiada que, por un lado, sitúa al *Dasein* ante la nada –“la angustia revela la nada” (HEIDEGGER: 2003, p. 27)–, nada como ausencia de todo ente, no para arrojarnos a un vacío desasosegante, sino que “sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal” (HEIDEGGER: 2003, p. 31); asimismo, más apegados al carácter de resuelto de la muerte, por otro lado, la angustia se abre ante esa nada como final, como acabamiento de un determinado trayecto existencial. La angustia nos aísla del mundo entorno, nos des-ocupa y nos des-solicita; la angustia nos sitúa en la ausencia de lo ente, en un angustiarse de carácter indeterminado, del que no podemos dar cuenta desde una ocupación con los entes. Es la angustia misma la que nos “desasosiega” al abrirnos de manera inmediata a nuestro ser más propio, nuestro ser-en-el-mundo como aquello de lo que tengo que cuidarme, ante el hecho de ser: “un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-

³ “La angustia existencial también puede vivirse como singularidad abierta a otro poder-ser. Por eso la angustia es una voz, una interpellación, que nos pone en contacto con lo extraño, con el peligro, pero, recordando la frase de Hölderlin evocada por Heidegger, se trata de un peligro en el que crece también lo que salva, porque posibilita la apertura de una singularidad que nos revela el poder-ser propio, nuestro ser-possible” (RODRÍGUEZ SUÁREZ: 2018, pp. 155-156).

mando) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)", estructura formal del ser del *Dasein* como cuidado.

A su vez, encontramos que la angustia, si abre angustiadamente al *Dasein* ante su ser como cuidado, es porque ella misma presenta una estructura intencional en la que se presentan afectivamente cada uno de los aspectos fundamentales del cuidado (facticidad, existencialidad, caída) manifestados en la disposición afectiva, la comprensión y el habla. Así, dice Heidegger en el importante §41 que:

El angustiarse, en cuanto disposición afectiva, es una manera de estar-en-el-mundo; el ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en condición de arrojado; aquello por lo que la angustia se angustia es el poder-estar-en-el-mundo. Por consiguiente, el fenómeno de la angustia tomado en su totalidad muestra al *Dasein* como un estar-en-el-mundo fácticamente existente (HEIDEGGER: 2009, p. 209).

Si atendemos a lo expuesto, la angustia no angustia por abrirnos el sentido de nuestro ser en tanto que unidad estructural entre existencialidad, facticidad y caída. Dichos elementos estructurales sólo se vuelven patentes a partir del análisis existencial elaborado por Heidegger. Sin embargo, en la angustia se nos revela la angustiosa estructura del cuidado por cuanto en ésta se nos abre el irnos nuestro ser más propio estando en un mundo determinado y en medio de un determinado trato con los entes que, sin embargo, es necesariamente puesto en suspensión en la angustia -a pesar de no ser objeto de nuestro análisis, cabe pensar el papel de la angustia como el elemento metodológico fundamental que hace salir al *Dasein* de su actitud media, ocupada, hermenéuticamente situada en el *Ahí*, ocupando la función metodológica de la dupla *epojé/reducción* transcendental de la fenomenología husseriana. En la angustia experimentamos la "inhospitalidad" de nuestro ser más propio. El ante-qué (*Wovor*) de la angustia, es decir, aquello que provoca nuestra angustia, no es en ningún caso un ente cualquiera temible bajo la característica de lo amenazante, sino que lo angustiante se nos presenta como nuestro propio estar-en-el-mundo en cuanto tal. El hecho de que huyamos de nosotros mismos, de que nos demos la espalda, se funda en que nosotros mismos, entendiendo por tal nuestro propio consistir en un proyecto arrojado, en ser cuidado de sí, somos lo angustiante y lo angustiado a una vez. Así, en última instancia, aquello que nos angustia y aquello de lo que nos preocupamos al angustiarnos coincide estrechamente como nuestro propio poder-ser-en-el-mundo:

Con el "por" del angustiarse la angustia abre, pues, al *Dasein* como ser posible, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo [...]. La angustia revela en el *Dasein* el estar vuelto hacia el más

propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre las manos (HEIDEGGER: 2009, p. 206).

Así pues, si la angustia es comprendida aquí como *Grundbefindlichkeit* no es sino porque ésta supone un modo de apertura privilegiado, pues la angustia, en esa experiencia de la nada, y ese desasosiego debido a la apertura angustiada a nuestro más propio poder-ser, nos saca de la caída y nos sitúa ante el discernimiento de la propiedad e impropiedad de nuestro poder-ser. Vemos, pues, que la angustia juega un papel determinante de nuestro ser como cuidado siempre por mor de una determinada orientación, de una determinada posibilidad de propiedad abierta justamente en la angustia -abierta en aquello por lo que la angustia se angustia. Vemos, pues, que la angustia hace experimentar al *Dasein* que éste es un ente abierto y sometido a su realización bajo la posibilidad de la propiedad o la impropiedad y que va a marcar la dirección del poder-ser. Esta mostración por parte de la angustia no es simplemente un dejar-verse al *Dasein* en su "poder-ser" bajo la estructura formal del cuidado, sino que, como hemos visto, la angustia saca al *Dasein* de su estar-en-casa y lo sitúa frente a su poder-ser más propio. Esto es debido a que la angustia, de algún modo, procura al *Dasein* anticipadamente una resolución en propiedad, un realizarse de forma auténtica. No obstante, la resolución precursora sólo es posible a través de una determinada relación con la muerte que determina al *Dasein* como un ser-para-la-muerte. Este estar-vuelto-hacia-la muerte supone una anticipación constante. Dicha anticipación, al menos en su modalidad auténtica, en propiedad, disruptiva respecto del estado de caída, no se da sino mediante la angustia, puesto que "la muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable" y la angustia no es sino "angustia 'ante' el más propio, irrespectivo e insuperable poder-ser" (HEIDEGGER: 2009, p.267), determinando así el por-qué de la angustia, el motivo del angustiarse, aquello angustiante, como el poder-ser más radical del *Dasein*, esto es, la muerte.

Morir, la muerte propia, es, de acuerdo al §49, existencialmente el término reservado para "la manera de ser en la que el *Dasein* está vuelto hacia su muerte" (HEIDEGGER: 2009, p. 264), una muerte cuyo análisis existencial nos lo revela, por tanto, como elemento subordinado a la constitución fundamental del *Dasein*, esto es, subordinado a la estructura del cuidado y a la posterior constitución del poder estar-entero del *Dasein*. La muerte no es, por tanto, un *factum brutum*, sino eminentemente una posibilidad ante la que el *Dasein* está siempre anticipándose angustiadamente. Como señala François Dastur:

esta posibilidad que es la muerte ya no es, pues, una posibilidad entre otras, sino que resulta ser la posibilidad más propia a la vez que la posibilidad no superable y no relativa del *Dasein* (...) ésta [la muerte] no es el objeto de

un saber “teórico”, sino que se desvela originariamente y de forma más apremiante en la angustia (DASTUR: 2008, p. 170).

En la medida en que el *Dasein* es siempre su todavía-no, incapaz de experimentar su acabamiento, la muerte propia no puede sino darse como elemento constitutivo del propio proyecto, de la anticipación a su ser propio. En la medida en que el *Dasein* se comprende afectivamente como proyecto templado, la muerte deberá pertenecer como elemento fundamental a esa anticipación-de-sí-estando-ya-en-el-mundo propia del cuidado. La muerte habrá de ser, pues, una posibilidad experimentada afectivamente que, en tanto que posibilidad última, no puede abrirse afectivamente sino a través de la angustia.

Vemos pues que la muerte, en tanto que posibilidad inminente, posibilidad con la que el *Dasein* se encuentra siempre relacionado bajo la disposición fundamental de la angustia, determina propiamente la dirección de la anticipación-a-sí, del poder-ser propio. Dicho de otra manera: sólo bajo la perspectiva angustiada de la posibilidad extrema de la muerte puede el *Dasein* proyectarse en el modo de ser auténtico, ya que el *Dasein* se encuentra vuelto-hacia-la-muerte cuando se encuentra abierto -preteórica, afectivamente, por medio de la angustia- ante su totalidad estructural, su ser como cuidado, en tanto que articulado a través de la muerte como un arrojado (facticidad) estar-vuelto-hacia-su-muerte (existencialidad) huyendo de ella (estar-caído).

4. La *Grundbefindlichkeit* como experiencia afectiva de la *Zeitlichkeit*: interrelación entre la estructura temporal de la afectividad y la estructura temporal del *Dasein*

Si asumimos la afirmación de Pablo Redondo según la cual “se hace necesaria una experiencia existencial que abra fidedigna y genuinamente al *Dasein* en su ser” (REDONDO SÁNCHEZ: 2005, p. 109) y otorgamos, por lo visto hasta ahora, a la angustia dicha función; y si, como pretende Heidegger, entendemos que ese poder-estar-entero alcanza su posibilidad más extrema e irrenunciable en la muerte -que es siempre un estar-vuelto-hacia-el-fin, bien sea cotidiana o auténticamente- y si entendemos que la angustia es en última instancia angustia ante la muerte, apertura afectiva de la nada y apertura afectiva de nuestro poder-ser ontológico dado como resolución; es preciso entender el papel que juega la disposición afectiva y, de manera esencial, la disposición afectiva fundamental de la angustia, en el carácter extático y puramente tempóreo del *Dasein*, que nos llevará a afirmar que la disposición afectiva -en términos generales, pero sobre todo una *Grundbefindlichkeit* que suponga un acceso originario al sentido más propio del ser del *Dasein* como cuidado, la resolución precursora, y que, a su vez, suponga una

condición necesaria para la resolución- es el único modo en que el *Dasein* puede tomar acceso auténtico, no intelectivo ni analítico, de su propia temporalidad. La temporalidad constitutiva del *Dasein*, la *Zeitlichkeit* no será experimentada, como vamos a tratar de establecer, sino como experiencia afectiva en general y como experiencia angustiada en particular. Sólo así podrá entenderse en qué medida, por tanto, la angustia es constitutiva de nuestra propio ser (XOLOCOTZI (ed.): 2014, p. 106).

Nos vemos obligados, por falta de espacio, a renunciar a una tematización en extenso del acceso cotidiano, una comprensión vulgar del tiempo que, sin embargo, también deberá pensarse como experiencia templada -pues no hay acceso a lo ente que, como ya hemos visto, no esté atravesado por una determinada pátina afectiva-, que debemos entender, por un lado, como un tiempo de magnitudes calculables, de un tiempo-ahora, que coincidirá con una constitución científico-cosmológica de un tiempo de la naturaleza y, por otro lado, como un tiempo óntico, la intratemporalidad de los entes intramundanos, próxima, en última instancia, a la conciencia interna del tiempo de los objetos percibidos en la fenomenología de Husserl. Centrémonos, por tanto, en esa otra temporalidad de la que no tenemos acceso cotidianamente, pero que es, empero, condición de esa otra comprensión vulgar del tiempo y sentido, a su vez, del ser del *Dasein* como cuidado: el tiempo que soy yo mismo, el tiempo que es siendo el *Dasein*. Así, la temporalidad, como tiempo originario estará en estrecha conexión con los momentos estructurales vistos en el cuidado -el cuidado va a configurarse ahora como expresión de este modo de ser del *Dasein*. Sólo puede entenderse, a partir de la determinación de la temporalidad como horizonte de comprensión del cuidado, la primacía de la anticipación-a-sí y el papel de la muerte como expresión de la finitud de la temporalidad (*Zeitlichkeit*), una temporalidad que, por otro lado, debe pensarse como “el sentido propiamente temporal de la existencia en tanto que modo de ser exclusivamente humano” (DASTUR: 2006, p. 12).

Así pues, ¿cómo determinamos dicha *Zeitlichekeit*? Si no se trata de un tiempo del ahora, de un tiempo del presente, si no es, siquiera, la conciencia de una secuencia en duración que determine la unidad del objeto intencional, ¿cómo se articula la temporalidad ontológica, propia del ser del *Dasein*? Tanto en *Sein und Zeit* como en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (curso de Marburgo de 1927), Heidegger describe la estructura de la temporalidad como estructura extático-horizontal, consistente en que:

Futuro, haber-sido, presente, muestran los caracteres fenoménicos del “hacia-sí” (*Auf-sich-zu*), del “de-vuelta-a” (*Zurück auf*) y del “hacer-comparecer-algo” (*Begegnenlassen von*). Los fenómenos del “hacia...”, del “a...”, del “en medio de...” manifiestan la temporeidad [*Zeitlichkeit*] como lo *εκστατικόν* por excelencia. Temporeidad es el originario “fuera de sí”, en y

por sí mismo. Por eso, a los fenómenos de futuro, haber-sido y presente ya caracterizados los llamados éxtasis de la temporeidad. La temporeidad no es primero un ente que, luego, sale de sí, sino que su esencia es la unidad de los éxtasis (HEIDEGGER: 2009, p. 344).

Se da la temporalidad, propiamente, como un encontrarse “en dirección a” un determinado horizonte temporal, un determinado horizonte del éxtasis que demarca su dimensión extático-horizontal. Así, en la medida en que entendemos la temporalidad como unidad originaria de la estructura de cuidado, esta direccionalidad de la temporalidad no debe ser entendida sino como el mismo movimiento intrínseco de anticipación por el cual “el futuro tiene una primacía en la unidad extática de la temporalidad originaria y propia” (HEIDEGGER: 2009, ídem). Si debemos entender la resolución precursora como el estar-vuelto-hacia el más propio, extremo e inminente poder-ser, verbigracia, como estar vuelto hacia la muerte (forma propia de la totalidad del cuidado), ésta se revela posible en tanto que perteneciente al éxtasis originario y fundamental del futuro, que tendrá su fenómeno originario en el porvenir (*Zukunft*) en tanto que advenir hacia sí mismo en su más propio poder-ser por parte del *Dasein*. En la medida en que está siempre adelantándose en forma propia hacia su muerte, la tensión extática de la temporalidad tendrá su primacía en el futuro como porvenir de sí mismo.

Por su parte, tal y como se veía también en la estructura del cuidado, la resolución precursora adviene futuribilidad en la medida en que se hace cargo de su estar arrojado. Por tanto, el éxtasis del pasado se fenomena originariamente, a partir de la intrínseca relación con el porvenir, como “lo que ya siempre era”, como su haber-sido (*Gewesenheit*). En tanto que el *Dasein* es venidero a sí, siempre ha sido, siempre está siendo su sido. En una comprensión vulgar del tiempo en la que el *Dasein* se entiende en tanto que subsistente, en tanto que presencia, el pasado permanece como aquello que ya no es. Sin embargo, en la temporalidad propia del *Dasein* en la que el *Dasein* está siempre adviniendo, lo hace retornando hacia lo sido que ocuparía el lugar habitual del es. Puede decirse, por tanto, que en toda anticipación propia, en todo advenir, la actualidad es pasada y es pasada en la medida en que recoge lo que siempre ya ha sido a partir del horizonte extático del porvenir.

Así pues, en la medida en que se manifiesta la temporalidad extática como tiempo no lineal ni presentista, el espacio que queda al éxtasis de presente será el de la apertura a los entes intramundanos, el estar en medio de los entes con los que nos ocupamos en una situación determinada y, por tanto, se fenomena en la presentación (*Gegenwärtigen*), en el hacer presencia, de los entes del mundo circundante, y, a su vez, originariamente, si asumimos este tiempo como el de la resolución precursora, el presente consiste en

el instante (*Augenblick*), que lejos de ser un momento puntual, un ahora, se encuentra incluido, aglutinado, por el futuro y el haber-sido, siendo pues éste la situación abierta misma que anticipa siendo sido entre los entes del mundo. Se perfila, por tanto, que, si hemos de considerar la temporalidad como un fenómeno unitario, ésta se muestra entonces “como un futuro que está siendo sido y que presenta” (HEIDEGGER: 2009, p. 341).

Ésta es, pues, la unidad de la temporalidad y éste el sentido temporal del cuidado. En la medida en que entendemos la estructura del cuidado como “un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)”, vemos la unidad de esta misma estructura, ahora develada en su carácter temporal, como la unidad de los éxtasis de la temporalidad que ponen de relieve que sólo a partir de la temporalidad es posible dicha unidad del cuidado. Sólo comprendiendo que “la unidad originaria de la estructura del cuidado es la temporeidad” (HEIDEGGER: 2009, p. 342) cobrará sentido la pregunta abierta llevada a cabo por Heidegger en su conferencia de 1924, *El concepto de tiempo*, según la cual: “La cuestión de ¿qué es el tiempo? se ha convertido en la pregunta: ¿Quién es el tiempo?” (HEIDEGGER: 1999, p. 60), por cuanto, por un lado, en la *Zeitlichkeit* se juega el sentido mismo de la unidad de la *Sorge*, ser del *Dasein*; pero también, por otro lado, por cuanto la *Zeitlichkeit*, en tanto que temporalidad propia de la existencia humana, no puede interpretarse sino bajo el horizonte de una *autoafección* (ESCUDERO PÉREZ: 2014, pp. 97-99): un venir a sí mismo en la constatación del cada vez mío (*Jemeinigkeit*) del cuidado, que podemos traducir como el verse afectado por ese mismo sentido del ser del *Dasein* en la medida en que el *Dasein* se sitúa, por medio de la angustia, ante su poder-ser-más-propio. A propósito de la afectación por parte del tiempo -que entraña claramente, a nuestro modo de ver, con el segundo de los caracteres previamente mencionados de la estructura de la *Befindlichkeit*-, que se sugiere, se apunta, pero no se concreta en esta conferencia. A este respecto, J. Ordóñez-García y K. Rüdinger señalan:

¿qué es aquello que me afecta de tal modo que me impele a interrogarme por el tiempo? Este se nos da, al pronto, y según lo preguntado, a resultas de una afección: el tiempo me afecta (ORDÓÑEZ-GARCÍA & RÜDINGER: 2014, p. 158).

El sentido que esta apelación al propio *Dasein* por parte de su propia estructura temporal tiene deberá comprenderse a través de la vinculación entre *Zeitlichkeit*, *Sorge*, *Angst* y *Sein zum Tode*, siempre bajo la perspectiva de la resolución precursora. En esta estrecha relación se juega, propiamente, el *es geht dem Dasein um sein eigenes Sein* -el irle al *Dasein* su ser propio- (HEIDEGGER: 2006, p. 368), esto es, el carácter de propiedad o impropiedad que sólo es posibilitado por aquella realización que es abierta a partir de la angustia, en su papel constitutivo de dicha resolución (XOLOCOTZI (ed.): 2014, p. 106):

"la entrega del Dasein a sí mismo se muestra originaria y concretamente en la angustia" (HEIDEGGER: 2009, p. 210).

Por tanto, encontramos que si la temporalidad otorga el sentido al cuidado, y la resolución precursora se comprende como el cuidado propio en el que se está vuelto-hacia la muerte para tomar las posibilidades propias, debe colegirse que la temporalidad se temporiza originariamente desde el advenir de la muerte, desde la muerte como horizonte extático abierto en el porvenir y desde el cual "advengo siendo sido". En la repetición del haber-sido, tal y como se muestra en el porvenir finito, adquiere sentido mi muerte como fenómeno de mi intrínseca temporalidad. Y si, como resulta evidente, tomamos la muerte como el más extremo e irrenunciable haber-sido anticipado por el porvenir, observamos que, si bien el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro, éste se da en la medida en que se orienta hacia el más propio y extremo haber-sido. Desde esta perspectiva, creemos poder plantear, desde la lectura precedente de la unidad de los éxtasis de la temporalidad y el papel de la muerte en ella, así como del carácter propiamente temporal de la propia muerte como haber-sido, la experiencia fundamental del tiempo que se halla en la disposición afectiva de la angustia, planteando así tal experiencia como una expresión auténtica del tiempo originario sin la distorsión de la comprensión vulgar del tiempo .

En el §68, pues, nos encontramos con que:

es el éxtasis del haber sido el que hace posible el encuentro consigo mismo en la forma del encontrar-se afectivo [...]. La disposición afectiva se temporiza primariamente en el haber-sido (HEIDEGGER: 2009, p. 355).

La angustia, definida como disposición afectiva fundamental, es asimismo entendida como aquel temple de ánimo capaz de encaminar al *Dasein* a su resolución precursora por la apertura angustiada ante la posibilidad más propia y extrema de la muerte. Con ello, tal y como se plantea en la analítica existencial, es (con ello) la apertura a nuestro más propio estar arrojado. En la medida en que coinciden el "ante-qué" y el "por-qué" en el *Dasein* como poder-ser abierto a la nihilidad de la muerte y ante su poder-ser más propio, Heidegger se pregunta: "¿no queda entonces constituida la angustia por un futuro? [y responderá] Ciertamente, pero no por el futuro impropio del estar a la espera" (HEIDEGGER: 2009, p. 358). Sin embargo, Heidegger mantiene la primacía del "haber-sido" al considerar que:

La angustia lleva de vuelta hacia la condición de arrojado como posibilidad repetible. Y de esta manera ella revela también la posibilidad de un modo propio de poder-ser, que en la repetición debe retornar, como poder-ser

venidero, hacia el *Ahí* arrojado. Llevar ante la posibilidad de ser repetido es el modo extático específico del haber-sido que constituye la disposición afectiva de la angustia (HEIDEGGER: 2009, ídem).

Heidegger insiste, por tanto, en que la angustia se funda originariamente en el “haber-sido”, en la medida en que la *repetición*, propia del éxtasis del haber-sido, pone en el horizonte de la posibilidad un haber-sido resuelto. No obstante, se repite un haber-sido, como veíamos antes, en la medida en que el futuro hace posible ese advenir de nuevo del haber-sido, que no se re-actualiza sin más -eso sería propio del tiempo presentista impropio-, sino que se repite por el hecho mismo de ser venidero, articulándose el sentido temporal primario de la angustia en el haber-sido, pero no tomándolo a él como éxtasis predominante. El haber-sido es aquello que se repite y, por tanto, aquello por lo que se angustia la angustia desde el advenimiento anticipador primordial del éxtasis del porvenir que precisamente permite que el *Dasein* se angustie por su resolución:

En la temporeidad característica de la angustia, es decir, en el hecho de que ella se funda originariamente en el haber-sido y de que sólo a partir del haber-sido se temporizan en ella el futuro y el presente, se revela la posibilidad del poder que es propio del estado de ánimo (*Stimmung*) de la angustia [...]. Le *da* también la posibilidad de un poder-ser *propio* (HEIDEGGER, M: 2009, p. 359).

Así, en la medida en que la muerte determina la temporalidad como temporalidad finita, puede dudarse que es a partir del desvelamiento angustiado de nuestro fáctico poder-ser más extremo como el *Dasein* alcanza conciencia de su propia finitud, marcando el camino, así, hacia su estado de resuelto por el haber-sido repetido en la anticipación originaria del porvenir. De ello se colige que el *ante-qué* y el *por-qué* de la angustia son los dos momentos de esa repetición, por cuanto la angustia repite desde el *porvenir* en el “*ante-qué*” el *haber-sido* del “*por-qué*” de la angustia, repetición que se da en el *instante* de la afección, que marca su éxtasis presente originario. Por otro lado, se presenta la angustia, en su carácter disruptivo, en su desasimiento de la cotidianidad impropio, como aquella disposición afectiva que hace posible una salida abrupta de la comprensión vulgar del tiempo. Como señala Michel Haar: “la tonalité de l’angoisse (...) interrompt le temps-du-monde comme Heimlichkeit absolue, comme continuité réglée de l’enchevêtrement d’activités” (HAAR: 1996, p. 76).

Así pues, si asumimos la estructura extático-horizontal de la *Zeitlichkeit* como la primacía de una futuración en el que se da el advenir de un haber-sido presentificado en el instante otorgado por la resolución, encontramos una coincidencia estructural con

la temporalidad, en tanto que la angustia se revela como una estructura unitaria de sus éxtasis temporales como repetición (haber-sido) en el instante de la resolución precursora (porvenir). A la vez, en la medida en que no hay comprensión sin afección ni afectividad que no sea al mismo tiempo comprensora, no debe confundirse el éxtasis primario de la disposición afectiva con que ésta se encuentre sometida a ser la experiencia de un “haber-sido” afectivo y, por otro lado, la comprensión con un abrir las posibilidades en el porvenir.

5. Conclusión

Se constata, pues, que la experiencia afectiva de la temporalidad no es una representación templada de un sentido que le sobrepasa. La unidad extática de la temporalidad dependería de esa apertura de la angustia a su propia finitud para entender el movimiento de repetición en el porvenir de ese haber-sido irrenunciable como es la muerte. Quedaría mucho camino aún, sin embargo, para llegar a deducir de ello que en Heidegger la angustia funciona como *conditio sine qua non* de la temporalidad como sentido del ser del *Dasein*, pero se observa, empero, que la angustia sitúa al *Dasein* ante su propia temporalidad: la angustia abre la temporalidad. De ello entendemos, por tanto, que a partir de la disposición afectiva esa apertura tiene el sentido de una experiencia afectiva de la temporalidad, pero también, que no puede dársele la temporalidad al *Dasein* sino afectivamente, ya que, como hemos visto, el único modo de acceso inmediato, la única experiencia, de la temporalidad en su propiedad e integridad es a partir de la angustia misma, siendo sólo posible acceder de otra manera a una relación cotidiana e impropia con el tiempo, pues lo abierto en la angustia no es sino ese sentido temporal del cuidado como “anticipación de un haber-sido que se presentifica”.

Dicha conclusión habrá de ser susceptible de ampliarse, en las obras posteriores, al aburrimiento⁴ en tanto que *Grundbefindlichkeit*⁵ e, incluso, da pie a concluir, como señalan Ordóñez-García y Rüdinger acertadamente, a nuestro parecer, que el tiempo (bien sea propio, bien sea impropio) no es captado experientialmente sino como algo que se siente, como una experiencia afectiva por parte de diversos *Stimmungen*, pero cuya

4 Si bien prima aún la angustia como *Grundbefindlichkeit* en su apertura a la nada, ya en *Was ist Metaphysik?* (1929) es claramente introducido el temple anímico del aburrimiento, o tedio, en relación con el sobrecojimiento de un “todo” abierto por tal *Stimmung* (HEIDEGGER: 2003, pp. 23-24).

5 Para Held, la *Kehre* sólo es pensable a partir de la atención a esta *Grundbefindlichkeit*: “De esta manera es de la ‘escucha’ de los templos fundamentales así comprendidos de donde la reflexión ontohistórica de Heidegger recibió su obligatoriedad y su disposición a la irrupción en la década que siguió a *Ser y tiempo*” (HELD: 2015, p. 16).

temporalidad propia sólo se experiencia afectivamente como experiencia primaria de la muerte (ORDÓÑEZ-GARCÍA & RÜDINGER: 2014, pp. 158-161). Dicha experiencia afectiva de la *Zeitlichkeit* está también en la base, creemos, de una específica diferencia posterior entre indicación-del-tiempo (*Zeit-Angabe*) y donación-del-tiempo (*Zeit-Gabe*), presente en los *Zollikoner Seminare* (HEIDEGGER: 2013, p. 81), cuyo tiempo donado al *Dasein* de forma inmediata, antepredicativa y preteórica (por parte de la angustia, añadimos) no es otro que la *Zeitlichkeit*. Así, sería posible pensar, desde la perspectiva heideggeriana, un fructífero avance de carácter ontológico hacia la pretensión husserliana de determinar un tiempo vivido (*Lebenszeit*) que, en este caso, no depende del análisis de la conciencia inmanente del tiempo en el objeto intencional sino de una determinada experiencia afectiva capaz de hacer vivencia intencional de la constitución temporal del *Dasein*.

Bibliografía

- ADRIÁN ESCUDERO, Jesús: *Guía de lectura de Ser y tiempo, de Martin Heidegger*, vol. I-II. Barcelona: Herder, 2016.
- DASTUR, Françoise: *Heidegger y la cuestión del tiempo*. Buenos Aires: Del Signo, 2006
- DASTUR, Françoise: *La muerte: ensayo sobre la finitud*. Barcelona: Herder, 2008.
- ESCUDERO PÉREZ, Alejandro: “Del existir temporal: Heidegger y el problema del tiempo” en *Ápeiron: estudios de filosofía* 1, 2014, pp. 97-174.
- GILARDI, Pilar: *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México: Bonilla Artillas Editores, 2013.
- HAAR, Michel: “Le moment, l'instant et le temps-du-monde” en COURTINE, Jean-François: *Heidegger 1919-1929: de l'hermeneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, pp. 67-91.
- HEIDEGGER, Martin: *El concepto de tiempo*, trad. de J. Adrián Escudero y R. Gabás. Madrid: Trotta, 1999.
- HEIDEGGER, Martin: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. de J.J. García Norro. Madrid: Trotta, 2000.
- HEIDEGGER, Martin: *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera. Madrid: Trotta, 2009.
- HEIDEGGER, Martin: *¿Qué es metafísica?*, trad. de H. Cortes y A. Leyte. Madrid: Alianza, 2003.

