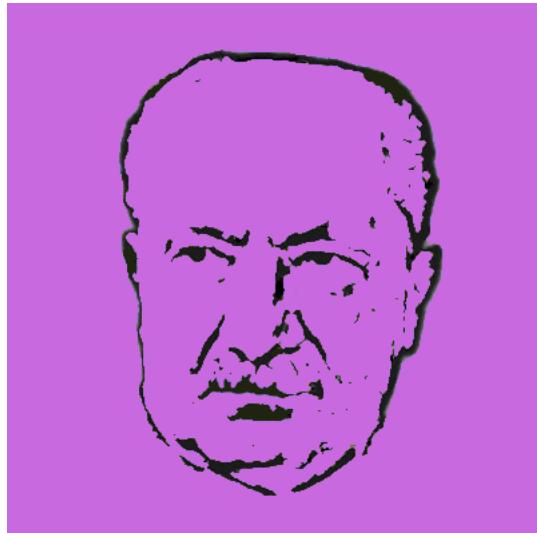


Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas



Centro de Estudios Heideggerianos

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

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016

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

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 (Assistant 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 São 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 Gómez-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 2, Julio de 2016

Sumario

Dossier: Heidegger y la psiquiatría

Hacia una reivindicación de la espacialidad como factor determinante y fundacional de la estructura del Dasein.

Towards a claim of spatiality as a determining and foundational factor of the structure of Dasein.

Leticia Basso Monteverde (Universidad Buenos Aires).....13

Heidegger: La paradójica existencia de la finitud del Dasein.

Heidegger: The paradoxical existence in finitude of Dasein.

José Manuel Chillón (Universidad de Valladolid).....31

El método fenomenológico en los Seminarios de Zollikon de Martin Heidegger.

The phenomenological method in Zollikon Seminars by Martin Heidegger.

Noé Expósito Ropero (UNED. Madrid).....49

Heidegger : Freud. ¿Deseo de un encuentro -fallido-? Un estudio preliminar.

Heidegger : Freud. Desire for a meeting -failed-? A preliminary study.

Rubén Carmine Fasolino (Universidad Complutense de Madrid).....65

Decaimiento o enfermedad del lenguaje. Un diálogo entre Heidegger y el psicoanálisis.

Decay or illness of language. A dialogue between Heidegger and the psychoanalysis.

Guillermo Gómez Tirado (Universidad Complutense de Madrid).....83

“Das Ding”, el retorno y la vertebración ontológica del psicoanálisis.

Comprensión lacaniana de la filosofía de Heidegger.

“Das Ding”, the return and the ontological structure of psychoanalysis. A

Lacanian understanding of Heidegger’s philosophy.

Alfonso A. Gracia Gómez (Universidad de València)103

<i>La psyché y el giro fenomenológico-hermenéutico de la ontología.</i> <i>The “psyché” and the phenomenological-hermeneutical turn of the ontology.</i>	119
Jezabel Rodríguez Pérez (Universidad Autónoma de Barcelona).....	
<i>Destrucción fenomenológica del concepto tradicional de «psique» y psiquiatría en los Zollikoner Seminare.</i> <i>Psychiatry and the Phenomenological Destruction of the traditional concept of the «Psyche» in the Zollikoner-Seminare.</i>	137
Luisa Paz Rodríguez Suárez (Universidad de Zaragoza).....	
<i>Heidegger y la fenomenología de la enfermedad.</i> <i>Heidegger and the phenomenology of illness.</i>	153
Marco Sanz (Universidad Autónoma de Barcelona).....	
<i>Ψυχή e Bewegtheit: l'anima come movimento nella prima interpretazione heideggeriana di Aristotele.</i> <i>Ψυχή and Bewegheit: soul as movement in early heideggerian interpretation of Aristotle.</i>	169
Elisa Zocchi (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano).....	
Estudios	
<i>Epoché ed essere-nel-mondo: Husserl ed Heidegger sul concetto di mondo.</i> <i>Epoché and being-in-the-world: Husserl and Heidegger on the concept of world.</i>	187
Luigi Daniele (Università di Bari. Italia).....	
<i>Culturas originarias y naturaleza del ser: la psique en un doble horizonte de palabras abiertas (Prolegómenos a una doble lectura).</i> <i>Native cultures and nature of Being: the psyche in a double horizon of open words (Preliminaries a double reading).</i>	207
Humberto González Galván (Universidad Autónoma de Baja California Sur. México)....	
<i>Negatividad y acontecimiento. Una puesta en diálogo entre Adorno y Heidegger desde la hermenéutica de Gianni Vattimo.</i> <i>Negativity and event. A dialogue between Adorno and Heidegger from the perspective of Gianni Vattimo’s hermeneutics.</i>	221
Daniel Mariano Leiro (Universidad de Buenos Aires. Argentina).....	
<i>Poética, naturaleza y desocultación en la mecánica cuántica: Una propuesta heideggeriana.</i> <i>Poetics, nature and disclosing on quantic mechanics: A heideggerian interpretation.</i>	235
Juan Manuel Romero Martínez (Universidad de Granada).....	

Derivas

- Slavoj Žizek: sobre el goce en la moral y en la política.*
Slavoj Žizek: on the enjoyment in morality and politics.
Luis Roca Jusmet (Catedrático Filosofía ES. Barcelona).....257

Reseñas

- HEIDEGGER, M. (2004): *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder. 77 pp. Trad.
Jesús Adrián Escudero
Guillermo Címbora Acosta (Universidad de Sevilla).....267
- HEIDEGGER, M. (2015). *Construir, habitar, pensar.* Barcelona: Oficina de Arte y Ediciones. 88 pp. Trad. Jesús Adrián Escudero.
Miguel Martín Cabeza (Universidad de Sevilla).....271
- HEIDEGGER, M. (2003): *El concepto de Tiempo.* Madrid: Trotta. 69 pp. Trad.
Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero.
Julio Ramírez Jaramillo (Universidad de Sevilla).....275
- SAVIANI, C. (2004): *El Oriente de Heidegger.* Barcelona: Herder, 173 pp. Trad.
Raquel Bouso García.
Luis Roca Jusmet (Catedrático Filosofía ES. Barcelona).....281
- BRENCIO, F. (ed.) (2015): *La pietà del pensiero. Heidegger e i Quaderni Neri.* Aguaplano-Officina del libro. 394 pp.
Juan José Garrido Periñán (Universidad de Sevilla).....285
- Presentación del volumen F. W. von Herrmann – F. Alfieri, *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni Neri*, Morcelliana Editrice, Brescia 2016.
Francesca Brencio (West Sidney University).....293

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Dossier: Heidegger y la psiquiatría

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. E-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2016.i02.01

[pp. 11-27]

Recibido: 12/05/2016

Aceptado: 14/06/2016

Hacia una reivindicación de la espacialidad como factor determinante y fundacional de la estructura del *Dasein*.

Towards a claim of spatiality as a determining and foundational factor of the structure of *Dasein*

Leticia Basso Monteverde

Universidad de Buenos Aires

Resumen:

En este trabajo nos introduciremos en algunos escritos y cursos de Martin Heidegger del período de Marburgo (1923-1928) para examinar la noción de espacialidad (*Räumlichkeit*) en su sentido existencial. A propósito, pretendemos dilucidar la función metodológica que cumple esta noción en la estructura del *Dasein*. Con esta intención, analizaremos ciertos datos que nos llevan a advertir que en la “analítica existencial” hay una fuerte tendencia a exponer la cuestión en clave topológica. Pues bien, la caracterización que el filósofo ofrece del hombre, el mundo y el sentido de lo dado invitan a descubrir al ser en una modalidad y contenido puntuales de manifestación que refieren al plano sensible y refuerzan su carácter situacional.

Palabras Clave: *Dasein*; analítica existencial; espacialidad; mundo; sentido objetivo.

Abstract:

In this paper we introduce in some Martin Heidegger's writings and courses from the Marburger Period (1923-1928) to examine the notion of spatiality (*Räumlichkeit*) in its existential sense. By the way, we aim to elucidate the methodological role of this notion in the structure of *Dasein*. With this intention, we will analyze some data that lead us to realize that in the "existential analysis" there is a strong tendency to expose the issue in a topological key. Well, the characterization that the philosopher offers of man, the world and the sense of the given invite us to discover being in a specific form and content of manifestation that refer to sensitive plane and reinforce their situational character.

Keywords: *Dasein*; existential analysis; spatiality; world; objective sense.

1. Introducción: el rol de la espacialidad en la estructura del *Dasein*.

En este trabajo nos introduciremos en los textos y los cursos de Martin Heidegger del período de Marburgo (1923-1928) que comprenden el llamado "círculo de *Sein und Zeit*" -principalmente en el curso que dicta en 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*- para examinar la noción de espacialidad (*Räumlichkeit*) en su sentido existencial¹. A propósito, pretendemos dilucidar la función metodológica que cumple esta noción en la estructura del *Dasein*. Con esta intención, procederemos a reunir y articular algunos datos que nos llevan a advertir que, de hecho, en la concepción heideggeriana de una "analítica existencial" hay una fuerte tendencia a exponer la cuestión en clave topológica.

Lamentablemente esta tendencia se ve opacada por el ímpetu del filósofo de fundamentar la estructura del *Dasein* y su comprensión del ser en la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Más allá de esta conclusión apresurada, no podemos esquivar el hecho de que la manera elegida por Heidegger para presentar cómo el *Dasein* se define a través de su relación con lo dado implica, precisamente, ahondar en una serie de comportamientos que se enraízan en la materialidad de su entorno (*Umwelt*). Este será el punto clave desde el cual defenderemos la función determinante de la espacialidad. Pues bien, hay una serie de conceptos e imágenes topológicas que aportan una visión particular

1 Heidegger aclara en *Sein und Zeit* y los cursos en torno a esta gran obra que le interesa investigar un sentido de espacialidad diferente al que la tradición ha dejado asentado por medio del uso de nociones de las ciencias naturales, específicamente de la física. Cuando plantea el sentido de una espacialidad del *Dasein* intenta distinguirla de esta versión que considera derivada u objetivada y, por esto, expone –de una manera un tanto confusa y, por momentos, ambigua- otro sentido ontológico del que la primera deriva y que presenta en términos existenciales. Autores como Hubert DREYFUS (1996) y Jeff MALPAS (2006) llaman a este sentido "existencial".

de la experiencia como realización concreta de la vida en su expresión primaria; previa al posicionamiento teórico que altera (o desmundaniza, en palabras de Heidegger) el encuentro directo con las cosas. Por consiguiente, un acercamiento a esta cuestión es relevante ya que generalmente la espacialidad pasa desapercibida, dada la preeminencia que tiene la recepción e interpretación de la temporalidad –incluso según el proyecto del propio Heidegger².

Si realizamos un seguimiento de su elaboración en esta primera etapa de su obra observaremos que la espacialidad opera de forma encubierta en la constitución del *Dasein*, adquiriendo un sentido elemental que se acentúa y explica a medida que prosigue su camino fenomenológico. En efecto, la caracterización que el filósofo ofrece del hombre, el mundo y el sentido de lo dado invitan a descubrir al ser en una modalidad y contenido puntuales de manifestación que refieren al plano sensible y refuerzan su carácter situacional. Esto se debe a que el tono existencial de su concepción e, incluso, el tratamiento metodológico que logra a partir de la postura deíctica de la “indicación formal” muestran cómo se da la estructura bajo una faceta patente de la misma, más que latente. Esta es la consecuencia de la transformación fenomenológica que invierte el recorrido husserliano al fundar lo trascendental en lo fáctico. Habidas cuentas, por más que Heidegger tenga la pretensión de exponer cómo acontece o se temporaliza el ser, para acceder a ello es imprescindible vislumbrar el proceso en una dación concreta -que en *Sein und Zeit* se emplaza en el *Dasein*.

A propósito, vale rescatar que la “analítica existencial” puede entenderse como otra manera de abordar la subjetividad. Heidegger va más allá de la perspectiva moderno-gnoseológica que la hipostasia a través de la distinción sujeto-objeto, alma-cuerpo, hombre-mundo, generando un predominio de lo puro y racional. Por el contrario, el filósofo presenta al *Dasein* como el ente que “es-en-el-mundo” (*In-der-Welt-Sein*) y que se define por su comportamiento en un escenario específico y frente a lo que se le

2 Jeff Malpas explica al respecto que: “La priorización de la temporalidad en *Ser y Tiempo* significa que la espacialidad no puede tener un rol fundamental en la estructura del ser-ahí, y en la medida en que sólo la temporalidad es tomada como determinante, esto mismo podría aplicarse a la noción de lugar. De hecho, el proyecto de Heidegger en *Ser y Tiempo* parece querer mostrar el camino por el cual el lugar y el espacio son ambos, de cierta manera, dependientes del tiempo. Sin embargo la espacialidad constantemente se entromete en la consideración de Heidegger” (*Heidegger's Topology. Being, Place, World*, Cambridge: The MIT Press, 2006, p. 66). En este sentido, hay una tensión constante en el pensamiento del filósofo acerca del aporte de la espacialidad a la estructura del *Dasein*, pues algunas veces la considera irrelevante y, otras tantas, absolutamente necesaria. Sabemos que el tema de la espacialidad, como dice Malpas (*op.cit.*, p. 82), no está en el corazón del proyecto heideggeriano pero no podemos evitar afirmar que el tratamiento problemático que se abre con la definición del tipo de espacialidad aludida marca la manera como el filósofo comprende la estructura del *Dasein*.

presenta. Sobre este asunto conviene subrayar que el *Dasein* no es una entidad aislada y, de ante mano, consumada a partir de la cual se instala y consolida el sentido del mundo. Heidegger considera que el *Dasein* se hace mediante la actividad cotidiana de la vida; ni es independiente de la experiencia ni la condiciona de manera exclusiva. Al respecto dice en el curso de 1925:

No se trata de concebir al *Dasein* determinando cuáles hayan de ser sus metas y fines, ni en cuanto ‘homo’ ni a la luz de idea alguna de ‘humanidad’; lo que hay que hacer, más bien, es poner al descubierto su manera de ser en la cotidianidad más inmediata, el *Dasein* fáctico en el cómo de su ‘serlo’ fáctico³.

Sin duda alguna, la fenomenología-hermenéutica encauza la lectura hacia una formación del “sujeto” a partir de la articulación, la fundación y la transformación del mundo en donde actúa y que, a su vez, lo afecta. Después de todo, el *Dasein* se constituye en relación a un entrelazado de vivencias que marcan su existencia. Ciertamente, así se delimitan una serie de condiciones que hacen efectiva toda comprensión del ser y de sí mismo. Acorde con esto el filósofo sostiene en su curso de 1929/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*:

El hombre no sólo se considera un fragmento del mundo que sucede dentro de él y que conjuntamente lo constituye, sino que el hombre está frente al mundo. Este estar en frente es un tener el mundo como algo en lo que el hombre se mueve, con lo que se confronta, que él domina y de lo que se sirve y a lo que al mismo tiempo está abandonado⁴.

En este texto observamos que la forma que Heidegger elige para hablar del sujeto como un ser que es “en, para y del mundo” concede la posibilidad de realizar una mirada topológica. Puesto que -tal como venimos subrayando- el *Dasein* es un ser fáctico, cuya esencia se determina por la serie de actividades que emprende en relación a lo dado. Y estas actividades se perfilan, indefectiblemente, de acuerdo a las condiciones espaciales dispuestas en la organización de su entorno⁵. Asimismo, no debe olvidarse que aquel

³ HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979, pp. 207-208. [Trad. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid: Alianza, 2006, p. 194.]

⁴ HEIDEGGER, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992, p. 262. [Trad. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid: Alianza, 2007, p. 226.]

⁵. Esta forma de comprender el mundo está totalmente en consonancia con la lectura husseriana del segundo libro de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*

fenómeno esencial de la temporalidad que fundamenta la estructura del *Dasein* -la temporalización (*Zeitungung*)- está asociado directamente con un proceso de espacialización (*Räumung*) que inscribe la ejecución de dicha estructura en un “lugar propio” (del ser-ahí) y en el marco de un horizonte que prefigura a este ente y su accionar.

Con todo, nos animamos a postular que ese codiciado trasfondo indeterminado y transobjetivo que fija –en el sentido normativo- la experiencia y la comprensión del ser, sólo puede imaginarse en función al aspecto contrastable de lo dado del que se deduce esa zona virtual y potencial de sentido. Con esto queremos decir, que de acuerdo al sondeo fenomenológico no es el trasfondo el que determina a su objeto sino que a partir del objeto vivido (en su sentido práctico) se despliega el haz de posibilidades y remisiones realizables. En efecto, entendemos que lo dado puede obligar al *Dasein* a reconfigurarse para un acceso apropiado al sentido que asoma. Esta es la consecuencia directa de fundamentar la estructura trascendental en lo fáctico.

Ahora bien, es en este aspecto específico de la teoría heideggeriana donde encontramos la brecha para plantear que la espacialidad (existencial) del *Dasein* -o sea, el entramado de sentido que se teje según el campo donde acciona- está condicionado por el trato que tiene con lo dado. De forma tal, que la faceta concreta y circunstancial de eso dado no puede omitir los aspectos objetivos de su presentación. Pues bien, no sólo debemos tener en mente el aspecto subjetivo de su organización. De hecho, el método fenomenológico parte siempre por un estudio de lo óntico para un acceso a lo ontológico; claro está esto en la máxima “ja las cosas mismas!” que Heidegger retoma. Por lo que sostendemos que la correlación óntico-ontológica desarrollada en su obra capital, mantiene una dependencia que no remite a condiciones estrictamente formales sino también materiales⁶.

(1952) y la concepción merleauptoniana de *Phénoménologie de la perception* (1945). Ambas acentúan la importancia de la espacialidad -además de la corporalidad- en la configuración del sentido de la experiencia sensible. Heidegger, para entonces, tuvo acceso a los manuscritos de Husserl que -de cierta forma- concluye en 1928. Por esto, creemos que algo de lo trabajado por Heidegger está en diálogo implícito con estos materiales.

6 6 Al respecto dice Ramón Rodríguez en *Fenómeno e interpretación*: “La materia, aquel ingrediente del acto que es responsable de la concreta dirección intencional hacia un objeto en su específica forma de aparecer [...] hace que el acto sea una efectiva presentación de un objeto que aparece en él”. (*Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 2015, p. 38.) En relación a esto, también es importante reforzar el sentido que tendría una dependencia de lo material. Esto significa, siguiendo a Malpas, que en *Sein und Zeit* no habría simplemente una dependencia jerárquica del tiempo sobre el espacio sino una dependencia horizontal de lo espacial y lo temporal en la constitución de lo dado. (Véase MALPAS, J. *Heidegger's Topology*, op. cit., p. 117 ss.)

A causa de esto se sigue, que lo dado y la situación fáctica tengan una función determinante y fundacional en la constitución de la estructura de nivel trascendental. Ambas se hallan en correspondencia con la noción de lugar, puesto que toda dación concreta se materializa en una localización (*Ortschaft*) que dispone de cierta manera al objeto en escena. Tal como lo entiende Jeff Malpas en su escrito *Heidegger's Topology. Being, Place, World*: el ser es un efecto del lugar⁷, es decir, de un emplazamiento emerge lo dado⁸. En tal caso, a pesar de que Heidegger prefiera al tiempo porque capta mejor la dinámica y lógica de la manifestación del ser, insistimos en que es el espacio el que logra reunir y en-caminar (*Be-wegen*) a su puesto aquello que se muestra –aunque sea bajo la opacidad de una forma diferenciada (entitativa). De esto resulta, que la temporalidad originaria que consolida la propuesta del filósofo en *Sein und Zeit* (1927) y dirige la investigación hacia la cuestión del ser, implica cierta espacialidad que también condiciona al *Dasein* y deja su sello en los caracteres óntico-ontológicos. Esto lo explicaremos una vez que penetremos en el análisis de la espacialidad del *Dasein* que en el período de Marburgo Heidegger plasma.

En síntesis, básicamente pretendemos divisar por qué habría una relación entre lo espacial y el sentido objetivo de lo dado. Pues bien, el proceso de espacialización contemplaría estos aspectos materiales del orden sensible que co-determinan la estructura del *Dasein*. Ahora bien, lo problemático de este asunto es fundamentar que este tipo de vínculo entre lo espacial y lo material tiene, además de un sentido derivado -como lo ve Heidegger- un sentido originario que la fenomenología debe explicitar. El sentido existencial, que Heidegger desarrolla en este período de Marburgo, podría decantarse en una interpretación originaria de lo espacial. No obstante, hay que ver si el filósofo logra hacerlo.

2. Revisión del proceso de espacialización y su sentido en la analítica existencial

Heidegger anticipa el sentido existencial de la espacialidad en el curso *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* mediante un des-alejamiento (*Ent-fernung*), zona (*Gegend*) y orientación (*Orientation*) del *Dasein* en el mundo. De esta forma describe la movilidad de este ente, esbozando el campo en el que se cristaliza la constitución de su estructura. Particularmente, la mundaneidad del mundo, su comparecencia (*Begegnis*) y el trato (*Umgang*) con el entorno visibilizan el espacio y su posición en él. En definitiva, y tal como

7. Dastur señala sobre este asunto que el espacio debe entenderse como donación, una puesta en el espacio (*Einräumen*). (Cfr. *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Buenos Aires: Del Signo, 2006, p. 54)

8. MALPAS, *Heidegger's Topology*, op.cit. pp. 13-14.

dijimos, Heidegger indaga acerca del proceso de espacialización del *Dasein* a través de su conducta en relación a lo dado. Pues bien, todo des-alejamiento, zona y orientación en el mundo se asumen respecto de algo.

Bajo esta perspectiva, el objeto al cual el *Dasein* se dirige no se computa en el espacio a partir de una serie de coordenadas de localización geométrica. Por consiguiente, el tipo de relación que entabla con lo dado no se rige por los parámetros cuantificables de un proceso matemático. Ya lo indica al inicio del § 19 de los *Prolegomena...* en el cual especifica que el sentido al que se refiere cuando habla del ser-en o el estar-siendo-en (*In-Sein*) del *Dasein* no tiene que ver con un estar dentro-de un espacio –como se dice de los objetos físicos-corpóreos⁹. Por el contrario, y tal como se consolida en *Sein und Zeit*, el ser-en del *Dasein* es vivir, habitar y un estar familiarizado-con¹⁰. En tal caso, “...se da un sentido local auténtico, que, no obstante, sigue siendo esencialmente diferente del estar espacial de una cosa en otra”¹¹.

Si bien el sentido local del ahí por el que Heidegger alude implícitamente a la espacialidad termina interpretándose por medio de la categoría de la temporalidad porque ese ahí es ocasional (*jeweilig*). Aún así, al filósofo le sigue preocupando establecer algún estilo de

9. Jeff Malpas señala que el concepto de lugar (*Place-Ort*) puede leerse ónticamente en un sentido derivado, si se lo comprende como un punto o posición en el espacio físico extendido. No obstante, Heidegger apunta con él a una dimensionalidad originaria y abarcativa que, en el segundo período de su pensar, conlleva la reunión y la relacionalidad de lo que se emplaza. Falta descubrir qué sentido tiene el concepto de lugar en su obra capital y los escritos en torno a ella. Más que nada, este concepto debe abordarse con la intención de rescatar el aspecto situacional que Heidegger desarrolla a partir de los términos: *Stelle*, *Platz* y *Stätte*. Es decir, por fuera del sentido de un lugar en un espacio extendido.

10. Dastur rescata que cuando Heidegger define el modo de estar del *Dasein* como *In-Sein*, el “In” alemán procede de “innan” que quiere decir habitar. Aquí no se habla de un estar-en (que contiene) sino de un sentido existencial de la proximidad, el contacto y el encuentro posible con los entes. Dastur afirma que la espacialidad no debe eludirse porque el *Dasein* no es un espíritu que mantendría relaciones extrínsecas con el espacio. Aunque, entiende que tal espacialidad tampoco debe remitirse al cuerpo porque si no se pierde su sentido existencial y ontológico. (Véase DASTUR, *Heidegger y la cuestión del tiempo*, op. cit., p. 54) En tal caso, según Dastur, el cuerpo sólo puede interpretarse en el pensamiento de Heidegger en sentido físcalista. Pues bien, el filósofo no menciona el sentido vivo del cuerpo; aquél que Merleau-Ponty afianza y que el propio Husserl en *Ideen II* ya presenta en detalle. Consideramos que por medio del cuerpo vivo se abre, efectivamente, el acceso y comprensión de esta otra espacialidad originaria de los actos. Lamentablemente, Heidegger no quiso tomar esta vía interpretativa en el período de Marburgo.

11. HEIDEGGER, M. *Prolegomena*, op. cit., p. 213 [Trad. *Prolegomenos*, op. cit., p. 199] De hecho, el concepto de lugar (*topos*) que Heidegger retoma de la *Física* de Aristóteles representa la idea de que cada ente, de acuerdo a su condición natural, posee un lugar en el cosmos y se distingue de otros entes por los límites que lo diferencian (podría decirse, los contornos que envuelven a la figura -dado que el estagirita no concebía la idea de un vacío en el que se dispongan los entes).

medida para la dimensión de lo ocasional. De hecho, se pregunta: “¿Cuál es la amplitud¹² ocasional de lo descubrible correspondiente a un determinado modo de ser-en del *Dasein* en su mundo?”¹³. O sea tiene una preocupación por registrar la dimensión de lo espacial. Entonces, entiende que esta dimensión que comprende formalmente el estar-siendo-en-el-mundo y que concibe como la mundaneidad reviste el carácter de una espacialidad diferente, es más, de una localidad (*Örtlichkeit*) que, literalmente, “desempeña un papel especialmente notable”¹⁴ para la constitución del mundo. A esta mundaneidad le quiere devolver el lugar y espacio auténticos que por derecho le corresponde y que tiene dentro de la estructura del *Dasein*¹⁵. Es más, Heidegger sostiene en el apartado de la espacialidad lo siguiente:

Sólo cuando se ha visto la mundaneidad del espacio y la espacialidad primaria, es decir, cuando se ha entendido el espacio del mundo-en-torno y su trama estructural junto con el *Dasein*, está uno en situación de evitar una vía que (...) caracteriza el espíritu y el ser de lo espiritual (...) de manera negativa, por oposición al espacio¹⁶.

Heidegger señala, llamativamente, que el *Dasein* es espacial y que no existe razón alguna para oponerse a ello, al menos si nos abocamos a dilucidar su sentido originario.

Por lo tanto, Heidegger plantea en los *Prolegomena...* que el hecho de verse en la necesidad de excluir un sentido determinado de espacialidad es una señal clara de que en estos fenómenos interviene otro sentido de la misma. Por esto, se ocupa de la tarea de mostrar otra manera de dar con lo dado para develar cómo procede y se constituye el mundo del *Dasein*, es decir, cómo se espacializa (*räumt*). Pues bien, la espacialidad es un elemento constituyente del mundo -Heidegger así lo afirma en el §25 del curso. Por este motivo, es que tiene que introducirse en el trato con lo dado en la cotidianidad para develar la estructura del proceso de espacialización. Así pues, el filósofo aclara en el curso que:

12. Sobre esta cuestión afirmamos que si Heidegger quiere captar la amplitud (*Größe*) que tiene la dimensión en donde se emplaza el *Dasein* en su ahí, entonces le interesa indagar -aunque sea de manera originaria- en el carácter extensivo de la misma. Ya sabemos que en los escritos posteriores a la *Kehre* (tales como *Das Wesen der Sprache*-GA 12) Heidegger dice que la diferencia (como contraposición de lo uno y lo otro) es la que mide o mesura (*Er-messen*) la medida de su esencia.

13. HEIDEGGER, M. *Prolegomena*, op. cit., p. 218 [Trad. *Prolegomenos*, op. cit., p. 204]

14. HEIDEGGER, M. *Ibidem*, p. 226 [Trad. *Ibidem*, p. 211]

15. Cfr. HEIDEGGER, M. *Ibidem*, p. 230 [Trad. *Ibidem*, p. 214]

16. HEIDEGGER, M. *Ibidem*, p. 307 [Trad. *Ibidem*, p. 280]

...lo que tenemos es el ente dado en su inmediatez, la cosa del mundo, y el modo de acceder a ella es la percepción sensible [...] la cosa tal como se presenta de entrada en el mundo [es] una cosa de la naturaleza, cuyo estrato básico es la materialidad, pero a la vez provista de predicados de valor¹⁷.

Sin embargo, más adelante plantea que este tipo de mirada práctica sobre la cosa está teñida por las facultades que una antropología o biología le acredita al hombre. De esta manera, la percepción hace a la cosa percibida¹⁸.

En esta línea de interpretación, la manifestabilidad de lo dado está determinada por el tipo de acceso¹⁹. De este modo, es probable que el verdadero ser de la cosa del mundo entorno (*Umweltding*) se pase por alto. Este hilo argumentativo deja en evidencia la necesidad de detenerse en lo dado para poder describirlo sin desfigurar su sentido. Con esto, entendemos que el recorrido vira -o intenta hacerlo- de la primacía de las condiciones de posibilidad de la experiencia de base subjetiva hacia a una serie de condiciones del objeto (no objetivado). Estas condiciones propias del objeto –que no se reducen a una teoría del conocimiento- presentan lo que en *Sein und Zeit* y en este curso previo se concibe como significatividad (*Bedeutsamkeit*). De hecho, el sentido de lo dado en su forma originaria se despliega para el *Dasein* de acuerdo a cómo vivencia -de manera cotidiana e inmediata bajo su utilidad, practicidad o para-qué y en el marco remisional de una serie de relaciones abstractas- tal significatividad. Con esto se va arribando a la tesis de que la espacialidad originaria de la práctica del *Dasein*, se realiza a partir del sentido pre-objetivo de lo dado. Un sentido que se aparta de la lectura teórica objetivante pero que pierde de vista, a nuestro juicio, el sentido objetivo al quedarse exclusivamente en la recepción y formas de interpretación de eso dado. Por ende, consideramos que hay algo en “la cosa del mundo” que excede al condicionamiento del tipo de acceso y debe descubrirse sin quebrantar los matices de su procedencia.

17. HEIDEGGER, M. *Ibidem*, p. 246 [Trad. *Ibidem*, p. 228]

18. Rodríguez aclara que Heidegger en el período de Marburgo, especialmente en los textos en torno a *Sein und Zeit*, se preocupa por el sentido perceptivo y explica que éste “...no se refiere a los rasgos meramente ónticos del objeto, a sus predicados reales, sino a lo que aparece en la percepción justamente en tanto que aparece así en ella” (RODRÍGUEZ, R. *Fenómeno e interpretación*, op. cit., p. 38)

19. Sabemos que en el período de Marburgo Heidegger analiza el proceso perceptivo y el sentido de lo que se manifiesta de acuerdo a como lo recibe el *Dasein* e, incluso, a través de la accesibilidad que la estructura subjetiva tiene. No obstante, para Rodríguez el propio concepto de manifestabilidad es complejo y un poco ambiguo porque “...no sabemos si es una propiedad de otro orden de la cosa, si es algo ajeno a ella o si es un rendimiento de la conciencia”. (*Ibidem*, p. 42)

Ahora bien, este vínculo con lo dado, más allá de la manera puntual de manipular un útil, se vislumbra en los *Prolegomena...* como “resistencia” (*Wiederstand*). Heidegger sostiene que su postura se asemeja al tratamiento que Scheler hace respecto de lo dado, puesto que se vive de modo originario en el acto del desear, el instinto y la voluntad simplemente como una resistencia o contraimpulso. Esta resistencia debería aludir, para nosotros, a las notas del objeto que el sujeto experimenta en un estado previo al acto deliberativo o intencional. Esto comportaría una suerte de recepción pasiva del sentido originario que asoma en el propio objeto y en su forma de presentarse. No obstante, para Heidegger esa resistencia que nos ofrece lo dado se subordina al estrato formal del cuidado y la significatividad porque, según él, de la resistencia de dos entes no surge el mundo²⁰. Así que a pesar de que el fenómeno de la resistencia tiene en cuenta a lo dado bajo el carácter de su materialidad primitiva, Heidegger argumenta que una resistencia se ofrece para la actividad de un *Dasein*.

En resumen, la idea de Heidegger se acota a mostrar el sentido de lo dado por fuera de toda facultad subjetiva objetivante, por ello el filósofo se concentra exclusivamente en la descripción de la mundaneidad y su sentido remisional. En tal caso, la constitución de la mundaneidad se produce a partir del des-alejamiento, la zona y la orientación, que mencionamos en un principio. Éstos conllevan una cercanía (*Nähe*) y direccionalidad (*Ausrichtung*) por parte del *Dasein* que no se posiciona de forma calculadora. Al respecto, Heidegger habla de una hermenéutica y valoración cotidianas²¹. En el curso no ofrece una explicación muy extensa respecto de estos existenciales, pero sí señala que son versiones originarias que se desmundanizan cuando se introduce la idea de una distancia “extensiva”. Por el contrario, las tres variantes del comportamiento espacial -a las que allí dedica algunas páginas- sugieren una forma puntual de disponerse frente a los objetos “alejados”. Esta forma de disposición, que veremos se supedita al tiempo, genera un trato con el entorno que reposiciona sus objetos de acuerdo a un objetivo vivencial determinado. El objetivo emerge del sentido inherente al acto, sin producir una reflexión que corte el vínculo inmediato con lo dado. Por ejemplo el filósofo dice:

El camino que recorre uno todos los días y del cual quizás se sabe en términos objetivos cuánto tiempo lleva recorrerlo puede resultar cada día diferente, más o menos largo. Esto no es más que el reflejo de que soy yo el que recorre el camino y lo recorro en cada caso como des-alejamiento mío, en el cual me alejo de algo o me acerco a algo que yo mismo he puesto en

20. HEIDEGGER, M., *Prolegomena*, op. cit., p. 304 [Trad. *Prolegomenos*, op. cit., p. 277]

21. HEIDEGGER, M. *Ibidem*, p. 36 [Trad. *Ibidem*, p. 288]

mi ocupación, algo que no es un punto cualquiera del espacio, sino en lo que estoy ya de antemano en mi *Dasein*²².

En este sentido, la medida de las distancias producidas por el des-alejamiento, la zona en la que se mueve el *Dasein* y la orientación que establece frente a lo dado, no se determina por medio de una actitud objetivante. Asimismo, la reflexión no obstruye la dinámica remisional de lo vivido para pautar algún tipo de modificación o redirección del accionar en el entorno. El *Dasein* se maneja bajo una comprensión pre-teórica en la cual lo dado se experimenta a través de un sentido que dispone las cosas en función a cómo afectan a la conducta y el propósito, que -al parecer- no fue calculado, diseñado o estipulado más allá del estar-siendo-en-el-mundo en su versión primaria. La ocasionalidad de lo vivido y el carácter singular de la experiencia, que remiten a un *Dasein* en particular, son las notas definitorias de este estilo de medición de lo espacial.

Ahora bien, ¿esta manera de comprender el espacio de forma originaria está fundada en la temporalidad? Es decir, ¿se ciñe a cómo experimentamos el tiempo respecto de un movimiento ocasional del *Dasein*? Heidegger sostienen en estos pasajes del curso que, de acuerdo a como vivenciamos temporalmente un objeto se comprende de cierta forma la duración del des-alejamiento. La diferencia de las duraciones se basa en el ocuparse (el existencial del cuidado-*Sorge*) y en cómo está uno en el tiempo. Ante esta salida heideggeriana, consideramos que el tratamiento del problema de la espacialidad se deforma porque el filósofo introduce en la interpretación cotidiana del movimiento efectuado por el *Dasein* -o sea la espacialización que comprende el trato con lo dado- al tiempo. Cuando habla de otro estilo de espacialización que no atiende al cálculo de las distancias se remite a la "duración". Esta es la versión métrica del tiempo que se emplea para establecer cómo se vivencia el des-alejamiento.

En tal caso, ¿por qué el des-alejamiento se experimenta temporalmente como duración? Heidegger afirma, en el análisis de este comportamiento, que el tacto no es el sentido que permite mostrar mejor el alejarse o acercarse a las cosas, y que -en efecto- es el andar el que mejor refleja las distancias. Aquí parece encontrarse, a nuestro juicio, la pérdida del hilo argumentativo porque la espacialidad de tal movimiento se subordina a la temporalidad experimentada por el agente-móvil; ya no prima la experiencia de lo dado y su materialidad. Ahora, la medida o condición la pone el *Dasein*. No obstante, si la extensión es una propiedad objetivada -en su sentido teórico-, la duración también debe serlo. Entonces, como la duración tiene una versión originaria de expresión en la interpretación del filósofo: ¿por qué no ha de tenerla la extensión? ¿Por qué el joven

22. HEIDEGGER, M. *Ibidem*, p. 317 [Trad. *Ibidem*, p. 289]

Heidegger no apela a la extensión para explicar la distancia que se reduce con el des-alejamiento? Heidegger prefiere plantear la medida en términos de "duración" ya que, al parecer, la "extensión" refiere a los objetos o a la medida "objetiva" de la distancia y, en cambio, el tiempo apunta mejor a cómo experimenta el *Dasein* el des-alejamiento. El tiempo es la versión "subjetiva" de ese trayecto que captamos para él como "duración". Por lo tanto, el espacio se temporaliza.