HEIDEGGER, Martin: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. esp. de J. Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006.

HEIDEGGER, Martin: *Seminarios de Zollikon*, trad. de Á. Xolocotzi. México: Herder, 2013.

HELD, Klaus: “Temple anímico fundamental y crítica a la cultura contemporánea en Heidegger” en *Revista Co-herencia* vol. 12, 23, 2015, pp. 13-40.

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

ORDÓÑEZ-GARCÍA, José & RÜDINGER, Kurt: “Heidegger y la noción de preciencia (*Vorwissenschaft*) como propedéutica existencial. (Parte 1: El afecto del tiempo)” en *Estudios de filosofía* 50, 2014, pp. 155-169.

REDONDO SÁNCHEZ, Pablo: *Filosofar desde el temple de ánimo: la “experiencia fundamental” y la teoría del “encontrarse” en Heidegger*. Salamanca: Ed. Universidad Salamanca, 2005.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón: *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid: Trotta, 1993.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón: *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid, Síntesis, 2010.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón (coord.): *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015.

RODRÍGUEZ SUÁREZ, Luisa Paz: “El sentido de la angustia en el mundo técnico” en *Utopía y Praxis Latinoamericana: Revista internacional de filosofía y teoría social* 80, 2018, pp. 145-158.

XOLOCOTZI, Ángel: *Subjetividad radical y comprensión afectiva: el rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Plaza y Valdés, 2007.

XOLOCOTZI, Ángel (ed.): *Studia Heideggeriana. 4, Afectividad*. Buenos Aires: Teseo, 2014.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 5, NÚMERO 4: JULIO DE 2018. e-ISSN 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2018.i04.02

[pp. 29-41]

Recibido: 15/03/2018

Aceptado: 05/06/2018

Entre Husserl y Heidegger: La articulación del tiempo o la configuración del espacio; la apropiación del tiempo y la facticidad de la experiencia

Between Husserl and Heidegger: The articulation of time or the configuration of space; the appropriation of time and the facticity of experience

Juan A. García González

Universidad de Málaga

Resumen:

Pretendemos dar una visión de conjunto de la obra husseriana, que explique la evolución posterior a *Ideas*. Desde ella es hacedera una comparación con Heidegger, en particular en orden a precisar el carácter incorporado de la inteligencia humana. Estaremos en condiciones entonces de considerar la propuesta de Leonardo Polo sobre el estatuto del cuerpo humano latente bajo la intelección.

Palabras Clave: Husserl; Heidegger; Polo; cuerpo; inteligencia; tiempo; espacio

Abstract:

We intend to give an overview of the Husserlian work, which explains the subsequent evolution to *Ideas*. From it a comparison with Heidegger is made, particularly in order to specify the built-in character of human intelligence. We will then be able to consider Leonardo Polo's proposal on the status of the human body latent under intellection.

Keywords: Husserl; Heidegger; Polo; body; intelligence; time; space

0. Introducción

En esta comunicación nos proponemos tres objetivos, de acuerdo con los cuales dividiremos el texto en tres epígrafes:

- El primero es proponer la unidad del pensamiento de Husserl a través de su trayectoria intelectual. Proyecto algo temerario dado nuestro actual conocimiento de la obra de Husserl¹, cuando aún no se han publicado todas sus obras; es decir, dado especialmente nuestro insuficiente conocimiento del que llamamos segundo Husserl.

- El segundo objetivo es, desde esa propuesta de unidad del pensamiento husserliano, diferenciar el pensamiento de Husserl del de Heidegger, particularmente respecto del primer Heidegger; y en concreto acerca de su tratamiento de la incorporación de la inteligencia humana, que -según Heidegger- ha sido más bien examinada desde el punto de vista de la inteligencia teórica, en lugar de apreciarse en el sentido práctico del saber intelectual.

- En tercer lugar, y como un balance del examen de estas dos cuestiones, aludiremos a una propuesta de Leonardo Polo sobre el estatuto del cuerpo humano latente bajo la intelección.

1. La evolución intelectual de Husserl

El primer objetivo anunciado es integrar la trayectoria intelectual de Husserl². Proponemos un proceso que va desde el descubrimiento de los objetos ideales en la filosofía de las matemáticas, y la consiguiente crítica al psicologismo del primer Husserl, en los años de Gotinga (1901 a 1916); hasta la constatación de la facticidad de los objetos de la

1 Cfr. GARCÍA BARÓ, M.: *Husserl (1859-1938)*. Madrid: Del Orto, 1997.

2 Principalmente tomada de RAGGIUNTI, R.: *Introduzione a Husserl*. Bari: Laterza, 1986.

experiencia humana del segundo Husserl, que se muestra en la índole precategorial o prerracional del mundo de la vida.

La factividad de la experiencia humana deriva, en Husserl, de su reflexión sobre el papel de la conciencia interna del tiempo; la cual, a través del establecimiento del mundo de la vida, permite dilucidar el papel del propio cuerpo en la comparecencia fáctica de los objetos ideales. Todo ello es característico de los posteriores años de Friburgo (entre 1916 y 1928, año de su jubilación académica).

En sus comienzos, o en una etapa aún previa a esas dos mencionadas, Husserl incluso temió ser profesor de filosofía por su procedencia de las matemáticas; pues se había doctorado en 1882 con una tesis sobre alguna *Contribución al cálculo de variaciones*. Es decir, temía ejercer como filósofo dada su formación inicial; y a causa de sus intereses prioritarios, que en principio tomaba como distintos de la filosofía. Sin embargo, orientado hacia ésta tras escuchar a Brentano (a quien oyó en 1884 glosar uno de los sentidos aristotélicos del ser: el ser propio de la verdad), aceptó desempeñar el puesto de profesor de filosofía en Halle más de diez años: entre 1887 y 1901.

En este período inicial escribió *Sobre el concepto del número*, su habilitación en filosofía para entrar en la universidad, donde sigue el planteamiento de Frege en *Los fundamentos de la aritmética* de 1884, para afirmar que los números son propiedades de los conceptos más que de las cosas. Luego escribió su *Filosofía de la aritmética*, en 1891. Afortunadamente, diríamos nosotros hoy, en sus primeros años de docencia universitaria Husserl no percibió ningún rechazo de sus clases en los oyentes, lo que le ratificó en su elección de emigrar desde las matemáticas a la filosofía.

Desde su primeriza formación matemática, que le impele ya a aceptar la existencia de objetos ideales³ como los matemáticos, el primer Husserl entiende que la conformación psicológica del sujeto no interfiere en los pensamientos, y que las ideas no le deben su existencia a los procesos psicológicos previos o subyacentes.

Algo notable, pues en la última mitad del siglo diecinueve se habían suscitado distintas posiciones filosóficas que justificaban el objeto pensado en función de dinamismos psíquicos generadores de la conciencia intelectual; son las que Ricoeur llamó filosofías de la sospecha⁴ (Marx, Nietzsche, Freud), o las que Polo ha llamado filosofías terapéuticas, por incluir en ellas también a Kierkegaard. Ellas son el objetivo de la crítica husseriana

3 Cfr. MILLÁN PUELLES, A.: *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann* (Madrid 1947). En *Obras completas*, v. I. Madrid: Rialp, 2012.

4 Puede leerse al respecto GADAMER, H. G.: *La hermenéutica de la sospecha. "Cuaderno gris"*, Madrid 2, 1997, 127-35.

al psicologismo formulada en las *Investigaciones lógicas* (publicadas entre 1900 y 1901). Como las matemáticas son puramente lógicas, pues solemos decir de ella y de la lógica que son ciencias formales, se entiende la defensa de la objetividad eidética por parte de Husserl, y cabe conceder que ésta se sostiene cabalmente.

La atenencia a la objetividad del *noema* de esta primera época de Husserl le permitió la formulación de su fenomenología (el libro *La idea de la fenomenología*, aunque publicado póstumamente en 1950, fue redactado en 1907). La fenomenología es un método para hacer de la filosofía una ciencia, un saber riguroso (como escribió en su obra de 1911 *La filosofía como ciencia estricta*). Y ello por su objeto, pues capta las esencias puras de las cosas, los objetos lógicos, al margen de toda cuestión previa, o lateral, de índole psicológica o existencial; en concreto prescindiendo de la creencia natural en la realidad de lo dado ante la conciencia. La reducción fenomenológica es, al decir de Husserl, un nuevo cartesianismo⁵, liberado ya del subjetivismo de la duda metódica, que está dirigido a la obtención del *noema* inteligible. Pero, por considerar el saber en su sola formalidad propia, la fenomenología habrá de completarse luego con las distintas ontologías regionales; labor que el propio Husserl asignaba, como sabemos, a algunos de sus discípulos.

Entre esta primera época y la posterior, la del conocido como segundo Husserl -solemos decir, el de Friburgo-, se constata una evolución que -en nuestra opinión- tiende a señalar que, si bien la inteligencia del hombre es inmaterial -inorgánica- por ser capaz de habérselas con objetos puramente inteligibles, no dependientes de previas condiciones psicológicas ni de procesos antecedentes; es decir, por ser capaz de idear esencias puras, o conocer la misma esencia de las cosas, y no su incidencia sobre los dinamismos de nuestro organismo. En cambio, la inteligencia humana está simultánea y necesariamente incorporada: pues precisa de su propio cuerpo, apropiarse del organismo, sin el que la inteligencia no introduce su conciencia en el mundo, ni empieza a actuar; y por el cual adopta una que diríamos perspectiva estrictamente personal, en primera persona, de la que no cabe ya desprenderse. Es el descubrimiento de la facticidad de la experiencia.

En el medio de ambas etapas están las *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, publicadas en 1913 (el segundo y tercer volumen fueron escritos entre 1913 y 1920, aunque se publicaron póstumamente en 1952). En esta obra Husserl plantea la segunda reducción: la reducción trascendental; tras la *epojé* que nos muestra el contenido noemático de los actos de conciencia, donadores del sentido inteligible de los objetos conocidos, esta segunda reducción los retrotrae hacia el yo ante el

5 Cfr. CABRERA, M.: "Cartesianismo, fenomenología y solipsismo". *Dianoia*. México 30, 1984, 103-10.

que aparecen, el *ego* trascendental, del que en último término depende toda mostración o todo aparecer ante el sujeto, y ante el que propiamente los objetos cobran su sentido. Pero el *ego* trascendental, descubierto con la segunda reducción, ha de vincularse con los contenidos noemáticos, pues no es separable de ellos: reducción no es prescisión; es el tema que ahora falta por aclarar. En *Ideas* nace así el segundo Husserl, influido tal vez por Bergson (que había escrito en 1889 sus *Ensayos sobre los datos inmediatos de la conciencia*) y acaso también, en alguna medida dicen, por indicaciones de Edith Stein.

La facticidad de la experiencia es analizada por el segundo Husserl con tres notas, de acuerdo con las cuales podemos describir su pensamiento como orientado hacia estas tres temáticas:

1-La temporalidad de la conciencia, es decir, los desarrollos de su libro *Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*; compuesto con cursos impartidos entre 1893 y 1917, pero que fue publicado por Heidegger en 1928 para que se notara la diferencia con su propio planteamiento de la temporalidad.

La temporalidad específica de la conciencia, según Husserl, es la de un presente dilatado por protensión hacia el futuro, reteniendo a la vez el pasado. Así acontece la presentificación que hace emergir la conciencia, el presente (un caso por tanto de preeminencia, de prevalencia, del presente, a juicio de Heidegger), en el acontecer vital: el cual así es conservado, ampliado y continuado. La vida dispone de su propia temporalidad.

2-El mundo de la vida. Examinado por Husserl en los cursos inmediatamente siguientes, impartidos entre 1916 y 1928; y publicados póstumamente, en 1966, bajo el título *Análisis sobre la síntesis pasiva*. El mundo de la vida está constituido según esa recepción e integración pasiva, es decir, tal que el sujeto -más que construirla- la recibe como dada, o no interviene en ella; y luego la proyecta según cierto horizonte, o bien según la cual el sujeto se proyecta al vivir, dentro de su horizonte vital o siempre desplazándolo sin alcanzarlo.

Más tarde, en 1937 pero recogiendo unas conferencias de 1935, Husserl publicó *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En esta obra Husserl justifica la crisis de las ciencias europeas en la primera mitad del siglo XX (una curiosa crisis, por otra parte, si atendemos al despliegue de la tecnología que le siguió) precisamente en la separación e incomunicación entre los mundos de la vida y de la ciencia; pues parece ciertamente que éste -por su pretensión de objetividad independiente de cualquier sujeto- prescinde del cuerpo; en particular del cuerpo propio, esto es, de las propias vivencias.

En cambio, el mundo de la vida está ligado a la propia corporalidad, que es vivida en términos subjetivos: el cuerpo que posibilita la vida, y la experiencia; o el cuerpo apropiado que late bajo la conciencia intelectual de los fenómenos. Precisamente ese cuerpo que permite la vivencia en primera persona; y que servirá de mediador en esa conocida apercepción analógica mediante la que el sujeto se abre hacia la intersubjetividad.

3-Porque justamente la tercera temática es la corporalidad del sujeto, y el tránsito hacia la intersubjetividad (la famosa quinta de sus *Meditaciones cartesianas* publicadas en 1931). Es conocida la repulsa de Levinas a esta compleja manera de acceder al otro, cuya prioridad no reconoce.

Más tarde aún, en 1939 y ya tras la muerte de Husserl, salió a la luz *Experiencia y juicio: investigaciones sobre la genealogía de la lógica*; una obra, también procedente de cursos de los últimos años de docencia de Husserl, que resulta bien oportuna, si hemos de sustentar el juicio intelectual en un objeto de experiencia fácticamente dado.

Con la atención a estas tres líneas temáticas de consideración (el tiempo de la conciencia, el mundo de la vida y la propia corporalidad) Husserl deja atrás la crítica al psicologismo y la defensa de la entidad ideal de los objetos intelectuales, la consistencia noemática de los fenómenos de conciencia. Ahora nos encontramos con una subjetividad configurada por el tiempo de su conciencia interior, que a su vez determina el mundo de su vida, de acuerdo con su propia corporalidad.

El cambio de actitud husserliano (definitivamente patente en el escrito *Lógica formal y trascendental* de 1929), si no pivota sobre ella, al menos fragua singularmente la noción de cuerpo-sujeto, que es el cuerpo apropiado, el cuerpo propio, o en tanto que propio; quizás el cuerpo en su valor somático (como lo denominaba Zubiri); es el cuerpo vivido en primera persona, o -aún mejor- el que nos permite la vivencia en primera persona. Dicha noción, que luego desarrollarán autores como Gabriel Marcel o Merleau-Ponty, nace de estas reflexiones del segundo Husserl sobre el carácter fáctico de la experiencia humana, que se debe al carácter incorporado de nuestra inteligencia y es la concreta razón de su finitud.

Marcel⁶ continuó esas reflexiones, ante todo examinando las sensaciones cenestésicas, las que tratan del propio cuerpo; pero luego se dio cuenta de que, en ellas, el cuerpo propio está ya objetivado, al menos por esas sensaciones introceptivas: es el objeto de

6 Cfr. VICENTE ARREGUI, J.: "El ser humano como ser corporal. La corporalidad vivida". VICENTE ARREGUI-GARCÍA (eds.): *Significados corporales*. Málaga: *Contrastes* nº 11, 2006; pp. 15-92.

ellas. Por eso pasó después a ajustar la noción de cuerpo-sujeto: no es el cuerpo sentido sino el que nos permite sentir; no el cuerpo dado en la sensación, por interior que ésta sea, sino el que permite la sensación. En esta misma línea, la posterior meditación de Merleau-Ponty sobre el yo-percibo, frente al yo-pienso de la fenomenología, extiende el enfoque de Marcel; y tiene en sí misma un cierto interés hoy en día, aunque no es la ocasión ahora para entrar en ella.

Dos etapas, en suma, en el pensamiento de Husserl; a veces decimos fenomenología estática y genética. Quizá es verdad -al menos en España- que conocemos mejor al primer Husserl, y acaso también al segundo; pero que no los hemos enlazado. Después de *Ideas* sabemos que Husserl cambió, notamos la diferencia; pero no hemos acertado a formular en qué consiste ese cambio. Conocemos la diversidad de los temas, pero no por qué Husserl evolucionó de unos a otros.

Aquí hemos propuesto esta concreta sugerencia de conexión entre ambos: se trata del tránsito de la inmaterialidad de la inteligencia humana a su corporalidad. Ese tránsito sólo aparentemente es una mudanza, porque en realidad es una distinción de aspectos con significado temporal. La inteligencia humana es inorgánica, *a parte ante*: no depende de ningún dinamismo espontáneo antecedente; pero está incorporada, *a parte post*. No está determinada previamente, por procesos psicológicos, biológicos, lingüísticos o culturales; pero sí está determinada objetivamente, por sus resultados: ya que para lograrlos depende del cuerpo; un cuerpo del que se apropiá, como si dijéramos, personalmente. Por eso, sólo puede versar sobre los objetos de la experiencia inmediata del hombre, sobre el tiempo acontecido, en un presente retenido y prolongado, es decir, sobre las propias vivencias, de algún modo fácticas. Y ahí está la paradoja, signo de la finitud del conocer humano: una inteligencia *a priori*, y en cambio una determinación fáctica de su contenido.

2. El tiempo ex-stático frente a la presentificación del tiempo

El segundo objetivo de esta comunicación es comparar la función de la husseriana conciencia interna del tiempo en orden a esa apropiación del cuerpo de que depende la facticidad de la experiencia, con la contestación heideggeriana: la cual pivota sobre el tiempo que se sale de la conciencia, el tiempo al que por eso llama ex-stático. Es el tiempo en su curso, el temporear del tiempo, que siempre se sale de su totalización ideal, de su presencia ante la mente, porque sigue, continúa fluyendo.

La noción husseriana de presentificación, la retención del pasado junto con la protensión hacia el futuro, como articulación generadora de la conciencia actual, o como clave del *noema*, es decir, de la donación de sentido inteligible, es el quicio -hemos

sugerido- de la incorporación de la inteligencia, que late bajo esa estructuración temporal. No hay objeto inteligible sin esa articulación del tiempo interno de la conciencia: porque no hay conciencia de los fenómenos sin síntesis pasiva de la información recibida por el organismo, es decir, sin el propio cuerpo.

La presentificación husseriana le recuerda a Heidegger el eterno presente de la síntesis dialéctica, la altura de la presencia hegeliana (pues Hegel, al final de la *Filosofía del derecho*, declaró explícitamente que lo más alto es la presencia); frente a ella está el tiempo ex-stático, el tiempo en su curso. Valía la pena, en efecto, publicar las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* para señalar, en *Ser y tiempo*, las diferencias entre ambas formulaciones o comprensiones de la temporalidad.

El tiempo ex-stático heideggeriano se sale del presente de la conciencia: por eso es ex-stático. Es el tiempo que sigue tras su articulación unitaria por la inteligencia, o tras su integración lógica en una unidad noemática consciente. El tiempo ex-stático entonces exige al hombre apropiarse del cuerpo de otro modo que integrando la experiencia en el presente de la conciencia; el hombre ahora se apropia del cuerpo al actuar, y así se instala mediante su acción práctica, también intrínsecamente temporal, en el mundo; que ahora cobra sentido de otro modo que mediante la conciencia intelectual. No es lo mismo, señala Heidegger, *estar ante la mirada que ser a la mano*, no es lo mismo la teoría que la práctica, ni la presencia ante la mente que el curso continuo del tiempo en el que desplegamos nuestras acciones cotidianas.

Possiblemente, no hemos investigado de un modo suficiente la corporalidad del *Dasein* en *Ser y tiempo* y en la fenomenología existencial heideggeriana (pues Heidegger trató en particular del cuerpo tardíamente, en los *Seminarios de Zollikon*, en Zurich, entre 1959 y 1969); aunque también es verdad que no hace falta una muy profunda lectura de ese libro, y de otras obras de Heidegger, para detectar la corporalidad⁷. En efecto, tenemos -para empezar- la llamativa propuesta de entender el *Dasein* como ser para la muerte; una clara referencia al cuerpo ya que sin él, sin vida, no cabría la muerte. Aun así, el papel de la corporalidad en *Ser y tiempo* no está agotado con la apelación a la muerte; veamos.

Para Heidegger, y a diferencia de Husserl, en la consideración del tiempo no prima el presente sino el futuro: ese futuro que nos permite el proyectar, la apertura de posibilidades prácticas en orden a la acción. La conducta humana, la acción práctica, es sobre todo proyectiva; pues el futuro abre el ámbito de las posibilidades operativas del hombre; incluso ese concreto futuro que es la posibilidad de la imposibilidad: la muerte.

7 Cfr. RODRÍGUEZ SUÁREZ, L. P.: "Heidegger y el fenómeno del cuerpo". *Themata*. Sevilla 46, 2012, 209-16.

Entre todas las posibilidades factivas, en efecto, la muerte se yergue como la más radical; porque despierta al hombre de una existencia inauténtica, del impersonal conducirse como la masa. La posibilidad de la muerte es la posibilidad de la imposibilidad; ella estimula la actividad personal del hombre, que ha de aprovechar el tiempo de que dispone, o que ha de ocuparse del futuro mientras pueda. Por contraste con la imposibilidad, la posibilidad factiva se destaca y muestra su urgencia.

En obras posteriores, Heidegger buscó otros estados afectivos (la angustia, el aburrimiento, el terror... la santa tristeza⁸) que pudieran también mover a adueñarse de la propia existencia, para sacar a la persona del anonimato; o a elevar la propia libertad al plano del ser, a fin de llevar una existencia auténticamente humana. Y es que la muerte no es suficiente para entender la corporalidad del hombre. Porque, dicho sea de paso, si el hombre más que un ser-en-el-mundo es un ser que está-en-el-mundo, como sugiere Polo, o si el futuro no es meramente temporal, puede entonces pensarse que el hombre no se reduce a ser para la muerte, o que la muerte es compatible con la subsistencia de la persona tras ella.

En todo caso, al primar el futuro, Heidegger concede al tiempo un cometido más importante para la existencia humana que el establecimiento del presente de la conciencia (la elevación hacia una existencia auténtica). Y entonces, el papel del cuerpo propio, fuera de la consideración heideggeriana acerca de la muerte, aparece en otro lugar, surge en atención al espacio: en eso que Heidegger denomina *la espacialidad de lo a la mano dentro del mundo*⁹.

Heidegger, por lo demás poco amigo de la ciencia, rechaza la imagen del espacio propia de la mecánica, caracterizada por la homogeneidad de sus elementos y por su ilimitación en todas direcciones. Frente a ella propone la heterogeneidad del espacio, que -de acuerdo con la acción práctica- queda configurado: unos objetos nos resultan más próximos y otros más lejanos. La conducta, el hacer práctico, es así -esencialmente, dice- desalejador.

Con esta postura Heidegger termina de invertir el punto de vista clásico para transitar del espacio físico al antropológico. Para la filosofía antigua, en efecto, el espacio físico real es heterogéneo: pues se distinguen los cielos y la tierra, el arriba y el abajo, como también otras diferencias en el lugar; en cambio, los antiguos entendían que, para la pragmática

8 Cfr. ROJAS, A.: "La filosofía de Heidegger como pretensión enmascarada de su propio autoconocimiento". Argos, Caracas 97, 2014, 97-119.

9 A partir del párrafo 22 de *Ser y tiempo*.

humana, servía la imagen del espacio de la mecánica: ya que organizamos el espacio de cara a la acción mediante su homogeneización.

Por el contrario, la física newtoniana invirtió esta consideración afirmando que el espacio físicamente real es el espacio homogéneo e ilimitado, el espacio de la mecánica es el sideral; mientras que el espacio de la pragmática humana –y aquí entra en escena Heidegger culminando la inversión- está configurado a voluntad: no es indeterminado, sino organizado mediante la acción práctica.

Para Heidegger, la acción humana es desalejadora: pues estamos ciertamente más cercanos de aquello con lo que tratamos, mientras que quedamos más alejados de aquello de que nos distanciamos en el trato. Al usar de las cosas nos las aproximamos, y ellas nos quedan más cercanas; al dejar de usarlas -en cambio- las cosas nos resultan más lejanas, y quedan fuera del ámbito de nuestra conducta.

Sea de ello lo que fuere, podemos ya comparar a Heidegger con Husserl. En su discusión está en juego ante todo, como Heidegger mismo lo dirá, la altura de la presencia, esto es, el primado de lo que está ante la mirada. La presencia, o bien se impone y organiza el tiempo de la experiencia humana, o bien se reduce, por remisión a los otros momentos temporales (en especial al futuro), forjando el mismo curso del tiempo, su temporear: aquél que permite la inserción humana en el mundo, ahora de índole práctica. Pero de ello se infiere una segunda diferencia entre Husserl y Heidegger: que la acción práctica no requiere la organización del tiempo sino la configuración del espacio; de acuerdo con la cual, la inserción humana en el mundo, para Heidegger, es ante todo desalejadora.

La acción práctica del hombre, en cuanto que desalejadora, configura ciertamente el propio cuerpo; igual que lo configura -aunque en otro sentido- la conciencia intelectual cuando organiza internamente el tiempo de la experiencia vivida. Seguramente la apropiación del cuerpo humano requiere la organización temporal de las vivencias en el acto de intelección (como pensó Husserl), pero seguramente también se aprecia igualmente en la anticipación formalizante de las conductas según el espacio (que señala Heidegger). La cuestión ahora es elegir, o bien precisar, esta apropiación del cuerpo que se manifiesta en la facticidad de la experiencia humana, o que incluso da lugar a ella.

3. Una propuesta acerca de la facticidad del propio cuerpo

El tercer objetivo de este trabajo, que pretende extraer como un balance de los dos anteriores, es ubicar con precisión -siguiendo una sugerencia poliana- la raíz de la

facticidad de la experiencia en el cuerpo propio tal y como se percibe desde la conciencia intelectual, antes del ejercicio de la inteligencia, tanto teórica como práctica.

La facticidad es un tema que aparece ya en la filosofía hegeliana, y aparece como el lastre propio de la negación: aquello que la fuerza del negativo, por su carácter medial, no vence de suyo, o no termina de vencer; pues no se elimina hasta la síntesis final del saber absoluto, cuando queda atrás toda mediación. Eso quiere decir que Hegel adscribe la facticidad del saber al objeto pensado, en cuanto que no es el objeto total: aquél en el que la idea se reconoce; es decir, atribuye la facticidad de la experiencia a la particularidad del objeto pensado en su estricto carácter provisional.

Alternativamente, si se rechaza la noción de saber absoluto y total, entonces la facticidad, en vez de como un lastre propio de la negatividad en tanto que mediación, puede verse justamente como lo positivo del saber, su misma positividad; surge así el positivismo de Comte, con el que el empirismo termina de depurarse. El hecho empírico depurado ya no se asigna a la singularidad de lo sensible, como en la antigüedad; ni a la particularidad de lo inteligible, como en el pensamiento moderno; sino a la facticidad: a la parcial intelibilidad de un conocimiento que por ella es empírico y positivo, de suyo finito.

Sin embargo, puede pensarse que la finitud del conocimiento no está tanto en la particularidad o facticidad de los objetos conocidos, sino en la del cognoscente, cuya experiencia es por ella sólo parcialmente inteligible. La facticidad de la experiencia se deberá entonces a la misma estructura de la conciencia humana, y como una muestra de la debilidad de su ejercicio activo; bajo el cual late ya su índole corporal, razón última de su finitud y de dicha facticidad.

Ciertamente, esto distingue y separa la fenomenología del idealismo: que la estructura *noesis-noema* no es la de *noesis-noeseos*; por cuanto prescinde de la identidad del sujeto con el objeto, es decir, de la autoconciencia. Cuando se sostiene esto, la finitud del saber que muestra la facticidad de la experiencia humana se justifica, más que en la particularidad o parcialidad del objeto conocido, en la corporalidad del sujeto cognoscente, que late bajo la acción cognoscitiva intelectual: estructurándola como una dualidad sujeto-objeto y alejándola de la identidad de la autoconciencia.

De la propia corporalidad procede la parcial intelibilidad, la facticidad, de la experiencia humana. La facticidad objetiva vendrá a ser después como el resultado de cierta proyección o repercusión sobre los objetos pensados de la propia corporalidad, es decir, de la subyacencia del propio cuerpo bajo la limitada actividad del pensar.

Siguiendo esta línea de consideraciones, que buscan precisar el sentido de la facticidad de la experiencia humana ubicado en aquél sentido suyo ligado a la propia corporalidad, puede pensarse -es la sugerencia de Polo¹⁰- que la presencia ante la mente, antes incluso de su inserción en la experiencia organizando el tiempo interno de la conciencia, puede reconocerse ella misma por separado, y saberse incorporada; y que en su reconocimiento, y por tanto también antes de configurar o posibilitar la acción práctica, muestra su corporalidad como la posición absoluta de una conciencia en el espacio¹¹. Tiempo y espacio, entonces, están superados por la simple conciencia intelectual de un ser corpóreo; en la que, por tanto, nos encontramos con la pura presencia ante la mente: con un presente separado del tiempo y con una posición local irrespectiva; y sin embargo una presencia propia de una inteligencia incorporada.

Si esto es cierto, huelga la pugna entre Husserl y Heidegger; porque la dualidad de sus posiciones emerge de un fondo común: el cuerpo latente al pensar; o el cuerpo apropiado bajo el pensamiento, como hecho primordial del que depende toda otra facticidad: ésta es la tesis de Polo. Según ella, el cuerpo en tanto que propio late ya en la reducción de la intelección a un mero criterio observacional, o a un punto de vista, es decir, a presencia. Y en su virtud, o por mor de esa reducción, la conciencia intelectual puede reconocerse en sí misma por separado, fuera del tiempo y en su posición absoluta en el espacio. Cabría decir, entonces, que la intelección empieza dando por hecho el cuerpo, de tal modo que no le impida reconocerse a sí misma. El cuerpo es el hecho primordial porque la intelección lo deja atrás -o debajo-, sin ocuparse de su configuración; y antes de su propia inserción: en el tiempo o en la acción, que entonces serán consecutivas.

Si esto es así, el inicial aparecer de la inteligencia, la sola conciencia (por lo demás imprescindible para el uso de la razón), en su propio reconocimiento, es decir, antes de los fenómenos de su inserción en el tiempo y en el espacio señalados por Husserl y Heidegger, reduce ya el cuerpo a un hecho latente, subyacente a ella misma, esto es, a la pura presencia de la conciencia ante sí misma. Un hecho, el de la propia corporalidad, singular y primario: fuera de la experiencia sensible del curso del tiempo, y fuera también de la acción práctica en el espacio; pero un hecho tal que no por incomparable en su antecedencia es menos importante, puesto que explica toda otra comparecencia de la facticidad, como cierta proyección derivada de él.

10Cfr. POLO, L. *Curso de teoría del conocimiento*, v. III. Edición de las *Obras completas*. Pamplona: Eunsa, 2016; lección décima, pp. 327-71.

11 Un examen de la imagen de la circunferencia puede resultar oportuno en este punto, cfr. SAUMELLS, R.: *La geometría euclídea como teoría del conocimiento*. Madrid: Rialp, 1970.

Y quizás, sobre todo, porque su falta es la muerte: que al hombre afecta decisivamente. También la muerte se debe, en suma, al límite del ejercicio intelectual del hombre, siempre dual con su objeto; porque se despliega desde el propio cuerpo, pero sin formalizarlo: dejándolo debajo de sí como un hecho incomparecido.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 5, NÚMERO 4: JULIO DE 2018. e-ISSN 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2018.i04.03

[pp. 43-60]

Recibido: 09/01/2018

Aceptado: 05/06/2018

Hannah Arendt y el rescate de las apariencias: condiciones ontológicas de la vida política

Hannah Arendt and the rescue of appearances: ontological conditions of political life

Borja Lucena Góngora

Universidad Autónoma de Madrid

Resumen:

La filosofía de Hannah Arendt se movilizó poderosamente ante la decepción por lo que la tradición metafísica había categorizado como “apariencia”. De acuerdo con ella, el descrédito filosófico del aparecer facilitó poderosamente la desvalorización del mundo común y el ocaso consecuente de lo político. Pensar acerca de “lo que hacemos”, y pensarlo desde su articulación interna, exige, entonces, toda una reformulación de la ontología. Por esta razón, Arendt trazó en su obra no un pensamiento encerrado en los límites de la ciencia política, sino toda una fenomenología de la política asentada sobre una ontología del aparecer.

Palabras Clave: Hannah Arendt; fenomenología política; apariencia; metafísica; acción.

Abstract:

Hannah Arendt's philosophy mobilized in the face of disappointment at what the metaphysical tradition had categorized as "appearance". According to her, the philosophical discredit of appearing facilitated powerfully the devaluation of the common world and the consequent decline of the political. Thinking about "what we do", and thinking about it from its internal articulation, requires, then, a whole reformulation of ontology. For this reason, Arendt traced in his work not a thought locked in the limits of political science, but a whole phenomenology of politics based on an ontology of appearing.

Keywords: Hannah Arendt; phenomenological ontology; appearing; metaphysics; action

*Porque el único sentido oculto de las cosas
es que no tienen ningún sentido oculto.
Es más extraño que todas las extrañezas
y que los sueños de todos los poetas
y los pensamientos de todos los filósofos
que las cosas sean verdaderamente lo que parecen ser.*

Pessoa, F. *El guardador de rebaños*.

1. Metafísica y apariencia

Hannah Arendt, al desarrollar un original pensamiento en torno a la naturaleza de los asuntos políticos, partió de la comprobación de que la tradición metafísica que determinó el signo de la filosofía política desde el siglo V a.C se había derrumbado. No obstante, eso no quiere decir, de acuerdo con ella, que los elementos que la conformaron hayan todos desaparecido; desapareció su unidad sistemática, mas no su contenido mismo, que se aloja ahora, en la forma de distintas constelaciones, en la mentalidad científica moderna -el moderno modo de apresar el mundo- o la configuración *efectiva* de la esfera política. La metafísica, en su estrepitoso naufragio, no ha desaparecido, sino que ha esparcido sus fantasmas hasta alcanzar los contornos completos de la experiencia moderna. Paradójicamente, no obstante, Arendt defiende que para sustraerse de este poderoso hechizo no se requiere el olvido, sino la repetición: volver a pensar aquello que la metafísica pensaba, y tratar de dar marco de comprensión adecuado a aquello que la tradición procuró entender. Por ello, por la necesidad de sostener su visión de la acción humana y la política en una ontología ajustada a sus caracteres intrínsecos, Arendt abordó las tareas de, en primer lugar, señalar las claves que, con respecto al mundo de la acción

política, sostuvieron la representación metafísica, y, en segundo lugar, proponer una ontología *realmente* anti-metafísica que abrazara con sentido el ámbito de la apariencia, el elemento mismo de la acción política.

El reencuentro político con las apariencias, pues, no exige tachar la metafísica, sino acoger seriamente, en un doble movimiento, su intento de dar cuenta de lo real, así como la crisis de su modelo. No tachar quiere decir, pues, obligarse a pensar aquello que la metafísica trató de pensar, y extraer del sistema metafísico aquello que permite hallar en él mismo -ya que sólo podemos pensar desde una historia que nos constituye y afecta- los signos de su desviación y las marcas que conducen a un pensamiento nuevo sobre las apariencias. En esta dirección, Arendt indicó cómo, incluso en la práctica metafísica del pensar, en su búsqueda de las esencias invisibles y su consecuente devaluación del sentido del manifestarse, brilló desde un principio la primacía del aparecer: para el filósofo, el que haya de existir un mundo que no es apariencia le viene sugerido por el aparecer mismo, y el giro (*periagogé*) hacia otra realidad que no se muestra como fenómeno también pretende, por su parte, llegar a revelar, es decir, a hacer aparecer lo que primeramente no aparecía¹. De forma análoga, el retiro de las apariencias operado en el pensamiento metafísico y la constitución de la contemplación como lugar de observación “total” proviene de la estructura misma del aparecer, que exige un cierto “apartarse” que haga posible la aprehensión del sentido de lo que aparece². El error crucial, el exceso de la posición metafísica, es conducir el retiro de las apariencias a su límite, ya que los “filósofos”³, entonces, llegaron a convenir en que la certeza en la aprehensión de lo real sólo podía ser garantizada por la retirada completa del mundo, por la conquista de un lugar situado fuera de él en el que la mirada pudiera tener ante sí la totalidad de lo ente. Esta posición, señala la pensadora judía, no puede ser la de un humano, ya que incluso el filósofo pertenece, como hombre, al mundo de las apariencias.

Las falacias metafísicas, que han gravado el acercamiento filosófico a la realidad con un rechazo e incomprendimiento de las apariencias, no son, si seguimos a Arendt, errores crasos que permitan rechazar la tradición como un todo, sino también fruto de las paradojas residentes en el mismo ámbito del aparecer y en el lugar del hombre en su seno. La impronta paradójica del ser humano, que vive en las apariencias pero puede, a su vez, retirarse de ellas para pensar, fundó, de acuerdo con ella, los presupuestos metafísicos de

1 Cf. ARENDT, H.: “Part One/Thinking”, *The Life of the Mind*. San Diego-New York-London: Harcourt, Inc., 1978, pp. 23-24.

2 Véase la parábola pitagórica en la que Arendt reconoce esta verdad fundamental del pensamiento: ibídem, pp. 92-98.

3 Aquí, como a menudo ocurre en la obra de Arendt, el tipo ideal de “filósofo” no es otro que Platón.

huida del mundo y afirmación de un saber teórico no perteneciente a su marco. En este sentido, el “desmantelamiento” arendtiano de la tradición metafísica no consiste en el simple borrado de ésta, sino en la localización en su seno de aquellos contenidos de verdad que su propia estructura sistemática consiguió relegar a la sombra; redimir al fragmento de la tiranía del sistema para permitir su brillo y significado peculiares, o, expresado de otra manera, redimir al pensamiento de la coacción de la posición contemplativa para liberar en él la capacidad de comprensión de las apariencias que se ofrece en la vita activa y, particularmente, en la acción política.

2. Fenomenología y apariencia

Una ontología que sostenga la revalorización del ámbito público de la política ha de disponerse en torno a la experiencia del aparecer. En este sentido, y frente a la decepción ante el pensamiento metafísico, Arendt abrazó con entusiasmo la nueva orientación filosófica inaugurada por la fenomenología de Husserl y, sobre todo, el giro imprimido a ésta por el primer Heidegger, aunque efectuando reformas cruciales dirigidas a eliminar las tendencias anti-políticas advertibles en ambos.

En la experiencia perceptiva, y frente a los denuestos de la tradición platónica, Arendt encuentra una fenomenológica indicación primera de realidad⁴. La realidad de lo percibido no depende de la certeza de la autoconciencia, sino de una conjunción de multitudes presentes en la percepción, multiplicidad que alude a algo no-puesto por el solo *cogito*, a algo salpicado de diversidad que, en el acto de percibir, se reúne y hace presente como desbordamiento de los límites de la conciencia; por un lado, la presencia de otros que también perciben -piedra angular de un sentido común entendido como facultad para percibir una realidad compartida- sin los cuales el acto perceptivo podría ser reducido, cartesianamente, a la condición de sueño⁵; por otro, la conjunción de los cinco sentidos operada asimismo por el sentido común, tal y como lo entendió la tradición⁶. El supuesto

4 “Appearance as such carries with it a prior indication of realness (la apariencia, como tal, comporta consigo una previa indicación de realidad)”. ARENDT, H., “Part One/Thinking”, *The Life* cit. p. 49.

5 Cf. “El auge de la duda cartesiana” y “La introspección y la pérdida del sentido común”, capítulos 38 y 39 de: ARENDT, H.: *La condición humana*. Traducido por Gil Novales, R.. Barcelona: Paidós, 2005, pp. 298-307. La pensadora cita también la noción de *fe perceptiva* de Merleau-Ponty, según la cual “our certainty that what we perceive has an existence independent of the act of perceiving, depends entirely on the object’s also appearing as such to others and being acknowledged by them (nuestra certeza de que lo que percibimos tiene una existencia independiente con respecto al acto de percibir, depende enteramente de la aparición del objeto como tal ante otros y del ser reconocido por ellos)”. ARENDT, H., “Part One/Thinking”, *The Life* cit., p. 46.

6 Arendt cita, en este punto, a Santo Tomás de Aquino y su *sensus communis*, que se encargaría de

fundamental para acoger como tal lo que aparece consiste en no deshechar lo que en ello se nos dona, aceptar la carga y significación ontológica que comporta. Asumir el peso completo de la estructura intencional de la conciencia que percibe conduce forzosamente a comprometerse con la intencionalidad del aparecer mismo de las cosas, es decir, a aceptar que el aparecer mismo es la realidad de algo *dirigido* a un sujeto que ve o percibe. Arendt cree así restaurar la relación de intencionalidad en su completud, corrigiendo la excesiva preminencia de la conciencia y de sus actos presente en el estudio husserliano de la percepción: tanto como el objeto es correlato de la conciencia intencional, la conciencia, en el acto de apertura hacia algo que ante ella aparece, es correlato de un aparecer.

La objetividad es construida en el seno de la subjetividad en virtud de la intencionalidad. Inversamente, y con la misma rectitud, uno puede hablar de la intencionalidad de las apariencias y su inclusión de la subjetividad⁷.

Frente al recelo filosófico ante el grosor ontológico de lo manifiesto, Arendt se conduce más bien según la manera radical en que Heidegger proyectó recoger los fenómenos en su integridad: como “la manera en la que se muestra una cosa tal y como es en sí misma”⁸. Sólo la extremada atención a los fenómenos, al manifestarse que patentiza un ser, hará posible para Arendt el llegar a distinguir la política de las distorsiones y ocultamientos que marcaron gran parte de su devenir histórico. No obstante, y esto es conveniente advertirlo, la separación con respecto al proyecto de Heidegger será notable, y, sucintamente, reside en el repudio presente en éste de la pluralidad como nota específica de lo que se da como mundo, y su creciente búsqueda de la unidad del ser frente a la proliferación de lo ente⁹. La filosofía de Heidegger está afectada, de principio, de una grave deficiencia que la invalida políticamente: no hay en ella lugar para el *amor mundi* que traspasa de parte a parte la consideración arendtiana de la actividad política. Según la comprensión de Arendt, esto no

conciliar la heterogeneidad de los datos de cada uno de los sentidos y garantizaría que lo captado no pertenece al producto de una alucinación localizada en cualquiera de ellos por separado. Cf. *Ibidem*, p. 50. Véase también: “El sentido interior es llamado común, no por una atribución genérica, sino como la raíz y principio de los sentidos externos”. AQUINO, T.: *Suma de teología*. Traducido por Martorell Capó, J. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006, Cuestión 78, Artículo 4, p. 720.

7 “Objectivity is built into the very subjectivity of consciousness by virtue of intentionality. Conversely and with the same justness, one may speak of the intentionality of appearances and their built-in subjectivity”. ARENDT, H., “Part One/Thinking”, *The Life* cit., p. 46.

8 López Sáenz, M. C.: *Corrientes actuales de la filosofía, I. En-clave fenomenológica*. Madrid: Dykinson, 2012, p. 401.

9 La transformación de la filosofía existencial en Arendt se produce al tener que reinterpretar el concepto de mundo a partir de la afirmación de la pluralidad como característica de la condición humana. “La acción, en el sentido de Arendt, no puede entenderse sin la pluralidad, pero tampoco el mundo”. CAMPILLO, N.: *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Valencia: Universitat de València, 2013, p. 73.

significa otra cosa que la reiteración del viejo prejuicio filosófico contra la política, patente en su consideración de la dimensión humana de la pluralidad -constitutiva del *espacio* público y condición de posibilidad de la política- como forma inauténtica o impropia de la existencia¹⁰. El rescate de lo político se une en Arendt a la restitución del espacio como escenario dado a la condición humana para su desenvolvimiento, un escenario en el que lo que se da originariamente es la pluralidad¹¹. Por esta razón, dirigió su atención -contra Heidegger- a la comprensión de la situación espacial de las actividades y experiencia humanas, antes que a su temporalidad, procurando comprender las distintas regiones en las que se realizan -como es el caso de la “esfera privada” y la “esfera pública”¹²- y advirtiendo de que la pérdida de la apertura al espacio y sus delimitaciones -en tanto el espacio es lo que une y separa a los hombres en su actuar, es el *entre* sustantivo que otorga entidad a los actos políticos- supone la amenaza de supresión de las capacidades humanas realizadas en el convivir político¹³.

3. La apariencia como ser real

El interés de Arendt por revalorizar y devolver a las actividades políticas su situación en el seno de las experiencias específicamente humanas exigió de ella un importante esfuerzo por construir una ontología que, lejos de desacreditar la esfera de lo común, del mundo, incidiera en la significación plena de realidad compartida presente en el aparecer. La apariencia, según esto, constituye la realidad misma de las cosas. El carácter decisivo del ser consiste entonces en su publicidad, en su aparecer a todos, y, por ello, la experiencia más completa de realidad que los hombres pueden alcanzar sólo puede realizarse en el espacio público, escenario donde se manifiesta el vivir humano, en su plenitud existencial, como vivir político. “Realidad” y “mundo” equivalen a una esfera pública de aparición cuya existencia es el *asunto*, la cosa misma de la política¹⁴.

10 “Hay una tendencia en su análisis [de Heidegger] a oponer la autenticidad y plenitud del individuo a la manera en que caemos en lo público y lo común”. MORAN, D.: *Introducción a la fenomenología*. Traducido por Castro Merrifield, F. y Lazo Briones, P.. Barcelona: Anthropos Editorial, 2011, p. 230.

11 “Plurality is the law of the earth (La pluralidad es la ley de la tierra)”. ARENDT, H., “Part One/Thinking”, *The Life* cit., p. 19.

12 Cf. “La esfera pública y la privada”, en: ARENDT, H., *La condición* cit., pp. 51-92.

13 Véase *infra* “5. La política y el espacio de aparición”.

14 “Las nociones de realidad y de mundo en Arendt provienen de la importancia y del especial significado que da a la esfera pública. Lo público significa lo que se puede ver y oír tanto por nosotros como por los otros, esa apariencia constituye la realidad”. CAMPILLO, N., *op. cit.*, p. 103.

El carácter público de lo real, el hecho de que, humanamente hablando, toda realidad, para darse plenamente como tal, haya de ser mediada por la exhibición y por la presencia de semejantes, es tematizado en la concepción de lo privado que Arendt desarrolla en *La condición humana*¹⁵. Lo privado, de acuerdo con su lectura, posee, como ya fue entendido por los griegos, naturaleza privativa, es decir, carece de la plenitud del ser que sólo puede encontrarse en la exposición a la luz y a la mirada de los otros¹⁶; se refiere al “lugar poseído privadamente”¹⁷, es decir, principalmente a la casa entendida como lugar que, frente a la apertura espacial de lo público, supone un lugar cerrado sobre sí en el que el ser humano puede desarrollar todas aquellas funciones que, para llegar a satisfacción, han de protegerse de la mirada, la intervención y la consideración ajenas. Es el lugar que no admite espectadores, el hogar opaco y resguardado de la luz de lo público, el refugio en el que los hombres pueden liberarse de una continua exposición a los demás que amenazaría con transformar su aparecer en un simple simulacro. Por esta razón, toda vida pública se ha soportado, históricamente, sobre la existencia de un lugar privado considerado “sagrado”¹⁸ que, siendo la negación del espacio público, posibilita sin embargo la aparición renovada de los hombres en éste. La casa, el hogar, es el lugar cerrado a la polis en el que se asegura el cumplimiento de todo aquello que da condición de posibilidad a la existencia de una vida en común, es el requisito previo para la existencia de una vida pública, pues ésta “sólo era posible después de haber cubierto las mucho más urgentes necesidades de la vida”¹⁹. Arendt enfatiza la consideración de lo privado como *lugar*, antes que como lo dado a posesión; la propiedad como tal no se refiere en general a lo poseído en exclusividad, sino a la *localización* en la que se suspende la interpelación y la exposición con respecto a los otros. En este sentido, el hogar es un lugar, pero no, como tal, un espacio, ya que éste se define como el lugar de apertura a la mirada y el juicio de los otros²⁰. Ambas esferas, lo público y lo privado, se muestran complementarias en tanto

15 Véase, sobre todo: “La esfera privada: la propiedad”, “Lo social y lo privado” y “Lo privado de la propiedad y la riqueza”, ARENDT, H., *La condición* cit., pp. 78-83, 83-88 y 128-134 respectivamente.

16 Cf. *Ibidem*, p. 61. Véase, también: “(...) una multiplicidad infinita de objetos aludidos, los cuales, al ser tratados por tantos en la presencia de otros muchos, son sacados a la luz de lo público, donde están obligados a mostrar todos sus lados. Únicamente en tal completud puede un asunto aparecer en su plena realidad (...).” ARENDT, H.: *¿Qué es la política?*. Traducido por Sala Carbó, R. Barcelona: Paidós, 1997, p. 111.

17 “En segundo lugar, el término ‘público’ significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él”. ARENDT, H., *La condición* cit., p. 73.

18 Cf. *Ibidem*, p. 80.

19 *Ibidem*, p. 82.

20 Por ello, en la antigüedad, “el rasgo privativo de lo privado (...) era muy importante; literalmente significaba el estado de hallarse desprovisto de algo (...).” *Ibidem*, p. 61.

la plena existencia de cada una sólo puede levantarse sobre la de la otra. Su relación no es de exclusión, sino de repartición topográfica, obedece antes a una cartografía de la *polis* que al planteamiento de una elección que eliminaría una u otra; por ello, para Arendt, se copertenecen como dimensiones posibilitadoras de la vida humana dotada de significado, se sostienen mutuamente de tal manera que la desaparición de una de ellas resulta casi necesariamente en la de la otra²¹.

En la experiencia de lo privado, como tal, no existe certeza de realidad. La prueba de la realidad es la pública presencia de otros²². Todo existir presupone, entonces, espectadores, una pluralidad en cuyo seno adquiere el rango de “ser”: nadie “existe” en singular²³. Ser y aparecer coinciden²⁴. Por esta razón, Arendt extrema la posición heideggeriana, rebasándola para insertar completamente al hombre en el mundo: el ser humano, no es sólo un ser-en-el-mundo, sino que es-del-mundo²⁵. Se halla aquí un enfrentamiento a toda abstracción intelectual que desgarre a la existencia humana de su co-pertenencia al ser: sólo hay ser, en el sentido sustantivo, cuando existen espectadores de su aparecer. Lo que en la vida animal se evidencia como impulso inconsciente de llegar a ser, que se identifica con el impulso a la manifestación y floración de todas las posibilidades de un organismo dado, en el hombre adquiere articulación y visibilidad explícitas, y, por ello, encontramos en él una posición ontológica particularísima que obliga a aceptar que es en su existencia donde “viene a lugar” el ser.

Mientras la búsqueda de lo interior y oculto que caracterizó a la tradición filosófica se vuelca en la reducción de lo diverso a la unidad de esencia o función, la aceptación de primacía para las apariencias se traduce en una ontología pluralista, para la que “la pluralidad es la ley de la tierra”²⁶. El que el mundo sea espacio de aparición significa que en él el ser se da ya siempre como fraccionamiento imposible de reconducir a unidad originaria. El impulso a aparecer hace de la realidad un prisma multiplicador, una proliferación que

21 “Lo privado era semejante al aspecto oscuro y oculto de la esfera pública, y si ser político significaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, carecer de un lugar privado propio (como era el caso del esclavo) significaba dejar de ser humano”. Cf. *Ibidem*, p. 81.

22 Cf. *Ibidem*, p. 77.

23 Cf. ARENDT, H., “Part One/Thinking”, *The Life* cit., p. 19.

24 “Being and Appearing coincide. Dead matter, natural and artificial, changing and unchanging, depends in its being, that is, in its appearingness, on the presence of living creatures (Ser y Aparecer coinciden. La materia inanimada, tanto natural como artificial, cambiante o inmutable, depende en su ser, esto es, en su aparecer, de la presencia de criaturas vivas)”. ARENDT, H., “Part One/Thinking”, *The Life* cit., p. 19.

25 Cf. *Ibidem*, p. 22.

26 Cf. *Ibidem*, p. 19.

se distingue en sus inabarcables formas de manifestación, dado que “todo aquello dotado de la capacidad de ver quiere ser visto, todo lo capaz de oír quiere ser oído, todo lo capaz de tocar se presenta a sí mismo para ser tocado”²⁷. La apariencia muestra lo individual y diverso, la pluralidad originaria del mundo y la vida, y no el monótono y siempre igual interior, al igual que los organismos exhiben lo variado y diferenciado, lo amable a la vista, y no lo indiferenciado, abigarrado e idéntico de los órganos internos²⁸. El impulso vital de auto-manifestación señala la preminencia del aparecer sobre lo oculto, y alcanza su expresión enfática en el caso de la especie humana, cuyo sentido reside en el aparecer ante los otros en la acción y el discurso y en el diferenciarse a través de la novedad que comportan²⁹.

4. La política como plenitud en la aparición

El cruce entre la ontología arendtiana de la apariencia y su noción de ser humano señala la política como forma más plena del vivir humano. La política, según esto, constituye el ámbito en el que los hombres completan su existencia, la actividad en la que transcinden las esferas del mero mantenimiento de la existencia biológica y de la utilidad -la labor y el trabajo- para alcanzar la reverberación del significado. Sin la acción, sin el aparecer, la vida humana carecería del sentido que le proporciona el actuar junto a otros y el lenguaje que con ellos comparte. Es en el campo de lo político donde el hombre es capaz de ponerse en contacto con lo real, porque “vivir en un mundo real y hablar sobre él con otros son en el fondo lo mismo”³⁰, porque “lo real” nombra siempre al mundo compartido con otros, pero también es el marco en el que el individuo adquiere una consistencia e identidad propiamente humanas, diferenciándose del organismo animal, la vegetación o la materia inorgánica. Por esta razón, de acuerdo con Arendt, podemos advertir en el terreno de la acción y la política la clave de bóveda que consuma el perímetro de lo humanamente significativo, dotando a los hombres del poder de revelar la realidad más allá de la percepción privada o subjetiva y de revelarse a sí mismos más allá del simple comportamiento animal. La política, según defiende Arendt, no es una actividad de corte

27 “Whatever can see wants to be seen, whatever can hear wants to be heard, whatever can touch presents itself to be touched”. *Ibidem*, p. 29.

28 “If this inside were to appear, we would all look alike (Si este interior apareciera, todos pareceríamos iguales)”. *Ibidem*, p. 29.

29 “It is precisely this self-display, quite prominent already in the higher forms of animal life, that reaches its climax in the human species” (“Es precisamente este auto-manifestarse, bastante prominente ya en las formas superiores de vida animal, el que alcanza su clímax en la especie humana”). *Ibidem*, p. 30.

30 ARENDT, H., *¿Qué es la política?* cit., p. 79.

utilitario o biológico, sino que rinde sus más preciosos frutos en los respectos ontológico -de revelación del mundo- y expresivo -de manifestación del ser humano ya no como qué, sino como *quién*-.

La política constituye la plenitud del ser: la plenitud en la que se muestra el ser del mundo y también la plenitud del *ser humano*. Si es cierto que ser es aparecer, como defiende Arendt, es en el espacio abierto por la acción donde se revela con mayor intensidad el ser de las cosas del mundo, pero también es cierto que es en la dimensión del vivir humano que consiste propiamente en aparecer a los otros donde alcanzan los hombres su máxima fuerza de ser. La revelación -ya de la realidad del mundo, ya de un sí mismo- requiere para ser llevada a efecto de la existencia de un espacio abierto que por sí misma la naturaleza, caracterizada por la extrema fecundidad que llena todo vacío, no puede producir. Ese espacio sólo viene a la existencia en el obrar humano, que despeja a través del trabajo un cerco en el que es posible reunirse, hablar, actuar junto a otros. A través del trabajo, los seres humanos crean un espacio apartado de la naturaleza, producen, literalmente, un *mundo*, pero sólo en la acción y el convivir político son capaces de habitarlo sin conducirlo irremisiblemente a la ruina³¹.

En este anudamiento de lo ontológico y lo expresivo es preciso aclarar en qué sentido sólo en la esfera política del existir humano se produce una “diferencia ontológica” fundamental según la cual el hombre es arrancado a la mera existencia natural para habitar un mundo específicamente humano. Este mundo, cualitativamente distinto del “movimiento eterno”³² que rige a la naturaleza, sólo es dotado de sentido en tanto los hombres se sitúan en su espacio como agentes. El mundo, en tanto hecho y habitado por hombres, es el espacio abierto para el actuar y el hablar políticos, y únicamente conserva su apertura en tanto éstos efectivamente actúan y hablan políticamente en su seno. La amenaza hacia la vida política, desde su incomprendición por parte de la filosofía política al reinado del terror totalitario en el siglo XX, pasando por la aguda crisis sobrevenida al imponerse las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales de la modernidad, posee para Arendt el significado de una maldición no sólo sobre esta o aquella actividad humana, sino sobre el *mundo* humano en su integridad. Sin hablar y actuar políticos, el ser humano podrá seguir viviendo en el universo, pero pierde la capacidad de habitar el mundo, el “artificio humano”³³.