Volviendo a los sentidos y las preferencias de Heidegger, cuando rechaza el oído, la visión y el tacto para ejemplificar el des-alejamiento, y plantea al andar como el tipo de percepción que mejor atiende a la proximidad de las cosas, encontramos nuevamente esa necesidad de registrar cómo afectan las cosas sin remitirnos a la materialidad de lo dado. Por ende, la lectura inicial de la espacialidad que se definía como un "ser-en" o un "estar-siendo-en-el-mundo" deja de lado sus rasgos topológicos para focalizarse en los aspectos modales que indican cómo se siente el *Dasein* y cómo vive temporalmente tal movilidad. Esto genera una recaída en una lectura subjetiva del movimiento que desfigura el proceso de espacialización, al desconsiderar el aporte de lo dado en la conformación del sentido de esta práctica. De esta manera, el comportamiento del *Dasein* que se avistaba con el des-alejamiento, la zona y la orientación, ya no vislumbra esa dimensión originaria en donde se emplazaba el *Dasein* (el *ahí* de su ser) en relación a lo dado. Desgraciadamente, el asunto de la espacialidad que también hacia su aporte en la constitución de la estructura del *Dasein* queda olvidado.

Más adelante, Heidegger profundiza (aunque, a su vez, restringe más) el sentido de este tipo de movilidad (*Bewegtheit*) característica del *Dasein* en el curso de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, por medio de los conceptos de distensión (*Dehnung*), continuidad (*Stetigkeit*) y dimensión (*Dimension*) -que acompañan su interpretación de la *Física* de Aristóteles; especialmente en § 19 (a. β). En esta oportunidad también prevalece el sentido temporal del movimiento del *Dasein*, que de cierta manera exhibe otra forma de entender el proceso de espacialización. Esto sucede ya que refuerza el carácter vital y afectivo de este tipo de movimiento, por sobre la presunta consideración fisicalista que tendría la versión extensiva de lo espacial -al entenderlo como el tránsito de un lugar a otro.

En este curso Heidegger opina que si se piensa al tiempo de modo instrumental, como medida a través de lo numerado, se lo espacializa. (Nos preguntamos: ¿por qué cuando pensó como duración al movimiento no resultó éste deformado por el tiempo?) Esta lectura degradada de entrada el sentido del espacio que se estaba gestando. Ahora bien, ¿por qué Heidegger intuye la posibilidad de pensar al tiempo de manera originaria y, contrariamente, no acaba de pensar lo mismo acerca del espacio? Quizás en este período

de su pensar, no hay posibilidad de admitir una lectura que exceda la posición moderna. Y, sin embargo, la analítica existencial tiene una fuerte base topológica, en el sentido aquí rescatado.

Entonces, aquel matiz existencial que se abría con la revisión ontológica de la espacialidad de la estructura del *Dasein* y su funcionamiento, se desvirtúa para dar paso a un seguimiento meramente formal de la manifestación del ser, que considera a lo material/óntico como un traspie al que el método se ve forzado. El tipo de prolongación o distanciamiento (*Erstreckung*) y transformación de la estructura del *Dasein* que describe como distensiva -en vez de extensiva- domina la exposición y termina por confinar a un plano derivado la espacialidad. Esto acontece porque cuando plantea al *Dasein* en movimiento lo interpreta por fuera del espacio y en función de una lectura de la traslación o el desplazamiento cualitativa (esencial). Heidegger sostiene que con el tiempo, el movimiento genera un tránsito de un lugar a otro pero no en el orden de lo espacial²³. De este modo, se opone a introducir la categoría de lo espacial a la hora de explicar la relación entre el tiempo y el movimiento.

Aunque, la imposibilidad de una omisión del pasaje metodológico por lo “derivado”, lleva a que en los conceptos de continuidad y dimensión que fundamentan lo temporal, la espacialidad se asome (o se entrometa como dice Malpas). Esto ocurre cuando Heidegger retoma de Aristóteles el aspecto de un lugar (*topos*) que abarca el movimiento sin ser él mismo movimiento, es decir, sin verse afectado por la secuencia calculable de la trayectoria. Dado que la idea del lugar propio y natural del móvil -que procede de Aristóteles- desliza nuevamente el sentido originario hacia lo material, ya que la disposición “temporal” del movimiento del *Dasein* se sostendría gracias a un horizonte singular y fáctico que la habilita (el mundo)²⁴, y este horizonte de avistamiento es espacial.

En otras palabras, cuando el ente se “encuentra” en el ámbito propicio de manifestación y está “dis-puesto” de forma apropiada estarían dadas las condiciones óptimas para la captación. No pueden negarse que estas condiciones están vinculadas directamente con una manera espacial de vivenciar lo dado. No obstante, el concepto de horizonte nuevamente se temporaliza y, por ende, se enmascara aquel “sitio” (*Platz*) bajo la idea de un “instante” (*Augenblick*), que ciertamente establece la proximidad a la donación. De este modo, Heidegger subordina la espacialidad a la condición temporal del *Dasein* porque -como ya advierte al final del apartado 25 de los *Prolegomena*- todo des-alejamiento, bajo

23. HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, p. 343. [Trad. *Los problemas fundamentales de la fenomenología* 1927, Madrid: Trotta, 2000, p. 294]

24. Véase HEIDEGGER, M. *Grundprobleme*, op. cit., p. 360 [Trad. *Problemas*, op., cit., p. 307]

la forma de la lejanía o la cercanía, se dispone en una temporalidad ocasional y singular.

De allí se sigue, que el existencial de la zona se presente en *Sein und Zeit* como un entramado de relaciones que establecen la pertinencia (*Hingehörigkeit*) de acuerdo a la ocupación del *Dasein*. Pues bien, para que el *Dasein* pueda efectuar movimiento alguno en dirección a un objeto, éste debe presentarse de antemano en su significatividad. El hecho de estar-siendo siempre ya en-el-mundo condiciona de manera previa nuestra existencia. En este sentido es que la materialidad se pierde frente a la determinación ontológica que genera el horizonte indefinido o transobjetivo que sostendría a lo dado. La estructura pre-ontológica del *Dasein* y su manera de anticiparse constituyen un tipo de orientación que no es meramente espacial, es decir que no tiene que ver con cómo organizamos la zona bajo sus condiciones materiales. Este ordenamiento procedería de la capacidad de adelantarse a lo dado en un sentido teleológico.

3. Conclusión: La subordinación del espacio a una interpretación temporal

Finalmente, debemos admitir que en el caso del período de Marburgo el movimiento que efectúa el *Dasein* se define a partir de la trascendencia y la proyección de este ente hacia el plano ontológico²⁵. De esto se sigue, que la interpretación de la espacialidad que constituye el modo de estar-siendo-en-el-mundo dependa de la temporalidad²⁶, pues la caracterización ex-tática de este movimiento está directamente relacionada con la anticipación compresora que se obtiene de la unidad de la estructura a partir del cuidado y el tiempo. Si bien esta impresión es la que prevalece, subrayaremos que el movimiento “vital y afectivo” en algún punto y, para ser precisos en un comienzo, debe registrarse en el orden de lo óntico. Por consiguiente, requiere visualizarse en la experiencia sensible a través de aquello que se mueve (el *Dasein*), o sea, en un emplazamiento preciso. Así pues,

25. Más adelante, con la transformación de su pensar, estos conceptos espaciales reaparecen bajo el contexto más amplio de un ámbito o región (traducción preferida aquí para *Gegend*) que además de un desplazamiento del *Dasein* involucra, en el mismo nivel, un emplazamiento del *Seyn* -específicamente en el ensamble de la fundación (*Gründung*) punto (d) “El espacio-tiempo como abismo” del texto *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Por lo tanto, desplazamiento y emplazamiento son dos conceptos enlazados (en la *Zeit-Räum Gefüge*). De acuerdo a la interpretación de Malpas respecto a la función de la dependencia entre espacio y tiempo -entre otras- (nota siguiente), quizás se puede decir que en este segundo período de Heidegger la dependencia sea mutua.

26. Jeff Malpas realiza un análisis profundo acerca de los sentidos que en la obra de Heidegger debería tener tal dependencia y fundamentación. Allí habla de una dependencia mutua o jerárquica entre distintos existenciales que Heidegger no deja bien clara. (Véase, *Heidegger's Topology*, op. cit., pp. 114-118)

la idea heideggeriana de una movilidad temporal se alinea de entrada con un espacio que permite constatarla.

No obstante, en el § 70 de *Sein und Zeit* Heidegger afirma que el hecho de que se dé la estructura en un tiempo y espacio no es lo que comprende como su sentido existencial²⁷. Heidegger sostiene que el *Dasein* jamás está en el espacio óntico, sino que es en el espacio gracias a la mundaneidad que lo determina y de acuerdo al ordenamiento significativo de su ocuparse. Vimos que tal ordenamiento de la zona se configura por la orientación temporal del *Dasein*. En este caso, el espacio toma posesión extáticamente. Tan sólo *en base a la temporalidad extático-horizontal es posible la irrupción del Dasein en el espacio*²⁸.

A pesar de esta fuerte afirmación, Heidegger no podrá borrar del mapeo ontológico a la espacialidad. Pues, si bien la comprensión que tiene del espacio en su versión existencial emerge de la temporalidad, no puede obviar el hecho de que toda la “analítica existencial” produce una descripción del modo de ser de un *Dasein* situado y orientado dentro de un entramado de sentido que emerge y se realiza en la facticidad misma. Por lo tanto, si pretende develar cómo se produce el sentido en la experiencia y se asienta en una forma concreta no puede eludir aquellos aspectos ónticos que la delimitan y que adquieren cierta configuración de acuerdo a factores que exceden la pre-disposición formal del *Dasein*. Heidegger dice:

...no sólo se comprende [el *Dasein*] a partir de los entes a la mano que son parte de su ocupación [...] sino que toma de las relaciones espaciales, los hilos conductores para la articulación de lo comprendido²⁹.

Bibliografía

- ARISTÓTELES: *Física*, Madrid: Gredos, 1995.
- BLATTNER, W.: *Heidegger's temporal idealism*, New York: Cambridge University Press, 1999.
- CROWELL, S., MALPAS, J. (eds.): *Transcendental Heidegger*, California: Stanford University Press, 2007.
- DASTUR, F.: *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Buenos Aires: Del Signo, 2006.

27. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1960, p. 367. [Trad. *Ser y tiempo*, Chile: Universitaria, 1997, p. 383]

28. HEIDEGGER, M. *Ibidem*, p. 369 [Trad. *Ibidem*, p. 384] El subrayado es de Heidegger.

29. HEIDEGGER, M., *Ibidem*, p. 369 [Trad. *Ibidem*, p. 385]

DREYFUS, H.: *Ser-en-el-mundo. Comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*, Santiago de Chile: Cuatro Vientos Editorial, 1996.

HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. [Trad. *De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann, Barcelona: Serbal, 1987.]

HEIDEGGER, M.: *Prolegomina zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. [Trad. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid: Alianza, 2006.]

HEIDEGGER, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. [Trad. *Lógica. La pregunta por la verdad*, Madrid: Alianza, 2004.]

HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. [Trad. *Los problemas fundamentales de la fenomenología* 1927, Madrid: Trotta, 2000.]

HEIDEGGER, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. [Trad. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid: Alianza, 2007.]

HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. [Trad. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina Picotti, Buenos Aires: Almagesto-Biblos, 2003.)

HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1960. [Trad. *Ser y tiempo*, Chile: Universitaria, 1997]

HUSSERL, E.: *Ideen zu einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1952.

MALPAS, J.: *Heidegger's Topology. Being, Place, World*, Cambridge: The MIT Press, 2006.

MERLEAU-PONTY, M.: *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945.

ROCHA DE LA TORRE, A.: “El concepto de cercanía en Martin Heidegger”, *Eidos*, N° 7, 2007, pp. 48-86.

RODRÍGUEZ, R.: *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 2015.

QUENAYA MENDOZA, C.: “De Aristóteles a Heidegger un recorrido del lugar a la espacialidad del Dasein”, *Phainomenon*, Vol. 11, N° 1, 2012, pp. 63-69.

VIGO, A.: *Arqueología y aleteiología*, Buenos Aires: Biblos, 2008.

VOLPI, F.: *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires: FCE, 2012.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. E-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2016.i02.02

[pp. 29-46]

Recibido: 21/04/2016

Aceptado: 14/06/2016

Heidegger: La paradójica existencia de la finitud del *Dasein*.

Heidegger: The paradoxical existence in finitude of *Dasein*.

José Manuel Chillón Lorenzo

Universidad de Valladolid

Resumen:

La autenticidad de la existencia humana depende de una correcta correlación de los éxtasis temporales fundados en el futuro marcado por la muerte que el *Dasein* palpa desde la angustia. De esta manera, el vivir auténtico que se hace cargo de la temporalidad, ¿no supone ya una existencia neurótica? El artículo propone la necesidad de salvar este escollo desde la comprensión de lo que denominaré la trama psicológica de la existencia que, en el contexto de la *Eigentlichkeit* y de la *Uneigentlichkeit*, exige que la disposición afectiva de la angustia, se entienda completada por la de la serenidad. No se trata de salvar la finitud pero sí de una cierta redención en la finitud.

Palabras Clave: Existencia; futuro; neurosis; ansiedad; serenidad.

Abstract:

The authenticity of human existence depends on a correct correlation of temporal ecstasy founded in the future marked by the death that *Dasein* palpated from anxiety. In this way, living authentic that takes care of temporality, is not a neurotic existence? This paper proposes the need to overcome this obstacle from understanding what I shall call the psychological plot of existence that in the context of *Eigentlichkeit* and *Uneigentlichkeit* requires that the emotional disposition of distress is understood supplemented by that of serenity. This is not to save the finitude but a kind of redemption in finitude.

Keywords: Existence; future; neurosis; anxiety; serenity.

1. La vivencia existencial del tiempo en Ser y Tiempo.

Existir no es un estar dado, sino que es un realizarse, un gestarse en el tiempo¹.

Todo movimiento -en cuanto estar en camino hacia *Badis eis-* consiste en un todavía-no-haber-alcanzado su hacia qué (su horizonte) (...) el andar considerado en su carácter ontológico es por principio distinto a lo ya andado².

Para situarnos en nuestro tema, nos interesa sobremanera entender cómo la vivencia existencial del tiempo constituye la analítica existenciaria del *Dasein* cuyo hallazgo fundamental tiene que ver con la descripción de la cura como su esencia. La propia definición de *die Sorge* arroja luz sobre ello: preserse ya en el mundo como ser cabe los entes que hacen frente. El anticipar-se, el siempre-ya-ser y el estar-en medio, hacen que la cura esté vertebrada por el tiempo, constituida por una temporalidad entendida como *gewesend-gegenwärtigende Zukunft*. Es este advenir (que en realidad es un movimiento mediante el cual el *Dasein* se hunde en su propia finitud³) para el que ha sido ciego la metafísica que no ha hecho la diferencia ontológica, el que es posibilitado por la temporalidad. En realidad, el *Dasein* ya está siempre en el mundo. A esta situación existencial es a la que Heidegger denomina facticidad como el nombre de nuestro existir propio⁴. Este encuentro con el

1. *Vivir es estar en camino*. La tarea de vivir es designada así por Heidegger transformando un concepto que Jaspers había forjado siguiendo a Kierkegaard. Cfr. Hans-Helmut GANDER, "La fenomenología hermenéutica del vivir fáctico de Heidegger", p. 164

2. HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, 2002, p.7

3. Así lo define PATOCKA, J.: *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder, 2008, p. 275

4. HEIDEGGER, M.: *Ontologie Hermenéutik der Faktizität*. GA 63. Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M., 1988, p. 7. En *Logik* explica que, pese a que la existencia no es algo presente ni algo así como un hecho, sin embargo es un *factum* específico. Y a este *factum* es el que denomina *Faktizität*.

mundo, que es ahora comprendido como plexo de significatividades y siempre previo a todo proceso teórico-conceptual, ve a los entes del mundo como algo que está ahí (*etwas Vorhandenes*). Descubrir la aprioricidad, ya no *formal more* kantiano que redundaría en una subjetividad constituyente, sino material del existencial ser en el mundo es la explicitación de que la manera prioritaria y primera que el *Dasein* tiene de ser en el mundo no es cognoscitiva ni teórica, sino hermenéutica. A esto nos referimos con que el *Dasein* se encuentra ante un mundo, su mundo, constituido por los significados, por las interpretaciones que ese mundo tiene para él y que son necesariamente heredadas, ya dadas y, por tanto, asumidas. Antes de tener que saber quién soy, ya sé que estoy en el mundo. Esta es la clave. El *Dasein* se descubre existiendo y teniendo que existir. Y esto es lo primero que sabe de sí mismo. El concepto de intencionalidad husseriano no ha sido capaz de reducir totalmente la asimetría entre sujeto y objeto. Por eso, al retrotraer Heidegger la subjetividad trascendental a la existencia fáctica se descubre esa unidad fundamental entre el *Dasein* y el mundo en términos de comprensión.

El tiempo empieza a formar parte de la esencia del ser del ente que es el *Dasein* y la consecuencia inmediata es el tener que albergar ontológicamente la finitud. Esta finitud es, a mi modo de ver, la consecuencia más decisiva que se deduce del existencial fundamental del *Dasein*, *in der Welt Sein*, al permitirnos entender la existencia en términos agustinianos de caída (*Verfallen*) por ser el *Dasein geworferner Entwurf*. Cuando se sabe finito, cuando se descubre como no siendo una de las otras cosas del mundo, cuando vive existencialmente la diferencia ontológica y se comprende en previsión cierta a la muerte, entonces la existencia del *Dasein*, ya no del lado óntico sino desde la perspectiva ontológica, se hace auténtica al reconocerse en su pureza extática, proyectiva y por tanto nunca agotada en su aparecer presente, nunca deyectada al ínfimo nivel de las cosas que son en el sentido óntico (por ser disponibles *Zuhanden* o estar a la mano *Vorhanden* como las dos formas de ser de los entes intramundanos) y que tienen el modo de ser del estar presente⁵. El futuro se convierte no sólo en algo que todavía no está, sino más bien al contrario, en algo cuya realidad ya ha sido en el pasado y sigue siendo en un presente que nunca tiene sentido en sí mismo sino en el futuro que colma de plenitud ese ir siendo sido⁶.

Heidegger, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. GA 21, Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M., 1976, p. 233.

5. Heidegger, M., *Logik*, p. 244.

6. Creo que la experiencia del cristianismo primitivo refleja mejor que ningún otro ejemplo la originalidad que supone la reordenación de los éxtasis temporales en Heidegger. La escatología paulina pone de manifiesto la especial vinculación del hombre creyente que no vive en el tiempo sino que vive el tiempo mismo. La esperanza cristiana está, por definición, desligada del tiempo en

La lectura ontológica de las aportaciones de las filosofías de la vida otorgan una preeminencia especial a la existencia entendida ahora, lejos ya de los esquemas representativos tradicionales, como posibilidad de ser insistiendo así en lo abierto y dinámico de la vida. Por eso la vivencia del tiempo no puede cercenarse desde la comprensión de este como un mero transcurrir. Ser es existir que, a su vez, es haber de ser. Es central para la comprensión de la analítica existencialia el hecho de que la comprensión que este ente que es el *Dasein* tiene ya del ser, esto es, la precomprensión que constitutivamente tiene del ser de los entes que posibilita la perentoria pregunta por el sentido del ser en general, no sea sino la tarea ontológica fundamental de este ente al que en su ser le va este ser⁷.

Ser en el mundo no solo arroja una determinada compresión del ser del ente que es el *Dasein* sino también un peculiar modo de ser del propio mundo ahora inabarcable e indisponible (no como los útiles que se dan dentro de él). Lo importante del mundo es la fenomenicidad de su ser fenómeno que ahora ya no se entiende como en Husserl desde el darse de lo eidético a la conciencia trascendental, sino como el abrirse (*erschliessen*) del mundo en cuanto totalidad de significaciones. En este mundo esencialmente abierto, el *Dasein* se encuentra. Puesto que, según hemos dicho, el mundo no se nos aparece como objeto en el sentido de objetividad sobre la que teorizar, la aparición del mundo al *Dasein*, la apertura del mundo, se hace en forma preteorética en determinados templos de ánimo que provocan en nosotros determinadas respuestas anímicas. Este estado de ánimo refleja cómo nos va. De hecho, lo expresamos así: cómo nos encontramos ante tal o cual acontecimiento. De modo que lo que nos afecta vivencialmente no es lo que sea entitativa o sustancialmente algo, sino cómo nuestra existencia resulta afectada por ello. Sin que quepa deducirse de aquí que el temple de ánimo sea ningún fenómeno subjetivo ni tampoco el efecto que algo tiene sobre el ser humano. Por el temple de ánimo, el *Dasein* se encuentra expuesto (*Ausgesetztheit*) en medio del ente en conjunto. Ente que no sólo se refiere a la naturaleza sino también a los otros, a los demás hombres⁸. El temple de

cuanto mensura de lo sucedido y se vincula, por el contrario, con el tiempo vivido, el tiempo de lo porvenir que es siempre el tiempo que no es presente, el tiempo de la inseguridad determinada por el advenir de un final, de la parousia, que ya ha venido en la encarnación del Verbo pero que siempre está llegando y que devasta las certezas de la inauténticidad de la vida mundana. Un tiempo no cronológico sino kairológico que, por tanto, se resiste a ser objetivado, cuantificado y que, para el que lo vive, se le presenta como el tiempo de la angustia.

7. Esta idea aparece ya había aparecido casi exactamente formulada en las lecciones de 1925-1926, *Logik*. La existencia, explica Heidegger, tiene la forma fundamental de ser de que en su ser le importa su propio ser. Cfr. HEIDEGGER, *Logik*, p. 225.

8. Ya que la existencia solo es “*como es en el ser con los demás*”. HEIDEGGER, M.: *Hölderlin Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*. GA 39, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1980, p. 143.

ánimo abre el ámbito en el que *Dasein* y mundo se encuentran constituyendo así la propia manera de ser del encuentro en cuanto situación en la que el *Dasein*, los otros, y los entes intramundanos se hayan implicados⁹. Este estar afectado consustancial a nuestro estar ya en el mundo es lo que Heidegger expresa con el giro *geworfener Entwurf*. Echados pues a vivir tenemos que hacerlo ya que en ello se resume lo que somos. A esto se refiere con el concepto de facticidad. Pero es que, además, este ser en del ser en el mundo nos sumerge en la estructura de la comprensión que es la estructura de nuestra propia existencia. Y así como existir es tener que hacerlo, la comprensión lejos de ser una tarea preminentemente epistémica es una determinación existencial que marca lo que puede hacerse teniendo en cuenta que este poder hacerse está en obligatoria coherencia con el poder ser del *Dasein* como ek-sistencia, como ente cuyas posibilidades de ser definen su ser proyectivo, futurizo, abierto que, al comprender sus posibilidades se comprende a sí mismo. El *Dasein*, como ser de posibilidades en un mundo abierto al que se refieren esas posibilidades, descubre el mundo como un conjunto de significatividades al abrse a la palabra, al habla que no puede confundirse con el lenguaje, al ser aquella el fundamento ontológico-existencial de este.

Todo esto es lo que está incluido en la concepción de la esencia del *Dasein* como cura. Lo decisivo para la problemática filosófica, y esto desde las obras de juventud, es el análisis del existir. Pues bien, este encontrarse fáctico devuelve al ser humano una forma de ser esencial definida en términos de cuidado. El cuidado es el fenómeno fundamental del existir¹⁰. Heidegger hacía poco había definido como movilidad del trato a lo propio del vivir en cuanto vivir en el mundo y es a esa movilidad a la que llamó *Sorge* como un intenso andar en busca de algo, estar ocupado en algo (*Aussein auf etwas*). Este cuidado que sustituye a la intencionalidad como relación fundamentalmente teórica con el mundo y que es reconducida al cómo del comportarse respecto a algo, ve al mundo desde las direcciones del cuidado que Heidegger entiende como mundos del cuidado y que distingue en mundo circundante, mundo compartido, mundo del sí mismo. Al entender el cuidado existencialmente como la esencia del ser del *Dasein*, lo hemos mencionado ya, se explica por qué la existencia del ser en el mundo no significa existir como las otras cosas que subsisten sino que el ek-sistir en cuanto cuidarse pueda tener que ver con: “*atender, fabricar, atender los negocios, tomar posesión de algo, impedir, preservar de daños o pérdida*”¹¹.

9. “Existir como *Dasein* significa mantener abierto un ámbito que consiste en poder percibir las significaciones de las cosas que le son dadas y que lo interpelan a partir del despojamiento de éste”. HEIDEGGER, M.: *Seminarios de Zollikon*. Barcelona: Herder, 2006, p. 30. En adelante ZS.

10. HEIDEGGER, *Ontologie*, p.104

11. *Ib.* p. 102

Esta inclinación de la existencia al mundo, esta tendencia intrínseca del existir humano a las cosas es lo que se entiende con la noción de cuidado.

Al ser existencia ek-sistente, abierta y proyectiva, su vivir consiste en anticiparse al elegir sus posibilidades en un mundo de cosas en el que se descubre yecto, arrojado. Esta es la peculiar situación paradójica de la existencia humana que es cabe los entes intramundanos entre los que puede perderse cómoda y anónimamente dando así holgura a esa inapelable situación de caída que siempre trata de reducir su haber de ser a una mera existencia perdida entre las cosas a partir de las cuales entiende e interpreta su propia existencia. Pero lejos de estar a gusto entre las cosas, la existencia del *Dasein* si quiere autentificarse tiene que descubrir la inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) del mundo para con él. Ese no ser de este mundo del *Dasein* genera en él el temple de ánimo, la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) fundamental y coherente con su apertura y su ser de posibilidades: la angustia. Y la angustia, a la vez que cuestiona nuestra ciudadanía entre las cosas, nos permite vislumbrar que no somos sino en camino hacia la muerte donde toda posibilidad queda tan plenificada y realizada como resuelta y anulada. De ahí que sea la angustia la marca indeleble de la paradójica situación existencial del *Dasein*. La angustia es la expresión fundamental de la apertura del *Dasein* que vislumbra, se adviene y es consciente del fin inapelable. Este fin no es solo final (futuro) sino principio (pasado) y realidad (presente)¹². Estando ya como posibilidad no solo barruntada y más o menos probable sino como posibilidad última y definitiva, planea sobre el pasado de caída y sobre el presente de facticidad colmando la existencia de finitud. Todo esto es la finitud: asumir lo que ya se ha sido desde lo que inapelablemente ha de ser. De ahí que la finitud afecte a toda la temporalidad, como no podía ser de otra manera siendo esta el sentido del ser del ente que es el *Dasein*. Y esta finitud del *Dasein* es la que reclama que, al no poder ser él el fundamento de sí mismo, se constituya como ente en cuanto dependiente del ser.

La finitud está así pues indeleblemente unida a la existencia lo que le devuelve una negatividad que Heidegger entiende en términos de culpabilidad y que, por supuesto,

12. En la esencia del *Dasein* está ya incluido el entre (*Zwischen*) que se relaciona con el nacimiento y la muerte en el que el nacimiento no es algo pasado que ya no está ni la muerte algo futuro que todavía no ha llegado, sino que el *Dasein* es el entre en relación a la unidad que se da entre la condición de arrojado (pasado) y el estar vuelto hacia la muerte (futuro) inherente al cuidado. No puede pues quedar fuera de consideración el estar vuelto hacia el comienzo (*Sein zum Anfang*) y el extenderse (*Erstreckung*) entre el nacimiento y la muerte y pasar por alto lo que Dilthey llama “*la trama de la vida*” (*Zusammenhang des Lebens*) que no es una mera secuencia de vivencias que tienen que ver con la concepción vulgar del tiempo. Cfr. el trabajo de WALTON, R.: “Temporeidad e historicidad” en RODRÍGUEZ, R.: *Ser y Tiempo de Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015, pp. 371-397.

nunca debe asimilarse a ningún error o conducta que haya de ser corregida. Cuando la existencia se gesta o sucede de tal modo que asume la posibilidad de la muerte, cuando se toma la decisión de vivir la propia finitud entonces el *Dasein* se hace responsable de esa culpabilidad. Así, la existencia encuentra su gestarse original al que Heidegger llama destino (*Schicksal*) y que no puede separarse de lo que también *Geschick* o destino colectivo¹³. La existencia auténtica, siguiendo *Ser y Tiempo*, consiste en no diluirse la existencia en los entes que nos hacen frente y de los que nos cuidamos, sino en pensar la existencia en cuanto vuelta hacia la muerte como futuro propio que se retrotrae al haber sido originario marcado por la condición de arrojado. Nosotros, explicará Heidegger en *Ontologie*, estamos en medio de esa caída que ha constituido toda la historia fraguada como encubrimiento de lo originario. Asumir esta temporalidad pone al *Dasein* en el estado de resuelto, esto es, la prolongada constancia (*erstreckte Ständigkeit*) de la existencia en su mismidad. No se trata pues de un suceso que pasa en el efímero presente sino de un acontecer (*Geschehen*) que implica tanto movilidad (y no movimiento como sería propio de los entes que no tienen la peculiaridad del *Dasein*) como persistencia (que no es tampoco perdurar, *Beständigkeit*) y que debe ser entendida como estabilidad del sí mismo (*Selbständigkeit*).

2. Tiempo y apertura: la finitud

El proyecto determinante -advierte Heidegger- del ser humano como *Dasein* en el sentido extático es un proyecto ontológico, mediante el cual se supera la representación del ser humano como subjetividad de la conciencia. Este proyecto, lo acabamos de ver, viene determinado por la comprensión del ser en tanto constitución fundamental del *Dasein*¹⁴.

El carácter de abierto para lo presente es el rasgo fundamental del ser humano. Pero el carácter de abierto para el ente cobija en sí diversas posibilidades. Lo que rige todo carácter de abierto es el inmediato estar en medio de las cosas que nos incumben en persona¹⁵.

13. La puesta en circulación de sus *Schwarze Hefte* llevará a la lectura de este destino colectivo como aquella dimensión futura que el pueblo alemán tiene que alcanzar y que parece poder consagrarse con el nacionalsocialismo de Hitler. No importa la política, ni la concreción de los hechos históricos o las personas responsables sino el metafísico deber ser del pueblo que cumple así su destino. Para nuestro tema, sería destacable hasta qué punto el acento en exceso del futuro de lo porvenir, a pesar de que se haya hecho patente en lo ya sido, obvia la responsabilidad para con el presente concreto donde reside el sufrimiento y el dolor singular que no puede ser subordinado a ningún destino colectivo supremo.

14. Cfr. ZS, p. 187-188.

15. ZS, p. 127.

Como es bien sabido, Heidegger nunca aceptó las interpretaciones existencialistas¹⁶ de su trabajo al no haber entendido que la analítica existencialista no tenía sentido en sí misma sino como ontología fundamental propedéutica de una investigación sobre lo que ha ocupado a la filosofía desde sus albores: la cuestión del ser. De hecho, según advierte Heidegger a quienes han pretendido interpretar la analítica existencialista del *Dasein* en los términos del análisis, al pasar por alto esta referencia al ser como ser del ente, ni siquiera hacen un análisis del *Dasein*. En relación al tema que nos ocupa, “*el análisis psiquiátrico del Dasein supone la interpretación insuficiente del ser-en-el-mundo (...) al trabajar con un Dasein recortado*”¹⁷. Ahora bien, de lo que Heidegger no podía apearse era de la imagen de hombre que resultaba de entender la existencia humana en esa relación constituida en dependencia con el ser. Efectivamente, el *Dasein* es un ente tan entre los entes como distinto de ellos. Su particular ser se caracteriza por esa naturaleza paradójica que le hace descubrirse caído entre los entes a la vez que radicalmente distinto de los demás entes por ser un ente al que le determina existencialmente preguntarse por el ser. Por ser cabe los entes, nunca puede rebasar el nivel de la mundaneidad en la que está. Por irle el ser, ya siempre está en el contexto de la pregunta, ya siempre tiene una precomprensión ontológica del sentido del ser en general, ya siempre se sabe como no agotado en el aparecer sino proyectado hacia sus posibilidades. Esta doble faz ontológica es la que resume el ser del *Dasein* como proyecto yecto.

Lo que vamos a analizar aquí es, cómo esa definición en términos de apertura que conmina al *Dasein* a no poder ser encapsulado en el concepto de objeto (*Gegenstand*) y a constituir su existencia como mera posibilidad, le viene determinada por la vivencia del tiempo. ¿Cuál es la contrapartida psicológica de esta manera de vivir el tiempo en la que el futuro es el éxtasis matriz? O como lo menciona Heidegger siguiendo la estela de *Ser y Tiempo*: ¿Cómo se relaciona el ser humano mismo con el tiempo? ¿Cómo resulta determinado el ser humano por el tiempo de modo que el *Dasein* pueda ser interpelado

16. Heidegger se refiere a ella como la ridiculez de la filosofía de la existencia que en nada es mejor que la filosofía de la vida. Cfr. HEIDEGGER, M.: *Schwarze Hefte: Überlegungen II-VI* (1931-1938). Frankfurt a. M: Vittorio Klostermann, 2014, p 19.

17. Cfr. ZS, p. 278. “*La pregunta surgida necesariamente de esta forma, ¿quién o qué o cómo es el ser humano? Es tratada en Ser y Tiempo exclusiva y constantemente con respecto a la pregunta por el sentido del ser. Con esto, ya está decidido que la pregunta por el ser humano en Ser y Tiempo no es planteada en forma de una antropología filosófica que pregunta qué es el ser humano en sí y para sí*”. ZS, p. 193. A pesar de ello, Heidegger criticó años después que *Ser y Tiempo* todavía se mantiene en la orientación metafísico-antropológica al privilegiar, en la exposición de la autenticidad de la existencia, demasiado el plano existencial. Cfr. HEIDEGGER, M. *Schwarze Hefte*, p. 347: La filosofía existencial es aun antropología y metafísica porque ella no pregunta la pregunta fundamental de la verdad del ser.

por el ser?¹⁸ La tesis central de Heidegger es que la mayoría de las enfermedades psíquicas tienen que ver con una perturbación del existir al no lograr sostenerse hacia fuera. Para que pueda entenderse la repercusión psicológica de esta analítica existencial hay que aceptar las consecuencias que para las ciencias humanas tiene esa comprensión del hombre como ek-sistente y abandonar, a la vez, el patrón de científicidad que parece instalarse “*dogmática y unilateralmente a partir del carácter científico de la física moderna*”¹⁹. Sin duda, pues, lo más importante es lo que significa el abandono de la noción del *Dasein* como sujeto, como conciencia en tanto subjetividad que se enfrenta a un objeto²⁰. Como el *Dasein* no puede ser objetivado (tal como pretenden la antropología o la psicopatología omitiendo con ello la pregunta de qué es el ser humano²¹) la psicología consecuente deberá dejar de pensar en el alma humana como caja de resonancia de los sucesos exteriores al hombre desde ese dualismo previamente asumido del alma y cuerpo, exterior e interior, exógeno y endógeno, aunque luego resulte mitigado por el descubrimiento de las múltiples vinculaciones psicosomáticas²². Es más, una concepción de la psiquiatría y de la psicología desde el paradigma del naturalismo de la física, no puede dar ni explicación científica ni tratamiento terapéutico, por ejemplo, a la enfermedad típicamente contemporánea como es -en palabras de Medard Boss²³- el aburrimiento y la falta de sentido que ya no muestran una sintomatología patológica específica y determinada en el sentido de perturbaciones localizadas de tipo físico o psíquico. En este sentido, la situación reemplaza a la reacción. La situación supone un corte transversal en la relación originaria con el mundo como ser-en-el-mundo. De esta manera, la psiquiatría debe tener en cuenta que lo que hace frente en una situación (sea un estímulo, un trauma etc...) no se presenta en forma acabada

18. ZS, p. 192

19. ZS, p. 215. “*Si observamos también que la ciencia como tal es un actuar y una obra del ser humano, entonces se muestra un extraño entrecruzamiento de la pregunta por una ciencia del ser humano con la pregunta, cuyo ser humano hace posible por vez primera la ciencia*”. p. 216.

20. “*La objetualidad que en el pensamiento moderno significa lo mismo que objetividad supone una modificación de la presencia de las cosas. La presencia es entendida ahí por su representacionalidad mediante un sujeto (...) La presencia ya no es tomada como lo dado a partir de sí, sino tal como se contrapone a mí en cuanto sujeto pensante, como es ob-jetado hacia dentro de mí*”. ZS, p. 163

21. ZS, p. 235.

22. Es de destacar la referencia amplia que hace Heidegger a una conferencia de R. Hegglín: “*Was erwartet der Internist von der Psychosomatik?*”. En ella el Dr. Hegglín resume con el concepto de psicosomática todas las influencias mutuas entre psique y soma y que van más allá de las enfermedades emocionales. Cfr. ZS, p.144. Más adelante, atendiendo al peculiar fenómeno del estrés, explicará Heidegger, lo importante que es entenderlo desde el punto de vista del ser humano existente sin operar por ello una reducción físi-co-fisiológica a estímulos sensoriales.

23. ZS, p. 243

sino como tarea a realizar. Cuando esa situación resulta asumida, entonces, ella misma se convierte en medio para poder superarla²⁴.