31 “El hombre, en la medida en que es homo faber, instrumentaliza, y su instrumentalización implica una degradación de todas las cosas en medios, su pérdida de su valor intrínseco e independiente (...). ARENDT, H., *La condición* cit., p. 181.

32 *Ibidem*, p. 166.

33 Expresión utilizada por la autora como sinónimo de “mundo”. *Ibidem*, p. 165.

5. Política y espacio de aparición

La esencia de la política sólo puede comprenderse como actividad articulada en un espacio y dirigida a la aparición de los hombres entre sí a través de acciones y palabras. Por ello, su centro es la preservación de un espacio público a través de la constitución de un recinto político, una *polis*. Aunque el hombre es intrínsecamente un ser temporal -más específicamente: con él nace el tiempo, como la autora afirma al comentar la concepción agustiniana del mismo³⁴-, la actividad política se realiza en una dimensión eminentemente espacial y se resuelve ante todo en una composición virtualmente topológica del existir. No obstante, esta introducción del espacio-mundo no debe entenderse según categorías de la filosofía de la conciencia al estilo cartesiano, es decir, como muda extensión; más bien, Arendt se encuentra próxima a la concepción de Merleau-Ponty, en quien

La constitución de un nivel espacial significa, entonces, algo más que la mera espacialización del mundo por la instalación de un punto cero de referencia para establecer las demás coordenadas (como, según Sartre, es posible entender al cuerpo) en las que se ubicarían los objetos como en una cuadrícula. La constitución de un ‘mundo pleno’, que se da con la instauración de un nivel espacial, convierte al mundo en polo intencional, ya sea de mi percepción o de mis intenciones motrices³⁵.

Arendt lleva a cabo un desbordamiento de la filosofía de la existencia que se resuelve en una reocupación del espacio, abandonado por la obsesiva atención filosófica dirigida al tiempo. Apunta a sobreponer la cuestión de la existencia individual para, ampliándola, volcarse en la existencia compartida, para la cual la problemática matricial no es el tiempo, sino el espacio. Desbordando los límites de la filosofía de la existencia, Arendt propone, entonces, una filosofía de la co-existencia, y, por ello, frente a la comprensión temporal del puro existir, se ocupa en establecer un marco de referencias, de aberturas espaciales, como condición de posibilidad de ese existir juntos, simultáneos, *con*.

La idea arendtiana de la *polis* griega introduce un tipo ideal de este espacio político en el que se ofrecería, en sus trazos puros, la posibilidad de la apertura de un mundo del co-estar para la acción y el discurso humanos. Lo decisivo de este espacio histórico, tal y como aquí lo interpretamos, es, precisamente, el aseguramiento en la existencia de un espacio de aparición: “Si comprendemos lo político en el sentido de la *polis*, su objetivo

34 Cf. COLLIN, F.: “Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano”. Incluido en: BIRULÉS, F. (comp): *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2000, pp. 77-97, p. 95.

35 BATTÁN HORENSTEIN, G.: “Corporeidad y experiencia del espacio en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty”. *Integraçao*, nº 33, mayo 2003, pp. 119-123, p. 122.

o *raison d'être* sería el de establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo"³⁶. Para los griegos, según esta perspectiva, la *polis* consiste en la erección de un *escenario* permanente de representación³⁷, un espacio en el que los ciudadanos puedan aparecer unos ante otros y adquirir así una identidad mutuamente determinada. La *polis*, en consonancia con esto, dispone un lugar donde ser mirado, y, de esta manera, encuentra su sentido en la donación de estabilidad hacia aquello -la acción, la palabra- que por sí desaparece al realizarse³⁸. El sentido de la *polis* es la disposición de un *marco* en el que la libertad pueda revelarse y en el que, a pesar de su constitutiva condición efímera, pueda obtener la realidad plena que presta la duración a las cosas humanas, ya sea en la forma de recuerdos y relatos compartidos, de lugares, instituciones o de objetos como las obras de arte.

Todo el mundo real de los asuntos humanos depende para su realidad y continuada existencia en primer lugar de la presencia de otros (...) y, luego, de la transformación de lo intangible en la tangibilidad de las cosas. Sin el recuerdo y la transformación que aquél necesita para su propia realización y que lo convierte, como sosténían los griegos, en la madre de todas las artes, el discurso, la acción y el pensamiento perderían su realidad al final de cada proceso y desaparecerían como si nunca hubieran existido³⁹.

La ciudad griega, en efecto, cumple en el pensamiento político de Arendt la función de señalar la posibilidad de un lugar, de una realidad mundana en la que se ha abierto un claro resguardado del sofocante apremio de las urgencias biológicas, un perímetro protegido de la eficiencia funcional que la naturaleza exige a los seres vivos. El sentido de la política indica su desgajamiento de la necesidad natural, por un lado, y su estrecha vinculación a un espacio, por otro; desgajamiento de la necesidad porque se vincula a la artificialidad, a una liberación momentánea con respecto a las funciones y procesos biológicos que señalan la vida de la especie; vinculación al espacio porque, frente a la inmersión en la

36 "¿Qué es la libertad?", en: ARENDT, H.: *Entre el pasado y el futuro*. Traducido por Poljak, A.. Barcelona: Península, 1996, p. 244.

37 Cf. ARENDT, H., "The Great Tradition II. Ruling and Being Ruled", *Social Research*, 74:4, 2007, pp. 941-954, p. 950.

38 Cf. ARENDT, H., *La condición* cit., pp. 75-76.

39 ARENDT, H., *La condición* cit., p. 117. Recordemos que la obra de arte como configuradora de un mundo, como apertura de un espacio, es también esencial a la visión del Heidegger posterior a *Sein und Seit*: "La obra, en tanto que obra, levanta un mundo. La obra mantiene abierto lo abierto del mundo". "El origen de la obra de arte", incluido en: HEIDEGGER, M: *Caminos de bosque*. Traducido por Cortés, H. y Leyte, A., Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 3.

necesidad de los cursos temporales, sólo en su marco es posible el reconocimiento del aparecer como contenido sustantivo de la vida política.

6. Política y revelación

La política es aquello que emerge en el nudo en que se enlazan la manifestación del ser -el aparecer: su completud ontológica-, la del ser humano como agente -y, por lo tanto, sujeto- y la apertura del espacio arrancado a la naturaleza y, en términos relativos, al tiempo. Situado en un horizonte de posibilidad así caracterizado, lo político no se confunde con una descripción de los diferentes modos de convivencia ensayados a lo largo de la historia por los hombres, sino que adquiere un carácter normativo que, entre la difusión característica del estilo de Arendt, es posible mostrar en algunas de sus líneas sustanciales. La política, tal y como es aquí aprehendida, no es simplemente la organización fáctica de los asuntos humanos, sino un tipo especial de coexistencia o vida en común capaz de abrir la posibilidad de la acción y la palabra. Por esta razón, el término “política”, en la obra de la filósofa, puede parecer afectado de una problemática dificultad, ya que se aparta del uso común del vocablo para poner en él un significado más preciso, pleno de notas distintivas y “casos ejemplares” que la separan y distinguen de la sola organización humana. Comprender el significado de lo político significa mantener la fidelidad a la correspondencia necesaria de revelación y apariencia: en el ser y el sentido de las cosas que conforman un mundo iluminado por la acción y la presencia mutua de los hombres, primero, y en la manifestación del sí mismo que actúa y se expone ante los demás, segundo. Para terminar, anudaremos algunas tesis que ofrecen significado conclusivo a esta doble revelación:

a) El acceso a la realidad de lo real sólo se presenta en la compañía de otros, y no como un camino de ascensión solitaria que conduciría al pensador a la visión de una esencia fundante. El mundo, tal y como es aprehendido en soledad por los órganos y la mente humanos, aparece primariamente como fenómeno de la conciencia y, como advirtió ya Descartes, es fácilmente asimilable a un sueño o una alucinación subjetiva. En la soledad del *cogito* sólo hay *cogito*⁴⁰. El universo presente a la mente aislada es un fenómeno privado, despojado de cualquier armazón ontológica que no sea el pensamiento del que piensa. Romper la privacidad de la experiencia individual, que diluye la realidad de lo concebido, significa encontrar la abertura que comunica con la realidad del aparecer, y esto, *contra* Descartes, no puede hacerse a través del método, es decir, a través de la

40 El análisis de la epistemología cartesiana se encuentra, sobre todo, en los capítulos 38 y 39 de: ARENDT, H., *La condición* cit., pp. 298-306.

inmersión en el proceder subjetivo del entendimiento, lo que acentúa más que palia la distancia. La abertura, según Arendt, es el otro. Pero el otro es siempre, de hecho, los otros: los otros situados en el espacio del mundo, dotados de mirada, de perspectiva y palabras propias, envueltos por una pluralidad de otros. Los otros, la pluralidad en acto de los seres humanos con quien se comparte un mundo, permiten romper la jaula de la subjetividad e indica el retorno a la realidad de lo que aparece. El aparecer exige de los otros, so pena de ver difuminada su consistencia en la actividad de la mente, y por esta razón sólo puede ser recibido como real en el hablar y el actuar, actividades cuyo correlato indispensable es la pluralidad de seres también activos y locuaces.

Sólo (se) puede ver y experimentar el mundo tal como éste es “realmente” al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y que los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí *sobre* él, intercambian sus perspectivas. Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla⁴¹.

Para que el mundo llegue a su pléthora ontológica se precisa, entonces, no la existencia de “el hombre”, sino la actualización efectiva de la pluralidad, condición nuclear de la existencia humana⁴². La política es específicamente la coyuntura, no del hombre o de la convivencia, sino de la pluralidad humana que permite la manifestación de un mundo común. La comunidad política es, siguiendo a la filósofa alemana, una asociación internamente diferenciada, no un todo unitario al estilo del comunitarismo organicista⁴³, y el lenguaje que la cimenta -el lenguaje en que se propicia la aparición y reconocimiento de la realidad común- es el lenguaje que parte de la pluralidad de perspectivas y posiciones: la *doxa*⁴⁴. La aprehensión del mundo no proviene primariamente de los esfuerzos del pensar solitario y el lenguaje articulado para esa tarea, el de la verdad filosófica o científica, sino del lenguaje que pone en relación las miradas desperdigadas y repartidas por su superficie

41 ARENDT, H., *¿Qué es la política?* cit., p. 79.

42 “Cuando el ser humano se organiza con el objetivo de eliminar la pluralidad, hay una pérdida de mundo, el ser se cierra en vez de abrirse”. FERNÁNDEZ-FLOREZ HIDALGO DE CAVIEDES, L.: *Hannah Arendt y el discurso antimoderno*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2007, p. 91.

43 De ahí la necesidad de enfatizar que una república, tal y como la piensa la autora, no es una “comunidad” o una “nación”. Cf. CANOVAN, M.: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 244.

44 (...) Opinions -the stuff of the talkative politics Arendt celebrates- are held by individuals, not groups or collective subjects (las opiniones -la materia de la política locuaz que Arendt ensalza- son sostenidas por individuos, no por grupos o sujetos colectivos)”. VILLA, D.: “Arendt, Heidegger, and the Tradition” en *Social Research*, 74:4, 2007, pp. 983-1002, p. 995.

y, de esa manera, lo iluminan y ponen realmente ante la vista⁴⁵. El lenguaje de la *polis* es la opinión, mientras que lo no-político, lo perteneciente al campo de lo privado, no ofrece oportunidad de *doxa*⁴⁶. De igual manera, así como el léxico de la verdad filosófica se encadena, según Arendt, a una constelación precisa de significantes que no encuentran acomodo en la sola inmanencia de lo mundano -necesidad, coerción, verticalidad, universalidad, unidad-, el del lenguaje político se vierte en una concatenación bien distinta: opinión, persuasión, contingencia, particularidad, perspectiva. Por esta razón, por la iluminación de un lenguaje emancipado de las categorías ultramundanas de la verdad pero, no obstante, cargado de sentido, la autora encontró en el juicio reflexionante, tal y como fue acuñado por Kant, la forma de aprehensión precisa para la realidad mundana y política⁴⁷.

b) Pero la política también consiste en la revelación del sí mismo, del sujeto que actúa y habla. En la acción política, el individuo se muestra a sí mismo como un quién, extrayéndose de la opacidad de lo privado y exponiéndose a la luz de lo común. Sólo de esta forma adquiere el ser humano una identidad, que es siempre conformada en la exposición a la mirada y el juicio de los otros. Así como el interés primordial de la acción política es el mundo -y no la vida, el bienestar o la fabricación de un *hombre nuevo*-, su sentido es la libertad, es decir, la realización de la capacidad humana individual de iniciar cosas nuevas en él y, recabando el concurso de los demás, llevarlas a cabo. Sin la revelación de un quién, sin la exhibición de un ser dotado de la capacidad de comenzar lo nuevo e incalculable, la esfera política pierde de hecho su sentido convirtiéndose en el ámbito de la organización, la instrumentalidad y la administración. La acción, y la política a la que ella presta grosor, es brillo, revelación de la unicidad de un individuo en el espacio de una *polis*. Mientras que el espacio configura lo común, los individuos acceden en él a una posición irreductible, evasiva a cualquier identidad con respecto al resto de posiciones. La diferencia, en este sentido, es para Arendt el dato original de la política, al que no puede dar la espalda sin defraudar su promesa. Por esta razón, encontramos en la autora lo que se ha denominado un “modelo agonal” de la identidad política humana, ya que ésta es confiada a una pugna común por aparecer y revelarse, por resplandecer como

45 Por esta razón, es la opinión, y no la verdad, el requisito de todo poder político. Cf. BIRULÉS, F.: *Hannah Arendt: una herencia sin testamento*. Barcelona: Herder, 2002, p. 72.

46 Cf. ARENDT, H., “The Great Tradition. II. Ruling and Being Ruled” cit., pp. 946-947.

47 “Kant stresses that at least one of our mental faculties, the faculty of judgement, presuppose the presence of others (Kant subraya que al menos una de nuestras facultades mentales, la facultad del juicio, presupone la presencia de otros)”. ARENDT, H.: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p. 74.

un quién específico ante los otros⁴⁸. En esta concepción de la individualidad, la influencia de Nietzsche y el pasado griego es notoria. Así como el resto de actividades humanas -labor y trabajo- no conceden manifestación a la unicidad de un “quién”, en la acción el ser humano se convierte en alguien único, por lo que en la política, tal y como es aquí formulada, se puede localizar el anudamiento de una esencial concepción de lo común con una igualmente poderosa reivindicación de la diferencia individual⁴⁹. Este anudamiento, en el que ninguno de los extremos puede ser abandonado sin abandonar asimismo la consistencia concreta de la acción política, se muestra en Arendt de múltiples formas, pero pocas mejores que el elenco de metáforas y comparaciones a las que recurre. La más brillante de ellas bien puede ser la elección del teatro y las artes interpretativas como imagen recurrente que permite descifrar lo encerrado en el campo político, ya que en ellas se ofrece, en primer lugar, la caracterización de lo particular como tal, y, en segundo, la aprehensión de su sentido como algo sólo accesible para aquel que vive en comunidad y requiere del juicio y la conversación a la hora de hacerse cargo de lo interpretado. En la metáfora teatral detectamos, entonces, la posibilidad de una comunidad que no sofoque el ansia individual de aparición, y esto explica la esteticización de la acción efectuada en la versión arendtiana de la política, dirigida contra la instrumentalización operada en la tradición filosófica, que concibe al individuo y su acción particular sólo como medio para la realización de fines. Liberando a la acción de finalidad, Arendt pretende liberar su sentido más íntimo: la revelación de un sí mismo que actúa y adquiere identidad en su actuar; por ello, la acción es, para ella, pura performatividad, no apunta a algo posterior o a un producto resultante -como sí hace el trabajo-. sino únicamente a sí misma, al sujeto que en ella se expone y a un público de iguales receptores de su sentido⁵⁰.

48 Véase, especialmente: VILLA, D.: “Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action” en *Political Theory*, 20:2, 1992, pp. 274-308. Benhabib ha señalado con acierto la tensión que recorre la teoría arendtiana de la acción, ya que, unido a este énfasis sobre el carácter individualizador, expresivo y agonal de la acción, también encontramos en la pensadora judía un modelo comunicativo, igualitario y solidario. Citando a Maurizio Passerin d’Entreves, la filósofa canadiense se refiere a una “tensión fundamental” que recorre su teoría de la acción y amenaza con desgarrarla en dos extremos: el modelo “expresivo” y el “comunicativo” de la acción humana. Cf. BENHABIB, S.: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. USA: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, 2003, p. 124.

49 “El espacio político humano separa, mas no aísla, y une, pero no funde en una masa indiferenciada”. MARTÍNEZ RUBIO, E., “La historia, relato de infinitos comienzos y ningún final”, incluido en: BIRULÉS, F. y CRUZ, M. (comp): *En torno a Hannah Arendt*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 125.

50 De esta forma, Arendt, basándose en la distinción aristotélica entre *práxis* y *poiesis*, corrige la concepción “productivista” de la acción política que hace de ésta una prolongación del trabajo, eliminando de ella aquello que niega su condición de *energeia*. V. VILLA, D., “Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action” cit., pp. 276 y ss. En este artículo,

En suma, del carácter revelador de la política Arendt extrae dos elementos cruciales en su pugna por apartarla de la instrumentalidad y distinguirla de la manipulación técnica de lo real: el interés de la política es el mundo -mundo en el que el ser, lo real, se revela a los hombres-, mientras que su sentido es la libertad -la revelación de un sí mismo ontológicamente marcado por la espontaneidad. La política no puede comprenderse como actividad guiada por finalidades u objetivos técnicos, sino que ha de acogerse como aquella especie de prácticas humanas cuyo sentido se halla en la sola ejecución. La política no cuenta con fines, sino que pertenece a la clase de actividades cuyo fin es el propio darse, lo que Aristóteles acogió bajo el concepto de *praxis* y cubrió con la categoría ontológica de *ergeia*. La política, en suma, no comprende fines, sino metas, es decir, propósitos que son tamizados y variados en tanto se depositan en el centro, en el espacio público, y son afectados por los propósitos de los otros a través de la discusión, la persuasión, el conflicto y la colaboración necesaria para ser llevados adelante⁵¹.

Bibliografía

Obras de Hannah Arendt:

The Life of the Mind. San Diego-New York-London: Harcourt, Inc., 1978.

Lectures on Kant's Political Philosophy. Chicago:The University of Chicago Press, 1992.

Entre el pasado y el futuro. Traducido por Poljak, A.. Barcelona: Península, 1996.

¿Qué es la política?. Traducido por Sala Carbó, R.. Barcelona: Paidós, 1997.

La condición humana. Traducido por Gil Novales, R.. Barcelona: Paidós, 2005.

“The Great Tradition II. Ruling and Being Ruled” en *Social Research*, 74:4, 2007, pp. 941-954.

el autor expone a su vez cómo Arendt, cercana a la visión agonística de Nietzsche, matiza sus consecuencias subjetivistas ayudándose de la filosofía de Kant y, más concretamente, de su teoría del juicio y sus elementos deliberativos y persuasivos. Según esto, Arendt, utilizando la formulación kantiana de un juicio basado en el “pensamiento ampliado” (“enlarged thinking”), en la toma en consideración del punto de vista de los otros, conjuraría las profundas tendencias antipolíticas del agón entendido en sentido nietzscheano. Cf. *ibidem*, pp. 292-298.

51 Cf. ARENDT, H., *¿Qué es la política?* cit., pp. 131 y ss.

Otras obras:

AQUINO, T.: *Suma de teología*. Traducido por Martorell Capó, J.. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

BATTÁN HORENSTEIN, G.: “Corporeidad y experiencia del espacio en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty” en *Integraçao*, nº 33, mayo 2003, pp. 119-123.

BENHABIB, S.: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. USA: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, 2003.

BIRULÉS, F. (comp.): *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2000.

BIRULÉS, F. y CRUZ, M. (comp): *En torno a Hannah Arendt*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

BIRULÉS, F.: *Hannah Arendt: una herencia sin testamento*. Barcelona: Herder, 2002.

CAMPILLO, N.: *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Valencia: Universitat de València, 2013.

CANOVAN, M.: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

FERNÁNDEZ-FLOREZ HIDALGO DE CAVIEDES, L.: *Hannah Arendt y el discurso antimoderno*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2007.

HEIDEGGER, M: *Caminos de bosque*. Traducido por Cortés, H. y Leyte, A.. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

LÓPEZ SÁENZ, M. C.: *Corrientes actuales de la filosofía, I. En-clave fenomenológica*. Madrid: Dykinson, 2012.

MORAN, D.: *Introducción a la fenomenología*. Traducido por Castro Merrifield, F. y Lazo Briones, P.. Barcelona: Anthropos Editorial, 2011.

VILLA, D.: “Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action” en *Political Theory*, 20:2, 1992, pp. 274-308.

VILLA, D.: “Arendt, Heidegger, and the Tradition” en *Social Research*, 74:4, 2007, pp. 983-1002.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 5, NÚMERO 4: JULIO DE 2018. e-ISSN 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2018.i04.04

[pp. 61-75]

Recibido: 14/05/2018

Aceptado: 05/06/2018

The possibility for a practical view of ethics: Husserl and Heidegger on the philosophy of law

Manuela Massa

Martin-Luther-University Halle (Saale)

Abstract:

This contribution centres on the practical view of ethics and its connection with the philosophy of law as it is portrayed in the works of Edmund Husserl and Martin Heidegger. According to these two philosophers, ethics determines both the *expectations* for human behaviour, as well as their *obligations* to society. In carrying out this analysis, I consider the function of law and then its regulated function among individuals and the state. Thus, I show how the individual's orientation in the context of society makes an ethical statement, determined by humans' actions throughout their existence.

Keywords: Law; intentionality; possibility; necessity; ethics.

1. Something like a “philosophy of law” by Husserl and Heidegger?

It is undeniable that neither Heidegger nor Husserl wrote a work entitled: “Law” throughout their philosophical careers. Given this oversight, philosophical and juridical research has not made much progress in this direction to date. This is due in large part to the fact that

most interpreters of Husserl and Heidegger's thought consider the philosophy to concern only phenomenology and the notion of being, something that excludes juridical theory and much of its practical application.

As a consequence, every discussion of the problem of law, and of its connection to ethics in the works of both philosophers, is absent. The philosophical research tradition focusses primarily on detecting nationalist traces in Heidegger's thought, while Husserl's work is examined repeatedly with respect to his philosophy's genetic motifs which correspond to transcendental idealism. As a result, every practical application of both thinkers' thoughts is obliterated. Nevertheless, it is possible to discover a kind of reflection in some of their main works, one focused on the meaning of the "law" and its regulated function among individuals and the state¹.

In order to arrive at the concept of "law" in the philosophy of Husserl and Heidegger and its use, we might first ask: how is law to be understood and how might it be defined? Once these aspects have been clarified, it will be possible to get an overview of its use and application, as systematized from both thinkers' political conceptions. Throughout this work I will make reference to H. L. A. Hart's *The Concept of Law* in which the author suggests a good way to shirk off the difficulty surrounding the meaning of law, given that Hart emphasises the obstacles that come to the fore when one attempts to define the law in a permanent or definitive way. The difficulty that concerns the definition of law stems from two concerns that Hart identifies as follows:

1. International law lacks a legislature and compliant states cannot be brought before international courts without their prior consent;
2. It is not a peculiarity of complex terms like 'law' and 'legal system' that we are forced to recognize both clear standard cases and challengeable borderline cases².

These remarks by Hart provide the opportunity to underline how the concept of law does not follow a standard or something like a "reminder of what is already familiar";

1 At this point it has to be point out the works of Sophie Loidolt. Cf. LOIDOLT, Sophie: "Anspruch und Rechtfertigung: Eine Theorie des Rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls". *Phaenomenologica* 191. Dordrecht: Springer, 2009. For the approach to Heidegger's philosophy of law, cf. MASSA, Manuela. "Selbstbestimmung und Daseinsbefreiung: Annäherungen an einen Rechtsbegriff in Heideggers Frühphilosophie in Perspektive mit Heidegger", Gerhard THONAUER (Ed.), in *Perspektiven mit Heidegger: Zugänge – Pfade – Anknüpfung*. Berlin: Karl Alber Verlag, 2017, 147-162.

2 Cf. HART, Herbert Lionel Adolphus. *The Concept of Law*. Clarendon Law Series. Oxford: Clarendon, 1978, 4

instead, its most general feature shows the way according to which some aspects of human conduct have to be considered as obligatory³. At this point one might be ask: what can be thought of as obligatory in the context of society? What has to be questioned here is the mutual character of duties in the form of an individual's moral conduct. Assuming that the problem of law starts from a moral assumption, and that the prescriptions thereafter ascribe this to the human being⁴, then it may be further asked if any moral theory allows for the existence of law, as a form of right which incorporate faculties, and which assumes a norm allocated by the right of a subject. Thus, the same norms pertain to the subject of right⁵. But the contents of what it considers natural law is different again, and this modification depends on those same individuals and upon the historical context to which they refer. However, something remains constant in this construction: there are some principles of moral behaviour that are unquestionable, even if the norms change⁶. Hereby, the common understanding of the law is renowned in that it can be introduced only where there is a society that is based on the relation between free will and the people, in which even the union of these terms becomes the subjects of the law⁷. Hence, firstly it has to be point out that the law is used to establish justice through the totality of social rules and to guarantee a code of conduct. Furthermore, what is placed on the differentiation is between and subjective and objective right. In his book *Recht*, contemporary philosopher Matthias Kaufmann remarks how it is not possible to find something like a subjective right in the Greek, Hebraic or roman classical traditions in the European history of law, because ius is understand in the sense of objective regulation of relationship. Thus, what concerns the natural right is different form human rights, because these are not compromised from time and causality. For this reason, right has to be understood as an objective regulation of this relationship, in which the natural law is a certain sense that is different from the human right, given that it is representative of a general, valid right⁸. Until the beginning of the 19th century, the philosophy of law mainly concerned itself with examinations of natural law, and accordingly defined the existing rights whereby this concept's goal

3 *Ibidem*, 6.

4 Here we might distinguish between moral and ethical. As Pfordten, D v d. points out in his in his *Normative Ethik*, the difference between both terms remains something linguistically structured, while the moral remains more descriptive. Cf. Vgl. PFORDTEN, D v d. *Normative Ethik*. Berlin: De Gruyter, 2010, 2.

5 Cf. FASSÓ Guido. *Il diritto naturale*. Torino: Ed. Eri, 1964, 9.

6 *Ibidem*, 15.

7 Cf. Agnes WULFF, *Die Existenziale Schuld. Der fundamentalontologische Schuldbegriff Martin Heideggers und seine Bedeutung für das Strafrecht*. Berlin: Lit, 2008, 6.

8 Cf. KAUFMANN, Matthias. *Recht*. Berlin: De Grutyer, 2016, 92.

has always been to disclose the universal validity of the split between existing rights and wrongs.

By analysing the concept of ethics in antiquity, Husserl pursued his legal conception by questioning the meaning of objective right, given that he underlines its prescriptive character, “to this appertains the condition to be *generally valid*”⁹. Although, Husserl’s legal argument shows what would happen if individuals together, namely as a community, were to realise the general form of *rightness*. In this domain Husserl questions: what would happen if even this became a kind of objective value for each member? Hence, his general analysis of the right splits into two possibilities which concern both its application [*Geltung*] and its validity [*Gültigkeit*]. This is the reason why Husserl problematises some specific terms such as judgments, claims and conviction, which appertain to the juridical field: his pursuit is solely to ask if these concepts ground the core of a juridical analysis; if this possibility exists, then the risk incurred even regards their theoretical assessment, something which is indicated by Husserl through his use of “the minimum” [*Mindeste*]¹⁰ and he is not able, since it refers to general assumption of the right and following its presupposition, to clarify its deeper meaning through the application of norms. Therefore, every advancement of the recognition testifies to the use of right and, thus, what concerns the law has to be understood in connection with the reason against which the world of individuals competes, something based only on their ethical/rights principle and their persuasion. Therefore, the right cannot be held if there is a suggestion of it serving masses of individuals; instead, it has to be recognised from the specific substance of values [*Gewerteten*] and desire [*Erstrebten*]¹¹.

Something similar to Husserl’s understanding of law can be found in Heidegger’s analysis of sociality. However, his employment of legal terms in his early works, in view of this collection of laws, differs for two reasons: even though Heidegger’s analysis of the term legal is fairly “classical,” since the law covers society through the fundamental analysis of existence in the world and is positioned as a legal problem, it is connected with the *λόγος*, which is as a property of individuals¹². All this results in *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*; here Heidegger gives a political meaning to both *κοινωνία* and *λόγος* through the examination of Aristotle’s first book on politics. The individuals are

⁹ Gewiss liegt in der Idee eines Rechts, eines in irgendeinem Sinne Sein-Sollenden, die allgemeine Gültigkeit Vgl. HUSSERL, Edmund, *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. PECKER, Henning (ed.) *Husseriana* 37. Dordrecht: Kluwer, 2004, 42.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*. 43

¹² MASSA M.: *op. cit.*, p. 2

not isolated, instead they are in a social environment with each other and they are able to speak and communicate. This standpoint is connected to Heidegger's interpretation of the Greek πòλις, that represent the concept of state which "arises out of a definite being-with-one-another"¹³. Meanwhile, Heidegger notes that Aristotle sees the "basis of the being of human being" in the being of πòλις. But the πòλις represents also something more since it is according to Heidegger "the fuller sense" as the "site" of that being as *Dasein* which is the same human being¹⁴.

Heidegger's legal conception can also be found in his analysis of being-guilty, which founds a kind of normative pretension. The reason for this is founded on Heidegger's explanation of the *violation of law*: making oneself guilty can regulate the ownedness with one another publicly. Consequently, making oneself responsible, by breaking a law as we have thus defined it, can also have the character of "coming to owe something to others"¹⁵. This does not happen merely through law-breaking as such, but rather through having the responsibility for another individual thereby becoming endangered in their existence, led astray, or even ruined. In reference to this, Heidegger writes:

This "Being-guilty" as "having debts" [*Schulden haben*] is a way of Being with Others in the field of concern, as in providing something or bringing it along [...] "Being-guilty" also has the signification of "being responsible for" [*schuld sein an*] - that is, being the cause or author of something, or even "being the occasion" for something. In this sense of "having responsibility" for something, one can "be guilty" of something without "owing" anything to someone else or coming to "owe" him. On the other hand, one can owe something to another without being responsible for it oneself. Another person can "incur debts" with Others for me¹⁶.

Hence, moral guilt is a way of being for *Dasein*, whereby the violation of law can be considered in parallel, as something that results from being when it is exposed to consciousness. According to Heidegger, if *Dasein* takes the entity's place, then history becomes fundamental in this connection, because it is the event in which "we act" so that history offers the confrontation in which we are ourselves. Consequently, the basic phenomenon of history has its roots in the facticity of what life is. The analysis of debt sets the law in relation to common understandings: exemplify the common understanding of

13 HEIDEGGER, Martin. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA18, 35.

14 PERRIN, Christophe, and BROGAN, Walter A. "From Metaphysics to the Juridical: Heidegger and the Question of Law." *Epoché* 19, no. 1 (2014): 87-101.

15 HEIDEGGER, *Being and Time*, GA2, 282.

16 *Ibidem*, 327.

natural law, so that the human being can see itself in thrown-ness and existence. Another way to apply the law is to gain the freedom of *Dasein* from "Man." This is only possible if *Dasein* is free and can choose itself.

The following chapter will focus on the function that the law has: namely, a regulative one.

2. The regulated function of the law among individual and state: a way to reach the *Gerechtig-keit*?

The legal position of Husserl and Heidegger seems to go in the same direction: law is used by the state to regulate the life of the individuals as a community. Which instrument do both philosophers use to give the law this kind of function? There might be only one answer to this question: norms.

In this regard, Karl Schuhmann points out that Husserl considers the state as *legitims* problem: this definition suggests the centrality of the legal analysis in his philosophy as the object of phenomenology¹⁷. Nevertheless, if this *legitim* definition pertains to the state in the context of the juridical system, then how is it structured? *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920-1924* suggests a possible answer to this question. By analyzing the ethical, Husserl addresses his reflection to Hobbes *Abhandlung über den Bürger* in her connection with the state¹⁸. Hereby, Husserl recognized, in the state, an "egoistic" form of self-preservation, caused by the particular historical context in which Hobbes lived, namely religious wartime in England. This period was characterized by the condition that every individual was against every other. This kind of representation offers an image of a broken Europe in which the *dominium* of egoistical interest was covered under religious ideals¹⁹.

The assumed position Husserl's it not something new in the philosophical juridical tradition; Samuel von Pufendorf, for example, referring to the state of nature, accuses Hobbes for this description that underlines the state of war instead a state of peace²⁰, so he breaks completely with its principle in the *lure naturali et gentium libri octo*. Pufendorf's understanding of the state of nature seems to be similar to the Aristotelian conception

17 SCHUMANN Karl, *Husserls Staatphilosophie*, Freiburg/München: Alber, 1988, 28.

18 Hobbes, Thomas. *Thomas Hobbes' Abhandlung über den Bürger*. Leipzig: Brockhaus, 1873.

19 "(...) das zerrüttete Europa in der Tat das Bild des Krieges aller gegen alle darbot und einer Allherrschaft egoistischer Interesse unter dem Deckmantel religiöse Ideal". Cf. HUSSERL, E. : *op. cit.*, 43.

20 KAUFMANN, M.: *op. cit.*, p. 7

of sociality, namely that the individual misses this character of aggression present under the condition of war in favor of mutually supportiveness, given from the social context in which they find themselves²¹.

Hence, Husserl also takes a critical view of Hobbes by considering this kind of aspect to be soaked by egoisms, a “dominant factor” in the world, and is convinced that even the Hobbesian analysis of the state gives the instrument to access to the ought to [*Sollen*] of the human being orientated accordingly to their rational faculty. From this conception, we can gather from Husserl’s thought about social principles by following the prescriptive rule given by the reason. Meanwhile, Husserl point out that the Hobbesian ethic is founded on the doctrine of the state [*Staatlehre*], in which the concept of ethical right and *its negative form* are covered from both juridical rights and un-rights: these cover the principle of the state with the demand for reason²². This “ideal” reference, namely of Husserl’s thought to the Hobbesian doctrine of a rational state, actually gives the individual the possibility to discover their voluntarist conception to socialize, even if their life remains subjugated to the law itself. The core of this demand is given from the structure of the state: this has not been considered according to its casual *factual* condition, rather it should extract the same content of law from reason²³. However, Hobbes’ theory gives Husserl the instrument by which to understand the prescriptive forms of law as a critique of the state itself. This is the reason why there is a correspondence among laws and reason, since laws became the instrument through which it is present a regulative function.

Further, in the *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914* Husserl completes his juridical analysis by explaining that a norm does not imply a correspondence with human action, because the natural process has to be considered by following the law of nature. Instead, the individual’s action is based on the norms, that guides its active self²⁴. From here it might also be possible to deduce that the meaning of law cannot be reduced from a rationalistic perspective, but it has to be inserted into the context of society; by this, Husserl intends firstly a contractual one, as long as it depends on the voluntary action of human beings, grounded in their will. For this purpose, people should be able to *voluntarily* follow their rational considerations and the complexities of this

21 ROLIN, Jan. “Der Ursprung des Staates: Die Naturrechtlich-rechtsphilosophische Legitimation von Staat und Staatsgewalt im Deutschland des 18. Und 19. Jahrhunderts”. *Grundlagen Der Rechtswissenschaft* 4. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, 20.

22 Cf. HUSSERL, E.: *op. cit.*, 49.

23 “Nur muss natürlich der Staat nicht der zufällig gewordene faktische Staat sein, sondern durchaus und allein seine bestimmte Gesetzgestalt aus der Vernunft ziehen”. Cf. HUSSERL, E. : *op. cit.*, 49.

24 HUSSERL, E. und MELLE, Ullrich (ed). *Vorlesungen über Ethik Und Wertlehre 1908-1914. Husserliana* 28. Dordrecht: Kluwer, 1988, 27.

process to reach the corresponding evaluations. Through this principle, we might come to understand the role played by justice: because the individual's condition is given through a community, on which the same human being as an individual depends, it is fundamental for the condition of justice that this involve consciousness of the role of principle and rules, which guarantees order in society. Society's models ground Husserl's notions of justice and peace.

Heidegger is also convinced that justice assists *Dasein* in reaching his being in the world in an authentic way. Nevertheless, the same expression "justice" becomes a fundamental word in making the experience of Being, in his reflection²⁵. All of this is already clear in the *Introduction to metaphysics*, in which Heidegger focuses on the word *δίκη*. It is possible to discern its two different contrastive points in his examination, which regard both fittingness [*Fug*] in the sense of joint and structure [*Fuge und Gefüge*]. But another meaning can be found in the word *δίκη*, one that follows a "juridical moral sense": this second exception, as Heidegger admonishes, means that "the word loses its fundamental metaphysical content". What does all of this mean? The answer to this question can be found in the words of Heidegger himself, as he writes

In all its domains and powers, the overwhelming, as regards its powerfulness, is fittingness. Being, phusis, is, as sway, originary gatheredness: the logos. Being is fittingness that enjoins: *δίκη*²⁶.

Thus, the *λόγος* means "saying" and not as "*ratio*", inasmuch it represents the Being, thereby obtaining a juridical meaning, because it designates a way in which the relation of the human Being is present with others: in it, the originary unity present in the *πόλις* is subtended²⁷. However, the *λόγος* is also an object of the right self, as Heidegger underlines. The word right acts as a helps-word [*Hilfswort*] and indicates the question of *διδόναιν δίκην*, so that the problem belongs on the part of the right [*Recht geben*]²⁸. Additionally, that the word right contains a direction, as Heidegger mentions, it represents fittingness.

This is the reason why there is a discrepancy concerning the results of the experience that the individual has of justice: this concerns the juridical and moral terms and follows

25 Cf. SORDINI, A. "Il problema della giustizia. Dike e Gerechtigkeit", in *Fenomenologia e società*, 1988, 39.

26 HEIDEGGER, Martin. *Introduction to Metaphysics*. Nota Bene Books. New Haven (Conn.): Yale University, 2000, 212.

27 *Ibidem*, 140.

28 HEIDEGGER, Martin, and SCHÜSSLER, Ingeborg. *Der Spruch Des Anaximander*. Frankfurt Am Main: Klostermann, 2010, 182.

the established opposition²⁹ between the *being* and the *ought* to. It might be argued, then, that Heidegger interprets the word justice in its original meaning as *δίκη*, because he aims to clarify that it is possible to find a connection with the Being through this word. Indeed, it names: “Being with reference to the essentially appropriate articulation of all being”³⁰. However, what is the reason why this connection among justice and Being has this peculiar meaning? This question leads to questions about the rule of law, because Heidegger identifies the knowledge of *δίκη* “of the articulating laws of the Being of beings” in his philosophy. Heidegger exemplifies his personals point of view by using Plato’s standpoint, as contained in *Republic* which proffers that “it is essentially necessary that philosophers be the rules”³¹. The *essential* knowledge has to be the grounds for the community’s behaviour -this is considered by Heidegger as the “order of being” in which the community founds herself on its own basis and does not have to adopt standards from any other’s order. This is what Heidegger recognised as the “juridical aspect” of knowledge, in which “unconstrained self-grounding of historical *Dasein* places itself”³².

Although, the concept of justice finds a connection with the meaning of *νομός* in the sense law and the *πόλις*: it is possible to grasp the “originally unifying unity of what strives in confrontation” through these terms, as well as its regulative function³³. The meaning that Heidegger has in mind, something he obviously poses in contraposition with the concept of modern law, is characterised by a general form of regulation community life, that when gathered, as Christoph Perrin observes, can identify the different citizen in its midst³⁴. Heidegger’s word sustained this observation in his interpretation of Anaximander, by analysing once again the function of *δίκη*, as “disposing compliance”. Nevertheless, compliance “disposes” and is comprised of two properties that Heidegger identified as follows: While one concerns *possession* because it is a disposal, the other one concerns the prescriptive feature of law, because “it disposes of Being by giving the law to Being”³⁵. So, it might be argued that the law has a regulative function for Heidegger, because it regulates not only the Being of *Dasein* but also the life of the state. But how might the individual live in this system?

29 PERRIN, *op. cit.* 12.

30 Cf. HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. New York (N.Y.): Harper and Row, 1979, 166.

31 *Ibidem*.

32 *Ibidem*.

33 HEIDEGGER, M. *op. cit.*, 9.

34 PERRIN C. *op. cit.*, 11.

35 HEIDEGGER, Martin and ROJCEWICZ, Richard (ed). *The Beginnings of Western Philosophy: Interpretations of Anaximander and Parmenides. Studies in Continental Thought*. Bloomington: Indiana University Press, 2015, 123.

The following chapter will focus on the answer to this question. Thus, it will be clear how the ethical grounds the individual's orientation in the world for both Husserl and Heidegger.

3. The practical view of ethic: a topological attitude

In which way ought individuals live? This question seems to be central in the philosophical reflections of Heidegger and Husserl and it grounds the attitude that the individual assumes by living in the world. Both philosophers develop an ethical system founded on the conviction that the ethical serves as an orientation in the world. Whether or this is something theoretical, that follows the principle the *θεωρέω*, it does guide the human being in his social life *practically*. Although, is it not common to think of either philosopher as "ethical thinkers" in the strict sense, their ethical analysis constitutes a central motif of their philosophical production nevertheless. For Husserl, as Ullrich Melle reminds us, an earlier phase and a later phase of ethics can be distinguished, with regards to his pre-war and post-war life³⁶. The reason given for this is Husserl's personal experience of the First World War which took a heavy toll and involved a great deal of personal consequences and suffering. As the protagonist of these event, his experience is reflected in the ethical development that can be found in his works.

The young Heidegger too confronted the First World War and its consequences; his thought can also be distinguished in terms of "two ethics", dating from *before* and *after* the publication of *Being and time* (1927). Both ethics are upheld following the same standpoint: a moral connotation appertains to the openness of *Dasein*, which influences his action in the world. While in his first reflection Heidegger intended the ethical according to its original Greek translation as "Ethos", a place in which the human being can reside, the second moment of his reflection advocated a variety of moral voluntarism, in which a moral authority arise founded upon the free and resolute choice of individuals³⁷.

While clarifying the ethical in Husserl's work, Sophie Loidolt rightly observes that the first attempt of Husserl's project is to develop an ethic as a guiding principal for logic; this is reflected in her division of the formal and material, in a-aprioristic and a-posteriori forms respectively³⁸. The logical norms, therefore, correspond to logical acts, while norms

36 Cf. MELLE, Ullrich. "The Development of Husserl's Ethics". *Etudes Phénoménologiques* 7, no. 13 (1991): 115.

37 PHILIPSE, Herman. "Heidegger and ethics." *Inquiry* 42.3-4 (1999): 439.

38 SOPHIE, L. *op. cit.* 148.

of value correspond to the values act [*wertenden Akten*]³⁹. Thus, we might ask how spread out the ethic is; well, Husserl's conception of ethic is founded on an ethical subject. This ethical subject is identified by Husserl as "I" [*Ich*] obtains a self-determination through his behavior. Thus, Husserl aims to clarify the way in which this "I" realizes itself; this is far from a naive act and considers voluntarism as a pure good, whereby the ambition persists to became a "new I"⁴⁰. *De facto*, the "ethical-I" defines good-willing [*gut-wollendes*]. Finally, if this reflective judge is at the same time a kind of self-evaluation, then what happens to *Otherness*, the *Autrui* as Levinas defines it, in this kind of reflection that grounds the society? Husserl answers this question again in a very precisely way, because he argues that the otherness as I-subjects [*Ichsubjekte*] and subjects of their "I-acts" [*ichakte*] gives an image of the social morality that corresponds to the I-you [*ich-du*] determination, in which it presents other's moral renovations and social-ethical effectiveness. This "I" is a conscious subject of the moral community and he is *active* in it⁴¹. In this I-life, Husserl differentiates three intentional classes of acts, which leak out from the prescribed character of reason in the form of norms. Husserl remarks that the intellectual act does not incorporate judgmental acts⁴², but as Ullrich Melle points out, in these classes we experienced and know the object in their categorical determination. Hence, in the class of feeling acts, we-experiences the value-determination of an object; finally, in the class of will acts, it might decide in favor of determinate goals and action⁴³.

Husserl's post war ethics focuses on the *renewal* of the individual, from which it can be distinguished the dual notions of "*wilfully*" and the "*formed life*"⁴⁴. Hence, his changing of perspective, since his reflection on ethic is no longer founded on the individual, -rather it is focused on the meaning of community, figure out the subject as a *cum-structure*, in which the individuals are each other togethers. Hereby, practical reason is used to renovate their life: this idea depends on the attitude of the ethical individual.

39 Cf. HUSSERL, E. and MELLE, Ullrich. *Vorlesungen über Ethik Und Wertlehre 1908-1914*. Husserliana 28. Dordrecht: Kluwer, 1988, 267.

40 Cf. HUSSERL, E. and PEUCKER, Henning. *Einleitung in Die Ethik : Vorlesungen Sommersemester 1920 Und 1924*. Husserliana 37. Dordrecht: Kluwer, 2004, 163.

41 *Ibidem*, 163.

42 Cf. HUSSERL, E. and MELLE, Ullrich. *Vorlesungen über Ethik Und Wertlehre 1908-1914*. Husserliana 28. Dordrecht: Kluwer, 1988, 295.

43 MELLE, Ullrich. "Husserl's Personalist Ethics." *Husserl Studies* 23, no. 1 (2007): 4.

44 HUSSERL, Edmund, NENON, Thomas, and Sepp, Hans Rainer. *Aufsätze Und Vorträge 1922-1937*. Husserliana 27. Dordrecht: Kluwer, 1989, 20.

In a certain similarity to Husserl in his analysis of meaning of $\eta\thetao\varsigma$, what corresponds to “the Being of human” [*Seins des Menschen*]⁴⁵, Heidegger comes back to the Greek’s tradition. In line with this, Heidegger shows how the $\eta\thetao\varsigma$ represents the highest [*das Höchste*] from the human to whom he aspires in the course of its life. Hence, the same $\eta\thetao\varsigma$ is posed as condition for the sense of the world: *mutatis mutandis* the ethically life does not involve such considerations, according a *modern meaning* as alternative suggests to the Greeks; instead, the $\eta\thetao\varsigma$ shows the compliance possibility of *Dasein* to exist⁴⁶.

By referring to Aristotle in *Basic concepts of Aristotelian philosophy* Heidegger clarifies the connection among language (through Aristotle *Rhetoric*) and the meaning of the ethical. In the incipit of this paragraph §16, entitled “Das $\eta\thetao\varsigma$ und das $\pi\acute{a}\thetao\varsigma$ als $\pi\acute{i}\sigmatei\varsigma$ ”, we might compare again a juridical referent used by Heidegger to establish a contrast among the topic of the ordinary discourse before the court and what it is to consider “habitually as object an object of deliberation”⁴⁷. Hence, as Heidegger argues, it might be distinguished among a kind of speech that can be situated on the side of the dialogical function of the language (*διαλέγεσθαι*), insofar as one regards general opinion in opposition to general view, while the other, in opposition to this the general view, cultivates a definite view for its purpose. So that das $\eta\thetao\varsigma$ and das $\pi\acute{a}\thetao\varsigma$ can be found only by the first meaning of speech as *λόγος*. But the $\eta\thetao\varsigma$ as it was shown, is also what examines to the possibility of the Being of the human; so how does Heidegger properly intend this word? To answer this question, we might turn to *Being and Time*. That Heidegger focuses on this aspect give a particular indication: What he refers to as formal ethics, in turn, operates on the basis of quite different structures, since this justifies the guidance of the ontological constitution of existence, insofar as it bears the responsibility for its being-in-the-world. Specifically, it is important to capture that ethics in its traditional sense still falls under the doctrine of morals. For this very reason, Heidegger distinguishes two conceptions of ethics: a substantive and a formal ethics of values, the “unspoken underlying” which “are disappointed by conscience”⁴⁸. By listening to the conscience, one loses the substantive ethics of values: when existence hears the call, it mutates into actual action that goes up and implies the loss of its meaning.

What Heidegger determined as formal ethics is structured differently because it establishes the guidelines of the ontological constitution of existence, insofar as it-in-the-world has a responsibility for it. If its existence accepts this ethical contour, but also

⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Platon: Sophistes*, GA19, 178.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA18, 161.

⁴⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*, GA2, 294

dictates that this standing ethics can be seen at an existential level, then the consequences of this process in Heidegger can be taken out: It is instead about finding out their formal settings in the fundamental ontology.

Hence, it does not come as a surprise that Heidegger considers the conception of privation and lack as “already insufficient” of the phenomenon of guilt, what becomes an indication of the morality at all, in which the moral *good* and *bad* are founded⁴⁹. So, the *malum as privation boni*⁵⁰ serves Heidegger to show how only the formal consideration of ethic can be followed in order to hold it for moral use, because the human, as autonomy essence, is not immediately a Being-good [*Gutsein*]; instead, *he aspires* to reach the good⁵¹.

That is the reason why one’s “wanting-to-have-a-consciousness” means “taking-over of that essential consciousnesses that the original existential within which alone the existential possibility of being good’ subsists”⁵². The condition of *Dasein* is to choose itself by acting in the world, as Ann Kuhn remarks⁵³; this implies lastly an assumption of a certain grade of responsibility by conduct its life. Rather, if the individual finds itself in an autonomous field of action, then he develops an ability of the world-folder. So, it might be argued that *Dasein* as “subject” should be interpreted according to its practice and theoretical unity. So, just as in the natural law, *Dasein* wants to obtain the “law” that makes it possible to release itself from the inauthentic way of life.

This kind of analysis develops further in Heidegger’s ethic of “post-*Being and Time*”. Hence, Heidegger poses ethics and logics at the same level, because, “Logic and ethics both refer to human behavior and its lawfulness”⁵⁴. That the ethic refers to the conduct of the human hints that it might be practiced to gain the good. In Heidegger’s words “what human character and behavior comport themselves toward, is the good”⁵⁵. But how can one intend the good? The good do not found a kind of set of values which are attached to the externality of the Being-human, because the risk that might be incurred is that using these already establish values will define a code of conduct and is, as Heidegger

49 Cf. IRENBORN, Bernd. *Der Ingrimm Des Aufruhrs: Heidegger Und Das Problem des Bösen. Passagen Philosophie*. Wien: Passagen, 2000, 79.

50 HEIDEGGER, M. *Being and Time*, 332.

51 KUHN, Ann. *Das Wertproblem in Den Frühwerken Martin Heideggers Und Sein Und Zeit*. S.l.: S.n., 1968, 117.

52 HEIDEGGER, M. *Being and Time*, 334.

53 *Ibidem*

54 HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, GA6, 92.

55 *Ibidem*

explained, something that “deposits this thing into an empty space”⁵⁶. Instead, values acquire another kind of meaning recognized from Heidegger in the action of human self⁵⁷. The basis for the determination of action is once again the law; this is why “reason” is free to give itself and can identify with respect to something moral. The ontological contour of that remains *being in the world*. Heidegger specified that this is not intended as the aggregate of being-ness, but it instead represents its order: this is why, in the second ethic, it is impossible to talk about a “situation ethic” as something locative. In contrast to that, Heidegger tries to develop an ethical view which finds its foundation in liberty and the regulation of the world. All this can also be grasped in Heidegger’s interpretation of Kant; in it, Heidegger points out that the practical and theoretical reason are rooted in the context of the imagination⁵⁸. In this, it is possible to grasp the sensation of attention, and the transcendental structure of the moral self. Although only the origin of practical reason, from the transcendental imagination, lends itself to understanding, or at least this is how Heidegger has explained it:

Die Achtung für das Gesetz konstituiert vielmehr erst die Möglichkeit der Handlung. Die Achtung vor (...) ist die Art und Weise, in der uns das Gesetz allererst zugänglich wird. Darin liegt zugleich: dieses Gefühl der Achtung für das Gesetz dient auch, wie Kant sich ausdrückt, nicht zur “Gründung” des Gesetzes⁵⁹.

This analysis of Kant serves Heidegger’s explanation that, as Walter Heinemann remarks, the human Being has to accept his finitude. This kind of reflection is also the way to read the question “What *should* I do?”, the answers to which result in very many complications for a human being which has not satisfied fully his potential in life, since his “time” is limited⁶⁰. However, this cannot be asked about the finitude of *Dasein*, because in view of Heidegger’s analysis this becomes a question of metaphysics connected to the (un)dendless of the human being⁶¹. Heidegger focuses on this point also means

⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to Metaphysics*. Nota Bene Books. New Haven (Conn.): Yale University, 2000, 175.

⁵⁷ “Insofern das Wesen der Subjektivität des Subjektes in seiner Personalität liegt, diese aber gleichbedeutend ist mit der moralischen Vernunft, mußte sich der Vernunftcharakter der reinen Erkenntnis und des Handelns verfestigen”. HEIDEGGER Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA3, 168.

⁵⁸ *Ibidem* §30.

⁵⁹ *Ibidem*, 158.

⁶⁰ HEINEMANN, Walter. *Die Relevanz Der Philosophie Martin Heideggers Für Das Rechtsdenken*. S.l.: S.n., 1970, 227.

⁶¹ HEIDEGGER Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA3, 197.

that to understand his critics of the material critique of value, because the action of the human remains of capital importance to Heidegger, since through *that* the human beings *as possibility* can realize themselves; it is possible by acting in the world to create the disclosedness, "da", in the context of his resoluteness, which is characterized by the difference among the theoretical and practical definition of the action itself⁶². Even this action makes *Dasein* possible -and here we might find a connection with the pre-Being time ethic- to realize itself as free Beings able to act in the world.

62 HEINEMANN, Walter. *Die Relevanz Der Philosophie Martin Heideggers Für Das Rechtsdenken*. S.l.: S.n., 1970, 229.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 5, NÚMERO 4: JULIO DE 2018. ISSN 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2018.i04.05

[pp. 77-91]

Recibido: 18/01/2018

Aceptado: 05/06/2018

Las *Überlegungen VII-XI*. El inicio de un proceso que pasa por tres fases.

The *Überlegungen VII-XI*. The beginning of a process that goes through three phases

Alejandro Rojas Jiménez

Universidad de Málaga

Resumen:

Este trabajo pretende situar el inicio de la *Spätphilosophie Heideggers* en torno a la toma de conciencia de un “error” confesado en las *Überlegungen VII-XI*. Se propone partir de aquí para reconstruir la ruptura con su etapa anterior y para sugerir una clasificación de distintas etapas dentro de esa *Spätphilosophie Heideggers* que se piensa habitualmente e injustamente, añadiría yo- sin distinciones ni matizaciones dentro de lo que generalmente se ha designado como filosofía del Heidegger II.

Palabras Clave: Heidegger; Heidegger II, *Überlegungen*

Abstract:

This paper aims to situate the beginning of the späthilosophie Heideggers around the awareness of an “error” confessed in the *Überlegungen VII-XI*. It is proposed to start from here to reconstruct the rupture with its previous stage and to suggest a classification of different stages of the späthilosophie Heideggers, which is usually thought -unjustly, I would say- without distinctions or qualifications, in what generally is designated as the philosophy of the Heidegger II.

Keywords: Heidegger; Heidegger II; *Überlegungen*

1. Introducción: El reconocimiento de su error.

Las recientes aparecidas *Überlegungen*, los conocidos como los *Schwarze Hefte*, y cuyo estilo se asemeja al de una suerte de diario personal de pensamiento, han causado un gran interés, a veces incluso un revuelo impropio del mundo académico; con grandes historias como el caso Figal en Friburgo. Poco a poco, y conforme el acercamiento más fácil y rentable (el de las calumnias y las renuncias) se vaya enfriando, será posible ir sacando a la luz -sin necesidad de sentirse denunciado por antisemita- las grandes posibilidades hermenéuticas que estas reflexiones heideggerianas brindan para la comprensión de la filosofía de Heidegger. En este trabajo quiero acudir al segundo de los volúmenes, aparecidos en la GA 95, el de 1938/39, para mostrar en qué medida su análisis desapasionado puede brindarnos posibilidades hermenéuticas para comprender su viraje, el llamado paso al Heidegger II.

Mi intención en este trabajo será concretamente: llamar la atención sobre un momento crucial en la vida de Heidegger, que habría salido a la luz en este segundo volumen de los *Schwarze Hefte*, y que abriría desde una óptica biográfica una interesante clave para entender el fin, en el sentido de la latina *meta*, de aquella concepción aún fenomenológica del tiempo que caracterizaría al llamado Heidegger I. Al tiempo que, pues detrás de todo final se abre un nuevo comienzo, el inicio de algo nuevo¹ que generalmente es conocido como Heidegger II.

Emulando el gesto del traductor al español de los volúmenes, que decía que la tesis central del primero de ellos podría ser que lo propio de la esencia no es definirse ni consolidarse, si no irradiarse y campar², me gustaría atreverme a proponer a su vez una tesis central para este segundo volumen sobre el que quiero llamar la atención. A mi juicio,

1 Cfr., *Überlegungen XI/53*, GA 95.

2 Cfr., A. CIRIA, “Los ‘cuadernos negros’ de Heidegger”, *Claves de razón práctica* 247 (2016).

si se aceptara algo así como la posibilidad de precisar una tesis central de las reflexiones en él contenidas, diría que esa tesis central debería decir algo así: que la historia de la filosofía es la historia de los grandes empujones³. Según esta tesis la filosofía, la historia del pensar occidental, dependería del modo en el que ha ido sabiendo atajar esos empujones. Esta idea que con el tiempo derivará en la filosofía de los acontecimientos, cuando los empujones nos los den ya los hombres, sino una determinada concepción del ser que sacude la situación concreta de la filosofía, obligándola a responder.