Pensar el ser, lejos de ser algo arbitrario y místico²⁵, permite a las ciencias, y en especial a la psicología, pensar la repercusión vivencial de la diferencia ontológica obviada por el trato exclusivo con el ente cuyo resultado pretende ser la verdad objetiva. Se constata, “el abismo que hay entre la ciencia natural y la consideración del ser humano”²⁶. Y entonces, ahora sí, la psicología deberá hacerse cargo de la transformación de la existencia resultante de la percepción de la diferencia ontológica. Se trata de sacar las consecuencias que tanto para el estatus de científicidad de la psiquiatría y de la psicología, como para el objeto de las mismas, esto es, el ser humano, tiene la diferencia ontológica cuya explicitación había sido la tarea filosófica por excelencia. Y en nuestro caso, nos interesa en qué medida el hacer patente la diferencia ontológica implica hacerse cargo de una comprensión distinta del tiempo.

Desde Aristóteles a Husserl pasando por San Agustín o Bergson entre otros, ya se sabe que el tiempo tiene que ver con el alma²⁷, que la medida del tiempo de la conciencia es duración, que el tiempo de la conciencia trascendental se refiere al transcurrir cuyos ahoras resultan enriquecidos por la síntesis producida por la retención del pasado y por la protección del futuro por referirnos a las *Lecciones sobre fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de Husserl. Sin embargo, todas estas aportaciones, aun habiendo atisbado algunos de los problemas capitales del concepto de tiempo, pertenecen a la concepción tradicional del mismo (la comprensión vulgar del tiempo o tiempo del ahora²⁸) apoyada en tres pilares: a) el tiempo se muestra como la sucesión de horas puntuales; b) el tiempo no es sin psique, sin animus, sin conciencia; c) el tiempo es determinado respecto a su ser a partir de la comprensión del ser en el sentido de presencia (*Präsenz*)²⁹.

24. DÖRR, O.: *Psiquiatría antropológica. Contribuciones a una psiquiatría de orientación fenomenológico-antropológica*. Santiago: Universitarias, 1995, pp. 51-52.

25. ZS, p. 46

26. ZS, p. 57. Y así, el problema es que se pretende ver al ser humano desde la consideración de un método que no ha tenido en cuenta la esencia particular del Dasein. “Evidentemente se puede considerar al ser humano también de modo científico-natural como una parte de la naturaleza. Sólo que permanece la pregunta de si con eso resulta algo humano que dé con el hombre en cuanto hombre”. p. 59

27. ARISTÓTELES, *Física*, 223a, 21ss. “En ti, mi alma, mido yo los tiempos”. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, XI,

27. Puede verse un interesante repaso a esta concepciones en el § 19 de *Logik*, pp. 244-273

28. HEIDEGGER, M., *Logik*, p. 246. Se trata de una comprensión del tiempo que deje de lado la diferenciación entre tiempo objetivo y tiempo subjetivo, entre tiempo inmanente y tiempo trascendente.

29. ZS, p. 107

El tiempo, pues, concierne especialmente al hombre³⁰. Tan importante es contextualizar la cuestión del tiempo en lo referente a la diferencia ontológica que, de no hacerlo, esto es, de considerar el tiempo como una mera sucesión de horas vacíos, la psicología perdería de vista la relación original y esencialmente constitutiva del *Dasein* con el tiempo que se encuentra perturbada en los pacientes psíquicamente enfermos. No es que estos no perciban el encadenamiento natural de unos horas con otros siempre susceptible de ser calculado y captado por los métodos científicos tradicionales, sino que queda oculto para ellos la interpretabilidad (*Deutsamkeit*) del tiempo³¹, lo que comúnmente designamos con el tener tiempo para algo. Heidegger ya sabe que algunas investigaciones de médicos psiquiatras van en esta dirección. Es el caso del trabajo de Franz Fischer sobre la perturbación de la estructura espacio-temporal en los pacientes esquizofrénicos. Puesto que lo que rige en el estar abierto es precisamente el inmediato estar en medio de las cosas que nos incumben, lo que se constata en la esquizofrenia es la privación de este carácter de abierto que no desaparece pero que resulta empobrecido. Así las cosas, la aportación heideggeriana consiste precisamente en dar la vuelta a aquella concepción tradicional del tiempo para asegurar que, en primer lugar y más fundamental, la forma de ser del tiempo debe ser determinada respecto de la comprensión del ser ya no en términos de presencia sino con el privilegio de la dimensión futura que determina al *Dasein* por sus posibilidades proyectivas. No resulta difícil entender que, entonces, lo que importa del tiempo no es el sucederse de los horas sino el transcurrir de quien no vive en el tiempo sino que vive el tiempo hasta llegar a alterar la dirección de dependencia entre la conciencia y el tiempo. De esta concepción heideggeriana se despliegan tres caracteres fundamentales del tiempo: su interpretabilidad, el carácter del entonces, esto es, del estar-fechado, la amplitud temporal de un ahora que está siendo y que no se agota en el puro presente instantáneo, y por último, la publicidad del ahora, esto es, “*el ahora en cada caso dicho es el ahora que nosotros decimos*”³². De hecho, lo que Heidegger reprocha al psicoanálisis freudiano es que a costa de centrarse en la prehistoria del sufrimiento, dificulta así la relación con el presente marcada por esa relación abierta con el mundo constituyendo así el espacio intermedio en el que se muestran los hombres y las cosas.

30. ZS, p. 75.

31. Cfr. ZS, p. 82. Es nuestro estar en el tiempo, el que funda el tener tiempo. Se hace cargo Heidegger de la tesis de Einstein por la cual su *Teoría de la Relatividad* habría quebrado la concepción tradicional del tiempo de la física. Esta opinión cada vez más extendida -cree Heidegger- es un error. De lo que aquí está hablando Einstein es de la medición del tiempo no de lo que el tiempo es. Y por tanto su propuesta es una alternativa a la medición del tiempo absoluta para reconocer que ella es necesariamente una medición relativa y condicionada. Cfr. ZS, p. 104.

32. ZS, p. 90

Es muy interesante ver cuál fue su lectura de *Ser y Tiempo* durante los encuentros en Zollikon. Una lectura que advierte que lo esencial de su aportación consiste en entender que lo que distingue el ente que es el *Dasein* de otros entes intramundanos es el *Da* que nombra la apertura “en la que un ente puede estar presente para el ser humano, inclusive él mismo para sí mismo”³³. Este *Da* siendo lo abierto determina una espacialidad que pertenece al claro en el que el *Dasein* está en relación al ser y en el cual se halla como existente. El poder-ser del *Dasein* es análogo, según explica Heidegger, a las posibilidades que de suyo tiene la realidad, en términos aristotélicos, a la potencialidad que forma parte de su ser propio. Por eso las posibilidades que constituyen esencialmente al *Dasein* y determinan su libertad no son añadidos que pudieran no realizarse por ser meras opciones o permanecer simplemente como puras posibilidades, sino intrínsecamente constitutivas de su ser esencialmente proyectivo. La interpretación posterior de la relación *Ser y Dasein* y de la apertura de este en términos de *Lichtung* lo entiende Boss como el encontrarnos enfrentados a diversas posibilidades de relacionarnos con las cosas.

El existir auténtico tiene que ver con el hacer propias algunas de esas posibilidades, tiene que ver con poder elegir libremente qué posibilidades son las propias³⁴. La existencia humana la ve Boss en una relación de cuidado respecto a dicha apertura y la tarea del médico como la de un cuidado que se adelanta y libera al otro para enfocarlo a sus posibilidades propias. Nuestro ser en el mundo tiene la característica de que nos permite ser capaces de dejarnos decir algo por las cosas sin que esto sea algo puramente pasivo sino un co-responder mutuo. No estamos encerrados en nuestra *psyche* para luego salir al mundo exterior sino que ya estamos en la apertura con las cosas. Estar ya afuera es algo peculiar de la existencia humana. El mundo en el que el *Dasein* ya está es tanto más reducido cuanto más patológica sea la personalidad del ser humano³⁵. En este sentido, las enfermedades psicóticas pueden ser diagnosticadas como desórdenes en la dimensión de la apertura: apertura intensa por momentos y de cerrazón absoluta en otros.

Heidegger mismo resuelve una cuestión que ronda siempre la interpretación de la

33. ZS, p. 193

34. Sacar las consecuencias que para una posible psiquiatría fenomenológica tendría la consideración del *Dasein* como ser-en-el-mundo supone una posible reinterpretación de las enfermedades mentales desde la aceptación de que el verdadero modo de conocer una enfermedad exige la descripción del mundo que le constituye. En esto consiste el análisis existencial de Binswanger al descubrir un nivel de experiencia y de interpretación más profundo. Esto es lo que explica BLANKENBURG, W.: “Daseinsanalyse”. In: J. RITTER (ed.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie II*. Darmstadt, 1972, p. 22.

35. Binswanger habla así del mundo etéreo del maníaco cuya temporalidad es la del salto o el mundo retorcido y empobrecido del esquizofrénico.

obra más importante de su pensamiento: ¿por qué habla de *Dasein* y no sencillamente de ser humano? Dejamos que él mismo responda tal y como lo hizo el 23 de noviembre de 1965: “*La razón de esto es que en Ser y Tiempo la pregunta por el ser determina todo, es decir, la pregunta sobre en qué medida ser (presencia) tiene su patencia en el tiempo*”³⁶.

Es la mejor manera de expresar que el ser humano, lejos de las formulaciones clásicas que ponen el acento en la racionalidad o en la subjetividad, es precisamente tal al comprender, y esta ontologización de la comprensión determina que tal comprensión no sólo no sea una actividad del *Dasein* sino su forma típica de ser en el mundo. Una comprensión que no sólo no es ajena a su ser o exterior al *Dasein* sino que es la que corresponde a su situación vital, concreta y fáctica, lo que ya Heidegger denomina la situación hermenéutica fundante previa a toda construcción teorizante sólo posible por el estar del *Dasein* en la apertura del ser. No hay un antes y un después en el saber de sí del *Dasein*, sino que a la vez que está siendo en el mundo, proyectando sus posibilidades coherentes con la aperturaleza de este mundo, se encuentra en la iluminación del ser (*Lichtung*) a cuya luz se le aparecen los entes. Esta dependencia del *Dasein* con respecto al ser, entendida de distintas maneras en las distintas fases del pensamiento heideggeriano, es la que deja al descubierto su concepción del tiempo.

3. La autenticidad vivida: angustia y serenidad desde la libertad

Pero, ¿esta concepción futuriza del tiempo no embarga al ser humano en un vuelco constante hacia lo porvenir que, por mucho que ese futuro sea ya sido, convierte el tener que vivir en una especie de superación del presente? Y entonces, ¿la angustia resultante de esta forma de vivir, a pesar de ser la mejor muestra de la apertura del *Dasein*, y aunque tenga una contrapartida ontológica evidente, no devuelve al hombre a una situación existencial y psíquicamente imposibilitante del mismo hecho de vivir? ¿Y el peligro de perderse en esa tergiversación ontológica (que se produce cuando el ser humano se refugia en las oportunidades de subsistencia) no será más que un peligro una salvación de esa angustia insopportable resultante de una existencia en adviento perpetuo? La vida se convierte en una carga que devuelve al hombre el estrés necesario y consecuente con su ser ek-sistente y que, según Heidegger, debe ser leído en relación al fenómeno de la caída. El estrés, en cuanto posibilidad originaria de un existir que es estar siempre y antes que nada relacionados con algo, debe ser explicado en términos de solicitud (ante lo que nos interpela como seres de posibilidades) y de correspondencia. Y estas dos dimensiones se advierten desde la otra dimensión del diálogo en sentido amplio que incluye “*un hablar*

36. ZS, p. 194

con las cosas”³⁷ que hace posible la interpretación o la forma básica y fundamental del estar finito del *Dasein* en el mundo, lo que en sus primeras obras denominó hermenéutica de la facticidad. Existir es, pues, “soportar (*aus-stehen*) un ámbito de apertura”³⁸.

El pasado de caída es el ya sido del haber de ser de la muerte: la finitud. La más inminente repercusión psíquica de esta vivencia existencial del futuro sombrío de la muerte es la ansiedad. Es más, una existencia en la que el pasado es caída y el futuro muerte, no tiene muchas salidas redentoras en el presente. Cualquier forma de vivir lleva consigo la espada de Damocles de la muerte coartadora. Cualquier obra humana prevé ya su inevitable descomposición futura. Cualquier triunfo humano proyecta un insoportable eco en forma de memento mori. En nada puede el ser humano descansar, con nada puede el ser humano conformarse, por nada puede el ser humano motivarse para vivir... El *Dasein*, más que portar la vida y la existencia, la so-porta, la aguanta. Abismo es la existencia y abismo es el final. La nada envuelve, cobija y explica nuestro ser. Y por eso esta manera singular de percibir la nada sólo puede hacerse, no mediante teorías ni filosofías, sino mediante una forma de encontrarse que es la angustia. Por medio de ella el ser humano se sabe habitando en el ser del que, lo único que puede saberse es que no es como los entes y en este sentido no es nada. La autenticidad de la existencia en Heidegger precisa de una constante despedida del ente que se consagra definitivamente en la muerte.

Pero Heidegger parece adelantarse a este sinsentido existencial. La finitud del *Dasein* es la más conspicua explicación de que el *Dasein* no puede explicarse por sí mismo, de que no se agota en sí. Al no agotarse en su mismidad, entiende su esencia como apertura y esta como existencia inagotable en términos de referencia dependiente al ser. Existir no tiene que ver con la penumbra que se adivina en la interpretación existencialista y nihilista que se agota en lo óntico, sino con la claridad del ente que es estando en el claro del ser desde el que se abre como posibilidad de ser y desde el que descubre la apertura del mundo. Frente a la cerrazón del *Dasein*³⁹ que se encuentra caído y quiere seguir estandolo al fijar su atención en las cosas y quedarse perdido en ellas en un desmoronamiento ontológico sin par, la *Offenheit*, debido a su ser dependiente del ser, le saca de las garras del estar encerrado en sí⁴⁰, del egoísmo óntico hacia una especie de donación ontológica.

37. ZS, p. 221

38. Ib. p. 318

39. “Se establecen así las bases para una práctica terapéutica referida, no ya a un sujeto enfermo, sino a una forma de ser que es apertura en el mundo y que puede dañarse a sí mismo por una “cerradura” severa en torno a su propia apertura en sus comportamientos con los otros y con las cosas”. XOLOCOTZI YÁÑEZ, A.: “Los encuentros de Heidegger con la psiquiatría: Badenweiler y Zollikon”, en *La Lámpara de Diógenes*, nº 16 y 17, pp. 7-23. De la cita, p. 18.

40. Este estado de cerrado es, según menciona Dörr, una descripción muy profunda de lo que ocurre

Y sobre todo que, hacer del ser humano un ser de posibilidades es hacerle dueño de su libertad. No tanto porque tenga libertad sino porque la libertad le tiene a él en cuanto espacio determinado por la claridad proyectada por el ser en la existencia humana. Por eso, entran en la trama existencial del *Dasein*, tanto la apertura a lo que nos supera y nos funda como la clausura en el mundo para confundirse con uno más de los seres del mundo. En este sentido puede decirse que no pueden separarse las nociones de facticidad, caída y proyecto existencial⁴¹.

Desde la comprensión global del trabajo de Heidegger, creemos que es interesante insistir en la complementariedad entre la angustia ante el inevitable futuro ya venido y la serenidad ante el presente en el que la existencia tiene que vivir. El ser sí mismo que marca la autenticidad de la existencia se constituye en la medida en que la caída originaria no tiene la última palabra⁴². El pasado es indeleble no porque haya sido sino porque es el haber sido de un haber de ser como posibilidad cierta e inapelable. Si la caída fuera toda la existencia del *Dasein*, quedaría evaporada la diferencia ontológica que permite a la existencia ser siendo, abrirse y proyectarse. La tentación de huir de sí para encerrarse en las cosas o en sí mismo, en cualquier forma de materialismo o de egoísmo, es la reacción posible ante la dificultad de vivir en el estado de angustia. La angustia es precisamente la fuga que no tiene un objeto concreto del que huir, que no tiene un “ante qué” que sea un ente intramundano sino que la angustia es ante el “ser en el mundo” en cuanto tal⁴³. Por eso la angustia no es un temor determinado que fija el objeto de su miedo en algo que es “a la mano” o “ante los ojos”. Al no fijarse en nada del ente, es el mundo el que adquiere una total insignificatividad y en ese sentido, abre el mundo como mundo. La angustia recuerda al *Dasein* su estado de caído y arrojado y, al ponerle delante de sí su ser en el mundo, le enfrenta a su ser más puro, a su ser abierto, a su ser proyectivo. Por eso la angustia saca al *Dasein* de su tendencia permanente a superar esa inhospitalidad en la que se encuentra al saberse yecto entre las cosas del mundo. La angustia rescata al *Dasein*

con el estado depresivo: él es empujado hacia su facticidad hacia su condición de mera naturaleza determinada. Cfr. DÖRR, p. 231.

41. CAPURRO, R.: “Análisis existencial y relación terapéutica: la influencia de Martin Heidegger en la obra de L. Binswanger y M. Boss” en *Revista Portuguesa de Filosofía*, vol. LIX, nº 4, 2003, pp. 327-339

42. Según Dörr (p. 432) es interesante observar que los pasos de esta caída, descritos por Heidegger, tienen una extraordinaria similitud con los momentos estructurales que constituyen el fenómeno de la embriaguez y el decurso de los comportamientos de los adictos en general: seducción, aquietamiento, extrañamiento y encierro.

43. Cfr. § 40 de *Ser y Tiempo*.

de esa constante tendencia a hacerse uno con las cosas poniéndole ante la inquietante decisión de la propiedad o de la impropiedad de su vida⁴⁴.

Y es que, es consustancial al ser del *Dasein* en cuanto ser en el mundo, una inclinación al mundo, una propensión a él que puede terminar con el *Dasein* en el sentido de que puede absorberlo, en el sentido de que puede arrastrarlo hasta provocar el derrumbamiento ontológico de la vida misma. Es una obra de ingeniería conceptual el delimitar bien la distancia entre el entregarse al mundo del que el *Dasein* se ocupa y la constante tentación de afanarse tanto en las cosas del mundo que, al final, se produce el extrañamiento de la existencia. Por eso la existencia auténtica teniendo que ser en el mundo depende de que ese ser en no implique quedarse en las cosas del mundo, confundirse con ellas, pero tampoco huir del mundo. La deyección en las cosas y la huida de ellas forma parte de un mismo movimiento constitutivo de la inauténticidad de la existencia que busca seguridades y certezas en algo que es pura posibilidad, pura intemperie, pura apertura, pura incertidumbre.

En nuestra opinión, la autenticidad de la existencia humana está a salvo de degenerar en lo neurótico, en la filosofía de Heidegger, cuando se entienda la consecuente vida presente desde lo que, posteriormente y en el contexto de sus reflexiones sobre la técnica, llama serenidad. Obviar la temporalidad en un intento de refugiarse en lo eterno no es tanto remontarse más allá del tiempo cuanto retroceder ante él, no sólo no ampliando nuestras posibilidades sino permaneciendo por debajo de ellas⁴⁵. La serenidad (*Gelasenheit*) es la disposición emocional y la actitud con la que Heidegger describe la conexión entre el hombre y los entes intramundanos y desde la que, en nuestra opinión, puede comprenderse bien el vivir cuidándose de las cosas y del mundo. Y esto significa vivir sin permitir que las cosas ocupen el lugar de la interioridad, existir hacia afuera sin quedarse fijado en las cosas del presente, sin que quepa entender la serenidad desconectada de la libertad. Distancia para con las cosas, para que estas no nos tengan y sí las tengamos, para que haya espacio entre el *Dasein* y las cosas que permanentemente le tientan a acompañarse a su ritmo. En mi opinión, la serenidad es la actitud resultante de la influencia que sobre Heidegger ejerció lo que él llamó, la experiencia del cristianismo primitivo en el que las significatividades del mundo real se viven como si no (*als ob nich*)⁴⁶.

44. Es muy clarificadora la explicación pormenorizada de Juan José García Norro titulada “La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la apertura del *Dasein*” pp. 169-175 “El cuidado como el ser del *Dasein*” en R. RODRÍGUEZ (Coord.), *Ser y Tiempo de Heidegger: Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015, pp. 167-195

45. Cfr. Heidegger, M.: *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta, 2011

46. Cfr. HEIDEGGER, M.: *Introducción a la fenomenología de la religión*. Barcelona: Siruela, 2005, p.

146. “El ‘como si’ expresa un complejo objetual y sugiere la idea de que el cristiano debe desactivar

El maníaco depresivo no conoce el enfrentamiento libre que resulta de la relación abierta del *Dasein* con el mundo. El enfermo no puede dejar ni a las cosas ni a los otros hombres en el espacio al que pertenecen pues trastoca la distancia impidiendo la serenidad ante ellos. Este déficit de serenidad o desasimiento resulta patológico precisamente al no permitir que el enfrentamiento sea libre y por tanto no dejar ser ni a las otras cosas, ni a los otros hombres ni a sí mismo.

La serenidad está, pues, en las antípodas de la ansiedad, en cuanto disposición psíquica, aunque la orientación vital otorgadora de sentido sea la misma: el futuro. En el texto *Serenidad*⁴⁷, Heidegger lo explica así: es necesario servirse de los objetos de forma apropiada pero manteniéndose libre de ellos.

Podemos decir “sí” al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decir “no” en la medida en que rehusamos a que nos requieran de modo exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente devasten nuestra esencia⁴⁸.

Este determinado temple de ánimo (*Befindlichkeit*) evoca, el misterio del ser que envuelve al hombre y que le deja como tarea presente la decisión, la libertad, la opción cotidiana por hacerse auténtico o dejarse embauchar por las cosas. El futuro, pues, queda, desde esta lectura, lejos de lo neurótico siempre que el presente se viva en verdad, esto es, en libertad. De esta manera, la serenidad y la angustia corresponderían a las disposiciones afectivas propias de esa naturaleza jánica del *Dasein*, a la que nos hemos referido al principio, que nunca puede superar la mundaneidad de ser un ente pero que a la vez reclama una apertura que declara caduca y atribulada toda existencia agotada en el puro yacer del ahora presente.

Bibliografía

- BLANKENBURG, W.: “Daseinsanalyse”. In: J. RITTER (ed.): Historisches Wörterbuch der Philosophie II. Darmstadt, 1972.
- CAPURRO, R.: “Análisis existencial y relación terapéutica: la influencia de Martin Heidegger en la obra de L. Binswanger y M. Boss” en *Revista Portuguesa de Filosofía*, vol. LIX, nº 4, 2003, pp. 327-339

esas referencias al mundo circundante” p. 149.

47. Heidegger, M.: *Serenidad*. Barcelona: Serbal, 1994. Conferencia pronunciada en 1955 con ocasión del 175 aniversario de compositor Konradin Kreutzer

48. HEIDEGGER, M.: *Serenidad*, pp. 26-27

DÖRR, O.: *Psiquiatría antropológica. Contribuciones a una psiquiatría de orientación fenomenológico-antropológica*. Santiago: Universitarias, 1995

GARCÍA NORRO, J. J. “El cuidado como el ser del Dasein” en R. RODRÍGUEZ (Coord.). *Ser y Tiempo de Heidegger, M.: Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015, pp. 167-195

GANDER, H. H.: “La fenomenología hermenéutica del vivir fáctico de Heidegger” en F. DUQUE (ed.), *Sendas que vienen*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2008, pp. 139-171

HEIDEGGER, M.: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. GA 63. Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M., 1988

HEIDEGGER, M.: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. GA 21, Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M., 1976

HEIDEGGER, M.: *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*. GA 39, Vittorio Klostermann: Frankfurt a. M., 1980

HEIDEGGER, M.: *Ser y Tiempo*. México: FCE, 1967

HEIDEGGER, M.: *Seminarios de Zollikon*. Barcelona: Herder, 2006

HEIDEGGER, M.: *Schwarze Hefte: Überlegungen II-VI (1931-1938)*. Frankfurt a. M: Vittorio Klostermann, 2014.

HEIDEGGER, M.: *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta, 2011

HEIDEGGER, M.: *Introducción a la fenomenología de la religión*. Barcelona: Siruela, 2005

HEIDEGGER, M.: *Serenidad*. Barcelona: Serbal, 1994.

PATOCKA, J.: *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder, 2008.

WALTON, R.: “Temporeidad e historicidad” en RODRÍGUEZ, R.: *Ser y Tiempo de Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015, pp. 371-397

XOLOCOTZI YÁÑEZ, A.: “Los encuentros de Heidegger con la psiquiatría: Badenweiler y Zollikon”, en *La lámpara de Diógenes*, nº 16 y 17, pp. 7-23

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. E-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2016.i02.03

[pp. 47-62]

Recibido: 21/04/2016

Aceptado: 14/06/2016

El método fenomenológico en los *Seminarios de Zollikon* de Martin Heidegger

The phenomenological method in *Zollikon Seminars* by Martin Heidegger

Noé Expósito Ropero

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Resumen:

En este trabajo, centrado en los *Seminarios de Zollikon* de Martin Heidegger, abordo la ambigua y compleja relación entre Heidegger, Husserl y la fenomenología, mediada por la problemática del método fenomenológico. La tesis que pretendo mostrar es que, a pesar de la postura explícita de Heidegger, en la que se muestra crítico con su maestro, Heidegger estaría asumiendo, implícitamente, tanto el método como la fenomenología de Husserl, la cual es puesta en práctica en estos *Seminarios*. Para mostrar esta tesis, analizo dos nociones fundamentales de la fenomenología de Husserl, en las que Heidegger basa toda su argumentación: cuerpo (*Körper*) y cuerpo vivido (*Leib*).

Palabras Clave: Heidegger; Husserl; método fenomenológico; cuerpo (*Körper*); cuerpo vivido (*Leib*).

Abstract:

In the present paper, focused on the *Zollikon Seminars* by Martin Heidegger, I will explain the ambiguous and complex relationship among Heidegger, Husserl, and the phenomenology, through the analysis of phenomenological method. The idea that I want to show is that, despite the explicit attitude of Heidegger, which shows his differences with his master, Heidegger seems to be assuming, implicitly, both the method and Husserl's phenomenology. This is evidenced in the aforementioned text. In order to support this thesis, I analyze two fundamental ideas of Husserl's phenomenology, on which Heidegger based all his arguments: Body (*Körper*) and lived body (*Leib*).

Keywords: Heidegger; Husserl; phenomenological method; physical body (*Körper*); lived body (*Leib*).

1. Introducción

Son conocidas las palabras de Nietzsche según las cuales «es necesario, resulta deseable que el filósofo se convierta en una planta rara», ya que, frente a Séneca o Cicerón, para Nietzsche, «*la filosofía no tiene que ver nada con la virtud*», *del mismo modo que «el hombre científico no tiene nada que ver con el filósofo»*¹. Estas palabras de Nietzsche, según me parece, han calado profundamente en el imaginario colectivo contemporáneo, pues, ciertamente, así suele ser percibido el filósofo, tanto en el ámbito social como en el académico: alguien que se ocupa de todo y de nada. Sin embargo, esta imagen del filósofo y su función encierra un gran peligro, pues basta recurrir a ella para excluir a la filosofía de cualquier problemática seria, siendo un tópico asumido que la filosofía, a diferencia de la ciencia, carece de un método riguroso desde el cual pueda responder a las exigencias de la vida cotidiana, aquéllas que en realidad nos preocupan y nos afectan. Por ello, la organización de estas «II Jornadas Differenz: Heidegger y la psiquiatría»² nos ofrece una magnífica oportunidad para establecer un diálogo crítico e interdisciplinar, en este caso, entre la filosofía y la psiquiatría.

1. NIETZSCHE, F.: *La voluntad de poderío*, EDAF, Madrid, 1981. Traducción de Aníbal Froufe, p. 240.

2. Quiero agradecer muy sinceramente a los organizadores de estas Jornadas el amistoso y entrañable trato recibido, así como su inestimable esfuerzo durante todas las Jornadas por propiciar un inmejorable ambiente de trabajo, diálogo y pensamiento. Durante estas Jornadas en Sevilla surgieron amistades, propuestas de trabajo en común e ideas que, seguro, darán lugar a futuros encuentros y colaboraciones.

En este contexto, y tomando como hilo conductor los *Seminarios de Zollikon*³ de Martin Heidegger, el objetivo de este trabajo será mostrar el decisivo papel que el método fenomenológico de Edmund Husserl⁴ juega en los planteamientos de Heidegger, método que recorre toda su trayectoria filosófica, y que en estos Seminarios no es sólo reivindicado teóricamente, sino puesto en práctica para articular una respuesta alternativa y rigurosa a la visión científica del ser humano. De este modo, ha de advertirse desde el comienzo, que Heidegger no está combatiendo «*la ciencia en cuanto ciencia, sino sólo la absolutización de la ciencia natural*», pues lo que está en juego, afirma, no es una cuestión meramente teórica, sino «*la destrucción del ser humano*» (2013, 197).

Esta problemática recorre los Seminarios de principio a fin, de ahí que Heidegger se empeñe en retrotraer la discusión con los psiquiatras a dos puntos decisivos, a saber: en primer lugar, a la cuestión del método y, en segundo lugar, a la concepción del ser humano que subyace a las ciencias naturales, resultando que, en última instancia, ambas cuestiones quedan intrínsecamente relacionadas. Sin embargo, para Heidegger, el problema del método será el fundamental, dado que éste fundamenta, justifica e instaura una determinada concepción del ser humano. El método, en definitiva, implica ya una pre-comprensión de la realidad, de ahí que con la discusión metodológica se apunte, a su vez, a una doble problemática: en primer lugar, pretende Heidegger denunciar los prejuicios metodológicos y ontológicos que subyacen al método de las ciencias naturales, resultando ésta una tarea negativa o deconstructiva –en consonancia con la conocida «*Destruktion*» planteada en *Ser y tiempo*⁵. Pero esta primera tarea sólo cobra pleno sentido en función de la segunda, ya positiva o constructiva, cuyo objetivo sería ofrecer una alternativa tanto metodológica como ontológica a las ciencias naturales, para cuya articulación recurre Heidegger a la fenomenología y su método.

Por tanto, y este es el tema central que aquí nos ocupa, cuando Heidegger reivindica el método fenomenológico, no se está apelando únicamente a un método, sino a una concepción del ser humano y su realidad. Ciertamente, Heidegger insiste en la cuestión del método, pero la importancia de éste reside, en última instancia, en la posibilidad de

3. Heidegger, M.: *Seminarios de Zollikon*, México, Herder, 2013. Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez. En lo que sigue incluiré las citas en el cuerpo textual para agilizar la lectura y la exposición.

4. Para una exposición detallada y sistemática del método fenomenológico de Husserl cfr. SAN MARTÍN, J.: *La estructura del método fenomenológico*, UNED, Madrid, 1986. Me permito remitir al lector a mi extensa reseña de la obra citada: “La estructura del método fenomenológico de Javier San Martín”, en *Reflexiones Marginales*, Año 5, Número 29, octubre-noviembre 2015, sobre Fenomenología: <http://reflexionestmarginales.com/3.0/javier-san-martin-la-estructura-del-metodo-fenomenologico/>

5. HEIDEGGER, M. (1927): *El ser y el tiempo*, FCE, México, 2007. Traducción de J. Gaos., p. 30 y ss.

hacer justicia a la realidad tal y como ésta se nos presenta, es decir, en la posibilidad de mostrarnos la realidad más allá de los prejuicios metodológicos que la transfiguran. Esto no significa que la fenomenología pretenda algo así como un acceso privilegiado a la realidad en sí –según la distinción kantiana–, sino que se asume una realidad fenoménica que se configura y se nos muestra siempre en perspectivas. Ahora bien, no por ello debemos caer en el error de aceptar que todas las perspectivas sean igualmente valiosas o que todas hagan justicia al objeto o ámbito investigado. En torno a esta problemática girará toda la discusión de Husserl y Heidegger con la metodología científica y su comprensión del ser humano. Éstas últimas no son falsas, pero, para Heidegger, deben retrotraerse a una más originaria y fundamental: «*la mirada fenomenológica sigue siendo una o, incluso, la contribución fundamental*» (2013, 131).

Por tanto, el trasfondo de la problemática metodológica es ontológico, de ahí la rotunda afirmación de Heidegger en *Ser y tiempo*, plenamente vigente en estos Seminarios: «la ontología sólo es posible como fenomenología», de modo que

ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método⁶.

Nos encontramos, así, en el círculo hermenéutico propio de la existencia humana, pero Heidegger no sucumbirá –como tampoco Husserl– ante la multiplicidad e infinitud de interpretaciones posibles de la realidad, sino que ambos reivindicarán la fenomenología como punto de partida fundamental para articular una imagen alternativa del ser humano o Dasein. Esta tarea filosófica resulta, por lo demás, de plena actualidad, pues también hoy –amén de las neurociencias– se pretende instaurar una explicación total del ser humano en términos científicos. Esta es, precisamente, la problemática central que Heidegger aborda en estos Seminarios.

Sin embargo, podría objetarse contra Husserl, Heidegger y la fenomenología que no existe algo así como «el» método científico, sino que cada ciencia posee un método propio y técnicas particulares. Desde esta perspectiva, poco o nada tendría que ver la técnica del físico cuántico con la del biólogo, por ejemplo. Esta protesta del científico está justificada, pero, a ojos del fenomenólogo, tanto el físico como el biólogo compartirían una determinada aproximación a la realidad, esto es, una determinada pre-comprensión de la misma que los orienta hacia un determinado dominio de la realidad, ocultándose lo más propio y fundamental de la misma. El argumento central de la fenomenología será, tal y como lo expresa Heidegger, que toda aproximación y comprensión de la realidad –entre

6. Ibídem, pp. 46-49.

ellas la científica— sólo es posible gracias al «rasgo fundamental del ser-humano», cifrado en su «carácter de abierto para lo presente» (2013, 127). Ahora bien, este carácter de abierto para lo presente no puede entenderse como algo abstracto, psicológico o mero presupuesto teórico, sino que éste remite a la distinción fenomenológica fundamental entre ser humano como «cuerpo vivido» o «soma» (*Leib*) y ser humano como mero «cuerpo» cósmico (*Körper*)⁷. Esta distinción de Husserl, establecida ya, como veremos, en torno a 1910-1912, y desarrollada definitivamente en Ideas II⁸, será la que Heidegger adopte como hilo conductor en su discusión con los psiquiatras, mostrándoles que, en última instancia, el método científico de las ciencias naturales toma al ser humano como mero «cuerpo» (K) y no como «cuerpo vivido» o «viviente» (L), quedando así la noción de ser humano reducida a lo meramente cósmico, medible, extenso.

Nuestro objetivo en lo que sigue será mostrar el trasfondo e implicaciones de estas problemáticas, con la doble finalidad de, por un lado, poner de relieve la importancia de la fenomenología de Husserl en los planteamientos de Heidegger y, por otro, reivindicar el potencial de la fenomenología y el papel decisivo que, a nuestro juicio, puede jugar en los debates filosóficos, científicos y socio-políticos actuales, y más aún cuando se trate de dar voz a la filosofía y su función frente a otras disciplinas o saberes.

2. El método fenomenológico en los *Seminarios de Zollikon*.

Al hilo de las cuestiones anteriormente suscitadas, y puesto de relieve el papel central que en ellas juega el problema del método, nos centraremos ahora en la siguiente pregunta: ¿en qué consiste el método fenomenológico?

Hemos señalado que Heidegger se rebela contra «la absolutización de la ciencia natural» y su metodología, pero esta «*Destruktion*» o deconstrucción no nos ofrece por sí misma la articulación de un método alternativo —el fenomenológico. Suelen insistir los interpretes de Heidegger en que no hay algo así como un método en su filosofía, de ahí que —se afirma— «*hablar de cuestiones metodológicas en la obra de Heidegger resulta un tanto artificioso*» (R. Rodríguez, 1994, 72 y ss.). Sin embargo, Heidegger nunca dejó de reivindicar el método fenomenológico, ya desde *Ser y tiempo*, hasta los *Seminarios*

7. En lo que sigue, adoptando la propuesta de Ángel Xolocotzi en su traducción, abreviaré el término «*Körper*» con «K» y «*Leib*» con «L». Como veremos, esta distinción resultará fundamental en la fenomenología de Husserl y Heidegger, y en torno a ella girará toda la discusión con las ciencias naturales.

8. HUSSERL, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, FCE, 1997. Traducción de A. Zirián.

que nos ocupan. Es cierto que Heidegger no ofrece en estos *Seminarios* una exposición sistemática de cuáles sean las nociones fundamentales del método reivindicado, sino que, como sucede en la Introducción de *Ser y tiempo*⁹, sólo encontramos aquí algunas indicaciones formales y una serie de afirmaciones que, por lo demás, poco pueden ayudarnos a establecer rigurosamente qué fenomenología reivindica Heidegger. Esta dificultad se agrava si tenemos en cuenta que los interlocutores de Heidegger no son estrictamente filósofos, de ahí que resulte muy poco probable que los psiquiatras allí presentes se forjasen una mínima idea de qué era la fenomenología y su método atendiendo exclusivamente a las sentencias –a veces un tanto críticas– que Heidegger enuncia. Es obvio que la estrategia de Heidegger consiste aquí en mostrar y poner en práctica el método fenomenológico, más que en explicarlo o sistematizarlo teóricamente, pero, en cualquier caso, según me parece, supondría un grave error pensar que no hay método alguno detrás de esta práctica fenomenológica. Baste recordar que el propio Heidegger abordó expresamente esta problemática en *Conceptos fundamentales de la fenomenología* (1927), donde afirma que

Estos tres componentes fundamentales del método fenomenológico, reducción, construcción y destrucción, se pertenecen mutuamente y deben ser fundamentados en su pertenencia mutua¹⁰.