Toda esa reflexión corre paralela a una preocupación bastante evidente por lo que hace que un filósofo/una filosofía ocupe un lugar prioritario en la historia del pensar occidental. Y que esta preocupación se desarrolle coherentemente con cierta toma de conciencia heideggeriana -bastante temprana- de su “error”. Si bien, él mismo nos aclara en estas reflexiones lo que debemos entender aquí por errar. Aquí error no tiene las connotaciones que todos los hombres buenos y virtuosos⁴ hubieran esperado; esos que se han escandalizado tras la publicación del primer volumen. En realidad, va en esta otra línea: la tesis de Heidegger sería más bien que el errar es el auténtico “camino” de la filosofía, en tanto que sólo los “errantes”⁵, que son también los que “se deciden”⁶, son capaces de adentrarse en “la noche del extravío en que consiste preguntar”⁷ filosóficamente, desprotegidos del frío⁸. Heidegger es rotundo al relacionar aquellos empellos de la historia de la filosofía con esta errancia y extravío cuando sentencia que: “el calado de una filosofía se mide –caso de que a eso se lo pueda llamar medir– en función de su fuerza para errar”⁹.

No será desde luego la última palabra acerca del modo en el que Heidegger piensa la historia de la filosofía. Se abre más bien un camino, que llevará a la filosofía del *Seinsgeschick*, que aquí ya se deja ver de forma inicial bajo la expresión *Geschichte des Seyns*. Heidegger inicia pues, lo diré así, un proceso de reflexión sobre su lugar en la historia que corre paralelo a un proceso de reflexión sobre su “error”. Lo que se abre a partir de ahora es un proceso largo, donde podemos reconocer distintas etapas y fases,

3 *Überlegungen VII/1*, GA 95.

4 Algunos porque parecen pensar que la historia de la filosofía debiera ser la historia de los “más buenos” o los más “valiosos”, y estuviera en cuestión, por así decirlo, su derecho a formar parte de dicha historia. Este asunto es bastante llamativo y una señal muy evidente de los tiempos curiosos por los que pasamos en la academia.

5 *Überlegungen VII/37*, GA 95.

6 *Überlegungen VII/50*, GA 95.

7 *Überlegungen VIII/84*, GA 95.

8 Cfr. *Überlegungen VIII/84*, GA 95.

9 *Überlegungen VII/19*, GA 95.

en el que Heidegger cada vez va comprendiendo mejor su error, su lugar en la historia y, por supuesto, la historia misma de la filosofía. El lugar al que todo esto conduce, el lugar donde se funden finalmente todos estos elementos, el nuevo *telos* que se abre tras aquella *meta*, es en la llamada *Geviert*, tan incomprendida a menudo por la Academia, incapaz de reconocerla como lo que a mi juicio es: la última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger.

Para entender bien el modo en el que Heidegger intenta en un principio dar forma a estos elementos tenemos que recordar que ya en el 36 había iniciado la redacción de aquel *Beiträge zur Philosophie*, la que podría ser considerada como la obra inicial de esa nueva filosofía ya no estrictamente fenomenológica. Y que ese mismo año había retomado contacto con el *Freiheitsschrift* de Schelling. No es arbitrario ni causal: la herramienta conceptual que le permitirá expresar filosóficamente estas ideas acerca del “error” y los “empujones” que le llevarán a la llamada *Kehre*, es justamente la filosofía de Schelling. Concretamente su distinción entre fundamento y existencia, desde la que intentará pensar el ser -como Schelling- de un modo histórico: epochalmente. Esto permitiría, por decirlo resumidamente, justificar una filosofía con distintos inicios sin hacerlo desde la visión ilustrada de “corrección de errores” (el método de la verdad)¹⁰, sino desde la necesidad de transformación que tiene un -lo diré schellingianamente- “fundamento real y vivo”, que nos obliga .empujándonos o demandándonos- a una tarea “errante”.

Lo diré del siguiente modo, los empujones podrían ser pensados posteriormente -es decir: cuando éstos no los den los individuos, sino el ser mismo- a partir de Schelling como aquella “fuerza oscura y originaria que subyace a toda existencia”¹¹. Heidegger hablará de demanda y de llamada como claves interpretativas para entender nuestra pertenencia a la historia del pensar occidental.

Que detrás del paso heideggeriano a la historia del pensar, que es la historia del ser, está Schelling, lo ha mostrado nuevamente, y creo que es el trabajo más reciente en este sentido, Markus Gabriel en su *Unvordenliches Sein und Ereignis. Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim spoäten Heidegger*, donde insiste en la conexión entre ambos a partir de esta misma clave hermenéutica: la sustitución de la concepción lógica del ser por un *geschichtlichen Seinsbegriff*¹² que Heidegger habría aprendido a pensar a partir de la distinción schellingiana entre fundamento y existencia, la misma que el idealista

10 El otro gran referente será en este nuevo inicio Nietzsche, el filósofo contra la voluntad de verdad.

11 *Freiheitsschrift*, SW VII, 441.

12 M. GABRIEL, “Unvordenliches Sein und Ereignis. Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim spoäten Heidegger”, en HÜHN-JANTZEN (ed.), *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28), Schellingiana 22/VIII* (2011), 81-112, p. 82; p. 110.

utilizaría para pensar, utilizaré una expresión de Borbujo: “la estructura temporal que define el mundo”¹³. No olvidemos que el rasgo general de la *Spätphilosophie Schellings* es que cuando Schelling piensa a Dios como “acto originario” lo que esencialmente sucede es que, como decía Fuhrmans, “la dimensión de la historia lo determina ahora todo”¹⁴.

Heidegger se fija en este “principio productivo” del que habla Schelling como productividad incondicional, que genera productos cuando alguien, esto lo añadirá el Heidegger del “pastor del ser”, escucha su llamada. Pues bien, desde aquí se pueden leer con facilidad las claves del pensamiento del llamado Heidegger II: su noción de *Ereignis*, su noción de verdad como dejar-ser (de *Wegmarken*), sus referencias a la libertad del claro en *Holzwege*, su noción de *Ungrund* en *Der Satz von Grund*... Estas nociones podrían ser interpretadas como un intento de recuperar aquella idea -de basamento schellingiano- de que la historia de los hombres es expresión (la existencia) de un libre deseo de saber-responder (fundamento) en el que Heidegger habría depositado -lo que se intentará mostrar en este trabajo- su intento de autocomprender y autojustificar su particular extravío, en tanto que ese deseo de libertad -lo divino que hay en nosotros- nos empuja a encaminarnos por el camino errante del extravío en el que no se calculan (una razón que ya no es *ratio*) las consecuencias, sino que tan sólo se pretende dar rienda suelta a esa llamada interna que nos demanda a aventurarnos y, en esa misma medida, ser expresión -un elemento más- de lo único que existe: el interminable juego histórico de desocultamientos y ocultamientos incessantes que tiene lugar en la realización del “deseo de saber”, cuya realización no es otra cosa que la historia de la filosofía, y que Heidegger acabará por designarlo como un juego de entrecruzamientos de cuatro regiones a las que denomina: tierra, cielo, mortales e inmortales¹⁵.

Las posibilidades hermenéuticas que abre el enfoque expuesto irían por este camino: se permitiría una aclaración y división de las fases de ese llamado Heidegger II. A la aclaración, justificación y exposición de esto último quiero dedicar los esfuerzos de esta investigación, que debe acabar con una propuesta clara de división (por obras y por fechas) de la *Spätphilosophie Heideggers*.

13 F. P. BORBUJO, *Schelling. El sistema de la libertad*, Herder, Barcelona, 2003, p. 698.

14 FUHRMANS, H., *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Suhrkamp, Düsseldorf, 1954, p. 301.

15 Para una profundización en esta cuadratura cfr., A. ROJAS, *La Cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*, SPICUM, UMA, Málaga, 2009.

2. El punto de inicio: el reconocimiento de un error sin aparente aceptación de responsabilidad ni culpa.

Confiesa Heidegger en estos cuadernos negros, que había cometido un error al apoyar el nacionalsocialismo. Heidegger, en estas fechas, cree incluso que en 1934 había “roto” con el nacionalsocialismo. Es lo que explica su gran asombro ante la comisión de depuración, incluso posiblemente la razón de su colapso¹⁶. Debe decirse sin embargo que dicha ruptura debe ser matizada: su error, a lo que se refiere el filósofo alemán, consistiría en haberse confundido con respecto “al carácter y la fuerza” del nacionalsocialismo. O dicho de otra manera, con haberlo entendido mal, con haber creído que podría ser un nuevo comienzo.

Este error, pues, dista mucho de conducirlo a un arrepentimiento. Su error, aparentemente, no habría sido según él haber promovido -digámoslo sobriamente- inhospitalidades. No hay ninguna reflexión acerca de las posibles consecuencias morales de sus actos. Sí que es constante, desde luego su preocupación por lo que hace que un pensador merezca un hueco en la historia del pensar. En este sentido, él sabe que ha dado un fuerte empujón a la historia, al poner sobre la mesa -debemos decirlo así para que sea entendido en toda su crudeza- que promover la inhospitalidad es el camino necesario para conseguir realizar aquella *geistigen Auftrag*, sirviéndonos de la expresión de Safranski¹⁷, y que podríamos caracterizar como liberación espiritual de Europa, en tanto que la promoción de la inhospitalidad sería un modo privilegiado de conseguir despertar la llamada de la conciencia y la apropiación de la existencia; según la idea de existencia auténtica/propia defendida en *SuZ*.

Cierta visión de este asunto es la que lleva a Faye a decir que Heidegger ha introducido el nazismo en la filosofía¹⁸, o a Quesada a pensar, en una línea similar, que la filosofía de Heidegger es una ontología nazi¹⁹. Yo, en realidad, creo entender la cuestión de otro modo. De un modo que quizás resulte aún más perverso si cabe: Heidegger creía, y se dio cuenta pronto de su error, que la inhospitalidad promovida por el nacionalsocialismo podría servir para el comienzo de un mundo nuevo, donde fuera posible la existencia auténtica. La promoción de la inhospitalidad y la angustia las defiende Heidegger, lo diré en pocas palabras, sin necesidad de llegar a ser nazi. Lo que Heidegger era, es más bien un existentialista que ha creído que debía promover la inhospitalidad, como si la historia

¹⁶ Cfr., L. TAMAYO, “El colapso de Heidegger de 1945-1946. Reflexiones acerca del autor y su obra”, *l'école lacanienne de psychanalyse* 3 (2001), pp. 161-184.

¹⁷ SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1997, p. 276.

¹⁸ E. FAYE, *Heidegger et l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, París, 2005.

¹⁹ J. QUESADA, «Martin Heidegger y la exigencia política del conocimiento: una raza dura», *Isegoría*, 43 (2010), 545-563, p. 546.

le hubiera encomendado la posibilidad de intervenir en ella misma, de dirigirla. Esto es lo que está expresado en la exitosa formulación de Pöggeler de 1985: “*Den Führer führen*”²⁰.

Lo diré así: la dialéctica existencialista entre autenticidad e inauténticidad expresada en *SuZ* debemos tenerla en cuenta (haciendo notar que no es lo mismo el nacionalsocialismo en el 33 que en el 45) para entender el compromiso político que Heidegger adquiere con el nacionalsocialismo. Quiero decir, el convencimiento de Heidegger de que no puede haber una existencia auténtica en una existencia cómoda y segura. Para un análisis de la promoción de la inhospitalidad remitiré a un trabajo previo: “La ciudad inhóspita promovida por Martin Heidegger”²¹. En esta ocasión, para evitar demorarnos mucho, recordaré sencillamente la siguiente clara e indicativa cita de *SuZ*:

El encontrarse, se dijo en el pasaje anterior, hace patente “cómo le va a uno”. En la angustia le va a uno “inhóspitamente”. En ello encuentra inmediatamente su expresión la peculiar indeterminación de aquello cabe lo cual se encuentra el “ser ahí” en la angustia: el “nada y en ninguna parte”. Pero “inhospitalidad” quiere decir al par “no estar en su casa”. Ya al hacer las primeras indicaciones fenoménicas acerca de la estructura fundamental del “estar ahí” y al dilucidar el sentido existencial del “estar en” a diferencia de la significación categorial de la “interioridad”, se definió el “estar en” como un “habitar en”, un “estar familiarizado con”. Este carácter del “ser en” se hizo visible de una manera más concreta con la cotidiana publicidad del uno, que introduce en la cotidianidad del término medio del “ser ahí” la aquietada seguridad en sí mismo y el “estar en su casa” comprensible de suyo. La angustia, en cambio, saca de nuevo al “estar ahí” de su cadente absorberse en el “mundo”. Queda quebrantada hasta las entrañas la cotidiana familiaridad. El “estar ahí” es singularizado, pero como “estar en el mundo”. El “estar en” pasa al “modo” existencial del “no en su casa”. Esto es lo que se quiere decir al hablar de “inhospitalidad”²².

Heidegger puede haber acabado intentando promover en la práctica esa inhospitalidad que, teóricamente, nos llevaría a entender la existencia como ese sujetarse en medio de la nada de la que habla en su *Was ist Metaphysik?*²³. Frente a Heidegger, Zambrano habla

20 O. PÖGGEler, “*Den Führer führen. Heidegger und kein Ende*”, *Philosophische Rundschau* 32 (1985), 26-67, 67.

21 A. ROJAS, “La ciudad inhóspita promovida por Martin Heidegger”, *Isegoría* 47/julio-diciembre (2012), 499-517.

22 *Sein und Zeit*, en GA 2, § 40.

23 *Was ist Metaphysik?*, en GA, 9, p. 115.

de la piedad²⁴, seguramente esa que le faltó a Heidegger y que echó en falta Lévinas desde los campos de concentración. Sin piedad ninguna, Heidegger se lanzó a proponer la angustia desde fundamentos propios. Y por eso, como cuenta Gadamer, lo que le hizo percatarse de su “error” fue la visión de los nuevos funcionarios²⁵, es decir: descubrir que el nacionalsocialismo estaba promoviendo un discurso identitario concreto. Todos los nuevos funcionarios eran iguales ¿qué autenticidad había ahí?, y lo peor, todos parecían confiar ciegamente en su *Führer* que les brindaba una renovada seguridad. El resultado era pues lo contrario a lo que Heidegger pretendía. Más que apropiación lo que nos encontramos es la huida que Sartre caracterizó magistralmente en su *L'enfance d'un chef*. No pretendo con eso salvar a nadie de nada: no es desde luego ningún tipo de salvación decir que éste fuera presumiblemente el motivo que precipitara su “ruptura”.

En estas fechas de los cuadernos negros, la conciencia de su error no parece tener nada que ver con la esperada conciencia de culpabilidad. Seguramente porque esto sólo pueda ocurrir después del juicio de depuración, cuando es puesto frente a sí mismo. Y seguramente, esa paulatina asunción de culpa sea la que explique el devenir de la filosofía tardía de Heidegger. En estas fechas, sin embargo, todavía se cree -él sí lo creía así- “a salvo”, porque cree que basta con que su apoyo haya sido “desde motivos propios”²⁶.

3. Sobre la autocomprepción de su error

El juicio de depuración, al juzgarlo culpable, le hará tomar conciencia -con el tiempo- de que apoyar el nacionalsocialismo desde criterios propios no lo hacen menos nacionalsocialista de lo que lo eran los “inauténticos” nazis; la toma de conciencia a la que le conducirá la resolución posterior y definitiva. Es culpable sin excusas de haber promovido una “inhospitalidad” (que es el término del que él habla en su obra filosófica) que llegará a transformarse en terror. Sólo este terror puede hacer que surja esa tristeza (que ocupa un lugar central en la filosofía del Heidegger II) que, haciéndonos sentir estúpidos, sea el comienzo de una nueva filosofía; que no puede ser la misma que la que nace desde la admiración (Aristóteles), la duda vital (Agustín de Hipona) o la búsqueda de certezas (Descartes), al nacer por el contrario desde la necesidad de poner en relación su

24 Cfr., R. RODRÍGUEZ, “Naufragio, inhospitalidad, entrañas. María Zambrano ante Ortega y Heidegger”, *Aurora* 12 (2011), 41-55.

25 Cfr., H-G. GADAMER, *Hermenéutica de la modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*, Trotta, Madrid, 2004, p. 41.

26 *Überlegungen*, XI, 53, GA 95.

existencia (la auténtica: recordemos que no se deja arrastrar al nacionalsocialismo, sino que lo afirma desde criterios propios) con su historia, su *Geschichte*.

Heidegger cree sin embargo, en este temprano 1934-6 de estas reflexiones, haber obligado a la historia a hacerse cargo -lo diré con su expresión- de su empujón. Él seguirá pensando mucho después que debemos promover la inhospitalidad. Se puede ver por ejemplo en 1951, cuando propone -frente a la urgencia de construir viviendas- que aprovechemos la ocasión para pensar qué significa habitar. Vaya a ser, diré -si se me permite- con algo de sorna, que hagamos viviendas demasiado cómodas y seguras y volvamos a impedir las condiciones de posibilidad para la existencia auténtica.

Sí se puede notar, sin embargo, un cambio de actitud: frente a su etapa nacionalsocialista, ahora su actitud se ha serenado. Lo que llevará a la defensa del pensamiento meditativo frente al calculador²⁷. Pero desde luego la obra de referencia aquí debe ser la anterior *Brief über den Humanismus*, de 1946, por su defensa de la escucha como actitud fundamental. De la misma fecha es *Der Spruch des Anaximander*, donde profundiza en esta misma línea al hablar del uso²⁸; cabría decir: de cómo la historia nos usa.

En esta fase, Heidegger parece haber comprendido que se debe renunciar a todo voluntarismo. Quiere retrasar el pensamiento frenético y calculador que nos asegure refugios, lo cual parece muy acorde con la fase de la serenidad, mas sin embargo, al promover tal cosa, sigue empeñado en extender la inhospitalidad. No ha dejado atrás su loca pretensión; sigue empeñado en lo que considera que es su "histórica misión"²⁹.

Habrá sin embargo un cambio significativo en 1953, en *Identität und Differenz*, cuando lo por pensar deja de situarse en dependencia de nuestras actitudes, lo que ocurre como desarrollo de la filosofía de las señales de 1949 (donde aparece la primera formulación madura de la Cuadratura). Desde este momento, no podemos decir ya que seamos nosotros los que damos empujones, sino que la epocal copertenencia de pensar y ser sencillamente acontece. Lo podríamos quizás decir así: los empujones los debemos esperar de esas señales que nos iluminan enseñándonos el camino que debemos tomar para corregir, enderezar o quizás tan sólo seguir recorriendo afrontando, en cualquier caso, la guerra con nosotros mismos y nuestras miserias.

27 *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, p. 15.

28 *Holzwege*, GA 5, p. 368.

29 por decirlo usando la conocida expresión de nuestro Ortega y Gasset en *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas*, 3, pp. 151ss.

4. Una clasificación de la filosofía de Heidegger II

Si se aceptan las premisas de la exposición anterior para la concepción de la *Spätphilosophie Heideggers*, cabe hacer una división muy clara de las fases de esta filosofía. Merece la pena recordar que el propio Heidegger nos propone una clasificación en 1962, cuando menciona distintos estadios “provisionales”³⁰ y que la clasificación que aquí propondremos coincide con las fechas señaladas por Heidegger; que eran las siguientes: *Brief über den Humanismus* (1946), *Einblick in das, was ist* (1949), *Die Frage nach der Technik* (1953) e *Identität und Differenz* (1957).

Antes de exponer esta clasificación que proponemos también conviene recordar escuetamente los siguientes datos, en armonía con lo dicho en el apartado anterior:

1. Que el momento de ruptura con la filosofía fenomenológica anterior se sitúa en la comprensión de su “error” en 1934, pero que podríamos retrotraerla incluso a 1933 siguiendo la interpretación recogida de Gadamer.
2. Que en 1944 aparece una actitud más serena que supone un giro con respecto al intento de promover la inhospitalidad. Esto desemboca, en 1946, en *Brief über den Humanismus*, coincidiendo con el primer hito dentro del cambio que reconoce Heidegger.
3. En 1949 aparece la formulación madura de *das Geviert*, en *Einblick in das, was ist*, también señalado por Heidegger como uno de esos estadios provisionales. De la actitud de la escucha se pasaba entonces a reconocer que no estaba en nosotros (en ninguna de nuestras actitudes) la posibilidad del cambio. Esto desemboca más adelante en *Die Frage nach der Technick* de 1953.
4. Después de 1955, de la *Gelassenheit*, se profundiza en esta nueva óptica para entender cómo acontece lo que puede ser pensado. Lo que desemboca en *Identität und Differenz*, de 1957. En esta etapa se habría producido el siguiente cambio con respecto a la etapa inicial: el reconocimiento de que estamos desarmados ante los extravíos, los grandes errores, la discordia, la noche, el desgarro que consume... Estos son términos empleados por Heidegger en aquellas reflexiones (por supuesto siempre teniendo a mano de un modo muy explícito a Nietzsche, el hombre más allá del bien y del mal), y daban forma a la noción central de “los errantes” (*die Irrenden*), que en su extravío y desorientación son quienes crean un espacio contra lo aplanado y lo carente de espacio (*Raumlose*). Pero ahora, ya no se trata de atreverse a errar, ni siquiera a

30 *Zur Sache des Denkens*, Niemayer, Tübingen, 1976, p. 38ss.

aceptar una demanda histórica. Ahora, el protagonismo ha sido arrebatado a nuestro poder. Más que atrevernos a errar, resulta más bien que nos hemos visto ya errando.

Pues bien, mi clasificación, en atención de lo dicho de las fases de la *Spätphilosophie Heideggers* es la siguiente:

1. Como fase inicial señalaría su particular comprensión de su error. Las fechas de esta etapa irían desde 1934, es decir desde su dimensión del rectorado, hasta 1939, tomando como razón para seleccionar esta fecha los “cuadernos negros” VII-XI que aquí hemos comentado.

2. La primera fase propiamente, es decir, en lo que desemboca esa concepción de su error, es en un período que habría ido gestándose desde 1936. En esta fecha la preocupación por Heidegger, siempre de la mano de Schelling, se centra en el inicio y la posibilidad de un nuevo comienzo. Las obras de referencia aquí serían: *Beiträge zur Philosophie*, y sus lecciones sobre Schelling, también de 1936. Esta fecha abarcaría hasta 1941-2, es decir hasta los *Hölderlins Hymne(n)*, donde aparece la primera formulación de la Cuadratura, en *Der Rhein*. Allí la cuadratura es designada como *Geburt-Lichtstrahl, Noth-Zucht*. Podríamos retrotraer el origen de la Cuadratura incluso a 1935, a *Einführung in die Metaphysik*, donde formula la cuadratura de *sollen-denken, werden-schein*³¹. Heidegger habría visto ya en 1935 lo que Mattéi designa como *La quadruple énigme d'être*³². Pero 1935 es a mi juicio una fecha demasiado temprana para hablar de la Cuadratura. Propongo retrasar ésta hasta los himnos a Hölderlin porque es muy importante construir la Cuadratura -más allá de una posible fase inicial anterior- sobre la siguiente convicción que se produce con estos himnos: “a través de la llegada de los nuevos dioses en toda la historia, la existencia de los alemanes de este mundo deberá mostrar un nuevo camino y crear una nueva firmeza”³³. Podríamos denominar a esta fase pues: la fase del nuevo comienzo.

3. Segunda fase: la fase de la formulación madura de *das Geviert*. En 1949, en *Einblick in das, was ist*, se recoge en *Das Ding* la que será la formulación definitiva de la Cuadratura. En ella se recogen ya esos dioses, y también los mortales, aunque como *Menschen*, que habían aparecido también en *Hölderlins Himmel und Erde*. Y llegaría hasta 1951, *Bauen, Wohnen, Denken*. En este período Heidegger se ha serenado, y busca situar el origen de ese nuevo comienzo fuera de nuestros “empujones”. Y, sin embargo, aún cree que todo depende de nuestra actitud: de la escucha (*Brief über den*

31 *Einführung in die Metaphysik*, en GA 40, p. 204.

32 Cfr., J-F. MATTÉI, *Heidegger. L'énigme de l'être*, PUF, París, 2004.

33 *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, en GA 39, p. 93.

Humanismus, 1946). Le falta serenidad, la de 1955 (*Gelassenheit*), esa que le habría permitido entender que la cuestión no es sólo la de no apresurarse, que es lo que pide en 1951 ante la urgencia de hacer viviendas.

4. Tercera y última fase: la fase de la *Willenslosigkeit*. Yo la situaría en 1953, en *Die Frage nach der Technick*. Aquí cuando busca las causas y analiza nuestro mundo ya sabe que sólo un Dios podrá salvarnos. Lo que desemboca en *Entsprechen*, 1955, es decir, la toma de conciencia de que no se trata de escuchar ni de ser usados, sino de que siempre “pertenecemos” de un modo u otro a ese juego de entrecruzamientos que en 1957, en *Identität und Differenz*, lleva a Heidegger a sustituir la conocida *anwesenlassen* anterior por la reflexión -lo diré heideggerianamente- en torno al acontecimiento de la mutua copotertenencia entre pensar y ser. O dicho de otra manera del *anwesenlassen* se pasa al *Seinlassen*³⁴ de 1962, donde el papel de nuestra actitud pierde el protagonismo, que ahora recae en la estructura cuádruple de la desocultación³⁵. Se produce, pues, una suerte de desubjetivización o de ontologización, según la cual no es necesario promover ya ninguna situación propicia. Deja de hablar de promociones y pasa a hablar en su lugar de cómo viviendo en el mundo podemos observar las señales que nos iluminan demandando nuevas posibilidades³⁶. Se produce, en expresión del propio Heidegger una suerte de reivindicación de la *Willenslosigkeit*³⁷ que yo, en otros lugares he intentado mostrar que estaban aún en continuación con la *Spatphilosophie Schellings*, quien también quería pensar el inicio, el tema que, desde 1934 ha colmado la atención de Heidegger. En la obra más significativa al respecto de Schelling, en su *Philosophie der Mythologie*, hablará de lo *Potenzlose*³⁸. Más adelante, en su *Philosophie der Offenbarung*, dice Schelling que “no se trata de pensar una realidad precedente a toda posibilidad”³⁹, sino -continúa diciendo- “el comienzo de todo pensar real”, que no puede ser “el mismo pensar”, sino lo que produce el pensar. Esta búsqueda schellingiana acerca del origen del querer pensar, y que lo conduce al originario abismo de la razón del *Akt der Freiheit* que es aquel *Urseyn* entendido como absolute *Prius* y que como tal sólo empíricamente, a posteriori se podría reconocer. Esto es *suo modo* el camino de Heidegger, pero que en lugar de a una *Philosophie der*

34 Cfr., *Zur Sache des Denkens* op. cit., p. 40.

35 Un estudio ampliado de esta cuestión se puede ver en A. ROJAS, *La Cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*, SPICUM (=Estudios y ensayos 119), Málaga, 2009.

36 Cfr., *La Cuadratura* op. cit.

37 Cfr., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, en GA 4, esp. 46.

38 Cfr., A. ROJAS, *Das Potenzlose*, Olms, Hildesheim, 2014.

39 *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, 162.

Offenbarung lo conducen a la filosofía de *das Geviert* y de la *Willenslosigkeit*, punto de arribo de un viraje que había empezado con la toma de conciencia de un “error” que cada vez fue comprendiendo mejor, hasta descubrir la in-mundicia de la existencia humana, reinterpretando de un modo muy maduro aquel “estar-en-el-mundo” de 1927.

Bibliografía

a) Bibliografía citada de Heidegger:

a.1) En aquellos casos en que ha sido posible se ha citado según la versión de las obras completas editada por Klostermann, es decir: *Gesamtausgabe* (GA), editada por Klostermann en 4 secciones: los escritos publicados, las lecciones, los escritos no publicados y una carta sección para seminarios, cartas y los cuadernos negros. Esta edición sigue un plan previsto, pero permanece aún sin acabar.

Sein und Zeit, 1927, GA 2.

Einführung in die Metaphysik, 1935, GA 40.

Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 1936-1968, GA 4.

Holzwege, 1935-1946, GA 5.

“Was ist Metaphysik?”, 1929, en *Wegmarken*, 1919-1958, GA, 9.

Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”, 1934/5, GA 39.

Überlegungen I-VI, 19311-1938, GA 94.

Überlegungen VII-XI, 1938-39, GA 95.

a.2) Otras obras de Heidegger citadas por otras ediciones:

Gelassenheit, 1955, Neske, Pfullingen, 1959.

Zur Sache des Denkens, 1962/4, Niemayer, Tübingen, 1976.

b) Bibliografía citada de Schelling:

Las obras de Schelling han sido citadas según la edición de las obras competas de August Schelling, es decir: *Sämmlichen Werken* (SW), ed. August Schelling, Stuttgart y Augsburgo, 1856ss.

Philosophische Untresuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (=Freiheitsschrift), 1809. SW VII.

Philosophie der Offenbarung, 1841/2. SW XIII.

c) El resto de la bibliografía utilizada:

BORBUJO, F.P., *Schelling. El sistema de la libertad*, Herder, Barcelona, 2003.

CIRIA, A., “Los ‘cuadernos negros’ de Heidegger”, *Claves de razón práctica* 247 (2016)

FAYE, E., *Heidegger et l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Albin Michel, París, 2005.

FUHRMANS, H., *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schllingschen Theismus*, Suhrkamp, Düsserldorf, 1954, p. 301.

GABRIEL, M., “Unvordenkliches Sein und Ereignis. Der Seinsbegriff beim späten Schelling und beim späten Heidegger”, en Hühn-Jantzen (ed.), *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*, *Schellingiana* 22/VIII (2011), 81-112.

GADAMER, H-G., *Hermenéutica de la modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta*, Trotta, Madrid, 2004, p. 41.

MATTÉI, J-F., *Heidegger. Lénigme d l'être*, PUF, París, 2004.

PÖGGELER, O., “Den Führer führen. Heidegger und kein Ende”, *Philosophische Rundschau* 32 (1985), 26-67.

ORTEGA Y GASSET, J., *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras completas*, 3.

QUESADA, J., “Martin Heidegger y la exigencia política del conocimiento: una raza dura”, *Isegoría*, 43 (2010), 545-563.

RODRÍGUEZ, R., “Naufragio, inhospitalidad, entrañas. María Zambrano ante Ortega y Heidegger”, *Aurora* 12 (2011), 41-55.

ROJAS, A., “La ciudad inhóspita promovida por Martin Heidegger”, *Isegoría* 47/julio-diciembre (2012), 499-517.

ROJAS, A., *Das Potenzlose*, Olms, Hildesheim, 2014.

ROJAS, A., *La Cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*, SPICUM, UMA, Málaga, 2009.

SAFRANSKI, R., *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1997, p. 276.

TAMAYO, L., "El colapso de Heidegger de 1945-1946. Reflexiones acerca del autor y su obra", *L'école lacanienne de psychanalyse* 3 (2001), pp. 161-184.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 5, NÚMERO 4: JULIO DE 2018. e-ISSN 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2018.i04.06

[pp. 93-107]

Recibido: 14/05/2018

Aceptado: 05/06/2018

The Limits of Care in Heidegger: Self-Interest and The Well-Being of the World

Max Schaefer

University of Limerick

Abstract:

This paper seeks to establish the limits in Heidegger's account of how human beings are with one another in the world. Toward this end, we will examine Heidegger's finding that human beings exist in the world as care, as a finite movement that needs to seek the perseverance and growth of its being. We will be brought to find that, in Heidegger's thought, this finite movement is essentially worldly and holistic, and that this means that the essential formal structure of human relations is that of reciprocity. The form and limit of such relations of reciprocity will be pursued by examining Heidegger's account of how these relations are lived in inauthentic and authentic ways. In the case of the former, we will find that human relations abide by a logic of tit-for-tat. In the latter case, however, such relations of reciprocity will be seen to open onto and foster the growth of the well-being of the world as a whole. In closing, we will ask whether Heidegger's account of our finite movement in the world can accommodate relations of non-reciprocity.

Keywords: Care; mineness; inauthenticity; authenticity; anxiety; conscience

I. Introduction: The meaning of Care

This paper seeks to establish the limits in Heidegger's account of how human beings are with one another in the world. Toward this end, we will examine Heidegger's finding that human beings exist in the world as care, as a finite movement that needs to seek the perseverance and growth of its being. We will be brought to find that, in Heidegger's thought, this finite movement is essentially worldly and holistic, and that this means that the essential formal structure of human relations is that of reciprocity. The form and limit of such relations of reciprocity will be pursued by examining Heidegger's account of how they are lived in inauthentic and authentic ways. In the case of the former, we will find that human relations abide by a logic of tit-for-tat. In the latter case, however, such relations of reciprocity will be seen to open onto and foster the growth of the well-being of the world as a whole. In closing, we will ask whether Heidegger's account of our finite movement in the world can accommodate relations of non-reciprocity.

For Heidegger, the matter of who *Dasein* is stands as an essential structural element to *Dasein*'s way of being in the world. (Heidegger 1962, 149-153). *Dasein* is in the world with others as care, as a finite, insecure and uncertain presence, which is always at risk of falling away into nothing, and which therefore needs to continuously act for the sake of its own perseverance and growth. As a result, all of *Dasein*'s actions serve as symptoms of its care for the perseverance of its own being¹. Who *Dasein* is, then, is what Heidegger calls a mineness -a finite (incomplete), *self-indexing* movement that is in the world with others (68, 78). *Dasein* is thrown into the world as this mineness, this finite, self-indexing movement, such that it has to be this mineness (78). Thus, because *Dasein* has to exist in such a way that all of its actions speak out who it is, *Dasein* is necessarily responsible for its existence. Mineness means that *Dasein* necessarily bears responsibility for the situation into which it has been thrown, and for how it takes up this situation in the future.

That being said, the concept of mineness is not a trace of egoism on Heidegger's part. Heidegger understands the essential condition of all appearing -the finite, temporal movement of being- and the beings that appear according to this phenomenality, as standing in a relation of mutual need. Heidegger understands the essential condition of all appearing presence -the finite, temporal movement of being- and the beings that appear according to this phenomenality, as standing in a relation of mutual need. Being needs beings in order to appear and, in turn, beings need being in order to become who they are. Given the reciprocal need between being and beings, *Dasein* also exists in a relation

¹ For a discussion of the relation between incompleteness and movement in Heidegger, see BACKMAN 2005, 244-245; and CARTER 2014, 483-486.

of mutual need with those others with whom it shares certain contexts of meaning in the world. As a result, when *Dasein* undertakes this or that act for the sake of its own potentiality-for-being, it does not act merely, or even primarily, for itself. Because of the shared contexts of significance in which my potentiality-for-being is necessarily steeped, when I attend a public talk being given by a friend, for example, my act is neither merely for me -it is not egotistic- nor wholly for the other, but for our shared relation in the world -it is out of concern for the meaning of our shared existence in the world.

For Heidegger, then, the mineness of *Dasein* can be neither ego-centric, nor oriented around the other, but is worldly and holistic. As the presence of *Dasein*'s mineness rests in the reciprocal relation of the world's manifestation in which it is caught, *Dasein*'s mineness is itself caught, is itself nothing other than this reciprocal relation to the world. In its mineness, *Dasein* is not primarily oriented around itself or the other, but around the world, and, more specifically, around the particular worlds in whose contexts of significance it has been thrown, and which it must take up in its own way. As a result, in its mineness, *Dasein* necessarily suffers and enacts a reciprocal relation to all of those with whom it shares a context of significance.

Dasein's mineness is therefore a relation to those others with whom it shares a world. And this sharing of worlds happens as a reciprocal relation. As we will see, this does not mean that *Dasein* only relates to those who have done something advantageous for it, but it does mean that it can only relate to those who have the potential to suffer and enact the contexts of significance in which it has been thrown. As will come forward in more detail later, even though *Dasein*'s mineness is not limited to a mere tit-for-tat, this mineness is not an immoderate or gratuitous relation or action, but remains one of reciprocity. For it follows from Heidegger's analysis of movement as the presence of *Dasein*'s potentiality, as the reciprocal relation between its suffering and enacting that opens the world's ecstatic manifestation, that those *Dasein* with whom I share a context of significance, are already present, and have already done something for me, simply in their potentiality-for-being, before any objective effecting of this or that. Heidegger's account of *Dasein*'s potentiality as the reciprocal relation between the suffering and enacting of its essential relation to being, means that *Dasein*'s suffering, in its inner relation with enacting, is itself always already an action, which brings to presence the world's network of relations on which I myself depend for my self-perseverance and self-growth. The meaning of the finite movement of care, as begins to show itself here in the structural feature of *Dasein*'s mineness, would need to be further specified as this finite movement of reciprocity. Finitude, then, would consist in suffering and enacting these reciprocal relations of the world.

2. Inauthentic Relations of Reciprocity

On account of this, our care discloses the world in a carefree manner. As we have seen, because the mineness in question is an essential and inescapable structural element of *Dasein's* finite way of being in the world, *Dasein* is bound to exist this mineness in one way or another -in an authentic (*eigentlich*) or inauthentic (*uneigentlich*) manner (68, 78). It is because this existence is always experienced as mine that I can either take up my existence (authenticity), or I can make an effort to neglect it, to fall away or take flight from it in an ever-ongoing series of distractions (inauthenticity) (68, 78). In either case, *Dasein* is present to itself (186, 220). The finite movement that structures this presence simply means that *Dasein* cannot be present to itself in a permanent and immobile manner; it means *Dasein* can only ever be present to itself by maintaining itself in its incomplete movement toward itself, by moving into its own finite potentiality.

The aforementioned loss of distance from the world as such means that *Dasein* forgets its own unique role and responsibility in disclosing entities, and simply lets itself be carried along by the anonymous and average, ready-made norms and attitudes into which it finds itself thrown in its everyday existence. It is because our care is not permanent and immobile, but is determined by the incomplete movement of being that *Dasein* tends to get absorbed in the objects of its care (HEIDEGGER 2005, 43). In so doing, *Dasein* covers over its mineness; it forgets its own role and responsibility in the way it goes about its existence, in the way it understands the world and the way it conducts itself therein (HEIDEGGER 1962, 60). Rather than acknowledge its responsibility for its existence, in an inauthentic way of existing, *Dasein* takes care to unload that responsibility onto the anonymous and average views and forms of conduct that it finds already at work in the situation into which it has been thrown (164-168).

As the incomplete movement of our concern happens as a thrown-projectedness, however, Heidegger does not view inauthenticity as a moral shortcoming or failure on the part of *Dasein*, but as an inevitable aspect of the essential structure of its being (68). The *they* is an existential of *Dasein* (168). Inauthenticity is as inevitable as *Dasein's* thrownness and projectedness; and like them, for Heidegger, inauthenticity does not ever entirely go away, but, as we will see, can merely be modified (68). Thrown into a world not of its own choosing, *Dasein* necessarily begins its existence by assuming the beliefs and habits of those it all of a sudden finds itself surrounded by². What is important for Heidegger is not that *Dasein* simply falls in line with the watered down (levelled down)

² 164-165, 312. Frederick Olafson speaks to this point in an especially clear manner. See OLAFSON 1998, 38-39.

and generally accepted view of the time, but the sheer fact that one simply assumes, and gets absorbed in, this or that view (HEIDEGGER 1962, 164-165, 221-224, 312-313; OLAFSON 1998, 36). One could assume the views of one's parents, of the Christian tradition in which one is brought up, or the outlook of the bohemian artist, of the secular 'free thinker,' or of the anarchist -it matters not. So far as Heidegger's view of inauthenticity is concerned, what matters is that *Dasein* does not maintain a distance and measure with respect to these interpretations of the world from their basis in the finite movement of *Dasein's* being, and that *Dasein* does not therefore disclose them from its mineness, from its own unique situation, and so does not take responsibility for them.

On account of this our care discloses the world in a carefree manner. Forgetting the incomplete movement that distances and draws entities into relation, that gives them their proper measure, our care becomes carefree in that it becomes absorbed in the objects of its concern to such an extent that the views into which it has been thrown are understood as simply the way things are, as self-evident, secure, and certain (HEIDEGGER 1999, 80). This being the case, I find that I myself do not need to disclose things, but only to disclose things as someone of this particular understanding normally would. In this case, my disclosure of the world is not authentically carried out from me myself, but indirectly through the *they*. My disclosure of the world is not accomplished as I myself need to, but as 'one' would, as anyone and everyone would in this situation, according to what is generally accepted as normal or appropriate at the time (164-165).

The aforementioned loss of distance from the world as such, as we've seen, means that *Dasein* forgets its own unique role and responsibility in disclosing entities, and simply lets itself be carried along by the anonymous and average, ready-made norms and attitudes into which it finds itself thrown in its everyday existence. As a result of this loss of distance from the finite movement of the world, Heidegger maintains that *Dasein* finds itself dispersed in the relations between things in the world (HEIDEGGER, 2001, 90-91). Dispersed in the relations between things, as Heidegger notes, *Dasein* begins to determine who it is, and how it measures its self-growth, not according to the incomplete movement of its being, but in terms of its position and standing in relation to other beings and things in the world, as determined by the norms and attitudes of the *they* (HEIDEGGER 1962, 163-164). Heidegger refers to this inclination to care for and manage our distance from other entities within the world as our distalitability (164-166). In taking care of entities in the world, then, *Dasein* is concerned for its position and standing in relation to these entities, as dictated by the norms and attitudes of the crowd (163-165). *Dasein* here views its relations in the world with others in terms of success and failure, advantage and disadvantage, superiority and inferiority (HEIDEGGER, 2001, 75-78).

When *Dasein* relates to the world, itself, and others in an inauthentic manner, then,

there is constant care as to the way one differs from them, whether that difference is merely one that is to be evened out, whether one's own *Dasein* has lagged behind the *Others* and wants to catch up in relationship to them, or whether one's *Dasein* already has some priority over them and sets out to keep them suppressed (HEIDEGGER, 1962, 163-164).

In an inauthentic relation to the world, *Dasein* sees others and things merely in terms of how they can serve one's quest for success and superiority in the world. In inauthenticity, then, the finite movement of the reciprocal relation of the world would be articulated according to a logic of tit-for-tat. One would treat well and do things for those who it would be appropriate for one to treat well according to one's assumed station in existence: those who have in the past, or who in the future can possibly provide me with an advantage, who can aid me in my desire for success in this or that facet of my existence -in my desire to be an artist, to be of a certain social standing, etc. Those who are not normally seen as providing such potential benefits, those whose beliefs, values, and conducts do not align with our own, such that they do not appear to be of any potential use to one's desire for success, would not need to be treated with such favour.

As this inauthentic way of relating to others out of concern for the success of my potentiality-for-being occurs within *Dasein*'s dispersal into the relations that obtain between things in the world, in the endless shifting of things in the referential relations in which they stand, this reciprocal tit-for-tat way of relating to others stands as an inauthentic temporalizing of *Dasein*'s originary temporality. Heidegger regards this inauthentic temporality as the aforementioned objective (calendar) time, time as an anonymous series of discrete now-points (377). As such, this objective time involves covering over and eluding our familiarity with the finite movement of our being, in favour of an endless (infinite) attempt to solidify and guarantee the success of one's potentiality-for-being. The finite movement of reciprocal relations in the world, enacted in an inauthentic manner, therefore stands as an endless need for greater and greater success and superiority, a need for an ever-increasing strangle-hold over oneself, others, and the world, and so an ever-increasing instrumentalization of oneself, others, and the world at large. As this endlessly increasing instrumentalization of the world only serves to further the dispersal of *Dasein* that gives rise to it, however, the success of this instrumentalization, of this logic of tit-for-tat, is its failure, its inherent inability to satisfy itself in its relations in the world. In this sense, *Dasein*'s relaxed, carefree relation to the world is not without its own inner torment. Based as it is in *Dasein*'s attempt to disguise and evade the finite movement of its being, this mounting need for ever-new heights of success, and for the

instrumentalization of others, is itself a way in which *Dasein* attempts to distort and evade the incomplete movement of its being in the world.

The ontological condition for *Dasein*'s modification of this inauthentic understanding of the way it is in the world lies in the incomplete movement of its being. It is because of the finite movement of being that beings are given to inevitably err and make mistakes in their respective interpretations of the world. And it is because of these (mis)interpretations, and because objects themselves can occasionally break down and falter, and so inevitably fail to live up to our interpretations at some point or other, that *Dasein* no longer feels so carefree and secure in its *dispersal* amidst things in the world, and so *Dasein* finds itself alerted to its being *as a whole*. By *Dasein*'s being as a whole, of course, we mean the finite movement of *Dasein*'s being, which distances and gathers beings into relation, into their true measure, with which they have been united from the beginning, from their first having been thrown into the world. When *Dasein* is in the world in an authentic way, as we will come to see, *Dasein* understands the incomplete and needy movement according to which it is in the world with others. In so doing, *Dasein* understands the historical situation into which it has been thrown from the irreducibly finite movement of its own being, and so *Dasein* comes to understand its historical situation as that for which it must assume responsibility.

3. Re-turning to Oneself and Others: Anxiety and The Call of Conscience

To be authentic, *Dasein* must first be alerted, it must first be attuned to authenticity as a possibility of its being. This occurs through a breakdown in the normal functioning of the objects that one uses, which sends *Dasein* to question how it itself must be in order for such breakdowns and instability to be possible (105). In *Being and Time*, the fundamental attunement or mood in which *Dasein* finds itself quite all of a sudden torn from its everyday dispersal in objects and sent back toward the finitude of its existence is that of anxiety (*Angst*). In anxiety, the referential relations of use fall away (232). Entities within the world, as a result, suddenly have no significance, which leaves *Dasein* all of a sudden feeling exposed, insecure, and unstable (232). In anxiety, *Dasein* is overcome by a feeling that, contrary to the prior comforts provided by its relations with things, it is in truth not at home in the world.

As anxiety is undergone in the collapse of the significance of objects in the world, Heidegger maintains that what one is anxious about is “nothing and nowhere within-the-world” (231). As Heidegger continues,

[t]he obstinacy of the ‘nothing and nowhere within-the-world’ means as a phenomenon that *the world as such is that in the face of which one has anxiety*. The utter insignificance which makes itself known in the ‘nothing and nowhere’, does not signify that the world is absent, but tells us that entities within-the-world are of so little importance in themselves that on the basis of this *insignificance* of what is within-the-world, the world in its world hood is all that still obtrudes itself (231).

In anxiety, the falling away of the world’s significance can be likened to a sudden turning off of the lights, to a darkening on account of which, as Heidegger notes, “there is emphatically ‘nothing’ to see, though the very world itself is *still* ‘there,’ and ‘there’ *more obtrusively*” (234). For Heidegger, then, “[w]hat oppresses us is not this or that, nor is it the summation of everything present-at-hand; it is rather the *possibility* of the ready-to-hand in general; that is to say, it is the world itself” (231). As the significance of entities within the world in terms of which we normally understand who we are falls away, anxiety sends *Dasein* back upon

its authentic potentiality-for-Being-in-the-world. Anxiety individualizes *Dasein* for its ownmost Being-in-the-world, which as something that understands, projects itself essentially upon possibilities... Anxiety makes manifest in *Dasein* its Being *towards* its ownmost potentiality-for-Being -that is, its *Being-free* for the freedom of choosing itself and taking hold of itself. Anxiety brings *Dasein* face to face with its *Being-free-for* (*propensio in...*) the authenticity of its Being, and for this authenticity as a possibility which it always is (i.e. 232).

For Heidegger, then, anxiety is experienced as a call, as a call of conscience. Since in anxiety *Dasein* finds itself forsaken by the significance of things and by the everyday chit-chat in which it found some comfort and distraction (322), this call calls in silence, as a silence that reminds *Dasein* of the finite movement of its being. The call of conscience is silent in that it does not say any-thing, but simply the transcendence of the finite temporality that gathers beings into relation with one another in the world³. In this way, the call of conscience simply says that beings are finite, that beings are by virtue of the finite, relational movement of their being, which determines their potentiality (69-70).

The call of conscience that calls the self is its own *Dasein*, our own “bare” thatness, our own inevitable feeling of anxiety and uncanniness at our realization that we have been inescapably abandoned to the relative nullity of the world (HEIDEGGER, 1962, 321). In this

³ For a more detailed study of the silent call of language, see WEBB 2009, 69-70.

sense, the self calls itself. "*Dasein* is at the same time both the caller and the one to whom the appeal is made" (320). But as "the call is precisely something which we ourselves have neither planned for nor voluntarily performed", Heidegger notes that the caller of the call is indeterminate - "[i]t' calls, as Heidegger says, and it calls "against our expectations and even against our will" (320). Ultimately, "[t]he call comes from me and yet from beyond me" (320). This can be understood from our analysis of our finite movement as the reciprocal relation of the world's ecstatic manifestation. My *Dasein*, this indeterminate caller, stands as my necessarily reciprocal relation with the relative nullity or alterity of my being. As per the movement of this reciprocal relation, the call comes from me and yet beyond, as the innermost nullity that opens me to my potentiality-for-being. The call is thus present to me as the finite movement of my *Dasein*'s being.

Heidegger states that the "call reaches him who wants to be brought back" (316). In anxiety, then, the self finds itself calling itself back to the finite movement at the basis of its being. The call, in this sense, is the self's *Dasein* calling it back to its inherent understanding of the finite movement of its being, which makes possible all of its possibilities. The call brings the self back to the incomplete movement that it inevitably is, and that it cannot avoid being. This finite movement can be understood as what Heidegger regards as *Dasein*'s inherent being-guilty. *Dasein* is guilty, not because of something it has done or failed to do according to inner or outer norms, but "simply in the way it is," as this inevitably incomplete movement. As Heidegger observes,

[t]he common sense of the 'they' knows only the satisfying of manipulable rules and public norms and the failure to satisfy them. It reckons up infractions of them and tries to balance them off. It has slunk away from its ownmost Being-guilty so as to be able to talk more loudly about making 'mistakes' (334).

The call calls the self back to its ownmost potentiality-for-being by calling it back to this finite movement, to this being-guilty, according to which the self necessarily forgets the null basis of the historical situation into which it has been thrown, and which it must take up in the future.

If we are to take seriously the incompleteness of this movement, then, with Heidegger, it must be noted that, when the self hears the call of conscience, the self cannot simply choose to have a conscience, as this would presume that the conscience in question is something that can be completely grasped and possessed as a property (334). In its potentiality, *Dasein* always already has a conscience in an incomplete way, and, in hearing and understanding that the silent call of its conscience is calling it back to the nullity of

its facticity, the self can now want to have a conscience (334). That is, in understanding the call of conscience, the self understands that, as per the incomplete movement of its care, it is necessarily guilty, that it has necessarily assumed the norms and habits of the historical tradition into which it has been thrown, and so has not chosen to take this tradition up from the nullity of its being. But in understanding the call of conscience, it can now want to make this choice, it can now choose to “make this choice,” to make possible its authentic potentiality. As Heidegger describes “*Dasein*’s most primordial potentiality as Being-guilty” (334), to be sure, this authentic understanding of the finite movement of *Dasein*’s being is not an overcoming or even mitigation of its guilt -it is not its salvation- but it does allow the self to understand rather flee this inevitable incompleteness, and so to avoid potential complications and hazards that can and do arise from attempting to overstep one’s limits and impose one’s will on one’s existence, from attempting to reduce it to ontic measures of success and failure, good and evil, in a vain and counter-productive attempt at control and security. As Heidegger writes, in wanting to take up the guilt into which one has been thrown, *Dasein* “is ready to be appealed to,” it is ready to suffer and enact its potentiality-for-being as it shows itself from itself, in its basis in the incomplete movement of our care (334).

In authentically wanting to have a conscience, in wanting to take up its heritage from its basis in the nullity of its being, Heidegger says that the self resolutely anticipates its end, and in this sense stands in an authentic being-toward-its-end (i.e. death). The nullity that speaks itself out in the call of conscience gives the self to understand that the basis of its possibilities rests in this non-being, in this, to use Heidegger’s tortured phrase, *possibility of the impossibility of any existence at all* on the part of its *Dasein* (307, 289, 293-294). Contrary to our everyday understanding, then, for the human self, death, the possibility of impossibility, is not first and foremost an actuality, something that will happen to one at some indeterminate point in the future, but is *Dasein*’s most essential possibility; it is that with which *Dasein* is united from the very beginning of its existence, that which opens its possibilities for being in the world, and so that to which it relates at every moment of its existence (294, 296). Death is “that possibility which is one’s ownmost, which is non-relational, and which is not to be outstripped [*unüberholdbare*]” (294). In authentically being towards its death, the self thus understands the heart of its potentiality-for-being, it understands its potentiality-for-being as a whole (303). In authentically being-towards-death, the self returns to its wholeness, not in the sense of grasping itself completely and perfectly, but in the sense of understanding its ownmost potentiality-for-being from its basis in the nullity of its being, from the incomplete movement of its being. *Dasein*’s being toward its death is not non-relational in that it completely negates *Dasein*’s relations to

others altogether, but in that *Dasein* can authentically come to be who it is as a being in the world with others only on its own, in its wanting to have a conscience.

Dasein's authentic being towards its death is thus a shift away from relating to others in terms of the they-self, in terms of the anonymous and average assumptions on the part of the crowd as to how one should relate to others -in terms of stereotypes, economic calculations- towards authentically relating toward others from the finite movement of its mineness -from the finite movement of my own self-responsibility. As Heidegger writes,

authentic disclosedness [in resolutely anticipating one's end] modifies with equal primordiality both the way in which the 'world' is discovered...and the way in which the *Dasein*-with of *Others* is disclosed (344).

In keeping with this, Heidegger notes that

[f]ree for its ownmost possibilities, which are determined by the *end* and so are understood as finite [*endlische*], *Dasein* dispels the danger that it may, by its own finite understanding of existence, fail to recognize that it is getting outstripped by the existence-possibilities of *Others*, or rather that it may explain these possibilities wrongly and force them back upon its own, so that it may divest itself of its ownmost factual existence. As the non-relational possibility, death individualizes -but only in such a manner that, as the possibility which his not to be outstripped, it makes *Dasein*, as Being-with, have some understanding of the potentiality-for-Being of others (308-309)

What this means is that, in authentically being towards its death, the self is freed from its everyday way of relating to others as they are seen by the they, as things that are viewed in terms of how they can benefit or not-benefit one's desire for success in effecting one's potentiality-for-being. By authentically anticipating one's end, and thereby breaking up this inauthentic relation to others via the they, *Dasein* "guards itself against falling back behind itself, or behind the potentiality-for-being which it has understood. It guards itself against 'becoming too old for its victories' (Nietzsche)" (308). That is, by diminishing one's ties to the they, and its aspirations for success and superiority, one's resolute anticipation of one's end frees one up from becoming overly stuck in one's ways, in these presumably static ways of the they, which fail to take the specificity of each situation into consideration, and so leave one lingering too long in ways that, while successful in the past, have since fallen behind the finite movement of our existence. By resolutely anticipating one's end, however, the self is freed to no longer relate to others

in such ways, and instead regards them as fellow world-constitutors, as fellow *Dasein* who are themselves in the world according to the finite movement of their care.

For Heidegger, then, it is the solitariness of anticipating one's end, in the sense of an action that can only be carried out by me myself, that allows the self to truly care for those others it finds itself amidst. (344). It is such anticipatory resoluteness that

first makes it possible to let the Others who are with it 'be' in their ownmost potentiality-for-Being, and to co-disclose this potentiality... Only by authentically Being-their-Selves in resoluteness can people authentically be with one another -not by ambiguous and jealous stipulations and talkative fraternising in the 'they' and in what the 'they' want to undertake (344-345).

And it is from the spirit of this finding that we can understand what Heidegger means when he says that “[w]hen *Dasein* is resolute, it can become the ‘conscience’ of *Others*” (344). *Dasein* here becomes the conscience of others, not in the sense of acting like an over-protective or domineering parent who stands over the other and tries to do things for them, but as one who, out of concern for the well-being of the others' concern, for the other's self-preservation and self-growth as a fellow world-constitutor, acts by holding herself back, and by practicing a certain self-restraint, so that the other might seize the opportunity to understand and take up the finite movement of her own being in an authentic way⁴.

4. Conclusion: The Limit of the World's Well-Being

Our study of *Dasein*'s authentic way of being-with others has begun to show how the finite self's relations in the world are not always a matter of tit-for-tat. The self no longer regards the other merely in terms of what she can do or not do for my desire for success in the effecting of my potentiality. Rather, I now also see the other as she is, as a fellow *Dasein* who is concerned about her being and who forms the world from the finite, errant movement of her own potentiality-for-being.