Lo que nos planteamos aquí, por tanto, no es si Heidegger asume el método fenomenológico o no –lo cual parece poco discutible–, sino a qué se refiere con dicho método y si éste difiere, como pretende Heidegger, del método fenomenológico de Husserl.

No debemos olvidar que, desde sus comienzos, Heidegger pretende distanciarse de su maestro, tornándose esta distancia irreversible a partir de los cursos que Heidegger imparte en Marburgo durante los años veinte, especialmente a partir de las críticas contra Husserl desarrolladas en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*¹¹. Desde entonces, las críticas a la fenomenología de Husserl serán ya constantes y reiteradas. Es por ello que la situación se torna aquí compleja y ambigua: por un lado, Heidegger reivindica la fenomenología y su método, desde una perspectiva meramente formal, pero, por otro lado, critica insistentemente la fenomenología de Husserl, de modo que no sabemos muy bien a qué se refiere Heidegger. Esta ambigua relación ha desorientado tanto a

9. Ibídem, especialmente pp. 37-49.

10. HEIDEGGER, M.: *Conceptos fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000. Traducción de J. J. García Norro, p. 48.

11. HEIDEGGER, M.: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2006. Traducción de J. Aspiunza Elguezabal, cfr. pp.142 y ss.

discípulos directos de Heidegger como a gran parte de sus intérpretes contemporáneos. Quizás sea Hans-Georg Gadamer el caso más paradigmático de esta situación¹², de ahí su nefasta, aunque decisiva influencia en la recepción e interpretación contemporánea de la fenomenología, en general, y de Husserl en particular, a propósito de su reivindicado giro hermenéutico de la fenomenología¹³.

Los *Seminarios de Zollikon* resultan un fiel reflejo de esta ambigua relación entre Heidegger y la fenomenología de Husserl: por un lado, Heidegger reivindica la fenomenología y el «*pensar fenomenológico*» (2013, 107), así como el método fenomenológico (2013, 179), enfatizando que «debemos comprender adecuadamente lo característico de la fenomenología y cuidarnos de malinterpretarla como una entre otras «*direcciones y escuelas de la filosofía*» (2013, 210). Pero a partir de estas indicaciones negativas, que indican lo que no es la fenomenología, difícilmente podremos comprender lo que ésta sea sustancialmente. Por otro lado, junto a esta reivindicación de la fenomenología, encontramos una crítica y un distanciamiento expreso de Husserl, el cual habría fijado «*las determinaciones del ser humano como subjetividad y como conciencia de un yo trascendental*» (2013, 193); quien, en definitiva, se hallaría preso aún, con

12. Cfr. GADAMER, H.-G.: *El movimiento fenomenológico*, Síntesis. Madrid, 2016. Especialmente significativo resulta el artículo “Fenomenología, hermenéutica, metafísica”, pp. 149-162. Compare el lector las ideas que Gadamer expone allí sobre Husserl con las que defendemos en este trabajo y se comprenderá el porqué de mi afirmación respecto al desconocimiento de la fenomenología de Husserl por parte de Gadamer.

13. No podemos ocuparnos aquí de esta problemática, pero baste señalar que quizás -o con seguridad, en mi opinión- debiera ser cuestionado el generalmente asumido giro hermenéutico de la fenomenología proclamado y encabezado por Gadamer, para cuestionarnos qué significa y qué implica este giro hermenéutico. Suele entenderse que este giro o transformación hermenéutica de la fenomenología supone una “superación” de la misma en tanto que la hermenéutica no puede asumir ni el “idealismo” de Husserl ni su planteamiento “trascendental”, puesto que la historicidad radical de la que parte la hermenéutica no deja ya lugar para tales planteamientos. He aquí el punto que, según me parece, debe ser repensado, puesto que en él encontramos la discrepancia decisiva entre la fenomenología de Husserl -defensor de una racionalidad fuerte- y la hermenéutica de Gadamer, así como la distancia con otros pensadores de la llamada “Post-Modernidad”, tales como Vattimo, Deleuze, Foucault, Badiou, etc. En síntesis cabría señalar que la fenomenología de Husserl es ya hermenéutica, puesto que parte de la “actitud natural” inicial del fenomenólogo -siempre concreta, histórica y cultural-, pero no se detiene en esta posición o perspectiva relativista-historicista, sino que pretende superarla mediante el método de la epojé-reducción, para lograr el ámbito trascendental propio del ser humano. Por ello defendemos que Heidegger, frente a los citados autores, es un fenomenólogo en estricto sentido husseriano, puesto que asume y practica el método husseriano de la epojé-reducción, cuya finalidad, insistimos, no es otra que reconducirnos al carácter trascendental del ser humano y, desde ahí, repensar su realidad. Por tanto, no rechazamos la hermenéutica gadameriana como tal, sino el giro hermenéutico de la fenomenología en el sentido expuesto por Gadamer, pues ello supondría renunciar a las convicciones fundamentales de la fenomenología.

Descartes, del esquema moderno sujeto-objeto (cfr. 2013, 223 y ss.) y, por ello, anclado en un planteamiento análogo al científico que Heidegger critica en estos Seminarios.

Ante esta ambigua relación, nuestra tarea no será otra que poner en claro qué es la fenomenología, qué pretende y qué nociones fundamentales articulan su método. La tesis que defenderemos aquí es que la fenomenología reivindicada por Heidegger no es otra que la fenomenología de Husserl, de ahí que debamos distinguir la postura explícita de Heidegger frente a su posición implícita en relación con la fenomenología de Husserl. No entraremos aquí en disputas psicológicas –si Heidegger conocía o no los textos de Husserl, y si los conocía, qué motivaciones personales tenía para comportarse así con su maestro. Tampoco entraremos en disquisiciones historiográficas –quién es más original o quién influyó más en quién, etc. Ni siquiera entraremos a considerar explícitamente la validez de las críticas de Heidegger contra Husserl, pues, según me parece, ésta quedará puesta en entredicho en cuanto nos acerquemos a la fenomenología del maestro.

Para abordar esta tarea debemos alejarnos del «Husserl convencional», cuyos tres rasgos fundamentales serían los siguientes: «la epoje como búsqueda de apodicticidad, el sujeto trascendental como único y abstracto, y la reducción trascendental como necesariamente eidética» (San Martín, 2015, 53). Esta imagen caricaturesca de la fenomenología de Husserl es la que ha sido instaurada y generalmente asumida por gran parte de los intérpretes de Heidegger, con lo cual queda desactivado el verdadero alcance y significación que la fenomenología juega en éste último más allá de etiquetas formales y vacías. Por tanto, más allá de las declaraciones explícitas de Heidegger contra Husserl, nos remitimos ahora a los textos mismos, pues sólo éstos pueden ofrecernos una auténtica respuesta a la cuestión que nos ocupa: ¿en qué consiste la fenomenología y el método fenomenológico que Heidegger reivindica?

Como es sabido, la fenomenología nace con la publicación de las *Investigaciones lógicas* (1900) de Edmund Husserl, cuyo objetivo no es otro que ofrecer una respuesta contundente al psicologismo y científico imperante en el siglo XIX y principios del XX. La cuestión es clara: si la verdad, la razón y la ciencia son meras cuestiones de hechos contingentes –Positivismo– o se fundamentan en nuestra configuración psicológica – Psicologismo–, la crisis no es sólo teórica, sino práctica: lo que está amenazada es la razón práctica (ética-política), y con ella la realidad humana en cuanto tal. Lo que está en juego, en definitiva, son dos visiones enfrentadas del ser humano: la científica y la filosófica-fenomenológica. La primera reduce al ser humano a un hecho físico-fisiológico más; la segunda reconduce la realidad humana a su rasgo más fundamental, a su «*carácter de abierto para lo presente*», en palabras de Heidegger (2013, 127). Esta reducción o reconducción fenomenológica del ser humano a sus rasgos fundamentales sólo se puede

lograr mediante la puesta entre paréntesis -epojé- de la comprensión natural que tenemos del ser humano y, en el caso que nos ocupa, de las ciencias naturales -actitud naturalista-, de ahí que Heidegger comience los Seminarios advirtiendo que «*para lo que se va a discutir ahora, se tiene que neutralizar (ausgeschaltet)¹⁴ toda ciencia por el momento; es decir, no se debe hacer uso ahora de ella*» (2013, 37). Por tanto, en consonancia con Husserl, la epojé no es aquí una búsqueda de apodicticidad, de certeza absoluta, sino, tal y como se expone en las lecciones *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1910), la epojé instaura ante todo una «*una actitud completamente diferente de la actitud natural*», y es necesario aclarar desde el comienzo qué significa esto para Husserl:

La fenomenología no es, de ningún modo, psicología, pues se emplaza en una dimensión nueva y reclama una actitud esencialmente diferente de la que es propia de la psicología y de la de cualquier ciencia de lo espacio-temporalmente existente¹⁵.

La epojé instaura, pues, una nueva actitud con el fin de «poner entre paréntesis» los prejuicios y preconcepciones establecidas respecto al objeto, ámbito o tema a investigar. Esta misma noción de epojé es la que tiene en mente Heidegger cuando advierte a los psiquiatras: «*Como médicos formados científicamente están ustedes en gran parte determinados por el modo de pensar de las ciencias naturales*» (2013, 106). La alternativa

14. Es necesario insistir en la importancia del término empleado por Heidegger, “ausgeschaltet”, que Ángel Xolocotzi traduce como “neutralizar”. El texto de Heidegger es el siguiente: “Für das, was jetzt besprochen werden soll, muß einmal alle Wissenschaft ausgeschaltet werden; d. h. es soll von ihr jetzt nicht Gebrauch gemacht werden”. En ningún momento se hace alusión alguna a la epojé husseriana, a pesar de que ésta es presentada por Husserl, precisamente, con el mismo término, “Ausschaltung”, traducido al castellano, generalmente, como “desconexión”. El siguiente texto de Husserl, de 1910, nos muestra hasta qué punto Heidegger asume y hace tanto la epojé como la distinctio phaenomenologica husseriana: “Wir können jede natürliche Setzung (Setzung von Naturdasein) in dem Sinn ausschalten, dass wir wissenschaftliche Betrachtungen anstellen, in denen wir schlechtin von keiner Setzung von Natur Gebrauch machen und die somit Geltung behalten, ob es eine Natur, eine geistig-leibliche Welt überhaupt gibt oder nicht” (Hua XIII, p. 144) [las negritas son mías]. Aquí nos presenta Husserl un aspecto esencial de la epojé o «desconexión» de la «posición natural», en tanto que «no hagamos uso de ninguna posición de la Naturaleza», resultando esta “desconexión” una condición necesaria o paso previo para o hacia la reducción trascendental. Este primer sentido -negativo o privativo- de la epojé como “desconexión” será superado o reintegrado posteriormente en la práctica de la reducción trascendental –momento positivo de la epojé (en tanto que posibilitadora de la práctica fenomenológica). Por tanto, no sería erróneo traducir “ausschalten” por “neutralizar” -como hace Xolocotzi-, siempre que no perdamos de vista el sentido en que lo emplean tanto Husserl como Heidegger, que no es otro que como práctica de la epojé fenomenológica.

15. HUSSERL, E.: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza, Madrid, 1973. Traducción de J. San Martín y C. Moreno, p. 47.

a ese modo de pensar no es otro que el «pensar fenomenológico» (2013, 107), cuyo propósito es «*hacer visible cada fenómeno propiamente en su peculiaridad*» (2013, 114).

La fenomenología no niega pues la validez ni de la ciencia ni de su método –lo cual sería absurdo–, sino sólo su «absolutización», de ahí que, como se ha indicado, la función del método fenomenológico sea ofrecer una alternativa a la visión científica del ser humano, ya que, para Heidegger, «*la ciencia natural sólo puede constatar al ser humano como algo que está simplemente ahí en la naturaleza*» (2013, 57). Esta motivación ético-práctica inherente a la fenomenología no puede ser obviada, puesto que en ella se juega su sentido y su motivación. Una prueba irrecusable de esta profunda motivación ético-práctica la ofrecen los artículos escritos por Husserl a comienzos de los años veinte, en pleno derrumbe de la cultura europea, asolada por la Primera Guerra mundial, cuyo significativo título reza *Renovación del hombre y de la cultura*¹⁶. Esta misma preocupación ético-práctica queda recogida en la pregunta por el ser del ser humano o Dasein en *Ser y tiempo*, de ahí que Pedro Cerezo haya insistido en la «*profunda inspiración ética a que responde esta obra*» (Cerezo, 1991, 14). Desde esta perspectiva ético-práctica, la epojé o neutralización fenomenológica de la ciencia y la actitud natural soló cobra sentido enfocada hacia la reducción o reconducción trascendental del ser humano a sus rasgos fundamentales, y así lo entiende también Heidegger cuando afirma en *Ser y tiempo* lo siguiente:

El ser es lo *transcendens* pura y simplemente. La trascendencia del ser del «ser ahí» es una señalada trascendencia, en cuanto que implica la posibilidad y la necesidad de la más radical individuación. Todo abrir el ser en cuanto *transcendens* es conocimiento trascendental. La verdad fenomenológica (el «estado de abierto del ser») es *veritas trascendentalis*¹⁷.

16. HUSSERL, E.: *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Anthropos, Madrid, 2012. Traducción de A. Serrano de Haro.

17. HEIDEGGER, M.: *El ser y tiempo*, ed. cit., p. 49. La dependencia del ser respecto al ser humano -o Dasein-queda expresamente señalada al comienzo de *Conceptos fundamentales de la fenomenología*, donde Heidegger afirma: «*el análisis del carácter de verdad del ser muestra precisamente que también el ser asimismo se funda en un ente, a saber, el Dasein. Sólo hay ser si hay comprensión del ser, esto es, si existe el Dasein. (...). La ontología tiene como disciplina fundamental la analítica del Dasein. En ello se funda asimismo el hecho de que la ontología no pueda fundamentarse de una forma puramente ontológica. Su posibilidad misma remite a un ente, esto es, a lo óntico: al Dasein. La ontología tiene un fundamento óntico*» (Op. cit., p. 45). En otras palabras, que no suelen satisfacer a los intérpretes de Heidegger: la ontología remite a la antropología filosófica -o analítica del Dasein. Sólo que ésta última se realiza una vez practicada la reducción fenomenológica trascendental, de ahí que la descripción fenomenológica de los existenciarios que Heidegger lleva a cabo en *Ser y tiempo* no pueda ser concebida en términos de las ciencias particulares -antropología, biología, etc.-, sino como antropología fenomenológica trascendental o, en palabras de Heidegger, como analítica

En mi opinión, gran parte de las críticas lanzadas contra la «*subjetividad trascendental*» de Husserl –también las del propio Heidegger–, pierden su sentido y validez cuando se comprende que la noción de «trascendental» en Husserl no implica «idealismo moderno» alguno, que no se trata de «filosofía de la conciencia» ni «psicologismo», sino que con esta noción Husserl no hace sino constatar, al igual que Heidegger, que sin subjetividad trascendental o Dasein no hay ser: «*Sólo hay ser si hay comprensión del ser, esto es, si existe el Dasein*»¹⁸. Ningún intérprete de Heidegger –hasta donde yo conozco– ha visto en estas palabras indicios de idealismo, psicologismo o subjetivismo, pues, ciertamente, ¿cómo puede hacer «ser» sin «ser humano»? Podría haberlo, pero entraríamos en el ámbito de la teología, y no ya de la filosofía: en cualquier caso, hablaríamos de una realidad sin ser humano o que prescinde de él, lo cual es difícilmente pensable –al menos para nosotros.

Por esta razón la realidad es fenomenológica, y ésta presupone siempre una subjetividad trascendental o Dasein a quien «se dan» los fenómenos. Por ello hablamos en fenomenología de «*constitución trascendental*», para enfatizar que la subjetividad trascendental o Dasein no es un mero hecho mundano más, sino, al contrario, la condición de posibilidad de todo hecho. Esto quiere decir para Husserl que la subjetividad trascendental es una «realidad absoluta», de ahí que –afirma Husserl– «*Hablando en absoluto, sólo existe el ego y su vida, y ésta está «vinculada» con el otro ego en su vida*»¹⁹. A los lectores de Ortega y Gasset resonarán estas palabras de Husserl a la idea orteguiana de «*mi vida*» como «*realidad radical*» expuesta ampliamente en *¿Qué es filosofía?* (1929)²⁰, pues, ciertamente, a ello apunta «*la vida radical como conciencia trascendental*» (San Martín, 2013). Esta noción de absoluto en relación con la subjetividad trascendental no presenta ya sólo, ni principalmente, un carácter epistemológico, sino plenamente ontológico, en tanto que ésta se nos muestra como des-ligada o no-dependiente de hecho fáctico alguno. Heidegger, en línea con la fenomenología de Husserl, nos remite al «*carácter de abierto para lo presente*» (2013, 127) propio del Dasein, condición de posibilidad de todo lo «*presente*» (*Vorhandensein*). Pero que éste «*constituye*» la

del Dasein. Pero ésta, debe insistirse, sólo es posible gracias a la práctica de la epojé-reducción fenomenológica, pues sólo por ella ponemos en cuestión lo que Heidegger denomina “comprensión de término” del ser y lograr, así, la mirada fenomenológica trascendental.

18. HEIDEGGER, M.: Op. cit., p. 45

19. HUSSERL, E.: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit., p. 201.

20. ORTEGA Y GASSET, J.: *¿Qué es filosofía?* (1929), en: *Obras completas, Tomo VII*, Madrid, Alianza Editorial/ Revista de Occidente, 1983, p. 99 y ss.

realidad no significa que la crea, inventa o representa (ni psicológica ni físicamente), sino, sencillamente, como venimos mostrando, que el ser nunca existe sin el ente²¹.

Hasta aquí hemos mostrado cómo dos nociones fundamentales de la fenomenología de Husserl y el método fenomenológico –la «*epojé*» y la «*reducción trascendental*»– son asumidas por Heidegger y subyacen implícitamente a sus planteamientos filosóficos. Con ello nos hemos desprendido de dos rasgos característicos del que hemos denominado «*Husserl convencional*», mostrando la auténtica significación de ambas nociones en la fenomenología. Sin embargo, resta aún lo más importante: mostrar cómo la subjetividad trascendental de la fenomenología de Husserl es un «*cuerpo vivido*» (*Leib*) y qué consecuencias se desprenden de ello. Nos proponemos entonces desmontar el tercer rasgo del «*Husserl convencional*», según el cual éste comprendería al «sujeto trascendental como único y abstracto» (San Martín, Ibíd.). Así es, efectivamente, como Heidegger nos presenta a su maestro, llegando a afirmar que la fenomenología de Husserl «*sigue siendo fenomenología de la conciencia, impide una visión clara en la hermenéutica fenomenológica del Dasein*» (2013, 193-194), de ahí la insistente crítica de Heidegger: «*Hasta y con Husserl le llama uno a esto el idealismo moderno*» (2013, 229).

Sin embargo, esta interpretación de la fenomenología de Husserl resulta ya insostenible dadas las publicaciones y evidencias textuales de lo que se ha dado en llamar «*The new Husserl*»²². Ciertamente, como nos muestra San Martín en sus trabajos, y más recientemente en *La nueva imagen de Husserl* (2015)²³, este Husserl que reivindicamos no tiene nada de «*new*», sino que siempre había estado ahí—si bien ignorado o desconocido. No es la fenomenología de Husserl un «*idealismo moderno*» como afirma Heidegger, sino que, por el contrario, desde muy temprano concibió Husserl la subjetividad trascendental como «*cuerpo vivido*» (*Leib*), noción apuntada ya en 1910 en las citadas lecciones Problemas fundamentales de la fenomenología. Sin embargo, en ellas no emplea Husserl todavía el término «*cuerpo*» (*Körper*) para referirse al ser humano como mero «*cuerpo físico*», —frente al «*cuerpo vivido*» (*Leib*)—, sino que el ser humano es entendido en estas lecciones, en general, como «*viviente*» (*Leiber*). Esta importante distinción referida al ser humano como «*cuerpo*» (*Körper*) y «*cuerpo vivido*» (*Leib*) no la desarrolla Husserl hasta

21. Jean Grondin comenta esta problemática y las paradojas “inauditas” que, en su opinión, supone este planteamiento trascendental de Ser y tiempo. Cfr. RODRÍGUEZ, R. (coord.): *Ser y tiempo de Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Trottta, Madrid, 2015, p. 20, nota 7 y p. 27 y ss.

22. WELTON, D. (2003): *The new Husserl. A Critical Reader*, Indiana University Press.

23. Me permito remitir al lector interesado a la reseña que realicé de esta obra en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 68, 2016, pp. 180-183.

Ideas II, donde la subjetividad trascendental es presentada ya como «*persona*»²⁴, y así la reconoce Husserl como sustrato de convicciones, opiniones, habitualidades, decisiones, evaluaciones, recuerdos, etc.²⁵ La subjetividad trascendental –histórica, personal y concreta– es lo que descubre la reducción trascendental, y no sólo un ámbito eidético puro de la conciencia, como se suele insistir para criticar a Husserl.

Esta distinción clave la pone Heidegger en relación con la problemática del método, llegando a afirmar que «el problema del cuerpo (*Leib*) es un problema de método» (2013, 179). Esta importante afirmación queda totalmente justificada, según el planteamiento de Heidegger, si la situamos en el contexto de los Seminarios, cuyo trasfondo no apunta sólo a un diálogo crítico con la psiquiatría y la psicología, sino, más ampliamente, con las ciencias naturales y su método, en tanto que Heidegger retrotrae la discusión a la pregunta por los fundamentos ontológicos de éstas. Estos fundamentos serían, según Heidegger, los que pasarían desapercibidos al científico de las ciencias naturales, puesto que los asumiría como presupuestos válidos de suyo, de ahí que Heidegger insista en mostrar cómo también «*la física está fundada en una ontología tácita*» (2013, 197). En tales ciencias –arguye Heidegger– rige el principio de la «causalidad» (*Kausalität*), que es ya «una determinación ontológica», mientras que la «motivación concierne a la existencia del ser humano en el mundo en tanto ente que actúa y tiene experiencias» (2013, 54). Para Heidegger, se trata, en definitiva, de mostrar que «*la pregunta de qué, quién y cómo es el ser humano –y esto quiere decir, al mismo tiempo, el ser humano actual– es de una importancia fundamental*», y «esta pregunta en cuanto al contenido» no deja de ser «*a la vez una pregunta en cuanto al método*» (2013, 106). Advertimos aquí hasta qué punto es crucial la problemática del método, puesto que ésta será la que oriente nuestra comprensión o determinación de qué sea el «*ser humano*», y con ello, tanto nuestro ámbito de investigación como las respuestas que se ofrezcan a los problemas suscitados. Desde esta perspectiva, podrá afirmar Heidegger que exigir que «*la relación entre soma y psique sea mensurable*» supone «*una exigencia injustificada, ya que no proviene del estado de cosas en cuestión, sino de una exigencia y un dogma científico-naturales: sólo es real aquello que es mensurable*» (2013, 138). Con ello tocamos un tema clave –la relación entre soma y psique–, transfigurado ahora por Heidegger desde la «*mirada fenomenológica*».

Pero, ¿por qué resulta tan importante la fenomenología en esta cuestión? La respuesta la obtenemos cuando caemos en la cuenta –y esto es decisivo aquí– de que toda la

24. HUSSERL, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, ed. cit., p. 301.

25. Ibídем, cfr. §29, p. 148 y ss.

argumentación heideggeriana remite, en última instancia, a una distinción fundamental en la fenomenología de Husserl, y no es otra que la «*distinctio phaenomenologica*» que Husserl expone en las lecciones de 1910, la cual establece que, «*por así decirlo, podemos cortar sin contrasentido el vínculo empírico entre vivencia y toda existencia cósmica. Ejecutamos una cierta distinctio phaenomenologica*»²⁶. Es justamente esta posibilidad la que abre la puerta a todos los análisis anteriores, y a ella remite también la distinción misma entre «*cuerpo cósmico*» (K) y «*cuerpo vivido*» (L). En un manuscrito inédito –el BII 19, de 1912²⁷– explica Husserl la importancia de la *distinctio phaenomenologica*, puesto que en ella se juega la posibilidad misma de la fenomenología como «*investigación de la realidad*» (*Realitätsforschung*), como «*dominio de ciencias*» (*Domäne von Wissenschaften*) que no se reducen «*a lo material*» (*auf Materielles*), sino que, además, se constituyen independientemente y sin una relación necesaria con «*lo material*»²⁸. Desde esta *distinctio phaenomenologica* diferencia Husserl al ser humano como «*cuerpo*» (*Körper*) meramente «*extendido*» (*extendiert*) en el espacio frente al «*cuerpo viviente*» (*Geister*), que no se encuentra sólo «*extendido*», sino «*localizado*» (*lokalisiert*), resultando que «esta localización es algo fundamentalmente distinto de la extensión» («*Diese Lokalisation ist etwas Grundverschiedenes von der Extension*», B II 19, 10b). Como venimos mostrando, esta *distinctio phaenomenologica* y las descripciones fenomenológicas que ella posibilita jugarán un papel central en los *Seminarios de Zollikon* de Heidegger. Así lo entiende también Heidegger cuando afirma lo siguiente:

Este «*estar en medio de*» tiene generalmente el carácter del percibir corporal (L) cosas que están ahí en persona. Pero nuestro estar-aquí también puede insertarse en el estar en medio de lo no presente en persona. Si no existiese esta posibilidad y no fuese ejecutada, entonces, por ejemplo, ustedes nunca llegarían a casa esta noche (2013, 126).

26. HUSSERL, E.: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit., p. 78.

27. Gracias a la sugerencia de mi director de tesis, Javier San Martín, quien sabía de la importancia de este manuscrito inédito de Husserl para el tema que nos ocupa, tuve la oportunidad de consultar este texto durante una breve estancia de investigación en el Archivo Husserl de Friburgo (enero de 2016). Igualmente he de agradecer la amabilidad del director del Archivo Husserl de Lovaina, el profesor Ulrich Melle, por su autorización para emplear y publicar algunos fragmentos del citado manuscrito BII 19.

28. En consonancia con las lecciones de 1910, en el manuscrito de 1912 explica Husserl, a raíz de la *distinctio phaenomenologica*, que el «*mundo*» del que se ocupa la investigación fenomenológica no es sólo el cósmico o material de las ciencias naturales, sino que –escribe Husserl– «*el mundo, esto es un título para el todo de realidades de más bajo y más alto grado*» («*Die Welt, das ist ein Titel für das All der Realitäten niederer und höherer Stufe*», B II 19, 14a).

Es justamente esta posibilidad descubierta por el método fenomenológico lo que Husserl denomina *distinctio phaenomenologica*, piedra angular de toda la fenomenología, mientras que Heidegger, en analogía con lo anterior, «divisa la diferencia ontológica; esto es, la diferencia entre ser y ente, donde el primero es accesible en forma diferente al ente» (2013, 65). Sin embargo, no debemos olvidar que todas estas conclusiones sólo han sido posibles gracias a la práctica del método fenomenológico, de modo que, insistimos, supondría un gravísimo error pensar que no hay método alguno en la filosofía de Heidegger o que, si lo hay, su papel sería meramente formal o secundario. A mi juicio, las interpretaciones que minusvaloran el papel de la fenomenología de Husserl y su método en los textos heideggerianos –sea por desconocimiento de aquélla, sea por la interpretación que Heidegger impone de su maestro– impiden comprender la profundidad y el potencial de los conceptos y planteamientos fenomenológicos que hay en juego. En un plano exclusivamente teórico, académico o historiográfico, la incomprensión de la fenomenología no supondría mayores inconvenientes para el investigador, pero cuando pretendemos ampliar el horizonte y ofrecer desde la filosofía una respuesta fuerte y contundente a una determinada visión reduccionista del ser humano –a las neurociencias actuales, por ejemplo–, entonces lo que está en juego, dice Heidegger, no es ya una mera cuestión teórica, sino «*la destrucción del ser humano*» (2013, 197). He aquí el motivo de nuestra insistente reivindicación de la fenomenología como filosofía práctica, tanto de Heidegger como de Husserl que, en definitiva, vienen a coincidir en lo fundamental.

Bibliografía

- CEREZO, P. “De la existencia ética a la ética originaria”, en: Duque, F. (ed.), *Heidegger o la voz de los tiempos sombríos*, Serbal, Barcelona, 1991, pp. 11-79.
- GADAMER, H-G: *El movimiento fenomenológico*, Síntesis, Madrid, 2016.
- HEIDEGGER, M.: *Conceptos fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000. Traducción de J. J. García Norro.
- HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo*, FCE, México, 2007. Traducción de J. Gaos.
- HEIDEGGER, M.: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2006. Traducción de J. Aspiunza Elguezabal.
- HEIDEGGER, M.: *Seminarios de Zollikon*, Herder, México, 2013. Traducción de Á. Xolocotzi Yáñez.
- HUSSERL, E.: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza, Madrid, 1973.

Traducción de J. San Martín y C. Moreno.

HUSSERL, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución, FCE, México, 1997.

Traducción de A. Zirión.

HUSSERL, E.: *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Anthropos, Madrid, 2012. Traducción de A. Serrano de Haro.

HUSSERL, E.: *Manuscrito B II 19 (Aus Vorlesung 1912 über Reduktion)*, inédito.

NIETZSCHE, F.: *La voluntad de poder*, EDAF, Madrid, 1981, p. 240. Traducción de Aníbal Froufe.

ORTEGA Y GASSET, J: *¿Qué es filosofía?* (1929), en: *Obras completas, Tomo VII*, Madrid, Alianza Editorial/ Revista de Occidente, 1983.

RODRÍGUEZ, R. (coord.): *Ser y tiempo de Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Trotta, Madrid, 2015.

RODRÍGUEZ, R.: *Heidegger y la crisis de la Época moderna*, Síntesis, Madrid, 1994.

SAN MARTIN, J.: *La estructura del método fenomenológico*, UNED, Madrid, 1986.

SAN MARTIN, J.: *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid, 2015.

SAN MARTIN, J.: “La vida radical como conciencia trascendental”, en *Revista de Humanidades* 28, Universidad Andrés Bello, julio-diciembre 2013, Santiago de Chile, pp. 229-247.

WELTON, D.: *The new Husserl. A Critical Reader*, Indiana University Press, 2003.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2016.i02.04

[pp. 63-81]

Recibido: 17/05/2016

Aceptado: 14/06/2016

Heidegger : Freud. ¿Deseo de un encuentro -fallido-? Un estudio preliminar¹

The phenomenological method in *Zollikon Seminars* by Martin Heidegger

Rubén Carmine Fasolino

Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

Este escrito trata de ser un aporte más a los estudios que han tratado la relación entre Heidegger y Freud. Apoyándose en otras lecturas -J. Derrida, J. Alemán y S. Larriera- sondearemos algunos momentos de convocación mutua que, quizás, por un exceso de cercanía, no se pudieron percibir como tales. Del mismo modo trataremos de mostrar como Freud se inserta en la Modernidad a través de su peculiar concepción de síntoma como *Kompromißbildung*, un abordaje del fenómeno patológico que no puede desligarse de la temporalidad y el sentido en su génesis. De este modo también Freud concibe

1. La utilización de los dos puntos (:) es también un agradecimiento a las pautas que J. Alemán y S. Larriera indicaron hace años para el estudio de las "relaciones" entre Lacan y Heidegger. En particular nos referimos al libro *Desde Lacan: Heidegger. Textos reunidos*. Málaga: Miguel Gómez Ediciones, 2009.

al sujeto -sin abordarlo temáticamente- en una unión inextricable de tres factores: la afectividad, la comprensión y el lenguaje.

Palabras clave: Heidegger, Freud, síntoma, sentido, *Seminarios de Zollikon, Dasein, Nachträglichkeit*.

Abstract.

This study is meant to be as a further contribution to the existing body of studies on the relation between Heidegger and Freud. By relying on J. Derrida, J. Alemán and S. Larriera, the aim is to investigate some moments of convening between Heidegger and Freud which, perhaps, because of an excess of proximity, could not be perceived as such. At the same time, the aim of the present research is to show the way in which Freud can be included into Modernity through his peculiar concept of symptom such as *Kompromißbildung*, an approach to the pathological phenomenon that can't be disconnected from its temporality and original meaning. Also, in this way, Freud conceives the subject -without thematically addressing it- in an inextricable unity of three factors: affection, understanding and language.

Keywords: Heidegger, Freud, symptom, meaning/sense, *Zollikon Seminars, Dasein, Nachträglichkeit*

Aquí a Freud y a Heidegger los conjunto en mí cual los dos grandes fantasmas de la “gran época”. Los dos abuelos sobrevivientes. No se conocieron pero según yo forman una pareja, precisamente por eso, por esa singular anacronía. Se ligaron sin leerse y sin corresponder. Te he hablado a menudo de semejante situación y es esa imagen la que quisiera describir en Le legs: dos pensadores que nunca han cruzado una mirada y que, sin haber recibido nunca la menor línea del otro, dicen lo mismo. Voltean hacia el mismo lado.

Jacques Derrida²

Se dirá que las relaciones de Heidegger con la «psicología», entendida en su sentido más amplio, nunca fueron fáciles —aspecto que retomaremos más adelante. También

2. DERRIDA J.: *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1986, 20012, p. 184. A menos que no se especifique, las citas son relativas a las traducciones al castellano.

se podría alegar, parafraseando al filósofo, que ninguna psicoterapia estaría en la disposición de plantear una analítica existencial del ente llamado «hombre», por el hecho de que ninguna praxis clínica dejaría de concebir al ente intramundano como un Vorhandensein, un estar-ahí entre otros entes, impidiendo de este modo el acceso a la existencialidad (*Existenzialität*) de la existencia del ente llamado «hombre», y a su analítica de la medianidad (*Durchschnittlichkeit*) que lo constituye en su indiferencia cotidiana. Suponiendo que así sea para toda praxis psicológica, ¿qué sucede con el psicoanálisis y Freud?

Daremos un paso atrás amparados por un exergo, para iniciar desde allí una senda de difícil andadura. Por otra parte ya el título indica un deseo al cobijo de un nombre propio que anheló, en más de una ocasión, que Freud y Heidegger se hubiesen leído. Es más, Derrida llegó a formular que ambos: «*No pudieron leerse -por lo tanto pasaron todo su tiempo y agotaron todas sus fuerzas haciaéndolo*»³. Volveremos más adelante sobre esta frase que se dictó y escribió cuando los Zollikoner Seminare⁴ todavía no se habían publicado. Allí Heidegger comentó las “doctrinas freudianas” y hay indicios -como lo muestra la siguiente cita- de que leyó sus obras:

Ni en los escritos de Freud ni en la biografía de Jones sobre Freud se encuentra algún pasaje que indique por qué Freud escogió precisamente esta palabra, análisis, como título de su intento teórico⁵.

Los comienzos no son halagüeños y, por si fuera poco, nos encontramos con dos problemas: la duda de que Heidegger haya leído toda la obra de Freud -aspecto del cual sospechamos razonablemente- y, cuestión todavía más importante, un matiz que se encuentra en el contexto de la cita que acabamos de leer. Se trata de la primera parte del seminario del día 23/11/1965, en el cual, antes de elucidar el término «análisis» para luego esclarecer, previo paso por Kant, la «analítica existencial», se intenta despejar dicho término en el vocabulario freudiano. El paso previo es una pregunta que Heidegger hace a sus oyentes:

H.: ¿qué entiende Freud por análisis cuando habla de eso? [...]

P.: Freud se refiere con eso a la reconducción de los síntomas a su origen.

H.: ¿Por qué entonces él llama análisis a esta reconducción?

3. Cf., DERRIDA J., ibídém, p. 336. Sobre la “relación” entre Heidegger y Freud, también queremos citar el texto de ALEMÁN J., LARRIERA S.: *Existencia y sujeto*. Málaga: Miguel Gómez Ediciones, 2006.

4. HEIDEGGER M., *Seminarios de Zollikon*. México D. F.: Editorial Herder, 2013. Desde ahora ZS.

5. Ibídém, p. 184.

P.: En analogía con el análisis químico, el cual intenta regresar a los elementos⁶.

La respuesta del participante nos permite identificar uno de los problemas de los ZS —quizás el más acuciante—, y que se debe imputar al organizador más que al propio Heidegger: Medard Boss —psiquiatra y alumno de Bleuler y Freud— no estableció en ningún momento de los seminarios las diferencias entre las psicoterapias psiquiátrica, psicológica en general y psicoanalítica. Si parece cierto que toda psicoterapia tiene un objetivo común —la curación del paciente o, al menos, el alivio del estado de “enfermedad”—, no obstante la concepción del síntoma —y entonces el “objeto”— difiere mucho entre las distintas escuelas terapéuticas, sobre todo en lo que se refiere al psicoanálisis. Estas distinciones hubieran sido muy pertinentes para un seminario que trataba, entre otras cosas, de definir la analítica del Dasein en relación a los problemas planteados por la psicosomática⁷.

Será oportuno, entonces, mencionar siquiera algunos aspectos de Freud acerca de la formación de síntoma, la que fue su primera ocupación. Uno de los textos más antiguos y completos sobre el argumento es el conocido *Manuscrito K*, del que citamos lo siguiente:

La represión y formación de síntomas defensivos sobreviene sólo con posterioridad {nachträglich}, en torno del recuerdo, y desde entonces en una histeria se pueden mezclar entre sí al azar defensa y avasallamiento, o sea, formación de síntoma y estallidos de ataques. La represión {esfuerzo de desalojo} no acontece por formación de una representación contraria hiperintensa, sino por refuerzo de una representación-frontera, que desde entonces subroga al recuerdo reprimido dentro del decurso de pensar. Es

6. Ib.

7. La enorme cuestión inherente a la psicosomática -que en el seminario parte de los aspectos subrayados en el texto de R. Hegglin: *Was erwartet der Internist von der Psychosomatik* (1964)-, es tratada para trazar un esbozo de la problemática del cuerpo viviente (*Leib*). Sin embargo, en ningún momento del seminario se mientan las aportaciones freudianas acerca del cuerpo y de lo somático aunque fuera para una crítica de los conceptos allí empleados. Aún más sorprendente es el hecho de que el asunto concerniente la pulsión (*Trieb*) sea despachado en unas pocas páginas, cf. Heidegger M., ZS, pp. 256-259. Aunque Freud nunca estuvo seguro del concepto de pulsión -y no tenemos suficiente espacio para elucidar como se merecen todas las tribulaciones que atravesó para la formulación del concepto de «*Trieb*»-, un aspecto sí debe ser subrayado: en la descripción que hace Freud de la pulsión la meta (*Ziel*) de aquélla es diferente de su objeto (*Objekt*), lo cual muestra -en la teoría psicoanalítica- las dificultades a la hora de tratar las cuestiones del apremio y de la relación objetual en el ser humano. Las dificultades de Freud en establecer una relación entre el sujeto y el objeto y el cuerpo y la mente siempre le atormentaron, tal y como muestra una famosa nota póstuma: «*Psyche ist ausgedehnt, weiß nichts davon*», «*La psique es extensa, nada sabe de eso*», en FREUD S., *Obras completas vol. XXIII*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1980, p. 302.

lícito llamarla representación-frontera porque, por una parte, pertenece al yo consciente y, por la otra, constituye un fragmento no desfigurado del recuerdo traumático. Así, es en cierto modo el resultado de un compromiso [subrayado nuestro], el cual, sin embargo, no se exterioriza en la sustitución con arreglo a alguna categoría tópica {topisch}, sino en el desplazamiento de la atención a lo largo de la serie de representaciones conectada por simultaneidad [subrayado nuestro]. Toda vez que el suceso traumático se desahoga en una exteriorización motora, esta misma pasa a ser la representación-frontera y el primer símbolo de lo reprimido. Por eso no hay que suponer que en cada repetición del ataque primario es sofocada una representación; se trata, en primer término, de una laguna dentro de lo psíquico⁸.

Es un escrito muy importante, pues en él se condensan la mayoría de los hallazgos que se describen con más amplitud en los *Studien über Hysterie*. De este pasaje hemos subrayado dos aspectos: «compromiso» y «simultaneidad». Para Freud, resumido muy brevemente, el síntoma es una «formación de compromiso» (*Kompromißbildun*) que, inicialmente, se caracteriza por estar ensamblada por una simultaneidad de significados. El primer momento de mayor clarificación de la concepción de síntoma de acuerdo con su teoría de las huellas mnémicas (*Gedächtnisspuren*)⁹, lo tenemos en un pasaje de *Las neuropsicosis de defensa* (1894):

La conversión puede ser total o parcial, y sobrevendrá en aquella inervación motriz o sensorial que mantenga un nexo, más íntimo o más laxo, con la vivencia traumática. El yo ha conseguido así quedar exento de contradicción, pero, a cambio, ha echado sobre sí el lastre de un símbolo mnémico [*Erinnerungssymbol*] que habita la conciencia al modo de un parásito, sea como una inervación motriz irresoluble o como una sensación alucinatoria que de continuo retorna, y que permanecerá ahí hasta que sobrevenga una conversión en la dirección inversa. En tales condiciones, la huella mnémica de la representación reprimida {esforzada al desalojo} no

8. *Manuscrito K* (anexo de la carta 85, 1/I/1896), en FREUD S.: *Obras completas vol. I*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1981, p. 269. Desde ahora OC I.

9. Ya en el periodo de los *Estudios*, las concepciones sobre el *nachträglich*, se hallan apuntadas en el ya citado *Manuscrito K* y en la más conocida carta del 6/XII/1896, en la que Freud relata su concepción del mecanismo psíquico y de la memoria como una serie diferencial y prorrogada de retranscripciones (*Niederschriften*) que se seguirían a una inscripción que es ya una reescritura (*Umshrift*, también traducible por sobre [Um] - escritura [shrift]), cf. FREUD S.: *Cartas a Wilhelm Fließ 1887-1904*. Buenos Aires, Amorrortu, 1994, 20082, pp. 171-178 y 219.

ha sido sepultada *{untergehen}*, sino que forma en lo sucesivo el núcleo de un grupo psíquico segundo¹⁰.

Lo que nos interesa retratar con esta serie de citas es que la formación de síntoma en lo que Freud, sin tematizarlo, caracteriza como «ser humano», no se puede desligar de la temporalidad —entendida como *Nachträglichkeit*— y el sentido —entendido como unión y/o deslinde entre los signos de percepción (*Wahrnehmungszeichen*) y el monto de afecto (*Affektbetrag*) adherido a ellos¹¹—. El síntoma es interpretado como un soporte, un escabel en el cual el sujeto puede continuar su actividad para que el denominado «yo» quede exento de contradicciones. Muy brevemente se puede resumir que, frente a un acontecimiento traumático que puede recaer desde el exterior o surgir del interior tal y como sucede con un deseo inconfesable, la defensa, el «yo», aplica un divorcio para separar la representación de la vivencia y el afecto —o «monto de afecto» (*Affektbetrag*)— adherido a ella. Esta operación es denominada por Freud como la *Verdrängung*, que en alemán indica algo que esa la vez suprimido y desplazado. De hecho lo que se reprime es la representación de la vivencia —un «significante» como dirá Lacan—, mientras el afecto es desplazado a una parte del cuerpo o a otro contenido psíquico por ilación de pensamiento. De hecho, en la represión, un afecto nunca es suprimido y la definición de «afecto inconsciente» ha llevado a muchos malentendidos: no se trata de que un afecto no haya sido percibido, todo lo contrario: es percibido, pero no reconocido como tal y es «inconsciente» en relación a sus enlaces, ya que por el proceso de represión el afecto se desplazó (léase «enlazó») a otra representación no reprimida. El momento culminante de la “primera etapa” freudiana acerca de la teoría de la formación de síntoma, lo tenemos en el caso clínico de *Dora*:

Ya tenemos averiguado que un síntoma corresponde con toda regularidad a varios significados simultáneamente [*Bedeutungen gleichzeitig*]; agreguemos ahora que también puede expresar varios significados sucesivamente [*Bedeutungen nacheinander*]. El síntoma puede variar uno

10. FREUD S.: *Obras completas vol. III*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1981, p. 51. Desde ahora OCIII.

11. Necesitaríamos demasiado tiempo para recorrer todos los vericuetos de la teoría freudiana acerca de la formación de síntoma y de cómo se “constituye” el sentido. Para ello propondremos una cita más de Las neuropsicosis de defensa: «*Si en una persona predispuesta [a la neurosis] no está presente la capacidad convertidora [una transposición en lo somático] y, no obstante, para defenderse de una representación inconciliable se emprende el divorcio entre ella y su afecto, es fuerza que ese afecto permanezca en el ámbito psíquico. La representación ahora debilitada queda segregada de toda asociación dentro de la conciencia, pero su afecto, liberado, se adhiere a otras representaciones, en sí no inconciliables, que en virtud de este «enlace falso» devienen representaciones obsesivas*», FREUD S.: OC III, p. 53.

de sus significados o su significado principal en el curso de los años, o el papel rector puede pasar de un significado a otro. Hay como un rasgo conservador en el carácter de la neurosis: el hecho de que el síntoma ya constituido se preserva en lo posible por más que el pensamiento inconsciente que en él se expresó haya perdido significado¹².

Los síntomas taponan las interferencias, los desvíos y las interrupciones en la cadena del sentido que está regida por una ley económica y temporal todavía desconocida. Sea como fuere, en los ZS no hay referencias ni a la *Nachträglichkeit*, ni a la teoría freudiana del síntoma. Pero ya sabíamos que la senda sería difícil de recorrer entre «*los dos grandes fantasmas de la “gran época”*». No se tratará de buscar analogías inaparentes entre Heidegger y Freud, o primacías de los conceptos en la conjunción/disyunción propuesta a través del signo de puntuación «::». Las citas que propondremos quieren mostrar que el psicoanálisis nunca consideró al ser humano como un objeto que está ahí delante como un sector del ente —y menos aún promovió su cosificación—. Freud tuvo siempre muy en cuenta los materiales que se manifiestan como puntos opacos en las predicaciones del «sujeto» —aquel que, p.ej., escapa a la intención de la predicción—, las “interrupciones” que permiten la operatividad y que son las llamadas «formaciones del inconsciente»: lapsus, olvidos, actos fallidos, sueños. Materiales marginales, se dirá. Pero sobre esta “cotidianidad marginal” Freud puso los cimientos de su clínica, tal y como se expone en la *Psicopatología de la vida cotidiana* -y que podríamos llamar de la «cotidianidad media»-, obra en la cual se trata de dar cuenta de esas emergencias del inconsciente en lo cotidiano a través de pequeños deslices que asumen los tintes de una *Versprechen* (promesa y lapsus linguae), esas interrupciones o fugas donde el ser promete arrojarse despojándose de su supuesta plenitud. Pero tampoco es posible obviar a la afectividad y, por supuesto, al lenguaje. Y algunos aspectos de lo que Heidegger llamó «medianidad» (*Durchschnittlichkeit*)¹³ estuvieron muy presentes en la clínica freudiana, pues su praxis dio voz a esos materiales muy cercanos -cotidianos- que permanecen, a la vez, en una lejana opacidad. Es una época, 1901, en la cual no solo no es posible asumir la tarea clínica y la interpretación de los síntomas sin contar con la temporalidad y el sentido; ya lo apuntamos más arriba. Y es por ello que, allí cuando leemos en SuZ:

[...] la cotidianidad mediana constituye la inmediatez óntica de este ente, ella ha sido pasada por alto [*übersprungen*], y sigue siéndolo siempre de

12. FREUD S.: *Obras completas vol. VII*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1978, p. 46. Sin lo expuesto hasta aquí, difícilmente se puede entender a Freud cuando trata de la sobredeterminación del síntoma.

13. Cf. HEIDEGGER M.: *SuZ*, p. 69.

nuevo, en la explicación del Dasein. Lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido, y permanece soslayado en su significación ontológica¹⁴.

Resuenan —¿cercanas?— las palabras freudianas que, desde el diván, murmullean:

[...] cada uno desconocerá, respecto de su persona propia, el fundamento de esas discrepancias tan terminantemente como lo juzgará cierto para la persona del otro. Es sin duda el castigo por la insinceridad interior que caracteriza a los seres humanos esto de expresar, so pretexto de olvido, de trastocar las cosas confundido o de no obrar adrede, mociones que mejor habrían hecho en confesarse a sí mismos y declarar a los demás si no podían dominarlas. En verdad, se puede aseverar universalmente que cada persona practica de continuo un análisis psíquico de sus prójimos, y por eso los conoce mejor de lo que cada quien se conoce a sí mismo. El camino para obedecer al precepto «γνωθι σεαυτόν» pasa por el estudio de las propias acciones y omisiones de apariencia casual¹⁵.

Desde perspectivas que se mantienen diferentes es posible afirmar que la clínica freudiana no se encuentra tan alejada de una analítica que presupone una co-originariedad del estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) como «disposición afectiva» (*Befindlichkeit*), «actividad comprensora» (*Verstehen*) y «discurso» (*Rede*). Lo que perseguía Freud es la resolución del conflicto patógeno a través de la palabra y *talking cure* —fórmula propuesta por la paciente Anna O.— es, quizás, la mejor definición para el psicoanálisis, cuyo nombre indica que la síntesis está ya hecha por lo que Freud define como «inconsciente». No hay que olvidar que el lenguaje, la afectividad, la temporalidad, el sentido, el síntoma como simultaneidad y sucesión de significados, serán la base de las teorizaciones freudianas. Finalmente será la palabra lo que más importancia detentará en Freud, incluso en la etapa más compleja, la de la llamada «metapsicología». Tal y como podemos leer en *Das Umbewußte*:

[...] la representación consciente abarca la representación-cosa más la correspondiente representación-palabra, y la inconsciente es la representación-cosa sola. El sistema Icc contiene las investiduras de cosa de los objetos, que son las investiduras de objeto primeras y genuinas; el sistema Prcc nace cuando esa representación-cosa es sobreinvestida

14. Ib.

15. FREUD S.: *Obras completas vol. VII*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1980, p. 207. Desde ahora OC VII.

por el enlace con las representaciones-palabra que le corresponden. Tales sobreinvestiduras, podemos conjeturar, son las que producen una organización psíquica más alta y posibilitan el relevo del proceso primario por el proceso secundario que gobierna en el interior del Prcc. Ahora podemos formular de manera precisa eso que la represión, en las neurosis de trasferencia, rehúsa a la representación rechazada: la traducción en palabras, que debieran permanecer enlazadas con el objeto. La representación no aprehendida en palabras, o el acto psíquico no sobreinvestido, se quedan entonces atrás, en el interior del Icc, como algo reprimido¹⁶.

Los pasajes citados indican que el análisis del síntoma no tiene como objetivo la descomposición en elementos primeros, pues el síntoma no es la causa de la patología sino un núcleo significante a través del cual el sujeto «es». Muy pronto Freud se tuvo que percibir de un hecho: que los pacientes obtenían beneficios de los cuadros sintomáticos, lo que indica que el síntoma es un envío, un destinar, muestra su necesidad en el acontecer. El aparecer del síntoma puede ser la indicación de una cierta privación en la cadena de la significación y una de sus funciones es taponar ese hueco para la subsistencia. Habrá modificaciones, pero el hueso de la teoría del síntoma no cambiará en lo esencial. Lo que nos llama la atención es que en el §7 de *SuZ*, Heidegger se referirá a la cuestión del síntoma como fenómeno patológico por su pertenencia al campo del φαινόμενον. No sabemos si volverá sobre la cuestión del «fenómeno patológico» en otro momento de su obra, pero siguiendo la cuestión del aparecer, Heidegger —no por casualidad— toma como ejemplo a los fenómenos patológicos (*Krankheitserscheinungen*):

Se habla, por ejemplo, de “fenómenos patológicos”. Con este término se mientan anomalías que se muestran en el cuerpo y que al mostrarse y en tanto que mostrándose, son indicio de algo que no se muestra en sí mismo. El surgimiento de semejantes anomalías, su mostrarse, va a la par con la presencia de perturbaciones que no se muestran en sí mismas. “Fenómeno”, como manifestación “de algo”, justamente no quiere decir, por consiguiente, mostrarse a sí mismo, sino el anunciararse de algo que no se muestra, por medio de algo que se muestra. Manifestarse es un

16. *Lo inconsciente*, FREUD S.: *OC XIV*, pág. 198. Sobre cómo la representación de la cosa es aprehendida en palabras, habría mucho que reflexionar. La cuestión de la aprehensión de la representación-cosa y su enlazamiento con la representación-palabra “correspondiente”, otorgaría cierta validez al Autre lacaniano como lugar de la palabra al que estoy siempre referido, a un orden simbólico previo al sujeto y constituyente.

no-mostrarse [Sich-nicht-zeigen]. Pero este “no” no debe confundirse de ningún modo con el “no” privativo que determina la estructura de la apariencia. Lo que no se muestra, a la manera como no se muestra lo que se manifiesta, jamás puede parecer. Todas las indicaciones, representaciones, síntomas y símbolos tienen esta estructura formal básica del manifestarse, por diferentes que ellos sean entre sí¹⁷.

Es otra manera de describir el síntoma como «formación de compromiso» (*Kompromißbildung*) que, ocultando a la vez que revela, muestra su necesidad en el acontecer. Esta des-ocultación de la manifestación en un no-mostrarse, es el modo de darse —uno de ellos— de lo que comúnmente llamamos «palabra», íntimamente ligada a la *Verborgenheit*. Que nada oculte tanto como lo que revela es la característica principal del síntoma y de la palabra para Freud, pues concibe al ser humano como ser de palabra. Y ya en su texto más conocido, la *Traumdeutung*, se establece un estrecho vínculo entre el trabajo del sueño, los síntomas y el lenguaje:

La palabra, como punto nodal de múltiples representaciones [subrayado nuestro], está por así decir predestinada a la multivocidad, y las neurosis (representaciones obsesivas, fobias) aprovechan tan desprejuiciadamente como el sueño las ventajas que la palabra ofrece así a la condensación y al disfraz¹⁸.

Habría que preguntarse si es la multivocidad de la palabra la que favorece el trabajo del sueño o viceversa. Freud, veladamente, dará la respuesta once años después en su ensayo Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas:

Y a nosotros, los psiquiatras, se nos impone como una conjectura insoslayable que comprenderíamos mejor el lenguaje del sueño, y lo traduciríamos con mayor facilidad, si supiéramos más acerca del desarrollo del lenguaje¹⁹.

Lo significativo es que Freud, desde un principio, trató de unir el síntoma (σύμπτωμα), lo que cae junto, con el sueño (del latín somnium como derivado de somnus, cuya raíz es el griego οὐτοῦ), cuyas fronteras —incluso en una teoría conocida como la de las «huellas mnémicas» (*Gedächtnisspuren*)— son difíciles de separar. Las *Gedächtnisspuren* son las que conforman el aparato psíquico al inscribirse en una superposición de capas que, con posterioridad, son reordenadas según nuevos nexos. Se trata de una *Umschrift*, una

17. HEIDEGGER M.: *SuZ*, p. 52.

18. FREUD S.: *Obras completas vol. V*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1979, p. 346. Desde ahora *OC V*.

19. FREUD S.: *Obras completas vol. XI*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1979, p. 153

sobre-escritura o reescritura de un rasgo (*Zug*) anterior y, supuestamente, primero. Y Freud, más allá de proponer el método de la «asociación libre» como único modo de des-sedimentar las «formaciones del inconsciente», se distinguió por el qué observar.

No obstante una teoría del síntoma que se mantendrá estable a lo largo de los años, la clínica analítica muy pronto caerá en jaque. Los caminos de la anamnesis y de la regresión se verían insuficientes frente a la ley económica de la *Wiederholungzwang* (compulsión a la repetición), cuyo otro nombre es la *Todestrieb*. ¿Es suficiente, para explicar esta pulsión de muerte como lo más propio del ser humano para Freud, que en el sujeto hablante, mortal y sexuado la *Wunscherfüllung* (el cumplimiento de deseo) no coincida, absoluta y necesariamente, con la *Befriedigung* (la satisfacción)²⁰? Términos como *Gedächtnisspur*, *Umschrift*, *Trieb*, *Triebrepräsentanz*, *Vorstellungsrepräsentanz*, *Wiederholungzwang*, etc., —que se suelen reunir apresuradamente bajo el único término de *Umbewußte*—, son distintos modos de indicar lo innombrable: la otra escena, la otra satisfacción. ¿De qué hablamos cuando Freud se refiere a la otra escena (*andere Schauplatz*)? Para mostrarlo proponemos una cita situada al final de la *Traumdeutung*:

Cuando decimos, pues, que un pensamiento inconsciente aspira a traducirse [*Übersetzung*] en el preconsciente a fin de irrumpir desde allí en la conciencia, no queremos significar que se forme un pensamiento segundo, situado en un lugar nuevo, por así decir una transcripción [*Überschrift*] junto a la cual subsistiría el original; y también respecto del irrumpir en la conciencia queremos aventar toda idea de un cambio de lugar. Cuando decimos que un pensamiento preconsciente es reprimido {desalojado} [*verdrängt*] y entonces el inconsciente lo recibe, esta imagen, tomada del círculo de representaciones de la lucha por un terreno, podría inducirnos a suponer que realmente cierto ordenamiento es disuelto dentro de una localidad psíquica y sustituido por otro que se sitúa en una localidad diferente. Ahora remplazamos este símil por lo que parece responder mejor al estado real de cosas, a saber, que una investidura energética [*Energiebesetzung*] es impuesta a un determinado ordenamiento o retirada de él, de suerte que el producto psíquico en cuestión cae bajo el imperio de una instancia o se sustrae de él. De nuevo sustituimos aquí, un modo de representación tópico [*Vorstellungsweise*] por uno dinámico; no es el producto psíquico el

20. Para estos temas son esenciales los trabajos de J. Szpilka, en particular *Creer en el inconsciente*. Madrid: Editorial Síntesis, 2002 y *La razón edípica, una razón psicoanalítica*. Madrid: Mentecata Editorial, 2014.

que nos aparece como lo móvil, sino su inervación [*nicht das psychische Gebilde erscheint uns als das Bewegliche, sondern dessen Innervation*]²¹.

Freud siempre trató de exhumar archivos, de ir en busca de un pasado que pronto descubrió que nunca fue presente —pues la historia del sujeto se apoya, en el mejor de los casos, en archivos re-construidos y recuerdos de cobertura—. Pero es un camino, el de la anamnesis, que nunca abandonó debido a la importancia que implican las asociaciones del sujeto —llámense «discursos» o «habladurías»— sobre sus formaciones de compromiso. Y resulta curioso y problemático que Heidegger —si bien no se retratará en ningún momento de concebir al Dasein como un *geworfen Entwurf*— se preguntara lo siguiente mientras se adentraba hacia final de *SuZ*:

Aunque hasta este momento no vemos ninguna posibilidad de un planteamiento más radical de la analítica existencial, se suscita, sin embargo, un grave reparo, precisamente respecto de la precedente discusión del sentido ontológico de la cotidianidad: ¿ha sido efectivamente llevado el todo del Dasein, desde el punto de vista de su modo propio de estar-entero [*Ganzseins*], al haber previo del análisis existencial? Es posible que el cuestionamiento relativo a la integridad del Dasein haya alcanzado una auténtica claridad ontológica. Es posible que la pregunta haya encontrado incluso su respuesta en virtud de la orientación al estar vuelto hacia el fin [*Sein zum Ende*]. Pero la muerte no es sino el “término” del Dasein o, dicho formalmente, uno de los términos que encierran la integridad del Dasein. El otro “término” es el “comienzo”, el “nacimiento”. El todo que buscamos no es otra cosa que el ente que se despliega “entre” nacimiento y muerte. De esta manera, la orientación tomada por la analítica, a pesar de su tendencia al estar-entero existente, y de la genuina explicación del modo propio e impropio del estar vuelto hacia la muerte, ha sido hasta este momento “unilateral”. El Dasein fue tematizado tan sólo en cuanto existe, por así decirlo, “hacia adelante” y deja “tras de sí” todo lo sido. No sólo quedó sin consideración el estar vuelto hacia el comienzo, sino, además y sobre todo, el extenderse del Dasein entre el nacimiento y la muerte. En el análisis del estar-entero quedó precisamente sin considerar la “trama de la vida”, esa trama en la que sin embargo el Dasein está envuelto constantemente²².

21. FREUD S., *OC V*, p. 598.

22. HEIDEGGER M.: *SuZ*, pp. 389-390.

También Freud, al final de la que siempre consideró como su obra maestra, la *Traumdeutung*, se pregunta por la trama de la vida, por la paradoja de un presente evanescente “entre” un futuro como deseo alucinatorio que se apoya en un pasado que nunca se presenta:

Aunque tampoco la vieja creencia de que el sueño nos enseña el futuro deja de tener algún contenido de verdad. En la medida en que el sueño nos presenta un deseo como cumplido; nos traslada indudablemente al futuro; pero este futuro que al soñante le parece presente es creado a imagen y semejanza de aquel pasado por el deseo indestructible²³.

Pero desde esta perspectiva, la del *Wunsch* tal y como se desarrolla en las obras de ambos autores, entraríamos en otra zona de difícil diálogo. En el §39 de *SuZ*, «la captación explícita de la totalidad originaria del ser del Dasein²⁴» es el cuidado (*Sorge*) como el fenómeno existencial fundamental que debe ser delimitado frente a ciertos fenómenos con los cuales se podría identificar: "*Tales fenómenos son la voluntad, el deseo, la inclinación y el impulso. El cuidado no puede ser derivado de ellos, puesto que ellos mismos están fundados en aquél*"²⁵.

No sería posible, en el breve espacio del que disponemos, una tramitación de la problemática del deseo en Heidegger —de, sobre todo, cómo se enfrenta a ella—. Pero hay otro aspecto que en *SuZ* echamos en falta en relación a una posible crítica del psicoanálisis, y es la pregunta por el sueño —p.ej. si se trata de un fenómeno existencial (*existenzialen*) o existutivo (*existenziell*). Tampoco en los *ZS* —el punto de dónde partimos y al que retornamos—, hay una respuesta: apenas se objeta que habría que meditar sobre los sueños en general y no solo en relación al ser humano determinado que lo cuenta²⁶.

Podríamos continuar por otras sendas y analizar las cercanías y lejanías entre lo que Heidegger y Freud comentaron acerca de la *Unheimlichkeit* y su relación con la angustia. Es sabido que también Freud, en su escrito *Das Unheimliche* de 1919, establece una relación entre el fenómeno de lo *Unheimliche* y la angustia, allí cuando lo ominoso o desazonador, en vez de permanecer oculto, sale a luz y se des-vela²⁷. En Heidegger, sin embargo, la *Unheimlichkeit* está relacionada con el *Nicht-zuhause-sein*, el no estar en

23. FREUD S.: *OC V*, p. 608.

24. HEIDEGGER M.: *SuZ*, p. 205.

25. Ibídem.

26. HEIDEGGER M.: *ZS*, p. 198.

27. Cf., FREUD S.: *Obras completas vol. XVII*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1979, p. 241. «as *Unheimliche* sei etwas, was im Verborgenen hätte bleiben sollen und hervorgetreten ist»

casa²⁸, mientras Freud —vía Schelling— se ocupa de aquello que en la *Heim* (hogar, casa) hay de (*Un*)heimlich, de clandestino-familiar que debiera permanecer oculto.

Los caminos que traten de establecer analogías entre ambas visiones, podrán e incluso deberán —al menos en algunos casos— ser tildados de “sospechosos”. No es nuestra intención forzar un encuentro, un diálogo entre Heidegger y Freud. Sí quisimos mostrar que las sendas de ambos no estuvieron tan alejadas la una de la otra y que habría que preguntar por qué motivos no llegaron a converger en una encrucijada.

Antes de concluir en un punto de los ZS que nos parece importante a la hora de discernir lo que puede haber de aplicable en la diagnosis de un síntoma por parte de la analítica existencial, volveremos sobre una frase del principio de nuestro texto en la cual aventurábamos que las relaciones de Heidegger con la psicología nunca fueron fáciles. Y escribimos «psicología» entre comillas. En efecto, todo está en entender qué se expresa con el término «psicología», y resulta curioso que en un pasaje del texto Nietzsche's Wort »Gott ist tot«, Heidegger aventure lo siguiente:

Voluntad «de» poder es, por lo tanto, evidentemente, la aspiración a alcanzar el poder [...]. Aspiración, ejercicio del dominio, sentimiento de carencia, son maneras de representación y estados (facultades del alma) que captamos con el conocimiento psicológico. Por eso, la explicación de la esencia de la voluntad de poder forma parte de la psicología²⁹.

Se trata de un momento en el cual Heidegger está explicitando los términos de «voluntad» y de «poder» dentro de la fórmula que cierra la metafísica como voluntad de voluntad, y que conocemos bajo la fórmula *Wille zur Macht*. De hecho, unas páginas después, Heidegger se apoya en un aforismo de *Jenseit von Gut und Bose* en el cual se fundamenta a la psicología como «morfología y teoría del desarrollo de la voluntad de poder»³⁰. Heidegger tampoco en este caso otorga a la psicología un papel especial, sino que ésta, según la lectura que hace de Nietzsche, recibe de la voluntad de poder su propia esencia. El parágrafo en cuestión es el 23 y, a nuestro modo de ver, Heidegger pasa muy rápidamente por él. En este punto Nietzsche es muy claro acerca del papel de la «psicología»: ella ha de ser el camino que conduzca a los problemas fundamentales³¹.

28. No hemos cotejado todas las referencias a lo *Unheimliche* y a la *Unheimlichkeit* en Heidegger tal y como sí lo hicimos con Freud. La brevíssima excursión por este concepto tan complejo solo quiso ser un ejemplo más de ciertas convocaciones mutuas que no se quisieron ver que Heidegger y Freud compartieron, y del mucho trabajo que queda aún por hacer.

29. HEIDEGGER M.: *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 173-174.

30. Ibídém, p. 176.

31. NIETZSCHE F.: *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 49.

Este párrafo merecería un espacio del que no disponemos y, antes de proseguir, mostraremos cuáles son las ideas de Nietzsche acerca del camino para liberar a la «psicología» de los temores morales:

[...] suponiendo que alguien considere que incluso los afectos odio, envidia, avaricia, ansia de dominio son afectos condicionantes de la vida, algo que tiene que estar presente, por principio y de un modo fundamental y esencial, en la economía global de la vida, y que en consecuencia tiene que ser acrecentado en el caso de que la vida deba ser acrecentada, — ese alguien padecerá semejante orientación de su juicio como un mareo³².

El sondar ciertas profundidades para poder disponer sobre la mesa aspectos que no se querían ver, tales como: las pulsiones destructivas, el narcisismo, la sexualidad —y todo lo que esta pueda arrastrar: odio, envidia, celos— y, sobre todo, la sexualidad infantil, etc., ¿no es algo que se le debe reconocer al psicoanálisis? Estos materiales fueron puestos en el centro de la escucha analítica pues era, para Freud, el hueso del discurso del sujeto bajo unas modalidades en las que el ser que habla porta un decir que se dice sin que uno sepa aquello que dice. Por otra parte, no afirmamos que hayamos entendido el proyecto de la Physio-Psychologie nietzscheana, ni que el psicoanálisis sea un posible “relevo” de aquella, o, incluso, que la terapia freudiana deba preceder a la analítica del Dasein. Se trata de apuntar hacia ciertas resistencias en contra del psicoanálisis que se enmarcan en una relación cuanto menos particular de Heidegger con el vasto campo de la «psicología». No es este el lugar para analizar la relación-sin-relación de Heidegger con la psicología, preguntar por lo que se modula a partir de SuZ en torno a la psicología más allá —o más acá— de lo que una y otra vez se afirma: la psicología, junto con otras ciencias como la antropología, la sociología y la etnología, no puede profundizar en lo ontológico de lo óntico ya descubierto, pues esto le pertenece a la analítica existencial del Dasein.

Pero, ¿qué sucede en los ZS acerca de la posible aplicación de la analítica existencial a la psicosomática y a la labor psiquiátrica? Hay muy pocos casos clínicos comentados a lo largo de los seminarios. Uno de ellos trata de un paciente esquizofrénico que, huelga decir, no se trata de una patología entre otras, si bien, desde la analítica del Dasein, esto es, a partir de interpretar al sujeto humano bajo la estructura del estado o carácter de abierto (*Offenständigkeit*), no importa que nos hallemos en presencia de un «esquizofrénico» o de un denominado «neurótico». A partir del «estar-abierto para» (*Offenstehens für*) como rasgo fundamental del Dasein, las estructuras que se manejan en las psicoterapias

32. Ibídem, pp. 49-49.

no sirven de coordenadas para el encuadre clínico³³. Además hay que preguntarse si habrá —y, entonces, cómo sería— el encuadre clínico en las psicoterapias a partir de una analítica existencial.

Antes de proseguir, vayamos al momento para nosotros esencial en los ZS, allí cuando Heidegger comenta lo siguiente:

Lo que rige todo carácter de abierto es el inmediato estar en medio de las cosas que nos incumben en persona. La falta de contacto que se constata en la esquizofrenia es una privación [*Privation*] del recién mencionado carácter de abierto [*Offenständigkeit*]. Pero esta privación no significa que el carácter de abierto desaparece, sino que éste solamente se modifica en una «pobreza de contacto» [>*Kontaktar-mut*<]³⁴.

Se trata de un momento valorativo de Heidegger que comenta la esquizofrenia como una privación del carácter de abierto. No hay muchos datos acerca de los aportes de la analítica existencial a la diagnosis clínica en los ZS y, en una de las pocas veces que se comenta un caso clínico —donde las perturbaciones del enfermo, según el informe psiquiátrico, se referían al tiempo y al pensamiento³⁵—, Heidegger trata de establecer la discrepancia decisiva en el relato del enfermo. Se trata de un relato —y, obviamente, no es un caso clínico escogido al azar— que comienza así: «*¿Qué debo hacer con el reloj? Siempre tengo que verlo*»³⁶. Es un reloj de pared (*Wanduhr*) al que el paciente está referido y del que se siente concernido. Heidegger capta enseguida este aspecto y subraya el hecho de que el sujeto, al describir su relación con el reloj, tiene carácter de reloj (*uhrenhaft*). Sin entrar en otras posibles interpretaciones del caso clínico presentado —de, p.ej., un hecho no subrayado por Heidegger: el momento en que el paciente sugiere la posibilidad de que detrás del muro haya alguien que introduce una nueva manecilla en el reloj de pared³⁷—, Heidegger lleva las cosas a su terreno: ya sabemos que para

33. Lo mismo se podría decir de la clínica lacaniana a partir de la distinción que se instituye en el seminario XXIII, *Le sinthome* (1975-76), entre el síntoma (*symptôme*) como algo del orden de la transferencia, de un mensaje que puede ser descifrado, y el sinthome como la respuesta del sujeto frente a los imposibles de la lengua, de la relación sexual y de la muerte. Desde esta perspectiva no será ya un sujeto -este sujeto neurótico o psicótico, o aquel sujeto neurótico o psicótico- que habrá que tratar, sino que tendremos que habérnoslas con una estructura, la del parlêtre (hablanteser).

34. HEIDEGGER M.: ZS, p. 127.

35. Cf., ibidem, pp. 96-97.

36. Ibídém, p. 96

37. HEIDEGGER M.: ZS, p. 127. Cf., ibidem, p. 97. Se podría tratar de un aspecto que abriría la cuestión a una posible paranoia dentro de la esquizofrenia: un otro que maneja el “reloj/tiempo” del paciente.

el filósofo se trata, en el arte de interpretar, del preguntar adecuadamente (*rechten Fragen*), y en este caso hay que preguntarse por el estar-en-el-tiempo (*in-der-Zeit-sein*)³⁸. Quizás, ahora, podamos dar una respuesta preliminar que nos indique en qué consiste la privación en el carácter de abierto de la esquizofrenia: el estar-en-el-tiempo y, más en particular, el «en». Sin embargo se trata de una respuesta que no se aclara en el texto y que abriría —desde el proceder heideggeriano— otras cuestiones: la privación que aquejaría al esquizofrénico en su (o de su) estar-en-el-tiempo ¿sería algo que acomete por igual a la «disposición afectiva», a la «actividad comprensora» y al «discurso» (*Rede*), o nada de esto ocurriría? Desde una perspectiva psicoanalítica —piénsese al texto lacaniano *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* (1958), en el cual, dicho muy brevemente, al comentar las *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* de D. P. Schreber, se escribe que es la *forclusion*³⁹ del Nombre-del-Padre en el lugar del Otro la que otorga a la psicosis su condición esencial⁴⁰— sería difícil mantener una lógica de la privación para captar y tratar el fenómeno psicótico. Freud nunca se ocupó a fondo de las psicosis, pero es cierto que deslinda muy bien el mecanismo que daría origen a la psicosis del que sería el causante de la neurosis. Trata de ello muy tempranamente, en el texto *Die Abwehr-Neuropsychosen* (1894):

Ahora bien, existe una modalidad defensiva mucho más enérgica y exitosa, que consiste en que el yo desestima {*verwerfen*} la representación insoportable junto con su afecto y se comporta como si la representación nunca hubiera comparecido. Sólo que en el momento en que se ha conseguido esto, la persona se encuentra en una psicosis que no admite otra clasificación que «confusión alucinatoria» [*halluzinatorische Verwirrenheit*]⁴¹.

Las comillas son de Freud y Lacan toma el término *verwerfen* de este texto para poder decir, en su propia lengua, que aquello que es *forcluído* en lo simbólico retorna en lo real: la «confusión alucinatoria» a la que alude Freud en el mecanismo de defensa de la *Verwerfung*, será retraducida por Lacan como lo imposible de lo Real que acontece y para el cual no hay sentido en el registro Simbólico, ni re-significación a posteriori en el registro Imaginario. Desde estas perspectivas, ¿dónde se situaría la privación de la que habla Heidegger? Asimismo, ¿podría entenderse la *Verwerfung* como una privación? ¿Y por qué no ver en la confusión alucinatoria, o en el estar siempre referido al reloj de pared del caso

38. Cf., ibídem, p. 100.

39. *Forclusion* es la palabra que Lacan escoge para traducir el término freudiano «*Verwerfung*».