Irene McMullin maintains that, in this concerned holding oneself back at the appropriate time and place, the self can serve as the silent call of conscience to another. (226) And indeed we can think of numerous situations where this occurs. For example, when a young girl is finishing up high-school and considering which university to attend, and looks

⁴ McMullin makes this point in her study of the implications of Heidegger's thought on our everyday social relations. See MCMULLIN 2013, 226-230.

to her mother for advice, or for some sense of what she herself believes she should do, or perhaps simply how she herself might feel were she to move far away, the thoughtful restraint displayed by the mother, which speaks without saying any-thing, which speaks in her pause, can alert the girl to the finite movement of her own care, as that to which she herself has been delivered over and which only she herself can responsibly take up into the future. The restraint shown by the mother in this case is not to be confused with indifference, surely, or even with an outlook on the world that strongly emphasizes so-called self-independence or self-autonomy. For the action on the part of the mother is taken at considerable pains to herself. The mother would, in a sense, undoubtedly like to interject and ensure that her daughter makes the best possible decision on the matter. And yet, drawing on her own experience, on her own knowledge of how we must exist in this world, she acts only by holding herself back in that pause, which alerts the daughter to her own responsibility for her existence more than any-thing that might explicitly be said thereafter.

Taking such a situation into consideration, McMullin argues that the authentic being-with the other at play here is not a reciprocal relation (225). For, continuing with our example, the daughter does not herself already stand in an authentic relation to her own care, and so does not reciprocate this authentic being-with her mother. Yet, as Heidegger's analysis of movement as the presence of *Dasein*'s potentiality bears out, the self, in this case, the young girl, is already present, and has already done something for the other, in this case, the mother, qua her potentiality-for-being. In her potentiality-for-being, as the reciprocal relation between *Dasein*'s suffering and enacting that opens the world's ecstatic manifestation, the daughter is already present, and already acts by holding open contexts of significance on which the mother depends for the self-perseverance and self-growth of her own care. What is more, this view of the finite movement of our being in terms of a horizontal context of significance would serve to limit our authentic being-with others to those others with whom we share such contexts. While it is true that the relation between the two in question is not an "exact symmetry" (225), in this basic way, it is a reciprocal relation for all that. The mother's authentic relation to her daughter, on Heidegger's account, is thus not a gratuitous relation. In her authentic relation to the finite movement of her mineness, the mother's way of relating to others remains a reciprocal relation.

Indeed, as Frederick Olafson maintains, and as our analysis of *Dasein*'s mineness suggested earlier, in our authentic being-with others, the "distinction between self-interest and the general well-being will simply not be at all plausible" (OLAFSON 1998, 94). That is to say, by authentically understanding our care from its basis in the finite movement of our mineness, "self-interest here changes", such that my actions are not

undertaken for the advantage of an independent I or you, but for the preservation and growth of the reciprocal presence of the world in which we both share in our own way (92-93). My authentic relation to the other is thus determined by a reciprocity, but not by one that would be calculative or egotistical. Instead, in our authentic being-with others, our reciprocal relations with others expands to include the finite temporality that makes possible our shared contexts of meaning. Such reciprocal relations thus take on a more holistic character. Even from this more holistic perspective, however, our relations with others are limited to those with whom we share a context of significance. This finding prompts the question as to whether it is not the case that the finite movement of our existence can withstand an authentic relation to others that would exceed such parameters. Our finite experience in the world seems to suggest that we are capable of gratuitous or non-reciprocal acts of self-giving. It seems that, all of a sudden and quite unexpectedly, the look of a stranger who stands outside our contexts of significance can nevertheless be intelligible to us, and that we can in turn grow into who we are in the world with others by responding to such radical others by gratuitously giving ourselves to them in an act of compassion. Such experiences seem to stand outside the scope of Heidegger's analysis of the limits of care, and therefore call for further study of the essential conditions that determine how human beings are with one another in the world.

Bibliography

- BACKMAN, Jussi. 2005. "Divine and mortal motivation: On the movement of life in Aristotle and Heidegger". *Continental Philosophy Review* 38: 241-261
- CARTER, Joseph P. 2014. "Heidegger's *Sein-zum-Tode* as Radicalization of Aristotle's definition of *Kinēsis*". *Epoché: A journal for the History of Philosophy* 18 (3): 473-502.
- HEIDEGGER, Martin. 1995. *Aristotle's Metaphysics 1-3: On the essence and actuality of Force*. Trans. W. Brogan and P. Warnek. Bloomington: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin. 1982. *The basic problems of Phenomenology*. Trans. A. Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin. 1962. *Being and Time*. Trans J. Macquarrie and E. Robinson. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- HEIDEGGER, Martin. 1999. *Ontology: The hermeneutics of facticity*. Trans. J. Van Buren. Bloomington: Indiana University Press.

- HEIDEGGER, Martin. 2005. *Introduction to phenomenological research*. Trans. D. O. Dahlstrom. Bloomington: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin. 2001. *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Introduction into phenomenological research*. Trans. R. Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press.
- MCMULLIN, Irene. 2013. *Time and the shared world: Heidegger on social relations*. Illinois: Northwestern University Press.
- OLAFSON, Frederick A. 1998. *Heidegger and the ground of ethics: A study of Mitsein*. New York: Cambridge University Press.
- WEBB, David. 2009. *Heidegger, ethics and the practice of ontology*. New York: Continuum.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Reseñas

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 5, NÚMERO 4: JULIO DE 2018. e-ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2018.i04.07

[pp. 111-117]

Recibido: 27/04/2018

Aceptado: 05/06/2018

RODRÍGUEZ SUÁREZ, Luís P. y GARCÍA LANDA, José A. (2017). Corporalidad, Temporalidad, Afectividad. Perspectivas filosófico-antropológicas. Logos Verlag Berlin GmbH. Berlín.

Francisco Vázquez Manzano

Universidad de Granada

El libro que nos ocupa supone no sólo un intento de reformulación de las tres nociones clave de las que trata el libro en el panorama filosófico contemporáneo sino además, y quizás lo más importante, un serio esfuerzo por entenderlas en sus mutuas implicaciones. Desde una redefinición de la corporalidad como la que se presenta en este libro, se muestra la necesidad de entender esa corporalidad en relación a las otras dos nociones como partes esenciales de esa nueva corporalidad reformulada.

En el capítulo “Corporalidad y existencia según Heidegger”, Rodríguez Suárez analiza los *Seminarios de Zollikon* impartidos por Heidegger y en los que encontramos un tratamiento eminentemente filosófico del fenómeno de la corporalidad, tratamiento que, por otro lado, conecta el fenómeno del cuerpo con la propia existencia y, por tanto con los otros dos fenómenos de la afectividad y la temporalidad. En concreto, Heidegger no toma el cuerpo como un objeto a la manera en la que sí lo hace el reduccionismo de corte físico-natural. El cuerpo es visto por el alemán como “cuerpo experienciado” (*Leibphänomen*), destacando así su carácter hermenéutico y oponiéndolo a la visión tradicional que lo concibe como mero “cuerpo material” (*Körper*).

También Felipe Johnson apunta a una nueva definición de lo corporal en relación directa con la existencia. Johnson además se apoya en la teoría hilemórfica de Aristóteles y en como la interpreta Heidegger. Desde esta recepción por parte del alemán, Johnson concluye que, en el caso concreto del ser humano, su *eîdos* –la *psyché*– es *nôus* o lo que es lo mismo, la unión entre un logos que pone al hombre en la tarea de abrir un horizonte comunitario mediante el habla y la praxis que lleva a cabo dicha tarea. La corporalidad humana, por su parte, se entiende como la concreción “material” de dicho *eîdos*, su efectivo ser-en-el-mundo comunitariamente abierto.

La relación constitutiva del *Dasein* con el mundo es, pues, corporal. De modo que el cuerpo, entendido como *Leibphänomen* sería un carácter fundamental de la existencia en tanto abierta al mundo circundante.

Esta visión del cuerpo nos lanza a una hermenéutica de la experiencia de la corporalidad. En esta dirección parece encaminarse Javier San Martín al llevar a cabo en su capítulo “Fenomenología y ciencia cognitiva”, un análisis de la visión tripartita que Ortega y Gasset desarrolla a lo largo de su obra. Para Ortega, la vida presenta tres niveles: el nivel biográfico –nivel radical–, el nivel psicológico y el nivel biológico. El nivel biográfico es aquel nivel de lo vital que encuadra los diferentes proyectos vitales del individuo. En este sentido, parecen darse la mano esta visión de lo vital y la antes expuesta acerca de la corporalidad como *Leibphänomen* en tanto que apertura proyectiva al mundo.

Esta tripartición de lo vital lleva a San Martín a observar los prometedores avances de la fenomenología respecto a las ciencias cognitivas cuyo modelo neurofisiológico domina actualmente. La visión fenomenológica muestra como estos tres niveles existen legitimados en sí mismo y diferenciados pero presentando una interdependencia que no permite la reducción de uno a otro. Al mismo tiempo, esta visión tripartita de lo vital ofrece a la fenomenología una clara oportunidad para un uso práctico y orientador de la misma: el estudio de las psicopatologías desde una correcta articulación de los tres niveles expuestos.

Si bien, como vemos, es la corporalidad la que permite la apertura y constitución de un horizonte comunitario a través de los diferentes proyectos vitales constituidos en la relación con el mundo, según Johnson, para que esto ocurra es necesario que ese mundo “nos concierna”: el mundo circundante tiene que ser visto por el existente como “concerniente” (*sympherón*), debe ser capaz de afectarlo. Por tanto la corporalidad en tanto que apertura al mundo es una apertura afectiva, lo que nos conecta con el segundo una de las otras dos nociones: la afectividad.

La intencionalidad proyectivo-afectiva de la corporalidad es examinada por Francisco Rodríguez Valls en su capítulo “Afectividad e intencionalidad del cuerpo”. Según Rodríguez Valls, la emotividad se identifica con dicha intencionalidad afectiva del cuerpo respecto al contexto en el que se encuentra. Ahora bien si la correlación entre estímulo-emoción-respuesta en el animal viene garantizada por su estructura instintiva, en el ser humano esta cadena se rompe, ya que ante el mismo estímulo el ser humano experimenta multitud de emociones diferentes. De esta particularidad se desprende un segundo aspecto específico de la emoción humana: ésta siempre va acompañada por capacidades cognoscitivas que no existen en el animal y que permiten una evaluación consciente de la evaluación inconsciente en la que radica la emoción. Así, la complejidad del organismo humano y su capacidad cognoscitiva son los dos aspectos específicos que Rodríguez Valls cree encontrar en la emotividad humana. Así como vemos, la afectividad de nuevo aparece como un rasgo –tanto humano como animal– que tiene la finalidad de una apertura de mundo.

Partiendo de esa corporalidad como apertura radical y la consideración de la misma como una apertura afectiva, varios artículos de esta obra analizan algunos fenómenos afectivos concretos. Es el caso de “Empatía y narrativa autobiográfica: Hermenéutica de la memoria” escrito por Beatriz Peñas, quien a través de la lectura de *Joseph Anton: A memoir*, novela de Salman Rushdie, nos muestra cómo la empatía entre lector y narrador conseguida por Rushdie mediante el uso de la narrativa autobiográfica puede convertirse en un medio de denuncia. Rushdie expone su caso (el de un condenado por la comunidad musulmana) como una violencia hacia su libertad de expresión. Al mismo tiempo, a través del uso de la empatía narrativa Rushdie consigue que todo lector de su obra se identifique con él y, así, conecte esa violencia hacia la libertad del autor y la denuncia acometida por éste, con su dimensión universal: Joseph Antón es un ejemplo de una dinámica general que hay que denunciar. La empatía narrativa es la que posibilita el éxito de tal denuncia.

Otro fenómeno afectivo concreto analizado en el libro es el amor. En sus respectivos capítulos (“Amor y perfección humana. El conocimiento interpersonal” y “Fenomenología del amor y la afectividad”) Pedro Luis Blasco y Juan Velázquez se ocupan del amor como fenómeno derivado del carácter abierto de la existencia, el cual conduce al individuo a su realización completa. En el caso de Blasco, el autor considera que el amor está conectado con la idea de perfección. El ser humano viene al mundo en un estado completamente precario pero con unas potencialidades que sólo en el movimiento amoroso hacia lo “otro de sí” puede actualizar, alcanzando así su perfección constitutiva. Por su parte, Velázquez lleva a cabo una original fenomenología del amor. El amor sería un acto intencional que descubre en el objeto intencionado un valor más alto que aquellos que el objeto presenta

objetivamente. Ese valor no lo crea el amor ex nihilo sino que parte del propio objeto pero sólo en tanto que amado. En la medida en que el amor “deja ser” al objeto en su valor más alto, Velázquez considera que dicho amor está completamente asociado a una verdadera comprensión del objeto.

El carácter afectivo y radicalmente abierto de la existencia humana queda patente en la noción butleriana de “performatividad” de la cual Elvira Burgos da cuenta en su capítulo “Amurallar afectos: Judith Butler y Wendy Brown”. Se trata de una noción relativa principalmente al lenguaje. El lenguaje es visto como un decir que promueve inevitablemente una acción que ya se encuentra contenida en el propio lenguaje (algo semejante a lo señalado por Johnson en cuanto al *nôus*). Ahora bien, tradicionalmente, el lenguaje se ha entendido como originado a partir de un sujeto soberano que dictamina la dirección de la acción que el propio lenguaje implica. Butler, por el contrario, considera que el propio sujeto se constituye y nace en esa performatividad propia tanto del lenguaje como del sistema socio-cultural en el que se desenvuelve. El cambio de perspectiva implica la renuncia al sujeto como soberano de la performatividad ya que toda acción contenida en una significación es heterogénea y lanzada en múltiples direcciones, sin dirección previa establecida por el sujeto. Es la repetición de las mismas significaciones en una misma dirección la que constituye normas desde las cuales se pre-configura la dirección de la acción implícita en la significación. Cuando estas normas se rompen, los sujetos constituidos en esa performatividad pierden su solidez y se demuestran como lo que son: meras aperturas a toda una pleura de relaciones y posibilidades. Ante esta situación existen dos reacciones: una reacción “masculina” que busca la impenetrabilidad del sistema, esto es, la restitución de las murallas como las llama Brown que dotan a la performatividad de un carácter meramente activo y realizativo; y, por otro lado, una reacción “femenina” que incide en el carácter permeable y proteico del propio sistema normativo y que lo lanzan al ensayo de nuevas líneas de significación y acción en la que se prima la inter-afección, la pasividad ante una afección externa y la ausencia de reparo a una transformación motivada por esa afección. Sólo desde esta idea de performatividad, como una afectividad no supeditada a reglas sino, por el contrario, generadora de reglas sin una regla preexistente, puede entenderse según la autora, una verdadera propuesta feminista, algo que, en mi opinión, choca con el capítulo que examinamos a continuación.

En “La subjetividad en la temporalidad nómada de Rosi Braidotti”, Aránzazu Hernández Piñero parte de las mismas premisas que Elvira Burgos: la existencia se concibe como pura apertura afectiva, siendo toda subjetividad y sistema socio-cultural resultado de esas relaciones afectivas. Braidotti, como nos cuenta Hernández Piñero, se encuentra muy influenciada por la obra de Deleuze y por lo que se ha dado en llamar el “giro espacial”

que Deleuze acomete. Así, desde este autor, Braidotti considera que el sujeto es un sujeto “nómada”: un sujeto localizado en una red de relaciones sociales y simbólicas. Ahora bien, dicha localización, no se entiende como una suma de diferencias (la diferencia sexual, la étnica, etc.) que conceda una identidad al sujeto por así decirlo negativa. Por el contrario, la localización se debe a la sincronización interna tanto de la propia red de relaciones sociales y simbólicas como de sus diferencias en una “unidad” que resulta internamente contradictoria. Este es el carácter espacial de la localización. Pero la localización también reviste una dimensión temporal que tiene que ver con la capacidad de la misma para persistir en su identidad pese a las múltiples relaciones diferenciales en las que se encuentra. Según Hernández Piñero, la persistencia de la subjetividad depende de la capacidad de expresar y aumentar la “propia potencia” que el sujeto encarna. El sujeto nómada en Braidotti se entiende, pues, desde su espacialidad (localización entendida como sincronización de una red diferencial) y su temporalidad (persistencia de esa localización). A su vez, desde esta noción de subjetividad nómada, Braidotti entenderá el papel del feminismo como una política de la localización de la subjetividad femenina. Ahora bien, en este punto Braidotti parece traicionar el principio fundamental de toda filosofía de la diferencia: el carácter múltiple y plural de toda potencia. Si entendemos el sujeto como potencia encarnada, esta potencia ha de entenderse no en su singularidad sino también desde una red de interrelaciones en las que una potencia se define por su relación con las demás. En definitiva, no podríamos hacer depender la persistencia de algo así como la “propia potencia” en la medida en que no existe tal cosa: toda potencia implica una red relacional de potencias y toda encarnación de este suelo, integra en sí esa contradicción, luego no hay un sí mismo que pueda persistir sino, a lo sumo, una determinada organización de la red intensiva que cada sujeto encarna. La persistencia, por tanto, tendría que ver con esa red y no con la localización singular. La subjetividad femenina aparece para Braidotti en una posición subordinada. Esto es innegable. Ahora bien, la manera en la que dicha subjetividad puede adquirir preponderancia, no es a través de un esfuerzo por su perdurabilidad y su aumento de potencia, ya que tal subjetividad depende de un entramado que la sobrepasa. Sólo desde una transformación de dicho entramado intensivo, se podría llevar a cabo una política feminista que, eso sí, implicara una transformación radical de la subjetividad femenina, algo que desde el planteamiento de Braidotti no puede realizarse.

Pese a lo dicho, Braidotti descubre un elemento esencial a la afectividad y la corporalidad humana: su dimensión temporal. Lazar Koprinarov, en su capítulo “El vestir o el cuerpo como nómada” se dirige hacia la consideración temporal de la corporalidad y la afectividad humana en base a una dimensión peculiar de las mismas: el vestir. El vestir,

según Koprinarov ejemplifica perfectamente el “nomadismo” del propio cuerpo, esto es, la transformación y la permanencia del cuerpo en su identidad. Para Koprinarov, el vestir es una dimensión que aúna la afectividad y la corporalidad y a la vez pone a ambas en relación con el tiempo socio-cultural. Para mostrar esto, Koprinarov se detiene en el fenómeno de la moda. La moda tiende a cumplir dos exigencias paradójicas del individuo, a saber, una demanda de armonía social, por un lado, y el deseo de diferenciarse y desmarcarse del resto, por otro. Esto lo cumple en la medida en que la moda impone la necesidad de constante transformación. Sin embargo, al someterse a este cambio constante y el gusto por la diferencia, el individuo no hace sino lo que todos: seguir los patrones de la moda. De manera que la cohesión social se mantiene en la diferencia: todos se diferencian de todos y buscan hacerlo, y en esa medida, todos permanecen bajo los mismos patrones conductuales.

La dimensión temporal de la afectividad, por último, es también tratada por José Ángel García Landa en su capítulo “George Herbert Mead y la complejidad del tiempo humano”. Los signos y la propia identidad personal, para García Landa, se hayan constituidos en un interaccionismo afectivo-simbólico al que el individuo humano se encuentra lanzado debido a su apertura afectiva radical. García Landa trata de analizar los apuntes realizados por Herbert Mead respecto a este punto. Para Mead, el presente es visto como el ámbito de ubicación de lo real. Mead combate la idea de que exista un tiempo más allá del tiempo, es decir, la concepción de un pasado y un futuro independientes del presente. El pasado, para Mead, es construido y seleccionado respecto a las acciones e interacciones que constituyen el presente, del mismo modo que el futuro se observa como las posibilidades de acción virtuales ofrecidas por el momento presente. Así pues, tanto el pasado como el futuro existe sólo en relación a fines interaccionales y comunicativos propios de la afectividad humana los cuales, por su parte, dotan de una “unidad en la diferencia” al yo personal, en un sentido semejante al que vimos en el capítulo anterior. El yo integraría todo lo emergente con aquello de lo cual emerge, esto es, el yo integraría el pasado con el futuro a través de su acción con el entorno. A su vez, el entorno es visto como el resultado de la interacción de los organismos que lo componen, interacción siempre tendente al futuro.

Tras este repaso necesariamente escueto por los distintos capítulos de este título, podemos concluir que nos encontramos ante un magnífico libro colectivo en el que cada una de las aportaciones, pese a su heterogeneidad, forman parte de un objetivo común: mostrar como corporalidad, temporalidad y afectividad se entrecruzan en la problemática de la propia identidad tanto social como personal del individuo. Esto abre posibilidades

y, a su vez, demarca los límites para acometer la tarea de una antropología filosófica que tenga siempre en mente estas tres dimensiones inseparables y busque en su interacción la génesis de lo propiamente humano.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Política Editorial y Evaluación / Editorial Policy and Evaluation

1. Periodicidad

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

2. Secciones

La revista tiene las siguientes secciones:

- Artículos de investigación (Estudios)
- Artículos de información especializada (Notas)
- Informes (Sobre congresos, seminarios, etc.)
- Debates (Discusiones de tesis entre dos o más autores relacionadas con las derivas de Heidegger)
- Textos de Heidegger (Traducciones)
- Reseñas de libros
- Estudios bibliográficos
- Creación filosófica
- Noticias y comentarios

3. Lenguas de edición

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

4. Política Open Access

Differenz sigue una política de difusión de sus contenidos a partir de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional License.

Differenz 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.

5. Evaluación de originales

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

5.1. Evaluación por pares

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

5.2. Evaluación ciega

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

5.3. 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.

5.4. Evaluadores externos

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

5.5. Criterios de evaluación

Se valorará el interés del tema; la profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.

5.6. Aceptación o rechazo tras la evaluación

Tras la revisión de los expertos, el comité editorial decide si aceptar sin más el artículo, pedirle al autor que haga las modificaciones recomendadas por los revisores, pedirle al autor una profunda revisión del artículo o rechazar la publicación.

Normas de publicación / Standards Publication

1. Información a aportar

Los autores deberán enviar a differenz@us.es sus artículos, en la primera página del texto deben incluirse el nombre completo del autor, y la siguiente información en su idioma original y en inglés sobre los artículos: el título, un resumen de 100 palabras como máximo y unas 5 palabras clave separadas por punto y coma. Deberán aportar también un breve currículum, con su afiliación y datos de contacto.

2. Originalidad

Todos los escritos que se envíen para su publicación en Differenz, 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. 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.

3. No identificación de citas propias

Para facilitar su revisión anónima, el autor debe eliminar 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.

4. Formato de las publicaciones

4.1. El formato del trabajo será en folio DIN A 4, en letra Calibri cuerpo 12, con interlineado sencillo 1.2 y con un margen amplio de 3 cm.

4.2. Los artículos (Estudios) tendrán una extensión máxima de entre 6.000 a 8.000 palabras (entre 15 y 20 páginas). Los Debates y Notas tendrán una extensión máxima de 4.000 palabras (entre 5 y 10 páginas). Traducciones críticas o materiales de investigación y los estudios bibliográficos hasta 8.000 palabras (entre 10 y 20 páginas). El recuento de palabras deberá indicarse al final del texto.

4.3. 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 en los que aparezca un cierto número de ellos procesados en Microsoft Office y no en otro tipo de procesador de texto.

4.4. Los subtítulos han de estar numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación numérica, así: 1.1.; 1.2 ; 1.3, etc. Por ejemplo:

1. Comentarios de Heidegger a Aristóteles

1.1 Comentario al concepto de «physis»

4.5. Las reseñas bibliográficas deben tener un máximo de 1.800 palabras.

–Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de cinco años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.

–Para evitar conflictos de intereses, es preferible que no estén escritas por personas cercanas al autor del libro recensionado o que hayan colaborado en su edición o diseño. El autor de un libro recensionado no debe tener ascendiente profesional sobre el autor de la reseña, como es el caso de un director de tesis.

5. Notas al pie, citas y referencias bibliográficas

5.1. Notas al pie y citas

Las notas a pie de página han de ser concisas. Las citas en el cuerpo del texto también serán breves, y han de ir entrecorbilladas: «así». Si superan las tres líneas, deberán ir en párrafo aparte y no deben llevar sangría (que se aplicará cuando sea compuesto tipográficamente). Además, 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...».

Pueden usarse referencias abreviadas en los siguientes casos:

-Cuando de un mismo autor se cite una sola obra, se abreviará su título así: Heidegger, M.: op. cit., p. 108.

-Si de un mismo autor hay que citar más de una obra, se reiterará el título de forma abreviada; por ejemplo: Heidegger, M.: El concepto cit., p.15; Freud, S.: Obra cit., vol. 4/1, p. 95.

-Puede utilizarse “Ibidem, p. [número de página]” cuando se repita una misma referencia consecutivamente. Y también se utilizará “Ídem” cuando se cite consecutivamente la misma obra y en la misma página.

—En las reseñas, si es preciso incluir alguna cita diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo las directrices para referencias abreviadas que se indicará en el punto 5.2. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así: (p. 63), o (pp. 63-64).

5.2. Referencias bibliográficas

Las utilizadas para la elaboración de los artículos o reseñas deberán presentarse en un listado final, con el siguiente formato:

Artículo de revista

VIGO, A.: “Prioridad ontológica y prioridad lógica en la doctrina aristotélica de la sustancia” en *Philosophica* 13, 1990, pp. 17-51.

Libro

ZUBIRI, X.: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Ed. Alianza, 1980 p. 18.

Los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Wittgenstein y otros similares se citarán conforme al uso habitual y no indicando el número de página:

PLATÓN: *Fedro*, 227d.

Sección o capítulo de libro

PRICE, D.: “A general theory of bibliometric and other cumulative advantage processes» en GRIFFITH, B. C.: *Key paper information science*. New York: Knowledge Industry Publications, 1980, pp. 177-191.

Documento electrónico

Se debe indicar, ya sea la fecha de publicación o la de su más reciente actualización; si ninguna de éstas puede ser determinada, entonces se debe indicar la fecha de búsqueda. La dirección URL debe proveer suficiente información para recuperar el documento.

MORIN, E. [en línea]: “La epistemología de la complejidad”, en *Gazeta de Antropología* 20 (2004) (trad. José L. Solana), www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html [Consultado: 26/12/2006].

5.3. El apellido del autor, como se puede comprobar en los ejemplos, debe ir en letra redonda, sólo la inicial en mayúscula.

6. Agenda de publicación

Proceso de publicación

6.1. En un plazo habitual de dos meses y medio, el Comité Editorial comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. La publicación de los trabajos será en el mes de julio y se informará de ello a los autores correspondientes.

6.2. 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 (<http://institucional.us.es/differenz>) en formato pdf.

La recepción de artículos está abierta todo el año. El Número se cierra el 30 de abril. La maquetación y corrección ortotipográfica se realiza en los meses de mayo y junio. La colocación en la web se realiza la segunda quincena del mes de julio. Todo ello para cumplir, siempre, la periodicidad indicada en tiempo y forma.

Si en un caso excepcional, por causas ajenas a *Differenz*, 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.

7. En caso de error

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. **8. Número en preparación / Next Journal**

Se invita a enviar originales a la dirección de la Revista. Junto al texto, que deberá atenerse a las Normas de publicación, y un breve currículum del autor o autores. Los originales recibidos serán informados por dos especialistas externos que aconsejarán sobre su publicación o no y, en su caso, propondrán a los autores las modificaciones que estimen necesarias. Fecha límite de entrega de los trabajos: 30 de abril.

Cómo citar la revista / How to cite the journal

Con el objeto de despejar cualquier duda que ocasiona la referencia bibliográfica en Internet proponemos una serie de recomendaciones y usos para citar a nuestra revista. Nos basamos para esta normativa en:

1.- Norma ISO 690-2

2.- ESTIVILL, A. y C. URBANO. "Cómo citar recursos electrónicos", *Information World*, edición en español, Vol. 6, num. 9 (septiembre, 1997), pp. 16-26

Para realizar una referencia bibliográfica de esta publicación en su totalidad, suponiendo que consultamos la revista el 20 de julio de 2014, el modo correcto es:

Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas. [en línea]. Disponible en internet. <http://institucional.us.es/differenz> [Consulta: 20 de julio de 2014]. ISSN 2386-4877.

Si deseamos citar un artículo de esta publicación o cualquier otra contribución, deben tener en cuenta que los archivos PDF (Acrobat Reader) cuentan con un indicador de páginas ajeno a la paginación que la revista otorga a su publicación. El modo correcto es:

ORDÓÑEZ GARCÍA, José. "Presentación a Semblantes" [en línea]. *Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, número 0 (julio 2011). <http://institucional.us.es/differenz/numero0/ordonez.pdf>, pp. 1-2 [Consulta: 20 de julio de 2012]. ISSN 2386-4877.

Contacto / Contact

Differenz, Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas.

Dpto. Estética e Historia de la Filosofía. Facultad de Filosofía (Univ. Sevilla)

C/ Camilo José Cela, s/n - 41018 Sevilla (Spain)

Tlf.: 00-34-954557788 e-Mail: differenz@us.es