40. LACAN J., *Escritos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1971, 20022, p. 550.

41. FREUD S.: *Obras completas vol. III*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1981, p. 59.

clínico antes mencionado, una sobreabundancia? ¿Por qué no considerar en el paciente que se siente concernido por el reloj de pared un despertar del significante «tiempo» en el registro simbólico que no se ajusta con ningún reloj, con ninguna manecilla que cuenta imaginariamente el tiempo -y al tiempo-? Estas no son preguntas que Heidegger debería haberse hecho, son cuestiones que planteamos a partir de otro orden discursivo, pues lo más importante es sondar, desde el relato heideggeriano, el significado de la privación como descripción de la pobreza de contacto en la esquizofrenia. Es una pregunta que queda sin respuesta definitiva y que hemos querido problematizar desde el texto heideggeriano, pues creemos que la analítica existencial puede aportar mucho incluso a esos estamentos psicoanalíticos muy asentados, y que han sido recubiertos por cierta pátina de inmutabilidad.

Ciertamente podríamos continuar así durante largo tiempo, mostrando las cercanías y las lejanías entre el Dasein heideggeriano y lo »*fortsein*«⁴² freudiano. Y nos gustaría pensar que entre ambos se dieron envíos que siguen en continuo diferimiento, aquí o allá, aquí y allá, como el fort-da, el uno para el otro, Dasein y fortsein, sondeando los límites de la muerte y el sueño, en una:

Correspondencia, aquí, entre dos que, según las apariencias y los criterios comunes, no se han leído jamás, todavía menos encontrado. Freud y Heidegger, Heidegger y Freud. Nos desplazamos en el espacio balizado por esa correspondencia histórica —y tengo en el fondo la certidumbre de que los dos “textos” que se indican por esos nombres propios y, por supuesto, los desbordan ampliamente, por las razones en torno a las cuales me atareo aquí, están preocupados uno de otro, pasan todo su tiempo descifrándose, pareciéndose como acaba uno por parecerse al excluido o al muerto en el duelo absoluto. No pudieron leerse —por lo tanto pasaron todo su tiempo y agotaron todas sus fuerzas haciéndolo. Dejémoslo, hay mil maneras de ajustar cuentas con Freud y Heidegger, entre Freud y Heidegger. Poco importa, es cosa que se hace de todas maneras y sin que tenga uno en ello la menor iniciativa⁴³.

42. Así aparece en el texto de *Jenseits der Lustprinzips* para describir la simbolización ejecutada por el infans que re-crea la desaparición y la emergencia de la presencia desde un fondo de ausencia. Cf. FREUD S.: *Obras completas vol. XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1979, p. 15.

43. DERRIDA J.: *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1986, 20012, p. 184.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2016.i02.05

[pp. 81-100]

Recibido: 23/05/2016

Aceptado: 14/06/2016

Decaimiento o enfermedad del lenguaje. Un diálogo entre Heidegger y el psicoanálisis

Decay or illness of language. A dialogue between Heidegger and the psychoanalysis

Guillermo Gómez Tirado

Universidad Complutense de Madrid (UCM)

Resumen:

Este trabajo pretende ser una aportación al posible diálogo entre Heidegger y el psicoanálisis señalando, por una parte, dos puntos esenciales. Primero, la necesidad de hacer relevante el diálogo mismo, esto es, justificar que ocurra. Segundo, dar cuenta de que aquello que justifica el diálogo es al mismo tiempo el tema del diálogo mismo; eso que lo justifica es «*aquello que nos habla*», lo que «*excede*» la estructura enunciativa. Por otra parte, se pretenderá ensayar brevemente este diálogo centrándonos en un texto de Lacan y dos textos de Heidegger en los cuales el tema es ese exceso.

Palabras clave: Heidegger; Lacan; diálogo; lenguaje; psicoanálisis.

Abstract:

The aim of this paper is to contribute to the possible dialogue between Heidegger and the psychoanalysis pointing out, on the one hand, two fundamental aspects. Firstly, the need for to do relevant the dialogue itself, that is, to justify that this happens. Secondly, to account for this, that justifies the dialogue, is at the same time the theme of dialogue itself; that is «*that which talks us*», that which «*exceeds*» the enunciate structure. On the other, we briefly essay that dialogue focusing on one Lacan's text and two Heidegger's texts, in which the subject is that excess.

Key words: Heidegger; Lacan; dialogue; language; psychoanalysis.

1¹. De cierta relevancia en el diálogo.

La lejanía explícita entre la palabra propia de un pensador (Heidegger, en este caso), de un lado, y la palabra propia de una psico-terapia (el psicoanálisis, y concretamente Lacan), del otro, al menos en lo que respecta a su «objeto o campo» de estudio, nos exige acusar la legitimidad que nos lleva a ponerlas una frente a la otra. Que se dé esta lejanía no se denota solamente por constataciones «*de hecho*» que podamos hacer respecto a «*campos de estudio*» o respecto a la cuestión de que un tal Heidegger tuviese alguna relación con un tal Lacan², o que aquel no leyese a éste o a otros (Freud, Jung, etc., y que no los leyese como, por ejemplo, sí lee a Kant), sino que ella misma denota que el diálogo entre una y otra palabra (uno y otro cuerpo textual) no se da de suyo. El darse de un diálogo³ pre-supone una lengua común (en este caso la lengua moderna⁴) que marche o funcione entre, al menos, dos lugares propios; sin embargo, la distancia que hemos resaltado aquí entre estas dos palabras propias nos pide algo más. El que se resalte esa

1. Este artículo ha sido posible gracias a la financiación del Programa de Financiación de la Universidad Complutense de Madrid - Santander Universidades.

2. Relación fallida, por cierto, aunque no podremos tratar este tema aquí.

3. Este diálogo ya se ha planteado en otros lugares; en particular, han influido en este trabajo: ALEMÁN, J. y LARRIERA, S.: *Lacan : Heidegger. El psicoanálisis en la tarea del pensar*, Málaga: Miguel Gómez Ediciones, 1998; *Desde Lacan : Heidegger. Textos reunidos*, Málaga: Miguel Gómez Ediciones, 2009. Asimismo la tesis doctoral de Rubén C. Fasolino, que versa sobre la imposibilidad del diálogo y la necesidad, por tanto, de introducirse en tal aporía; cf. FASOLINO, R.: *Psicoanálisis lacaniano y deconstrucción derridiana. Diálogo interminable*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2015.

4. MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Lengua y tiempo*, Madrid: Visor, 1999, pp. 81-84; cf. Lingüística fenomenológica, Madrid: A. Machado Libros, 2001; también, por lo que respecta aquí a la irremediable pertenencia de Heidegger a eso del fenómeno lengua moderna, cf. MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Heidegger y su tiempo*, Madrid: Akal, 1999 p. 6.

lejanía o distancia, esto es, el que el diálogo entre ambas palabras no se dé de suyo, significa que su darse efectivo implica que será relevante el que se esté dando. Este hacerse relevante implicará que se notará «algo» demás; esa demasía vendrá a salvar o articular la distancia, pudiendo ser descrita como «alguna cosa tipo puente». Sin embargo, no se tratará de un «más allá» del diálogo, sino de algo que debe ocurrir internamente, es decir, que atraviese aquella presuposición de que se dé una lengua común como posibilidad del diálogo porque medie entre esas dos palabras (que, insistimos, no dialogan de suyo) como demasía interna a esa lengua común.

Valiera aclarar que este «*no de suyo*» del diálogo es, por lo que se ha señalado, estructural, esto es, que es constitutivo de un diálogo entre Heidegger y el psicoanálisis. Ello se nota, por otro lado –y en otro orden de cosas distinto al mero asunto de los presuntos «*campos de estudio*», relaciones o lecturas–, por cuanto la cuestión en ambos será resaltar o fijarse en «*algo*» que no va de suyo que sea algo resaltable, es decir, que pasa desapercibido, y por consiguiente, que su abordaje implica rodeos, preparaciones, etc. O dicho de otro modo, que el no ir de suyo está en relación con el hecho de que en ellos y entre ellos la cuestión es que eso de la lengua moderna no marche, o que en su marchar necesariamente quiebre y que esa ruptura sea interna; pero esto es lo que tendremos que ver aquí.

1.1. Acerca de un puente.

El puente se tiende [*schwingt*] «*ligero y fuerte*» sobre la corriente. No une sólo dos orillas ya ahí existentes. En el paso del puente aparecen las orillas en tanto que orillas [*treten... hervor*]. El puente es lo que deja que una yazga frente a la otra. Es a través del puente que el otro lado se opone al uno [que cruzando al otro lado, el uno y el otro se oponen a través del puente, al cruzarlo o en tanto que el puente se cruza]⁵.

Antes de tratar la cuestión de qué «*puente*» es construible aquí, valga una aclaración de los dos verbos alemanes que se han resaltado en el texto. El verbo *schwingen* puede también referirse a «*oscilar*», y en ese sentido, se trata de algo que se comporta con cierto movimiento de vaivén, lo cual implica que, aunque sea fijo, se tambalea, esto es, vacila

5. HEIDEGGER, M.: *Gesamtausgabe 7, Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (en adelante, las obras de la Gesamtausgabe se citarán con la abreviatura «GA», salvo *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1986, para la cual se usará «SZ»), 2000 p. 154; traducciones (modificadas) de Francisco Soler y Jorge Acevedo, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2007 p. 216, y la traducción de Eustaquio Barjau, *Conferencias y Artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001 p. 112.

o titubea en la seguridad que da. El verbo separable *hervor/treten* que significa «salir adelante» o «destacarse» se vierte en la traducción con la fórmula «aparecen... como tales»; la cuestión es que una «cosa tipo puente» destaca algo que solo es destacado por ella y que, en tanto sea destacado, sobresalido, lo será como tal, esto es, en su descripción fenomenológica.

Lo «construible» entre estas dos orillas es *die Stimmung*, «el temple anímico», «el ambiente». Sin embargo, y aunque constituya puente, *die Stimmung* sobreañade una dificultad a las que señalábamos en referencia a la distancia. A saber, que «el temple de ánimo es algo que está ahí y al mismo tiempo no está ahí»⁶. En otras palabras, eso que oscila, *die Stimmung*, no es «algo» que «ahora» no esté y luego sí, sino algo que no está ahí en ningún caso —que no es ente—, y sin embargo es algo que se nota y algo a notar. Así, *die Stimmung*, que viene a «salvar» la distancia, es el hacerse relevante de eso en lo que consiste la distancia como tal, su no-aparecer. Por otra parte, *die Stimmung* será la demasía misma que debía aparecer para que el diálogo se legitimara. Que se trate de «algo» que excede las posibilidades de la determinación, implicará que romperá la estructura predicativa, la estructura del enunciado característica de la lengua moderna; por toda esta cola, será *die Stimmung* lo que valga como «cosa tipo puente».

Ahora bien, lo que nosotros debiéramos haber reconocido para que, en efecto, *die Stimmung* haya «salvado» la distancia es que sea compartida por las dos palabras. Entonces, eso compartido funciona al modo de un puente resaltando una y otra palabra para el diálogo.

Se impone, por tanto, atender brevemente al fenómeno de *die Stimmung*, ya que de lo anterior se puede deducir que el asunto del que se tratará (de lo que irá el diálogo) será de eso mismo que ahora será fenómeno. *Die Stimmung* se da por cuanto el «*hombre*» es un ser-ahí (*Dasein*), esto es, que su ser consiste en ex-sistir, «en estar ahí fuera», en esto ya tan sabido de la problemática heideggeriana del ser que es en cada caso el mío (o de cualquiera) y que en ello me va (a cualquiera) ser. A las maneras concretas de ese ser ahí las llamamos templos anímicos. Así, por ejemplo, uno puede ser en tanto que está (fuera, en el ahí) triste, alegre, angustiado, en paz, etc. Decimos que estos son templos y que uno está, según cada uno de ellos y cada vez alguno, templado. *Die Stimmung* es el fenómeno que nombra la estructura de estos. Por otro lado, que el ente que soy en cada caso yo mismo se encuentre ya siempre templado de uno u otro modo indica que ese encontrarse es, dicho en la terminología heideggeriana de *Sein und Zeit*, un existencial, esto es,

6. GA 29-30, 1992 p. 91 (trad. Alberto Ciria, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid: Alianza Editorial, 2007 p. 91).

estructural de la existencia misma, a saber, die *Befindlichkeit*⁷. ¿Ante qué experiencia nos pone, entonces, *die Stimmung*?

Por ejemplo, un acero se templa de este o aquel modo para lograr una u otra forja; el vidrio se templa para evitar que al romperse forme aristas. Lo templado en estos casos es un material, y finalmente, de ello se logra una forma. Sin embargo, cuando decimos que estamos templados de este o aquel modo, no nos referimos a un material como en el caso del vidrio o el acero, sino al modo como somos ahí. Este modo, al consolidarse, no da lugar a una forma, sino que con-forma un carácter. Este o aquel carácter está templado de esta o aquella manera, es decir, su temple o temperamento es este o aquel.

Se aprecia que los templos de ánimo no son algo que estén meramente presentes, sino que ellos mismos son justamente un modo fundamental y una manera fundamental del ser, y concretamente del ser-ahí y ello implica de inmediato siempre: del «ser uno con otro». Son modos del ser-ahí, y por tanto del estar-fuera. Un temple de ánimo es un modo, no meramente una forma o una manera, sino un modo en el sentido de una melodía que no está suspensa sobre lo que se da en llamar el auténtico estar presente del hombre, sino que da el tono para este ser, es decir, que templa y determina el modo y el cómo de su ser⁸.

El «*temple de...*» algo o alguien es, como «*el concreto soniquete de...*», a lo que «*alguien*» nos suena, a lo que un «*lugar*» nos sabe. No diremos, por ejemplo, que un restaurante tiene un ambiente selecto solo porque vayan tales o cuales personas, ni porque, además, los camareros sean «*buenos camareros*» y tampoco porque se sumen «*cosas*» como estas, sino más bien por lo que en ese restaurante se respira. Bien podría pasar que un bar donde hay un «*buen camarero*» y clientes, digamos, «*selectos*» no tenga «*buen ambiente*».

Los sintagmas «*nos suena*», «*nos sabe*», «*se respira*», «*se contagia*», «*se despierta*», «*soniquete de...*» y similares tratan de describir eso en lo que consiste el temple. Usamos estos sintagmas porque con ellos se muestra que lo que se describe es «*algo que está ahí y al mismo tiempo no está ahí*». «*Nos suena*», «*nos sabe*», «*se respira*», pero nada más, porque no hay más posibilidades de determinación de eso. Asimismo, el que la cuestión esté vinculada con algo así como «*el ser uno con otro*», implica que las posibilidades de

7. Cf. SZ, § 29, pp. 134-140.

8. GA 29-30 p. 100-101 (trad., op. cit. p. 98).

determinación quedan en este «*nada más*» por cuanto del «otro», en definitiva, no se puede decir nada más⁹.

A su vez, de ello se deduce que no hay modo de asegurar con certeza el ambiente de un lugar, pero tampoco cómo conseguir este o aquel ambiente. El temple está o no, es de este o aquel «corte», se tiene o no se tiene, pero no se obtiene; dicho de otro modo, no hay manera de lograrlo mediante procedimientos, es decir, siguiendo un «*manual de instrucciones*», porque al no ser un ente no hay forma de determinarlo a la manera de algo que luego pudiese producirse de este o aquel modo, sino que, en todo caso, se podrá «*despertar*» o se terminará «*contagiando*», pero sin que estos dos sintagmas puedan constituir un método de obtención; puesto que ellos siguen siendo ese «*nada más*» respecto a la posibilidad descriptiva del temple. Así pues, no hay modo tercero de obtener uno u otro temperamento.

Por así decir, uno llega a templarse de este o aquel modo por aquello de lo que se contagia a lo largo de su vida y de las decisiones que toma a partir de aquello. Que el temple «*se contagia*» significa que si uno está en un lugar alegre, tiende a estar alegre; pero siempre se trata de una suerte de tendencia tan indeterminada como eso de «*contagiarse*». El temple de uno es lo que uno, a lo largo de su vida, ha respirado, es el «*soniquete*» en el cual se ha visto envuelto –hasta el punto de que «*se le ha quedado*»–, y las decisiones que lo han templado¹⁰ hasta generar un sabor propio; a este «sabor propio» se lo suele terminar llamando carácter, pero no por ello está determinado, sino que se mantiene en el mismo nivel que el temple, que es eso que conforma carácter. De ahí que digamos que el temple, el temperamento de alguien «*se nota*», «*se respira*»; se trata, pues, de una presencia ausente, como un «*soniquete*» que se escucha, que se siente, que se sabe porque se saborea¹¹, pero que no se hace presente, esto es, que no es algo representable, calculable, y por tanto tampoco «*objetivo*»¹².

Habida cuenta de lo que se ha dicho, ¿qué temple puentea estas palabras?, ¿cómo están templados el fenomenólogo y el psicoanalista? Tenemos un ejemplo literario de

9. Sobre esto se volverá en el apartado 1.2.

10. En principio, hemos dejado fuera de la enumeración de sintagmas anteriores la decisión. Este hecho se debe a que el asunto de la decisión no puede tratarse al mismo nivel que aquello que, en general, refiere a lo que «*se percibe*» para una descripción de eso del temple. Si bien las decisiones nos templan, ellas tienen un estatuto que no refiere meramente a una descripción, sino que «*decisión*» denota algo que es del tipo del temple, y que, por lo tanto, sus posibilidades descriptivas son las mismas que las de este, pero las decisiones no describen meramente el temple, sino que darán lugar a su constitución.

11. Cf. PARDO, J. L.: *La intimidad*, Valencia: Pre-Textos 1997.

12. Sobre esto volveremos en el apartado 1.2.

este temple en el personaje de C. Auguste Dupin de E. A. Poe, protagonista del cuento *The purloined letter*, que le vale a Lacan un seminario¹³. Dupin es precursor de Sherlock Holmes de A. C. Doyle, y su modo de razonar sigue, en cierto modo, al personaje de *Zadig o El destino* de Voltaire. En inglés, *duping* significa «engañar» o «engaño»; luego Dupin es quien sabe del engaño, de lo que engaña, de lo que es engañoso, y lo sabe porque sabe qué observar:

Lo necesario consiste en saber qué se debe observar. Nuestro jugador no se encierra en sí mismo; ni tampoco, dado que su objetivo es el juego¹⁴, rechaza deducciones procedentes de elementos externos a éste. Examina el semblante de su compañero, comparándolo cuidadosamente con el de cada uno de sus oponentes. Considera el modo con que cada uno ordena las cartas en su mano; a menudo cuenta las cartas ganadoras y las adicionales por la manera con que sus tenedores las contemplan. Advierte cada variación de fisionomía a medida que avanza el juego, reuniendo un capital de ideas nacidas de las diferencias de expresión correspondientes a la seguridad, la sorpresa, el triunfo o la contrariedad. Por la manera de levantar una baza juzga si la persona que la recoge será capaz de repetirla en el mismo palo. Reconoce la jugada fingida por la manera con que se arrojan las cartas sobre el tapete. Una palabra casual o descuidada [quizá un lapsus], la caída o vuelta accidental de una carta, con la consiguiente ansiedad o negligencia en el acto de ocultarla, la cuenta de las bazas, con el orden de su disposición, el embarazo, la vacilación, el apuro o el temor... todo ello proporciona a su percepción¹⁵, aparentemente intuitiva, indicaciones sobre la realidad del juego¹⁶.

Este saber qué observar consiste en el método del cual se sirve Dupin para «deducir». ¿Qué (debe) observa el fenomenólogo y el psicoanalista? Lo observado es al mismo

13. LACAN, J.: "Séminaire sur «La lettre volée»", en *Écrits I*, Éditions du Seuil, 1999, pp. 11-61.

14. Nótese que el juego, aunque en el relato se refiere al *whist*, es el juego al que ya siempre se está jugando; cf. MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Madrid: Istmo, 1996 (se trata de una cuestión constante en la obra de Marzoa); PARDO, J. L.: *La regla del juego*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2004.

15. Respecto a la percepción como un modo de fenomenología en Heidegger, cf. RODRÍGUEZ, R.: *Fenómeno e Interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 2015, pp. 81-87.

16. POE, E. A.: "Los crímenes de la calle Morgue" en *Cuentos 1*, trad. Julio Cortázar, Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 420-421.

tiempo lo que debe mostrarse, esto es, lo que finalmente, como Dupin en La carta robada, debe «encontrarse»;

aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, aquello que queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de consistir en su sentido y fundamento¹⁷.

El temple pertenece a eso que «inmediata y regularmente no se muestra» pero que es constitutivo de lo «inmediata y regularmente mostrado», lo cual podemos describir como una presencia-ausente. La «*presencia-ausente*» no es una representación de lo otro, lo que no se muestra; pues sea como fuere, ya hemos señalado como eso es «*lo otro que lo representable*», o lo que resulta lo mismo aquí, «*lo otro que lo que inmediata y regularmente se muestra*». Precisamente, es lo otro porque no hay más que lo que se muestra, este o aquel ente; el haber que puede hacerse notar mediante rodeos y preparativos y que es lo que no se muestra de lo que se muestra será precisamente cuestión y por ello lo otro que lo que sí hay. Por consiguiente, esto otro no es algo que sea susceptible de presencia, sino aquello que, en cualquier caso, consiste en lo que no-se-presenta de lo que se presenta.

Según lo que llevamos recorrido hasta aquí, ha resultado 1) que la «*cosa tipo puente*» –la demásía– para legitimar el diálogo consiste en «*algo*» que no es algo, que no es determinable, 2) que para dar con esta «*cosa tipo puente*» se ha tenido que mostrar precisamente cómo esta «*cosa*» huía de su caracterización como «*algo*» –aunque de algún modo se reconozca¹⁸ como en el ejemplo del «*soniquete*»–, 3) que lo descrito como «*cosa tipo puente*» –*die Stimmung* de los dos lugares propios– es lo mismo que describe el cómo (algo así como el «*método*», pero que estaría aún por cuestionar de qué método se trata) que debe regir para que se reconozca aquello que no se muestra (que no es «*cosa*», «*ente*», «*algo*», «*susceptible de definición*», etc.) pero que pertenece a lo que inmediata y regularmente se muestra –que da el sentido de aquello), que aquello que tanto el psicoanalista como el fenomenólogo (aunque ciertamente en «*ámbitos*» distintos) tratan de encontrar es eso mismo, es decir, lo que no se muestra de lo que inmediata y regularmente se muestra, de modo que es eso «*lo que se debe observar*».

Así, el diálogo entre el pensador y el psicoanalista queda legitimado, es decir, la relevancia de su tener lugar se deja notar, toda vez que ambos estarán tratando de

17. SZ p. 35 (trad. Jorge Eduardo Rivera, *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2009 p. 55).

18. Véase el apartado 1.2.

hablar de «*lo mismo*»; puente mediante, nos aparecen las dos orillas enfrentadas una a la otra, es decir, se hace relevante que el diálogo se está dando, sin que, por otro lado, ninguna de las dos orillas haya sido reducida a la otra. Es más, precisamente porque esto no ha ocurrido, sino que se ha reconocido implícitamente todo el tiempo que ambas eran irreductibles (que el diálogo no se daba de suyo), es por lo que ha sido posible tal legitimación.

Eso «*mismo*» de lo que tratan de hablar es, por adelantarla ahora, el habla en cuanto tal, eso que –o quien– habla; Heidegger dirá que eso es el lenguaje, mientras que el psicoanálisis dirá que eso habla, y aquí más bien se tratará, por un lado, del inconsciente como un lenguaje, que según Freud sería descriptible por eso indeterminable incluso para él (la pulsión que pretendería ser una descripción de la regulación misma de aquello); y por otro, de la «*verdad*» del sujeto, esto es, eso que hay que escuchar en el dejar hablar al paciente, de modo que el «*sujeto*» resulta ser para esta práctica no otra cosa que aquello que «resulta» de la pulsión, de lo que «*emerge*» de esa regulación indeterminada, o si queremos decirlo de este modo: su expresión concreta (concreta porque será de un alguien concreto).

1.2. Algo que se dejó atrás.

Se señaló en las notas al pie 9 y 12 que volveríamos sobre alguna cuestión que estaba puesta en juego en la exposición pero que por la marcha del discurso debía quedar para más adelante. Ello no simplemente porque fuese a romper allí la exposición, sino porque se saltaba el paso de hacer relevante o justificar el diálogo mismo. Resuelto este paso, es decir, dado el puente, debiéramos detenernos primero en lo que se dejó atrás en la nota 12 a cuenta de cierto lenguaje que ya no fuese objetivador. En principio, se ha venido suponiendo que todo decir ha puesto en juego la estructura del enunciado como fondo sobre el cual ya siempre nos encontramos. A esto lo hemos llamado el fenómeno lengua moderna. En este sentido, pareciera que «todo lenguaje» debiera poder ser descrito según la estructura del enunciado, la cual presupone una articulación dual entre «*sujeto*» y «*predicado*» de modo que sobre ella, o a cuenta de esta articulación, valen hacer juicios que resulten «*verdaderos*» (correctos) o «*falsos*» (incorrectos).

Esta estructura ha estado operando de fondo como incapaz de acoger en ella, en tanto que fenómeno lengua, cierto decir que describe «algo» que no es un algo, es decir, que no podría ser descrito con esta estructura, pero que tampoco podría suponer el acontecer de otra lengua como tal. Más bien, se trata de que ese decir sería no objetivo u objetivante, o dicho de otro modo, que sería siempre la interna ruptura de la estructura predicativa

misma. Cabría preguntarse ahora qué es un decir no objetivo. En este sentido, valga la siguiente cita de Heidegger:

Incluso si en un decir callado yo estuviera absorto contemplando el rojo reluciente de la rosa y reflexionara sobre el rojo de la rosa, dicho ser rojo no sería ni un objeto, ni una cosa, ni algo que esté enfrente como la rosa en flor. La rosa está en un jardín, tal vez la mece el viento hacia los lados. Por contra, el ser rojo de la rosa no está en el jardín ni lo puede mecer el viento hacia ningún lado. Pero eso no impide que yo lo piense y hable de él, desde el momento en que lo nombro. Por lo tanto hay un pensar y un decir que nunca son objetivadores ni ponen enfrente¹⁹.

Pudiera, todavía, decirse respecto a la cita que la cuestión del color «tiene» una descripción en un lenguaje objetivo (que podría ser mucho más rentable que esta), por cuanto la óptica ya habrá descrito desde hace mucho tiempo la dependencia de la luz con respecto a la materia en cuya percepción, o captación visual, se daría eso del «color». Sin embargo, bien pudiera Heidegger haberse fijado en el mecer del viento, o en el «mero» estar ahí de la rosa, como sí hizo en otro lugar²⁰. Por consiguiente, lo que está en juego en esta descripción no es si el rojo, efectivamente, tiene una descripción objetiva, sino que la descripción no objetivadora es posible, y que por consiguiente puede darse un decir no objetivador.

Así pues, «no objetivador» es otro recurso descriptivo, pero no para eso que aquí se viene llamando «temple», sino para la cuestión, más circunscrita en estos términos a Heidegger, de colocarse en cierto paso atrás, es decir, de estar reconociendo, o de poder decir de alguna manera la constitutiva ausencia de eso que es cuestión, pero que precisamente por su ausencia se formula siempre desde un «decir» que no trata de objetivar, esto es, que no trata de «validez». A su vez, ese decir no objetivador no ocurre fuera del fenómeno lengua moderna, sino precisamente en su interior. Aquel decir tiene lugar por cuanto la estructura predicativa quiebra o se hace dependiente (secundaria) de una estructura previa a ella en la cual la cuestión ya no trata de si hay o no «validez» sino de aquello que no le puede faltar a un «decir válido», a saber, que algo aparezca como algo, y que haya un decir que diga algo de ese algo²¹. A esto se lo llama, en la

19. GA 9, 1976 p. 73 (trad. Helena C. y Arturo L.: *Hitos*, Madrid: Alianza Editorial, 2014 p. 70).

20. Cf. GA 10, 1997.

21. Cf. SZ pp. 142-173; cf. RODRÍGUEZ R.: *Fenómeno e Interpretación*, op. cit., pp. 31-99.; “Una interpretación fenomenológica de la conceptuación previa (*Vorgriff*)” en *Diálogo Filosófico*, 91, 2015, pp. 57-73; cf. de LARA, F.: “El ser-en como tal (§§ 14-24)” en RODRÍGUEZ, R. (coord.): *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Madrid: Tecnos, 2015, pp. 145-166.

terminología de *Sein und Zeit die Vorstruktur*, aunque a partir de cierto momento se llame a eso, simplemente *die Sprache*.

Por lo que respecta a la nota 9, se hablaba allí de estar con el otro y de lo que uno podría decir del otro. Con lo aclarado de ese cierto decir no objetivador, tendríamos algo así como la «solución» para esa descripción del otro por parte de Heidegger. Diríamos que todo hablar del otro, solo sería comprensible por cuanto implice una ruptura de la estructura predicativa, ruptura que no es más que el reconocimiento de su dependencia de una estructura previa que no es ningún lugar fuera del decir predicativo, sino el modo como este internamente quiebra.

El psicoanálisis, por su parte, también coloca la descripción del «otro» y el «Otro» en una zona estructural previa a la determinabilidad. Concretamente, que el Otro sea el lugar de la palabra, que ello nos dé palabra, implica necesariamente que haya una imposibilidad de decir nada más de ello, o sea, de que la cuestión se haya siempre escabullido, y que sea precisamente este escabullirse el que justifique que efectivamente de ello nos venga la palabra. Por no dejar sin considerar el otro lugar clave de este asunto, que el «Otro» sea el lugar del cumplimiento alucinatorio del deseo, responde también a ese «no poder decir nada más» de ello, por cuanto ese «cumplimiento alucinatorio» es un recurso descriptivo del que Freud se vale para hablar de «algo» de lo que no se puede «hablar»²², es decir, que «no cabe» en el fenómeno lengua moderna, esto es, que, por ejemplo, «no cabe» en la estructura del enunciado. De ello es resultado, a su vez, que el «otro» sea lugar del objeto de la vivencia de satisfacción, ya que este es resultado de la producción del decir de alguien. Desde esta conceptualización (que insisto, siguen siendo recursos descriptivos) se haría inteligible (todo lo que el asunto lo permitiese) la «fórmula» de Lacan acerca de la imposibilidad de la relación (sexual).

En definitiva, lo digamos como lo digamos, se trata de otra forma de describir la ruptura en el decir mismo, en el fenómeno lengua moderna, que el caso del psicoanálisis no se concreta en la situación general, sino en la descripción del estar con otro; la relación no es determinable, de modo que hablar de ello es quebrar la condición de universalmente vinculante que hay en eso de lo moderno, y por lo tanto, estar resaltando que dicha condición es la otra cara de la ausencia de contenidos vinculantes²³. Un decir que diga algo de todo eso, sea de la estructura previa o sea de la relación o «el otro», es un decir excesivo e incluso indecente porque describe el juego al que ya siempre se está jugando,

22. Cf. FREUD, S.: *Obras completas*, Vol. 5, trad. José L. Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu, 1991 pp. 557-558.

23. Cf. MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Lengua y tiempo*, op. cit. p. 81

que no se nota solo en un «*lugar*», sino que quizá cada «*lugar*» del cual haya que decir que es excesivo²⁴.

2. En diálogo.

Al final del apartado 1 se pudo llegar a adelantar que el asunto sobre el que versaría el diálogo entre Heidegger y el psicoanálisis sería sobre el hablar mismo. Eso que habla, en cualquier caso, rehúye aparecer, y esta es la cuestión que finalmente debe resonar de fondo, como un «*soniquete*». El temple, que nos permitió poner a una orilla frente a la otra dejando aparecer las dos palabras propias en diálogo, describe –y es aquí un recurso descriptivo– eso que habla, que «*cuenta*», por así decir, «*cómo está la cosa*»²⁵. Para Lacan, ese «*cómo está la cosa*», esto es, la cuestión misma, lo que se debe observar, se juega en las psicosis:

Mientras menos hablamos, más nos habla. Cuanto más ajenos somos a lo que está en juego en ese ser, más tiende éste a presentársenos, acompañado de esa formulación pacificadora que se presenta como indeterminada, en el límite del campo de nuestra autonomía motriz y de ese algo que nos es dicho desde el exterior, de aquello por lo cual, en el límite, el mundo nos habla.

¿Qué quiere decir ese ser, o no, del lenguaje que es la paz del atardecer?²⁶

Solamente entendiendo que «*el mundo no nos habla*», puede comprenderse que haya algo más (pero no cosa alguna, ningún ente, esto es, no otro significado, no otro referente, sino, y por ello mismo, otra referencialidad, es decir, un cambio de actitud en la observación) en «*la paz del atardecer*»; de modo que, el que algo haya cambiado, esto es, que, de repente, resulte que «*el mundo sí nos habla*», sea algo a notar. Para Lacan, o

24. Cf. MORENO, C.: *De mundo a physis. Indagaciones heideggerianas*, Sevilla: Fénix Editora, 2007; pero es una temática general en toda su obra.

25. A partir de este punto, habría que considerar por fuera del cuerpo de este texto (de ahí que no tengamos más remedio que recurrir a la nota al pie) que ha comenzado el diálogo. Por consiguiente, aquí debe notarse un corte respecto a cierta actitud que se ha mantenido en lo que precede a este punto, a saber, la actitud que señalaría el diálogo pero que no daría cuenta de él, es decir, que aún no estaría produciéndose, como tal, diálogo alguno. Ahora la actitud debe cambiar, y lo que siga debe ser (esto es, el lector debe notar) cierto diálogo entre Heidegger y el psicoanálisis. Que sea ahora, por lo anterior, significa también que a cada paso será relevante que ese diálogo se está dando, de modo que incluso en la marcha misma de este se note todo el tiempo lo «*forzado*» (el que «no fuese de suyo») de que se esté produciendo.

26. LACAN, J.: *El seminario 3 de Jacques Lacan. Libro 3. Las psicosis*, trad. Juan-Luis Delmont-Mauri y Diana Silvia Rabinovich, Barcelona: Ediciones Paidós, 2013 p. 200.

sea, para el psicoanálisis, lo que habrá de-más, será esa «*verdad del sujeto*» con todo lo que se insinúo más arriba. Debe notarse que algo ha cambiado porque, en efecto, que «*el mundo nos habla*» implica que esa «*verdad del sujeto*» es tan conocida o desconocida para el psicoanalista como para el paciente, y de hecho, el estado de «*conocimiento*» que pueda tener uno u otro será, por así decir, siempre el mismo, a saber, un estado de «*desconocimiento*» de aquello. Si por algún casual, el psicoanalista o el paciente se inclinasen a pensar que «*ahora*» (algún «ahora» de aquellos que pueden concretarse en la «*línea del tiempo*», esto es, en algún calendario) conocen ya esa «*verdad*», entonces habría que decir que hay un error o mala praxis por parte del psicoanalista; tanto si es él como si es el paciente quien cree que conoce esa «*verdad*», ya que, en cualquier caso esto segundo ostenta haber sido «*resultado*» de la terapia misma, lo cual es, por definición, imposible.

Quizá, un caso límite de esta situación en la práctica, pero solo válido para aquella, es cuando el psicoanalista induce al paciente a creer que conoce algo de sí, que se conoce, y que se conoce mejor que antes. Es límite porque en este caso no es un error, sino parte de la práctica, es decir, parte del proceso por el cual el psicoanalista debiera hacer partícipe al paciente del hecho de que la verdad del sujeto (de uno mismo) es siempre eso que no se conoce como tal, sino que se sabe (esto es, se saborea, se sabe que está ahí), y por consiguiente, se sabe que no se conoce como tal. Que haya una labor explícita en la práctica por parte del psicoanalista que trata de generar esta situación se debe a que esta misma es insuperable, y en todo caso, la terapia debiera «*resultar*» en un saber hacer (que siempre es incommensurable entre paciente y paciente) con aquello. El problema fundamental que quedará siempre no resuelto, y esa irresolución es estructural al problema mismo, será que no hay modo explicitable de ese hacer, es decir, la práctica psicoanalítica es también un saber hacer siempre incommensurable con cualquier otro, esto es, también entre psicoanalistas concretos.

Por consiguiente, quizá debiera cuestionarse tanto el estatuto de «*escuela*» de esta práctica, como el de la práctica en general como algo institucionalizable, es decir, de esta práctica como algo susceptible de ser pre-escrito para un «*potencial paciente*»; por ejemplo, en un hospital, un pediatra que recomendase a alguien ir a «*terapia*» por esto o aquello. La cuestión es que no hay ningún «*esto o aquello*» determinable, de modo que tampoco podría, por ejemplo, haber un curso que instruyese a este o aquel en el reconocimiento explícito de esto o aquello. Esto siempre es incommensurable, es decir, indeterminable como tal.

Pues, en principio, el reconocimiento por parte de cualquiera de que hay algo más se ha generado, o «*proviene*» del hecho de que «*el mundo nos habla*», lo cual no es un hecho, no es objetivable, sino que es ya el «*resultado*» de que se haya producido un

cambio de actitud respecto a la observación de la cosa, de «cómo está la cosa»; o dicho de otro modo, de que ya nos haya hablado el mundo, y por consiguiente, que ese hablarnos el mundo, sea estructural (al «*sujeto*»). Con lo dicho, puede entenderse qué significa eso del «*cambio de referencialidad*». Si de suyo, un enunciado no puede sino referir a un correlato objetivable, que haya un cambio de referencialidad debiera hacernos notar dos cosas.

Primero, que el cambio mismo está implicado con que «*de lo que se trata*» en «*la paz del atardecer*» no es ni la puesta de sol, ni las «sensaciones», o como queramos llamarlo, del estar allí presente (plantados, por ejemplo, en un banco, o sobre la hierba de algún parque) ante una (u otra) puesta de sol; sino que la referencia será a quien ha necesitado decir «*la paz del atardecer*», es decir, la referencia es al significante mismo «*la paz del atardecer*» en tanto que significante que impacta en un hablante concreto. Es el impactar y la imposibilidad de referir a otra cosa que a ese impacto lo que se ha tratado de expresar como un cambio de referencialidad.

Segundo, debe notarse que en ese cambio lo que hay es una ruptura –que es posible internamente, pues es interna la ruptura misma, o sea, no ha recurrido a «*construir otra estructura*»– de la estructura del enunciar, esto es, de cierta característica básica de la estructura misma lengua moderna. Como ya se ha dicho más arriba, si el fenómeno lengua moderna es tal, es porque es reconocible que, por ejemplo, todo «*dicir*» es siempre enunciado, de modo que siempre hay la posibilidad de discriminar si es «*verdadero*» o «*falso*».

Ahora bien, cuando se reconoce ese cambio de referencialidad, lo que se está reconociendo es que dicha estructura no es fundamento último de nada, pues en casos como «*la paz del atardecer*» ya no diremos que hay «*verdad*» o «*falsedad*» alguna, sino mundo que nos habla. Luego se estará notando, y no hemos salido todavía de la palabra propia del texto Lacan, el carácter no-fundante o secundario del enunciado, al tiempo que se habrá reconocido implícitamente que es en el fenómeno lengua moderna en el que nos movemos, o sea, desde donde se reconoce la ruptura y por lo tanto el aparecer de otra cosa, a saber, de ese «*cómo está la cosa*».

Si aquello de «*cómo está la cosa*» es una pregunta, al menos en Heidegger aparece también implícitamente realizada, es decir, aparece cierta forma de expresar una «*respuesta*» a esta pregunta. Lo cual no equivale a ningún decir con pretensión de «*validez*», «*ostentosamente enunciativo*», sino justamente a quebrar esa pretensión de «*validez*», o sea, a mantenerse en la pregunta misma:

La devastación del lenguaje, que se extiende velozmente por todas partes, no sólo se nutre de la responsabilidad estética y moral de todo uso del lenguaje. Nace de una amenaza contra la esencia del hombre. Cuidar el uso del lenguaje no demuestra que ya hayamos esquivado ese peligro esencial. Por el contrario, más bien me inclino a pensar que actualmente ni siquiera vemos ni podemos ver todavía el peligro porque aún no nos hemos situado en su horizonte. Pero la decadencia actual del lenguaje, de la que, un poco tarde, tanto se habla últimamente, no es el fundamento, sino la consecuencia del proceso por el que el lenguaje, bajo el dominio de la metafísica moderna de la subjetividad, va cayendo de modo casi irrefrenable fuera de su elemento. El lenguaje también nos hurta su esencia: ser la casa de la verdad del ser. El lenguaje se abandona a nuestro mero querer y hacer a modo de instrumento de dominación sobre lo ente²⁷.

Que este texto tenga «*aspecto*» de diagnóstico no implica que con ello se haya pretendido resolver nada. Tanto este como el que se citó más arriba de Lacan refieren al juego que ya siempre se está jugando, a ese fondo que resuena; y siempre se trata del juego, de ese «*lo mismo*» que reconocemos en el ser-esto de esto y en el ser-aquellos de aquello, aunque en la consulta (o ambiente) del psicoanalista el juego refiera al paciente, y en el «*taller*» (o ambiente) del pensador refiera a la situación misma (por así decir, general), a nuestro tiempo. Eso mismo es lo que está en juego, es a lo que se está jugando, por tanto, lo que habla, eso que habla, o que eso habla; el diagnóstico dice: el lenguaje está decaído, devastado; dicho de otro modo, la situación es decadente.

Decadencia y devastación aparecen en el texto alemán como *der Sprachverfall* y *die Verödung* respectivamente. Habría, al menos para *die Verödung*, la posibilidad de verterlo al castellano por obstrucción u obliteración, toda vez que hay de él un uso en medicina referido a las venas o arterias (*Verördungeiner Ader oder einer Arterie*) cuyo significado es la acción y el efecto de la obstrucción de un conducto o cavidad, es decir, de una vena o una arteria por la cual ya no fluirá más sangre, de modo que se terminará produciendo una variz. *Der Verfall* tiene también un uso en medicina para hablar de cierto estado de «*abatimiento*» general, en la mayoría de los casos físico-corporal, pero también, por así decir «*anímico*», que estaría relacionado con diversas causas y podría ser síntoma de alguna enfermedad, no obstante, este significado está recogido en el radical «*caída*». Asimismo, *die Verödung* puede referirse a la «*desertización*» o «*desertificación*» del suelo (*Verödung des Bodens*) que indicaría su no-crecer allí ya más nada, y a la «*despoblación*»

27. GA 9 p. 318 (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, *Hitos*, Madrid: Alianza Editorial, 2014 p. 263).

de las ciudades (*Verödung einer Stadt*). A su vez, *der Verfall* refiere al «*desplome*», al «*desmoronamiento*», o a la «*ruina*» de los edificios y también al «*vencimiento*» o «*caducidad*», por ejemplo de un derecho, ley o garantía, pero también de un principio o una teoría. Sin embargo, también estos sentidos quedan recogidos por «*decadencia*» y «*devastación*», aunque en una significación, digamos, lejana.

Ejerciendo un forcejeo explícito, y por consiguiente, relevante, podríamos sostener que el juego al que ya siempre se está jugando, nuestra situación, consiste en cierta enfermedad; con otras palabras, diríamos que el lenguaje está enfermo. Ahora bien, ni aquí «enfermedad» denota un cuadro patológico, ni lenguaje pretende solamente nombrar una «*realidad lingüística*», sino que «enfermedad» nombra el des-equilibrio mismo (en el que consistimos nosotros²⁸, y que genera situación), y «lenguaje» aquello que se debe observar en tanto que tratemos de atender a eso de *die Stimmung*, desde donde podríamos deducir el ambiente general, esto es, la situación concreta. Si usamos el término «enfermedad» (incluso en el título) ello se debe a que se pretende hacer relevante cierto uso forzado del lenguaje. Y ello porque, de lo que se trata, como se ha ido viendo, es de cierta ruptura interna con la situación de fondo (con eso de la estructura enunciativa); no porque se pretenda instituir otra, sino porque se trata de notar el haber estado ya siempre rota de aquella situación de fondo.

Es importante recordar que lo analizado es «*algo*» que no es un algo, que consiste en no-mostrarse, pero que es aquello que pertenece a lo que de modo inmediato y regular se muestra. En ese sentido, en la medida en que se está diciendo que hay una situación, y de ella, que es decadente, debiera haber algo que sí se mostrase. ¿Qué se muestra, pues, como tal? Lo que aparece es una inmensa cantidad de trasmisión de información. Esta información está expresada por mensajes en múltiples «*sistemas simbólicos*», y su inmensa cantidad es implementada por los nuevos dispositivos de comunicación, información y conexión (los Smartphone, las Tablets, etc.), y por los nuevos programas -aplicaciones- de estos, y las redes virtuales de información (WhatsApp, Twitter, Instagram, Faceboock, etc.). El fenómeno no es la existencia de estas redes, aplicaciones y dispositivos, ni tan siquiera la existencia de Internet, sino que este aparece allí donde esas «*plataformas*» se conforman como el modo de expresión, es decir, sea lo que fuere lo que se exprese, se expresa como se expresa en dichas plataformas. Esa expresión es lengua moderna porque la estructura de la enunciación se cumple, aunque el formato sea enviar o «*compartir*» fotos, es decir, intercambiar «*algo*», sea lo que fuere: «*comentarios*», «*fotos*», «*gif*», etc. En la medida en que es su uso (el concreto trato con ello) lo que hace

28. Cf. PARDO, J. L.: *La intimidad*, op. cit., pp. 40-41.

que se conforme como el modo de expresión, no hay, por así decir, nadie generando que sea así, sino que se genera así, se da así. En cuanto es el modo de expresión, allí también se pretende expresar eso de «*los templos anímicos*», pero se los pretende expresar no en la indeterminación de cierto decir que antes describimos, sino como «*algo*» que, en principio, sea tan compatible como las fotos.

Describimos este modo como un intercambio porque no solo se cambia de «*estado*», sino que «*se comparte a cambio de...*»; se nota en Facebook, por ejemplo, cuando una publicación recibe «*likes*», «*comentarios*», «*se comparte*», o en Twitter según «*retweets*» o «*seguidores*», lo cual genera que sean comprendidos en un circuito de compra-venta²⁹. Esos «*estados*», que son cosa, ya que se pueden intercambiar como las fotos, sustituyen a los templos anímicos. Así, esos «*estados de ánimo*» no solo ya no pueden ser considerados como templos, esto es, como «*puentes*», sino que además «*los queman*». Esta quema se genera porque o bien allí donde hay «*estado de ánimo*» no hay temple alguno, o el «*estado de ánimo*» sustituye, efectivamente, para quien lo expresa al temple.

Por lo que se ha ido diciendo, es claro que estas «*plataformas*» no son ellas mismas templos, ya que el temple no se cristaliza en el uso de esto o aquello concreto, sino que siempre es allí donde ese intento de cristalización fracasa (la imposibilidad de objetivar aquel de-más), lo cual implicó la imposibilidad de encontrar método para conseguir un temple. Sin embargo, por el uso de estas «*plataformas*» sí se genera algún ambiente, alguna situación, que por lo dicho, se sigue que no son ellas mismas. Entonces, ¿qué situación se genera aquí? En cierto modo la hemos descrito como una «*quema de los puentes*». Tratemos ahora de ver esa «*quema*».

Lo que ha ocurrido con esa sustitución de eso que no es un algo por algo que sí lo es es que se da un «*deshacerse*» de eso que denotaba un «*ambiente*» o un «*temple de ánimo*», que es «*lo mismo*» que excede y quiebra la estructura enunciativa. El «*deshacerse*» no consiste en quitar nada, sino en pretender incluirlo todo en un decir enunciativo, en un decir objetivador, incluso aquello que precisamente solo es constatable como indeterminable. La peculiaridad de aquellas «*plataformas*» es que ellas se constituyen sobre el quiebre, sobre el exceso, es decir, en el intento de decir plena y enunciativamente aquello que excede. Entonces, como hace notar César Moreno, sí hay «*algo*» que se pierde en este pretender incluirlo todo, pero «*algo*» que no es un algo, eso que el lenguaje atesora: un silencio excesivamente elocuente³⁰.

29. Quizá una cuestión que haya que dejar al margen aquí es por qué «cosa» se cambian, es decir, qué sean los *likes*, por ejemplo.

30. Cf. MORENO-MÁRQUEZ, C.: “Márgenes silentes. Palabra excedida y silencio inspirado (Hofmannsthal/Blanchot)” en *Quaderns de Filosofia* 3, Nº1, 2016, pp. 27-49.

Finalmente, generan una situación en la cual la posibilidad de, por ejemplo, «*dar cuenta*» de un diálogo, de una conversación, resulta inaccesible. O dicho de otra manera, en estos dispositivos, redes y aplicaciones no se quiebra la situación de fondo que permitiría entender que la cuestión entre dos (dos que hablan) no es la mera trasmisión de información, sino ese algo más del que hemos tratado de hablar en distintos momentos más arriba; de modo que lo que ocurre en ellos no deja sobre salir nada de la situación de fondo, sino que se instalan en ella y la sustentan.

Podemos interpretar ahora que ese intercambio de «*estados de ánimo*», de «*lo que me pasa*», «*lo que estoy pensando*», «*pone en riesgo la esencia del hombre*». Lo cual significa, aquí, que en estos intercambios nos templamos «*poniéndonos en camino*» hacia la constitución de un carácter que habrá quedado esclavo de estos lugares de intercambio. Es decir, un carácter que consistirá en continuar el intercambio. La amenaza reside en que lo intercambiado aquí será, a fin de cuentas, la implicación –el temple– de uno mismo en lo que dice –en tanto que pertenece a lenguaje–, o dicho de otro modo (desde el psicoanálisis), la posibilidad de comprender que la verdad del sujeto es lo que no se conoce. Esto no significa que uno no esté implicado en lo que ha dicho, en lo que ha publicado en Facebook (de hecho, funciona porque se está implicado), sino que la implicación aparece en tanto que se intercambia. Este modo de aparecer implica que el carácter (mío o de cualquiera) queda ligado a ese intercambio, y esa ligazón, a su vez, es en lo que consiste nuestra situación; dicho de otro modo, nuestra situación es aquella en la cual se ha hecho hegémónico y omniabarcativo el intercambio mismo.

Ya hemos visto que con Lacan se trata de algo que «cuanto menos lo atendemos, más nos habla», que siendo eso que nos habla –el término técnico será significante–, incluso pacificándonos (pero que también nos saca de quicio, como a aquella mujer a la que, según ella, su vecino llamaba «*marrana*», porque este «*venía de la charcutería*»³¹), «*lo recibimos precisamente en la medida en que estábamos cerrados*»³² a ello. Pero, ¿qué significa «*estar cerrados*»? Aunque no es el lugar donde detenerse en análisis de esto mismo, ello significa que aquello que pulsa hacia el goce no aparece como tal, sino que, como en *Das Schloß* de Kafka, se trata de un vacío aparente (*scheinbare Leere*). Lo aparente de este vacío radica en que, por un lado, nos pulsa, y por otro lado, emerge (sobre-determinado, sin duda) en el plus-de-goce. De nuevo se precisa de una demasía

31. Cf. LACAN, J.: “D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose”, en *Écrits II*, Éditions du Seuil, 1999, pp. 11- 61 (concretamente pp. 11-14).

32. Lacan, J.: *El seminario 3*, op. cit. p. 200.

imprevista, una palabra legal (del padre) que anude lo que el retraso psicomotriz adelanta como unidad en el espejo³³, y cuyo estatuto es el de la presencia-ausente.

Si en la otra orilla tuvimos un espejo, con Heidegger se trata de un tono o son (*Geläute*), el cual consiste también en un vacío aparente, que ahora no refiere a la visión sino al oído, pues esta elocuencia es ahora del silencio del lenguaje mismo, de que el lenguaje habla (*die Sprache spricht*); en nuestro análisis de lo que aparece: que el Facebook está ahí y (no-)funciona. K. pone el ojo en la cerradura (*Schloss*), y Jakob von Gunten la oreja. ¿Qué se (debe) escucha, qué se (debe) observar? Robert Walser también lo dice: silencio. Ese mismo del cual antes dijimos, con Moreno, que es excesivamente elocuente.

Que haya silencio es que se hayan dado cosas, diferenciadas, esto y aquello en cuanto esto y aquello, sin que la distancia entre ambas se haga todavía relevante y de ese modo se pierda; lo cual es lo mismo que decir algo así como que «*nadie diga (vea) nada*», o que K. no vea más que un vacío aparente y que Jakob no escuche más que un silencio. De ahí que insistan (fenomenólogo y psicoanalítica) en que se trata de escuchar la elocuencia del silencio y observar lo que no se ve. Atendiendo al diagnóstico heideggeriano, el cual podría ser «completado» como sigue, se trataría de la ruptura interna, y la amenaza de no notarla:

A su tiempo se hará inevitable la reflexión de cómo en el hablar del habla, en tanto que son del silencio de la Diferencia [Unter-Schied], el hablar de los mortales y su enunciación advienen a su propiedad. En la enunciación, sea discurso o sea escritura, se rompe el silencio. ¿En qué se rompe el son del silencio? Roto, ¿cómo llega a la enunciación de la palabra? ¿De qué modo determina el apaciguamiento roto la palabra de los mortales que suena en versos y frases?

Si, a la sazón, el pensamiento llegara algún día a responder a estas preguntas, deberá, sin embargo, guardarse de considerar la enunciación e incluso la expresión como los elementos decisivos del hablar humano³⁴.

Que, en definitiva, haya algo, esto es, que se diga esto o lo otro, es que el silencio se haya roto. Esa ruptura es que nosotros hablamos, es decir, que la palabra se dé. Entonces, lo roto es eso que está ocurriendo, y por ello mismo, lo que ya se ha quedado atrás. Luego la elocuencia del silencio nos llega ya en ruptura, solo se puede escuchar en la medida en que «se corresponda», esto es, se hable, se asuma la distancia en su perderse, en su

33. Cf. LACAN, J.: “Le stade du miroir ” en *Écrits I*, op. cit., pp. 92-99.

34. GA 12, 1985 p. 28 (trad. Ives Zimmermann, *De camino al habla*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002 p.23)

dejar de ser como tal distancia para ser continuo –intercambio–, o sea, en que el silencio se rompa porque nosotros hablemos (corresponderemos a él).

En cierto modo, el psicoanálisis dirá que de esta «enfermedad» no hay cura, y sin embargo estará practicando un cuidado y cuidarse (en tanto que psico-terapia), mientras que Heidegger señalará un cuidado «ineficaz» –que no sana– que consiste en ver la «enfermedad», en corresponder a la escucha, esto es, en que se rompa el silencio. El temple que denotan ambos es el hacerse y el modo de hacer relevante el juego mismo, esa decadencia de la situación. El diálogo entre ambos, finalmente, da cuenta de eso que hay en tanto que se muestra su faltar, su consistir en una falta, pérdida, ruptura o desarraigo de ello mismo, como un «soniquete» que saboreamos.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2016.I02.06

[pp. 101-116]

Recibido: 28/05/2016

Aceptado: 14/06/2016

“Das Ding”, el retorno y la vertebración ontológica del psicoanálisis. Comprensión lacaniana de la filosofía de Heidegger

“Das Ding”, the return and the ontological structure of psychoanalysis. A Lacanian understanding of Heidegger’s philosophy

Alfonso A. Gracia Gómez

Universidad de València

Resumen:

El psicoanálisis y la filosofía mantienen una relación que debe leerse en el más complejo sentido de una ambivalencia originaria, que constitutivamente retorna. Da igual que se trate del eterno retorno de lo mismo, del retorno de lo reprimido o del retorno a Freud, porque en todos los casos se trata de poner en juego ese ejercicio enigmático, tan característico de la filosofía, que descubre sus objetos en el propio discurso, con ánimo a generarse un lugar que sirve como reflejo de un “otro” especular al que tiende con el mismo ahínco que lo repudia. Por ello, tanto el lenguaje de la filosofía como el del

psicoanálisis están atravesados por una pregunta fundamental, y a menudo latente, que tiene que ver con la propia condición ingenua y tirana del sujeto.

Palabras clave: psicoanálisis; ontología; inconsciente; cosa; sujeto; retorno.

Abstract

The relation between Psychoanalysis and Philosophy should be understood in the more complex sense of an originary ambivalence, which constitutively returns. No matter question of the eternal return of the same, the return of the repression or the return to Freud, because in all cases it is put into play the enigmatic exercise, so characteristic of the philosophy, that discovers its objects in the discourse, in order to build a place that plays as a reflection of an specular "other", who tends to become as vigorously as it is refused. Therefore, the language of philosophy and of psychoanalysis is crossed by a fundamental, and often latent, question, that has to do with the naive and tyrant condition of the "Subject".

Keywords: Psychoanalysis; ontology; Unconscious; Ding; "Subject"; Return

1. Introducción: un paso atrás que rememora

El presente texto se propone mostrar que la noción lacaniana de "retorno a Freud" solo se entiende en el contexto de una comprensión de la filosofía que sigue los pasos de un fuerte impulso heideggeriano, siempre presente a lo largo del recorrido del psicoanalista francés. Lacan encuentra en el autor alemán una ocasión para reflexionar sobre su posición como intérprete a la vez que autor fundamental –y hasta fundante– del psicoanálisis. Es fácil comprobar cómo la obra de Freud no se deja leer del mismo modo una vez que ha pasado sobre ella el ingenio de Lacan, reproduciendo un efecto hermenéutico que, a nuestro parecer, pone en consonancia lo específico de la propuesta psicoanalítica con el proyecto de ontología heideggeriana, bien entendida como pensamiento o preguntar por el ser.

Pues el nombre mismo de "retorno", con el que nos remite Lacan a su reencuentro con "la cosa freudiana", es una clara referencia al "paso atrás" heideggeriano. Pero hay otro sentido –más "técnico", quizás, pero a la vez más profundo– que nos recuerda que también el "retorno" fue tenido en cuenta por Freud, particularmente en la forma del "retorno de lo reprimido". Se trata ahora, pues, de algo que tienen en común, no solo los intérpretes, sino la cosa misma; algo que se expresa de forma característica en esta

suerte de operación fenomenológica en la que consiste el “retornar”. Como lo describe Heidegger:

¿Cuándo y cómo llegan las cosas como cosas? No llegan por las maquinaciones del hombre. Pero tampoco llegan sin la vigilancia atenta de los mortales. El primer paso hacia esta vigilancia atenta es el paso hacia atrás, saliendo del pensamiento que sólo representa, es decir, explica, y yendo hacia el pensamiento que rememora¹.

De igual modo, la revisión lacaniana de la palabra de Freud no llega a sus conclusiones como un mero “resultado” de la aplicación proyectiva de los propios “prejuicios” teóricos –como si se hubiera limitado a aplicar los esquemas heredados de la lingüística y la antropología estructurales–, sino de su intención temprana, y nunca abandonada, de situar al psicoanálisis en el centro del debate epistemológico, y por ende filosófico, de su época. Pues si el psicoanálisis, que es discurso del inconsciente, tiene razón de ser, dice “verdad”, el espacio que le corresponde es y debe ser entonces fundamental y fundante.

Ello se debe a que, para Lacan, el inconsciente es aquel lugar donde se problematiza la fundación de todo discurso teórico, específicamente el científico y en concreto según lo comprende Descartes. En este punto, los análisis de Lacan respecto al *cogito* cartesiano se tornan imprescindibles; según estos, la verdad es tal porque está fundada en un yo autoevidente, de modo que parecería que una noción como la de inconsciente no debería poder referirse a otra cosa que a lo autoevidente de sí. Pero la cuestión no es la de destruir al sujeto para que podamos volver a remontarnos a la tarea cartesiana como si nada hubiera ocurrido –la propuesta que parecen haber defendido otros autores como Paul Ricoeur–; la cuestión es, en cambio, más simple y a la vez más profunda: se trata de un “darse cuenta” de que, en su profundidad, la crítica al sujeto realizada por el psicoanálisis hunde sus raíces en algo que tiene que ver con la propia fundación cartesiana de la subjetividad.

Sin embargo, ¿hasta qué punto supone esta filiación una dependencia equívoca de la metafísica de la conciencia en el proyecto psicoanalítico freudiano, tal y como lo define Heidegger en sus ya famosos *Seminarios de Zollikon*? Por ejemplo, Michel Henry sigue muy de cerca este argumentario y llega a equipar la formulación freudiana del inconsciente con una suerte de “vitalismo” naturalista que, en el fondo, no dice nada nuevo respecto a la psicología cartesiana. Ello significaría que el psicoanálisis no puede ser equiparado, en efecto, a una ontología, ya que el inconsciente, tal como lo concibe Freud, no funda, sino que bebe de un naturalismo anterior que exige ser “fundado” en los términos de una

1. HEIDEGGER, M.: op. cit., p. 133 (ed. alemana: p. 174).

auténtica ontología "anterior", esto es, pre-discursiva. Una ontología que verdaderamente se sitúe en la vecindad de eso que, con Heidegger, venimos a denominar "la Cosa".

2. La ambivalencia entre psicoanálisis y filosofía

La crítica filosófica del psicoanálisis no debe ocultarnos el hecho de que también desde el psicoanálisis es muy característico el rechazo a ser equiparado con esa misma filosofía. Cuando leemos que el psicoanálisis no es / debe ser *Weltanschauung*, como señala Freud con insistencia, porque "no es filosofía", debemos advertir que no es sino en la "agresión" a la filosofía donde justamente encuentra el analista la entonación de su propio "yo". Por una parte, la reprobación de la filosofía es indispensable, porque constituye la base sobre la cual fundamenta la científicidad de su psicoanálisis como *Naturwissenschaft*. Como dice Assoun: «a la universalidad sistemática se opone el "particularismo" científico ... es separándose del apriorismo filosófico, tal como él lo concibe, que Freud define del mejor modo la identidad de la ciencia analítica»². Por otro, el rechazo freudiano de la filosofía "habla" él mismo un lenguaje filosófico³, como lo muestra el siguiente ejemplo:

El 24 de noviembre de 1909 el Dr. Haus profirió su conferencia en la "Sociedad de los miércoles" acerca del problema de los universales y la relación entre forma y materia⁴; circunstancia en la que Freud se muestra partidario de la necesidad de resolver aquel "error histórico". Más allá del contenido filosófico de sus palabras (el error en que consiste el platonismo, con el que por cierto también muestra su simpatía por los posicionamientos filosóficos de Nietzsche), lo que deja ver esta anécdota es, ante todo, lo insostenible de una pretendida ruptura de Freud con la filosofía, a la que no se ahorra toda posible ocasión de censurar. Se trata, pues, de una relación que debe leerse en el más complejo sentido de la *ambivalencia*: ambivalencia freudiana que no debe ocultar los términos de un mutuo *desencuentro* original, y hasta originario, de la relación del psicoanálisis con la filosofía. Assoun lo propone en los términos de un "descubrimiento" de la palabra psicoanalítica en el discurso filosófico:

Trátase, pues, de exhumar el discurso freudiano sobre la filosofía (ya que se lo ha enterrado con tanto cuidado). Pero la restitución de la palabra de Freud, de carácter tan desconcertante, revela la razón por la que se la ignoró (circunstancia que responde asimismo a motivaciones ideológicas

2. ASSOUN, P.L.: *Freud*, cit., p. 52.

3. VETTER, H., HAGL, L.: op. cit., pp. 9-23.

4. SCHELLENBACHER, M.: op. cit.

más profundas). En efecto, nos encontramos con un discurso tornadizo, múltiple y, por último, ambivalente; por una parte, Freud presenta fórmulas categóricas para despojar a la filosofía de sus pretensiones de legislar en el terreno de la ciencia psicoanalítica; por otra, reconoce humildemente la importancia de la filosofía en la “actividad del pensamiento” humano. Por un lado, Freud lanza a los filósofos sarcasmos que rayan en la caricatura y el lugar común; por el otro, podemos observar el retorno regular de referencias a ciertos sistemas que parecen cumplir una función necesaria en los puntos decisivos de la argumentación freudiana.⁵

Por un lado, la “torcedura” del discurso que plantea Assoun debe interpretarse como un intento por huir de toda sistematicidad, propia de la *Weltanschauung* que identifica Freud con la “anticientífica” filosofía. Del mismo modo, se explica desde este problema, que en gran medida es para Freud incluso una necesidad; a saber: el inconsciente es “otra cosa”, distinta a lo expuesto por los propios textos, especialmente por los textos sistemáticos –es decir, aquellos en los que es la palabra la que acaba por imponer su propia norma–. Allí donde esto ocurre, allí donde el investigador se encuentra en la conformidad de un discurso cerrado, la palabra pierde su poder referencial y, por el contrario, tendrá por misión defenderse de eso “otro”, presente en la realidad, y que se escapa a lo dicho.

No solo Freud, también Lacan se ocupó significativamente en promover y profundizar en esta distinción. El análisis lacaniano de los celos infantiles, sin los que no cabe comprender lo específico de la fase lacaniana del espejo, nos parece que ilustra muy bien el mismo esquema. De ser posible extender esta peculiaridad al espacio de lo filosófico, resultaría que tanto el psicoanálisis como la filosofía se caracterizarían por la capacidad de delimitar su imagen en el reflejo especular de la otra disciplina, que siente y teoriza como su opuesta y rival.

En este esquema, la figura de la madre es sustituida por el descubrimiento de la propia imagen del *infans* en el espejo. Es el espejo, de este modo, el que da forma propiamente al *individuo*, es decir, como un agregado de todas sus partes. Por lo tanto, el *individuum* se persigna antes como *dividuum*, y se recupera la completitud a través del retorno invertido de una unidad imaginaria, que será desde este momento *su* imagen. Inventa así un lugar donde se hace posible situar al yo que habla en relación con el sujeto que habla a través de él. El espejo le da una *forma* (*Gestalt*), que sin embargo deberá *fracasar* para superarse

5. ASSOUN, P.L.: *Introducción*, cit., p. 12.

a sí misma. De otro modo, el yo queda atrapado en una unidad ilusoria, cuya otra cara corresponde al despedazamiento que el individuo comprueba en sí⁶.

Esta "otra cara" de la unidad sitúa la agresividad y el masoquismo del lado de la confirmación de la propia individualidad en la amenaza de destrucción que muestra la agresividad⁷. En contra del yo romántico, aquello que lo constituye no es la conciencia de sí (el yo = yo)⁸, la unidad, sino la *agresividad* en que se sostiene. De ello es muestra el *transitivismo* infantil, o sea la confusión típica por la que el niño llora cuando pegan a otro, o le denuncia cuando ha sido él quien le ha pegado⁹. Lacan cita aquí unas palabras de San Agustín: «He visto con mis ojos y conocí a un chico pequeño presa de los celos. No hablaba aún, pero ya contemplaba, pálido y mirada envenenada, a su hermano de leche»¹⁰. La relevancia de la cita agustiniana está en que confirma una situación en la que los celos son la estructura en la que se produce el descubrimiento del otro, y no al revés.

Sin embargo, en esta fase todavía estaba funcionando la identidad propia del planteamiento idealista. Lacan considera este transitivismo como el signo de esta fase en la que lo específico es la *identificación al semejante*: un *yo soy otro* que, amén de reproducir las palabras de Rimbaud, sigue siendo romántico en tanto afirma la individualidad en la identificación especular. En la simetría invertida propia del espejo, el otro aparece y es identificado mediante la agresión en la que se confirma su individualidad, ya que el sujeto solo puede afirmarla a condición de hallarla en otro. Se culmina el paso de la unidad a una dualidad, ya preparada desde un inicio. Lacan lo ejemplifica como el paso de un estado *de espejo*, donde el individuo se contempla a sí mismo, su propio cuerpo fragmentado, a otro *en espejo*, en el que la aniquilación de la unidad (individualidad) del semejante confirma la unidad (individualidad) propia. La identificación a la propia imagen (doble especular de la fragmentación, que es el que induce a la agresividad) ha preparado la *identificación al semejante*, fase ulterior que se muestra en los *celos* infantiles: producto de una "ambivalencia primordial".

En el fondo, en Freud y en Heidegger, el psicoanálisis y la filosofía se han vertido una crítica equivalente. El *feedback* entre ambas "disciplinas" es algo más que una circunstancia eventual, hasta el punto de que gran parte del crédito que todavía se concede al psicoanálisis en nuestro mundo académico no proviene de los saberes así

6. MASOTTA, O.: p. 101.

7. Ibídем , p. 104, n. 18.

8. Ibídем . , 103.

9. "Tesis II", en LACAN, J.: op. cit., p. 96 ss., (ed. francesa: p. 103 ss).

10. Ibídем, p. 107 (ed. francesa: p. 114).

llamados “científicos”, sino más bien de las facultades de historia del pensamiento y de filosofía. Es comprensible: en una universidad dominada por el apremio de los rendimientos económicos, a un “saber” como el psicoanalítico, que se delimita en la ruptura de las utilidades y es capaz de definir su importancia con independencia de su posible servicio social, ya casi solo le corresponde un lugar testimonial en las paredes más altas del archivo, las mismas que le quedan a la filosofía, o lo poco que de ella nos sigue permitiendo la academia.

El psicoanálisis define su identidad en la ambivalencia, pues. Y muy especialmente, en la ambivalencia con la filosofía. Por ello nos parece adecuado centrar nuestra atención en la condición ambivalente de la cosa del psicoanálisis. En este sentido, no debemos dejar de notar que la cosa empieza a ser tal en psicoanálisis desde el momento en que se le pone el apelativo de “lingüística”. No es un mero predicado de la cosa: en psicoanálisis, la cosa es lingüística porque “es” desde que se la interpreta y se le hace hablar. Además, tampoco debemos pasar por alto que el primero que la señaló como “cosa”, Lacan, la definió de este modo.

Desde estos presupuestos, debemos volver a la manera como esa ambivalencia estructura la relación de un sí mismo que, por decirlo con Derrida, se produce siempre en un “*a posteriori*” intrínseco, diferante; un encuentro que es siempre *re-encuentro* y que por eso Lacan delimita con la fórmula del retorno. Pero, entonces, el “retorno” implicado en su activación es “cosa” de Lacan y como tal nos parece que reclama su espacio en todo intento de aproximación a la temática freudiana. Mucho más si este acercamiento se produce desde la filosofía, donde la mediación lacaniana ha sido fundamental para producir el efecto significativo que el psicoanálisis ha llegado a tener para las tradiciones estructuralista y posestructuralista; efecto sin el cual no tendría sentido la determinación del tema freudiano como “cosa”.

3. El retorno y la cosa en la filosofía

Esa cosa pronunciada, pues, por otros: esa cosa implicada por la misma praxis médica a la que renuncia, en cierto modo, el espacio de “su” reflexión. Solo en este punto nos parece que está justificado acudir a las determinaciones de la cosa, tal como se la condiciona a ser “manipulada”, diríamos, con posterioridad (*nachträglich*). Se viene a cerrar en cierto modo, aunque solo sea de manera viciosa, el círculo ambivalente de las relaciones entre el psicoanálisis y la filosofía, abierto *in illo tempore*¹¹ por Freud: la cosa que produce efectos,

11. Según el sentido que le da ELÍADE, M.: op. cit.

tiene en todo momento (o al menos a partir de cierto momento) como testigo privilegiado a la filosofía.

Fue Whitehead quien dijo que toda la historia de la filosofía podía reducirse a notas a pie de página de la obra de Platón. Pero lo relevante, lo filosófico, de semejante afirmación no es tanto la honra que se pretende hacer con ella de la filosofía platónica, sino más bien el carácter marginal que este gesto suyo le concede a toda filosofía. Nos explicamos: toda filosofía está sita *en el margen* en la medida en que se escribe con la mirada puesta en sus antecesores, y que se proyecta al futuro, constituyéndose en una simultánea operación de retorno.

Así, nos preguntamos: ¿por qué este seguir interesándonos en la palabra de aquel a quien –pensemos en el caso de Platón y Aristóteles– queremos rechazar? ¿Cuál es el sentido de un “diálogo”, a todas luces ficticio, como el platónico, pero mediante el cual el filósofo se presenta a la publicidad? Siguiendo la indicación de Whitehead, casi tenemos la tentación de definir al “filósofo” como aquel que se hubiera creído demasiado al pie de la letra el *diálogo* de Platón, y que realizara en su propia obra el deseo, ingenuo, infantil, de convertirse en uno de sus personajes. Al hacerlo, es verdad, tiende a olvidarse de la respuesta del interlocutor: hay quien verá en ello una estrategia autoritaria; al fin y al cabo se trata de llevar a su término efectivo la tiranía del deseo.

¿A quién se dirige su palabra? Porque el filósofo, a día de hoy, ya no dialoga, hace monólogos. Cuida su lenguaje como si no quisiera ser cogido en descuido. Elabora sus argumentos “hasta el final”, es decir, hasta que cobran sentido. No se deja arrastrar por el dominio de la palabra de otro, por el ritmo marcado por ese Sócrates autoritario e interrogador. El filósofo es así el primero en reivindicar su mayoría de edad poniéndose en lugar de un “Otro”. El gesto sadiano (así lo certifica Lacan en *Kant con Sade*) no hace más que reproducir el momento ilustrado inherente a toda verdadera filosofía.

Desde el punto de vista de Lacan, tanto el lenguaje de la filosofía como el del psicoanálisis están atravesados, pues, por una pregunta fundamental, y a menudo latente, que tiene que ver con la propia condición ingenua y tirana del sujeto. El sujeto que piensa, el sujeto que conoce y, en última instancia, el sujeto que habla; es este sujeto que “se impone” en su decir. Por su parte, la “cosa” se vuelve manifiesta de forma innegable desde el momento mismo en que surge a colación el deseo. El filósofo debe tomar una enseñanza de su propia relación con la historia, y analizar esa suerte de “estructura” en la que, a través de su palabra, parece aspirar a un “sí mismo” que solo es “lícito” u “original” en la medida en que este origen se encuentra formulado a siglos de sí.

Si se piensa, el diálogo trae dos cosas a colación: temporalidad y palabra; y entretanto

no podemos olvidar que la propia filosofía platónica es un retorno a Sócrates, quizás el retorno inaugural. El rechazo en filosofía no quiere (no debe) decir “olvido”. El rechazo es una operación de “retorno” en su sentido pleno: actualización en la repetición de un hecho fundamental: el de volver a pensar (con Heidegger: para que se manifieste lo – todavía– no pensado). Por ello la filosofía prácticamente se define por esta necesidad de volver a su historia, de una manera muy particular; de una manera en la que, en cierto modo, ella misma se define como “proyecto”.

Nos gustaría tomar unas palabras de Nietzsche, que ilustran a la perfección la estructura temporal a la que nos estamos refiriendo, y que creemos encuentran un perfecto acomodo en la noción de “retorno” que estamos intentando configurar:

A la manera de un monumento, de un anticuario o crítica: la pregunta es cómo [tales indagaciones históricas] pueden servir a la vida, es decir, qué futuro preludian. *“Per se”* no es “bueno” o “malo”. El texto habla en conjunto sobre el movimiento hacia el porvenir, entendido como un “llegar a ser distinto al que se es”. Así llegan a integrarse el futuro y la vida.¹²

El retorno es la estructura inercial de la labor del filósofo; constituye, como tal, la esencia de la filosofía. Para lo que nos ocupa en estos momentos, da igual que se trate del eterno retorno de lo mismo, del retorno de lo reprimido o del retorno a Freud, porque de todos modos debemos poner en juego ese ejercicio de la filosofía enigmático, que descubre sus objetos en el propio discurso con ánimo a generarse un lugar, reflejo, nuevamente, de un “otro” especular. A la manera de la secuencia que se abre entre *Mensch* y *Übermensch* en la obra de Nietzsche-Zaratustra, donde el hombre debe producir las condiciones de aparición de ese “alter ego” que lo transciende y justifica (*rechtfertigen*) –y, como tal, funda, casi diríamos “legaliza” sus aspiraciones de subjetividad–; como si imitara este esquema, decimos, el yo freudiano está condenado a producirse a sí mismo en una suerte de “como si” fuera de hecho ese “Otro” al que Freud, no sin motivos, bautiza como *Überich*, allí donde se deben poner en juego las relaciones entre objeto y sujeto en el atravesamiento de esta idealidad imposible.

4. El inconsciente como lenguaje y el carácter subjetivo de la Cosa

La traducción lingüística de la cosa pasa por su conversión en mensaje: pues no revela su sentido sino en el acto mismo de ser dicha. La palabra “mensaje”, por su parte, se

12. NIETZSCHE, F.: op. cit., p. 269 ss.

refiere no a la unión de uno o más enunciados con un objeto empírico¹³, sino al grupo de relaciones entre los elementos de la comunicación. Para que nos entendamos, es este mensaje el que arrastra la caracterización del objeto como *objeto perdido*. El discurso, entonces, no lo es del objeto, sino algo que sucede entre unos mensajes y otros. Es decir, que la cuestión remite todo el tiempo a *quién habla y a quién se dirige el discurso*¹⁴.

Para Lacan, el origen del mensaje no es, por ello, tanto el sujeto-emisor cuanto, más bien, el interlocutor. Lo que a su vez nos da las claves determinantes para entender la relevancia del *retorno a Freud*: pues siendo su objeto el texto freudiano, debe entenderse como interlocutor, y así causa de su mensaje, aquello que residualmente se continúa en su discurso, "aquellos" causa del mensaje original: lo que Lacan llama la cosa freudiana. Esta "cosa", además, no siendo sino un "faltante" en el discurso, no puede indicarse con un lenguaje referencial, simple, de donde nos explicamos los abusos que al lector exige Lacan a través de su *estilo*¹⁵.

La Cosa como sujeto. Hay que decirlo sin ambages. Recuerdo del *hypokeimenon* griego que los latinos, según el propio Heidegger, no acertaron a traducir correctamente con el *subjectum* cuyos coletazos llegan a nuestra –característicamente moderna– "subjetividad".

Según Henry, que en esto sigue a Heidegger, Freud deduce "su" inconsciente de los datos, lo que le lleva a denunciar que el inconsciente hereda *de facto* las categorías que le supone la conciencia. Esto acaba para siempre con la idea de un inconsciente original y originador de la vida psíquica. Sin embargo, a nuestro entender, Freud había comprendido muy bien este problema al referirse al sentido restrictivo de la partícula "in-" (*un-*), y, de hecho, en *La interpretación de los sueños* deniega la tendencia a hablar de "subconsciente" como una herencia antipsicológica característica de la modernidad, que había ocupado su atención en la conciencia. El inconsciente no es meramente algo que subyace a la conciencia (eso a lo que llamaríamos "subconsciente"); es, en cambio, la condición negativa misma de la posibilidad de la conciencia, es decir, en este caso, de su positividad. Este es un requisito que Freud tiene siempre muy presente en su concepción de la "psicología" como noción queridamente opuesta a la filosofía. Véase, si no, la siguiente cita, extraída de la propia *Traumdeutung*:

También de la distinción entre *supraconsciencia* y *subconsciencia* –dice Freud–, predilecta de la bibliografía más reciente sobre las psiconeurosis, tenemos nosotros

13. MASOTTA: op. cit., p. 16.

14. Ibídém., p. 17.

15. Ibídém., 24.

que mantenernos alejados, pues precisamente parece destacar la equiparación entre lo psíquico y lo consciente.¹⁶

Estas consideraciones sirven para una comprensión profunda del valor crítico de la obra de Freud y de las resonancias que de esta se vierten en la polémica que enfrentó a Lacan con el freudismo: la concepción del inconsciente no podía ser de un orden tan simple como lo pretendían los portavoces de la psicología del yo. En este sentido, se entiende que el análisis lacaniano de los textos (no ya solo de Freud, sino en este caso, por ejemplo, del relato de Poe: *La carta robada*) tenga menos que ver con las interpretaciones psicoanalíticas al uso, en su tiempo, más apegadas al modelo biográfico de textos freudianos como *Poesía y verdad*, v.g., que con el descubrimiento de estructuras, que siguen el ejemplo del análisis de los sueños, siempre paradigmático¹⁷. Así, cuando Lacan toma el psicoanálisis como “cosa” acabada, su tarea no es la de exponerlo, sin más; muy al contrario, la ocupación que le corresponde es la de restituir un “resto” mediante el que “*aquellos* de lo que habla Freud” pueda ser mostrado. Su tarea principal no es ya heurística (tarea en la que seguiría inmerso el freudismo de su tiempo), pues, ni expositiva, sino de *demonstración*¹⁸.

5. El lacaniano “retorno a Freud”

Buscando un símil con el proyecto heideggeriano, encontramos que la operación lacaniana está atravesada por el olvido inicial de la palabra de Freud, que Lacan encuentra en el freudismo de su época, y que ejemplificamos en un cierto abandono de lo que acabamos de distinguir como “modelo biográfico” de la interpretación. Este olvido se resuelve en el retorno a los condicionantes de su conversación con Heidegger, o lo que es lo mismo: a la proximidad de ambos autores con Freud. Así el tema que está todo el tiempo presente es el del *retorno* a un pensamiento “otro” que plasme lo más esencial. Ello es lo que Heidegger ha encontrado en el decir poético de Hölderlin y Lacan en el lenguaje naturalista de Freud. Desde este punto de vista, la reflexión en psicoanálisis no es otra cosa que el retorno. Por eso sus enunciados no deben expresarse como posturas a debatir; razón por la que Lacan siempre consideró que debía formular sus propios espacios de interacción, más allá de los dispuestos por la ciencia (es decir, el laboratorio o la universidad). Por eso no tiene sentido esa parte del lacanismo que transmite el mensaje de que Lacan *superá a Freud*, en un olvido patente de la obra freudiana, que no solo contradice la concepción lacaniana

16. Freud, S.: op. cit., p. 605.

17. DERRIDA, J.: op. cit., pp. 11 ss.

18. MASOTTA, O.: op. cit., p. 25.

del retorno, sino muy especialmente la comprensión heideggeriana de la historicidad, en la que entendemos que aquella se funda.

Citando a los psicoanalistas Parra y Tabakián:

...al no insistir en una lectura de Freud desde Freud (Lacan) va hacia el otro lado, es decir va desde lo propio del pensar de Freud a lo extraño del primer pensar y retorna desde esto extraño reconociendo lo más propio del pensamiento del psicoanálisis.¹⁹

Hemos dicho que lo que es la cuestión es la Cosa freudiana: o sea «la verdad de Freud de que hay algo verdadero»²⁰. Es por ello preciso entender que el “retorno” lacaniano estaba ya inscrito en Freud, ya que funda el proceder teórico y práctico del psicoanálisis como decir (de lo) inicial, de lo olvidado por el pensamiento moderno que Heidegger llama metafísica, y que en Freud reviste la forma de una crítica de la conciencia y un descentramiento del yo.

Para Heidegger, el pensar inicial es un *Andenken*, de otro modo, *Denken-an*, pensar-en, ya que se trata de un pensar que abandona el presente y va hacia lo-sido, retorna. Este *Andenken* señala el carácter previo, incluso preontológico, que Lacan otorga al Inconsciente, y que aboca al hombre al camino más difícil, ya que este nunca “es” en casa: aquí su tragedia como *Trauerspiel* (juego del duelo), que le impide “olvidar”²¹. El freudismo no supo ver esta relación de Freud con la crítica de la metafísica, y debido a ello fue incapaz de interpretar en su verdad la fórmula mágica *Wo Es war, soll Ich werden*.

Para Lacan, el freudismo, como dice Heidegger de la ciencia, «no piensa»²². «La cuestión que vuelve en el pensar de Freud es la Cosa freudiana», que aparece en el *lugar* inicial donde «Ello habla», lo que sucede «allí donde ello sufre»²³, que es lo mismo que mantenerse firme en este lugar inicial que señala “lo propiamente inconsciente” como excentricidad radical, o sea excluido del yo. El hombre nunca puede ser el centro justamente por su relación con el lenguaje, que se da en su punto de cruce con el ser: allí adonde conduce la repetición que Lacan delimita como una “insistencia significativa”, o sea en la búsqueda afanosa de su significado (el sentido, el ser). De este modo, es la freudiana compulsión de repetición (*Wiederholungszwang*) la que aporta la posibilidad de someter

19. PARRA, C., TABAKIÁN, E., op. cit., p. 95.

20. Ibídem, p. 14.

21. Ibídem, p. 63.

22. Ibídem, p. 16.

23. Ibídem, p. 98-9.

el universo al lenguaje; y la labor del analista consiste en traer la autenticidad más radical, la autenticidad de la muerte, a la presencia, mostrando la diferencia (por decirlo con Lacan) entre lo simbólico y lo imaginario: entre la palabra plena y la palabra vacía.

6. La autenticidad del objeto ante la Cosa

«Más allá de la madre aparece el Otro del otro, su ‘Ley’»²⁴, dice el psicoanalista francés para explicar el segundo tiempo del Edipo. El significante vacío deviene ley, con lo que el objeto-causa del deseo, el origen de las identificaciones, lo *residual* en la cadena intersubjetiva, se convierte en objeto perdido. De este modo, el momento de la castración que legitima este segundo tiempo abre un espacio óptimo para la noción lacaniana de Real, una noción que hereda importantes ecos de la *heterología* (ciencia o saber de los restos, lo residual o lo imposible) de Bataille; el cual la había propuesto, justamente, como una *inversión* completa del sistema filosófico²⁵.

El planteamiento lacaniano nos presenta, pues, un sujeto castrado en tanto que se ha visto obligado a sacrificar su *objeto*. Este objeto que surge ahora como *causa sui* es el *falo* que referirá todo el tiempo en sus análisis sobre la desideratividad del sujeto y la intersubjetividad. Por eso la cuestión del falo gira, como le sucede a Hamlet –ese gran neurótico, de una enfermedad que no es psicológica sino existencial–, en torno al *duelo*: la noción de “falo” no menciona otra cosa que al significante de lo que está ausente, y es en esta condición que se hace constitutivamente presente: siempre está ahí. En esto se identifica con el ser, que constitutivamente *retorna*.

Esta función de duelo es la estructura de la castración, que es ahora la privación del *objeto del deseo* (objeto a). La *a* es la que «sostiene la relación del sujeto con eso que él no es»²⁶, ya que, en su configuración de objeto, aunque no puede aspirar a su ser, puede aspirar a *tenerlo*. Lo perdido en la castración simbólica, el falo, resplandece positivamente como objeto “*a la mano*”, es decir, como “algo” que se puede tener o no tener (*a*). Recuperando los análisis que hace al respecto Heidegger en *Ser y tiempo*, de nuevo, Parra y Tabakián explican que «“*lo que se tiene*” (das Gehabte) *está siempre a nuestra in-mediata disposición para cualquier uso ... Un “tener” así es un modo nuevo de libertad ... Con esto tenemos ya tener y existencia juntos.*»²⁷

24. Ibídem, p. 131.

25. ROUDINESCO, É.: op. cit., p. 206.

26. PARRA, C., TABAKIÁN, E.: op. cit., p. 39.

27. Ibídem, pp. 40-1.

Este “tener” nombra, en principio, un modo “inauténtico” del ser-ahí heideggeriano, pero está claro que solo ya su lugar en la estructura nos revela la posibilidad que abre al sujeto en la pregunta por el ser. Así como el ser se manifiesta (*fainesthai*) en la fenomenicidad del objeto, así este objeto *a* deviene posibilidad de un «tener más apropiado» (dicen los autores), en el sentido específico de que lo que se tiene no deviene propiedad del sujeto, sino al contrario, lo tiene a uno como su aspiración más inmediata. Así el objeto *a* es definido como *causa del deseo*, o sea de lo que al sujeto le falta, pues constituye al sujeto en su falta de ser, como manifestación luminosa de esta carencia. Funda así un nuevo retorno de la subjetividad que sigue los pasos del *Er-streben* (tender, aspirar) heideggeriano:

El aspirar que no quiere la posesión de lo aspirado sino que éste permanezca mantenido en el aspirar para que el que aspira (el sujeto) se halle a sí mismo, partiendo de sí mismo hacia sí²⁸.

Este objeto por el que, en su anhelo, el sujeto es “poseído”, nos remite a los análisis heideggerianos sobre el habitar y el construir (*Wohnen und Bauen*), en el célebre ejemplo heideggeriano de la central hidroeléctrica²⁹. La tesis incluye la creencia de que originariamente *Wohnen y Bauen* (que significan “habitar” y “construir”) provienen de un mismo y único vocablo, ya que lo que se construye trae a sí la condición de un nuevo habitar. Así, lo esencial del puente no es la facultad de cruzar el río, sino la de reunir la tierra: es un *entre* las dos orillas que señala como *causa* a algo que está más allá: una *x* desconocida. Pues bien, este es el en que sirve el falo a la dialéctica lacaniana del deseo: «el deseo ... es articulado como algo contrario a la construcción de la realidad»³⁰, por eso está indebidamente señalado por el pensamiento metafísico que intenta designarlo como “cosa” —en este caso, ente. Volvamos al ejemplo: lo que el puente crea es un *lugar* que está más allá del planteamiento metafísico; el puente así considerado no es una “cosa”, el sentido que da Heidegger a la voz “objeto”, sino una “Cosa”.

“Cosa”, en el mismo sentido en que Lacan nombra su “cosa freudiana”, es ante todo lo que no está comprometido con nada. Se trata, pues, de la “cosicidad como tal”, la esencia de la “cosa”, en minúscula, que nombra el pensamiento metafísico en general (y añadiríamos que el freudismo, el mismo que fue denostado por Lacan, en particular). Por fin, en el pensamiento lacaniano, la Cosa se corresponde con ese significante que, a

28. Ibídem, p. 42.

29. Ibídem, p. 43 ss.

30. Ibídem, p. 46.

su vez, corresponde al falo: un espacio abierto al habitar del hombre en el que se localiza su *verdad plena*.

7. Algunas preguntas, a modo de conclusión

El sentido del retorno a Freud es, pues, la Cosa freudiana: el retorno al lugar desde el cual se habla, allí donde el pensar de Freud retorna y en cuya proximidad busca ubicarse Lacan. Tal es el sentido profundo del deslumbramiento que siente Lacan por la *tópica* freudiana, a partir de la cual tiene sentido hablar de la vecindad de los sistemas. Esta proximidad articula la relación entre ese pensar “otro” y el nuevo inicio anhelado por Heidegger: se trata de dejar-ser el *Wo Es war...* del que hablábamos, y entonces se nos debe hacer patente la estructura de verdad del ello como *lugar* del ser.

Sin embargo, Lacan no ceja en recurrir a Heidegger, y en concederle un sitio privilegiado en toda esta “parafernalia”. Lo que otea Lacan en el autor de *Ser y tiempo* tiene que ver con este vacío metafísico en el que nos han dejado los postulados freudianos. Si no hay propiamente “sujeto”, según lo entienden los modernos, si no hay un yo original indivisible y autoevidente, ¿qué le corresponde hacer a esta suerte de sujeto originado que no deja también de producir, originar, y devenir del mismo modo paradójicamente originario? Es decir: ¿cómo debe afrontar el descubrimiento de su imposibilidad esta suerte de “residuo de sujeto” que se nos muestra en el hablar? ¿Le corresponde volver a los orígenes, recuperar el sentido de la tierra, ponerse en lugar del *Es*, de la *S* que significa sujeto, y proyectarse, no ya de manera imaginaria (idealista, reguladora), sino fáctica, con lo que tenga a la mano, como el artesano, o mejor, tomando como paradigma al artista?

Pero, si hacemos memoria, ¿al artista no lo habíamos expulsado de la ciudad? ¿Supone este retorno, en realidad, pues, la aceptación de un error? De algún modo sí. En ciertas ocasiones, Freud habló de “error histórico” al referirse al dualismo platónico. Pero Lacan, ¿qué papel puede jugar, a partir de entonces? ¿No tendremos la tentación de señalar su inconsciente estructurado lingüísticamente, siguiendo el modelo de las matemáticas, para revelar una cierta operación de “retorno” al cielo platónico de las ideas? ¿Y podemos decir algo muy distinto, entonces, del salto estructural de la segunda *tópica* freudiana? Quizás no haya respuesta adecuada que no siga dejando abierta la propia pregunta. Si, después de todo, conseguimos definir coherentemente la filosofía como una operación de retorno, parece razonable suponer que hemos llegado al momento en que se quiera cerrar, de una vez, el círculo.

Bibliografía

- ASSOUN, P.L. (1981: *Introducción a la epistemología freudiana*. México: Siglo XXI, 1981.
- ASSOUN, P.L. (1982): *Freud. La filosofía y los filósofos*. Barcelona: Paidós, 1982.
- DERRIDA, J.: *El concepto de verdad en Lacan*. Buenos Aires: Homo Sapiens, 1977.
- ELÍADE, M.: *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé, 1968.
- FREUD, S.: *La interpretación de los sueños*; en *Obras Completas*, Vol. V. Buenos Aires: Amorrotu, 1996.
- KIERKEGAARD, S.: *La repetición*. Madrid: Alianza, 2009.
- KITTLER, F.: "Einleitung, 9.", en libro: *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus*. Paderborn – München – Wien – Zürich : Ferdinand Schöningh, 1980, pp. 7-15.
- HEIDEGGER, M.: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001 (cit. también la edición alemana: *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, 5^a ed.).
- HENRY, M.: *Genealogía del psicoanálisis*. Madrid: ed. Síntesis, 2002.
- LACAN, J.: *Escritos*, en *Obras escogidas I*, Barcelona: Siglo XXI – RBA, 2006; (cit. también la edición francesa: *Écrits*. Éditions du Seuil, Paris 1996).
- MASSOTTA, O.: *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Proteo, 1970.
- NIETZSCHE, F.: *Consideraciones intempestivas*. Madrid: Alianza, 2000 (cit. en alemán: *Unzeitgemaeße Betrachtungen*. Berlín: De Gruyter, 1999).
- PARRA, C., TABAKIÁN, E.: *Lacan y Heidegger, una conversación fundamental: Dimensión trágica de la ética*. Buenos Aires: Paradiso, 1998.
- RICOEUR, P.: *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 1970.
- ROUDINESCO, É.: *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- SCHELLENBACHER, M.: "Sigmund Freud und Franz Brentano", en revista *eJournal Philosophie der Psychologie*, marzo de 2011.
- VETTER, H., NAGL, L. (ed.): *Die Philosophen und Freud*. Wien – München: R. Oldenbourg Verlag, 1988.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2016.I02.07

[pp. 117-134]

Recibido: 23/05/2016

Aceptado: 14/06/2016

La psyché y el giro fenomenológico-hermenéutico de la ontología

The “psyché” and the phenomenological-hermeneutical turn of the ontology.

Jezabel Rodríguez Pérez

Universidad Autónoma de Barcelona

Resumen:

Tras la puesta en suspenso del dualismo ontoepistemológico moderno –definido en virtud de la dicotomía res cogitans-res extensa (en nuestros días reformulada a través del par conceptual mente-cuerpo)–, tres son los frentes que, de manera interrelacionada, se nos abren para analizar la problemática cuestión de la psyché: por un lado, el frente hermenéutico que críticamente rompe con toda clausura semántica o significación heredada de la misma; por otro lado, el frente fenomenológico, que tras la revelación hermenéutica de los prejuicios propicia la descripción de la psyché como fenómeno; por último, el frente ontológico, que dirige nuestra mirada fenomenológica a aquel lugar primigenio en el que acontece lo que Heidegger vino a llamar comprensión preontológica.

Palabras Clave: Psyché, comprensión preontológica, ontología, Heidegger, dualismo epistemológico.

Abstract:

After putting on hold the modern ontoeepistemological dualism –defined under the dichotomy res cogitans-res extensa (today reformulated through the mind-body problem)–, there are three fronts that, in an interconnected way, can be opened in order to discuss the problematic issue of the psyché: on the one hand, the hermeneutical front, which critically breaks all semantic closure or inherited meaning of the concept itself; on the other hand, the phenomenological front, which, after the revelation of the hermeneutical prejudices, promotes the description of the psyché as phenomenon; finally, the ontological front, that directs our phenomenological look at that primal place in which happens what Heidegger came to call preontological comprehension.

Keywords: psyché, preontological comprehension, ontology, Heidegger, epistemological dualism.

1. Introducción

Como bien es sabido, la filosofía se caracteriza por hacer cuestión de aquellas cosas que, situadas a nuestro alrededor, nos interpelan, despertándonos del letargo que muchas veces supone el transitar irreflexivo por el mundo. Precisamente, susodicho cuestionamiento implica un hacer problemático tales cosas, esto es, un poner en suspenso nuestra actitud espontánea con ellas toda vez que su función habitual se ve imposibilitada. Y es que, tal y como nos planteara Heidegger –e incluso un filósofo más cercano aún a nosotros, Ortega–, sólo cuando el pomo de la puerta deja de funcionar o la luz artificial cesa su actividad acontece la pregunta por su ser, esto es, la necesidad de desentrañar el carácter de su sentido.

Acorde con ello, en la inoperatividad de la cosa que contradice el quehacer usual del humano se halla la simiente del pensar filosófico, cuya apropiación teórica de los enseres conlleva la previa desapropiación de su empleo cotidiano. Y así, en esta especie de tránsito que va desde la cotidianidad de nuestro habitar mundano hasta la lejanía reflexiva que toda teoría demanda, encontramos dos modos eminentemente distintos de disponernos en vida: el primero, cargado de sentidos que orientan nuestra conducta hacia las demás cosas y seres; el segundo, despojado de aquellas creencias heredadas que procuran nuestra mimesis cultural.

Ahora bien, entre esos dos polos –el cotidiano y el teórico– que modulan nuestra disposición vital se encuentra un tercero, situado en el cruce de los mismos: hablamos del modo de estar fenomenológico, hijo de la filosofía y hermano de la cotidianidad que

atraviesa toda actividad humana desde su comienzo. Es este modo de estar en el mundo, pues, el que nos interesa adoptar en aras de desplegar nuestros análisis concernientes a la psyché. Y es que, si algo nos ha invitado a poner en práctica Heidegger con radical sinceridad, ha sido, sin duda, aquella premisa fenomenológica que tanta resonancia ha tenido en las últimas décadas, a saber: ja las cosas mismas! De esta premisa partimos, entonces, para desarrollar la labor que aquí nos reúne: esto es, arrojar algo de luz al problemático fenómeno de la psyché desde el claro ontológico (*Lichtung*) en el que Heidegger nos sitúa.

Habida cuenta del talante fenomenológico de nuestra tarea, ésta requiere para su adecuada consecución una serie de herramientas que, de manera deconstructiva, propician la denominada epojé, es decir, el suspenso de aquellas creencias que hasta ahora han dominado nuestro sentido común; en concreto, aquel referido a la psyché.

Así, el sendero que nos disponemos a recorrer, más que ocuparse de ampliar las fronteras de nuestro conocimiento a través de la acumulación de material cognoscitivo, se preocupa por el despojo del mismo, es decir, por la liberación de aquellos juicios y prejuicios que han determinado un modo concreto de aproximarnos a las cosas que conforman nuestro mundo –y, a su vez, a nosotros mismos–. De tal suerte, el acercamiento al ámbito de la psyché que aquí proponemos supone, por un lado, tomarla a ella como fenómeno mismo; y, por otro lado, analizar aquellos prejuicios que nos impiden dar cuenta genuina, cuando no inocente, de tal fenómeno. Nótese, con todo, que estos dos lados de los que hablamos no son excluyentes entre sí: por el contrario, ellos apuntan a una única acción en la que el pensar intuitivo y el conceptual se conjugan dialécticamente.

En efecto, allí donde el pensar intuitivo nos acompañará en nuestro proceder fenomenológico, alumbrando eso que denominamos fenómeno de la psyché, el pensar conceptual, por su parte, nos permitirá dilucidar aquellos prejuicios que, de haber sido tan recurrentemente frecuentados, se insertan en el común de nuestros sentidos, determinando formas específicas de experimentar lo que llamamos realidad.

Ahora bien, si queremos ser justos herederos o, cuando menos, seguidores modestos del pensamiento de Heidegger, nuestra aproximación a la problemática de la psyché no deberá delimitarse solamente por el horizonte fenomenológico, sino también por el hermenéutico. Se trata, en definitiva, de seguir el talante de aquel giro que acontece en la ontología del filósofo o, por así decirlo, en sus reflexiones en torno al ser en su diferencia con lo ente. Ciertamente, la ontología de Heidegger nos traslada a un ámbito comúnmente olvidado –pero no por lo que tiene de complejo frente a una intelección, la humana, que se dispone a discernirlo, sino por lo que posee de cercano–: nos referimos,

como podrá intuir el avisado lector, a aquel contexto primigenio –preteórico– en el que nos encontramos de imprevisto existiendo; campo en el que se desenvuelven y desocultan los fenómenos de nuestro entorno de manera espontánea.

Ese lugar en el que el humano se halla de imprevisto, apropiándose y reapropiándose de las cosas que en rededor se disponen para su uso cotidiano, apunta al ahí (*Da*) del ser (*sein*), esto es, el espacio –no físicamente localizable, sino fenomenológicamente sentido– en el que participamos del ser toda vez que nos descubrimos siendo como aberturas del mismo. Adviértase aquí la resonancia del Dasein heideggeriano; literalmente, tal vocablo nos remite al ahí del ser, entendiéndose dicho ahí como el horizonte, la apertura o el claro (*Lichtung*) en el que los fenómenos se nos manifiestan como tales¹.

Si bien el giro fenomenológico de la ontología heideggeriana nos remite, a nuestro entender, a las cosas mismas en cuanto apariencias o manifestaciones espontáneamente dadas –aunque progresivamente desveladas–, el cariz hermenéutico de la misma (ontología) nos lleva a reconocer en cada palabra –incluyendo la de cosa, fenómeno o ser– un fondo interpretativo. En efecto, el significado que pone en juego todo concepto supone ya, aunque sea de forma desapercibida, una interpretación, esto es, un modo de comprender eso que se nos manifiesta; el algo que hay frente a nosotros.

En el caso de la psyché, la interpretación o sentido hegémónico que ha determinado su significado contemporáneo –y, de manera primordial, su experiencia– concierne al dualismo epistemológico que enfrenta el sujeto con el objeto; la interioridad subjetiva con la exterioridad objetiva. Allá donde la tesitura hermenéutica nos permite poner en evidencia el término psyché como un concepto que procura de-finir², interpretar o aprehender una experiencia, la aproximación fenomenológica nos posibilita penetrar en ella como tal experiencia, es decir, como fenómeno que se da de plurales modos para distintos individuos.

He ahí la importancia de los dos templos, del fenomenológico, en cuanto pensar sintético e intuitivo, y del hermenéutico, como pensar analítico y conceptual³. Hablamos

1. Sobre el término fenómeno, Heidegger nos dice en su *Introducción a la investigación fenomenológica*: «*Phainomenon* significa algo que se muestra. *Phainomai* equivale a “mostrarse”, *phaino* es igual a “traer algo a la luz del día”» (p. 27).

2. La de-finición supone, como su propio nombre indica, una de-limitación, es decir, un poner límites a la cosa, experiencia o fenómeno estudiado. Pertenece, pues, al ámbito del pensar conceptual. Sobre la diferencia entre el pensar conceptual y el intuitivo o sintético, véase la próxima nota.

3. En lo relativo a la diferencia entre el pensar conceptual y el intuitivo, cabe traer a colación los apuntes que un pedagógico Ortega nos otorga: de acuerdo con él, el pensar intuitivo (o *noein*) supone “fijarse en algo de lo que se ve”, por lo que nos remite de manera directa a la intuición sensible. En la medida en que este pensar supone ir acumulando progresiva y ordenadamente las distintas

de templos que, en cualquier caso, se integran en el plano ontológico toda vez que lo que se pregunta no es, meramente, un fenómeno más entre otros, sino el modo de ser de lo fenoménico mismo. Recuérdese, con todo, que si algo define al fenómeno, etimológicamente hablando, es el carácter inagotable de sus manifestaciones o daciones, esto es, la condición inacabada de las experiencias que de él pueden tenerse. Ahora bien, como se verá en las próximas líneas, el acercamiento fenomenológico –en su conjugación hermenéutica– posibilita esclarecer no sólo cómo el humano tiene una experiencia determinada, sino también de qué manera la experiencia determinada tiene al humano, viéndose éste como poseído –o envuelto– por la misma.

En virtud de lo dicho, tres son los frentes que, de manera interrelacionada, se nos abren para analizar la problemática cuestión de la psyché: por un lado, el frente hermenéutico que críticamente rompe con toda clausura semántica⁴ o significación heredada de la misma; por otro lado, el frente fenomenológico, que tras la revelación hermenéutica de los prejuicios propicia la experiencia desnuda de la psyché como fenómeno; por último, el frente ontológico, que dirige nuestra mirada fenomenológica a aquel lugar primigenio en el que acontece lo que Heidegger vino a llamar comprensión preontológica⁵.

Si centramos bien nuestra atención, comprobaremos que estos tres frentes están entrelazados por la ubicuidad de la epojé que opera en ellos. En efecto, no sólo el proceder fenomenológico requiere desembarazarse de los sentidos adquiridos para su adecuada consecución; también el procedimiento hermenéutico: únicamente así alcanzaremos la denominada experiencia preontológica. Allá donde la hermenéutica nos permite poner entre paréntesis el entramado conceptual que rige nuestro habitual modo de interpretar el mundo, evidenciando la tendencia a sustantivar y a escindir la experiencia del mismo en dos esferas separables (el sujeto y el objeto), la aproximación fenomenológica nos ofrece

caras que nos presentan las cosas (fenómenos), se da en él una síntesis de las mismas; he aquí su carácter sintético. Por su parte, el pensar conceptual no implica o complica las distintas partes del fenómeno percibido, sino que las explica y analiza. De ahí que todo pensar analítico conlleve la separación o disagregación atómica de los fenómenos estudiados, abstrayéndolos de su condición sensual. Véase al respecto: *Investigaciones psicológicas* (OC, XII, 392-395) y *Origen y epílogo de la filosofía* (OC, IX, 350-375).

4. Recuérdese que la semántica, en cuanto disciplina que integra el estudio de la producción e interpretación del sentido, se centra en los significados, esto es, en la relación hallada entre el signo y los objetos designados. Véase para más información: J. Ferrater, *Diccionario filosófico* (Q-Z).

5. Para que se comprenda el con-texto en el que surge dicha noción, cabe recurrir al Heidegger de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (p. 337): “(...) sólo me puedo comportar [como *Dasein*] respecto del ente si puedo encontrar al ente mismo en la luz de la comprensión del ser. (...) El ser (...) es comprendido todavía de forma preconceptual, sin un logos; por eso hablamos de comprensión preontológica del ser. (...) [La] experiencia óntica del ente presupone necesariamente una comprensión preontológica del ser (...).”

las claves para poner en suspenso tal interpretación y describir el fenómeno vivido en virtud de sus expresiones inmediatas. Una vez realizadas las operaciones hermenéutica y fenomenológica, decíamos, nos hallaremos en la disposición adecuada para vislumbrar ese ámbito de comprensión preontológica o preteórica mentado por Heidegger. El cuidado de uno mismo comienza aquí: no tanto en la suma del saber teórico, cuanto en el despojo del mismo⁶.

2. Primer horizonte: la aproximación hermenéutica

Tal y como sugeríamos, la epoje articulada en nuestra aproximación hermenéutica a la problemática de la psyché se desenvuelve en dos campos de análisis paralelos: por un lado, aquel referido al término psyché propiamente dicho; por otro, aquel concerniente al dualismo epistemológico sujeto-objeto. Si bien el primer campo nos lleva a dilucidar el significado mismo de la psyché y la experiencia que tal concepto ha procurado nombrar, el segundo nos permite evidenciar el estatus ontológico de la dualidad gnoseológica mencionada. Empecemos, pues, por el primero.

Si realizamos una incursión general en el vocablo psyché, comprobaremos que la terminología griega nos lleva a la noción de pneuma, correlato de la palabra latina anima; en ambos casos, su acepción nos remite al hálito o principio vital⁷. Ahora bien, dentro de este marco semántico, la psyché supone un genuino intento de nombrar aquella disposición del ánima hallada con singularidad en seres humanos. Este matiz último, el relativo a la condición peculiarmente humana de tal disposición vital, es de especial importancia; y es que el significado que entraña la psyché no se agota en la animalidad concerniente a todo ser vivo, sino que va más allá de éste, expresando a su vez un carácter intelectivo. De ahí que la psyché pudiera considerarse una especie de facultad definitoria del ánima; una suerte de cualidad propiamente humana que otorga a su animalidad o viveza un estatus de marcado sello intelectual. Desde esta perspectiva, el término psyché señalaría aquella dimensión del ánima humana que, más allá de las operaciones vegetal e instintiva, posibilita un comportamiento racionalmente electo.

Hállese en esa dimensión racional o intelectiva el lugar de lo que ulteriormente vendría a denominarse la yoidad, la conciencia o la subjetividad –comprendidos como

6. Esta idea tiene claras resonancias taoístas: en efecto, el sabio oriental se caracteriza no por la cantidad de conocimientos que posee, sino por su capacidad de vaciarse y tornar su experiencia mundana transparente.

7. Véase para más información: J. FERRATER, *Diccionario de filosofía (A-D)*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1991, pp. 102-105.

receptáculos de la libertad frente a la determinación naturalista de lo corpóreo-. Surge así en la misma unidad que compone el ser humano una primera división; en ella se encuentra: por un lado, aquel nivel destinado a las funciones metabólicas e instintivas; por otro, aquel ámbito referente a la actividad reflexiva e introspectiva. Precisamente, la consolidación del sentido de interioridad racional que regiría la noción de psyché, ya comprendida en su acepción latina como mens o mente, determinaría el comienzo de la denominada Modernidad –encontrando en Descartes su máximo exponente o, por así decirlo, su punto de inflexión–.

Ahora bien, advírtase que el concepto de interioridad es un correlato de la idea de exterioridad: en efecto, el sentido espacial de lo interior conlleva la apercepción o captación indirecta de la exterioridad, así como lo diestro implica lo siniestro y el Norte presupone un Sur. En el caso del yo como primera denominación explícita de la propia interioridad, podríamos encontrar su antecedente en el mismo San Agustín⁸; en sus *Confesiones* queda desvelado un yo personal, tanto racional como emotivo, que se enfrenta a todo lo que no es él mismo –esto es, todo lo que escapa a su voluntad–. El mundo entorno, entonces, emerge como contrapuesto al yo, aunque también como una prolongación desbordante del mismo. Nótese, de esta forma, en qué medida se labra ya en el Medievo el terreno en el que florecerá lo que venimos aquí a nombrar como dualismo epistemológico sujeto-objeto.

Ese yo o alma que personal e interiormente caracterizaba la individualidad humana en la Edad Media, vino a concebirse en la modernidad cartesiana como sujeto certero de todo conocimiento. Obsérvese aquí la resonancia del *hypokeimenon* aristotélico convertido en *subjectum*: si bien en Aristóteles el *hypokeimenon* pareció adquirir un sentido epistemológicamente exógeno, esto es, independiente de la mente humana toda vez que apuntaba a la esfera de la formalidad estructurante de los entes, el *subjectum*, en cuanto latinización del término griego, propició que tal sustrato formal fuera introyectado

8. Así lo sugiere Luis Cencillo en unos análisis que compartimos: «Con San Agustín se descubre un nuevo objeto del pensamiento, la interioridad, a la que le corresponde un nuevo método: la introspección» (*Filosofía fundamental II. Historia de los sistemas filosóficos*, p. 30). Démösle, con todo, la palabra a San Agustín: «*Mas heme ante los campos y anchos senos de la memoria donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos. Allí se halla escondido cuanto pensamos, ya aumentando, ya disminuyendo (...). Todo esto lo hago yo interiormente en el aula inmensa de mi memoria. (...) Allí me encuentro conmigo mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar (...). Mas, con ser esta virtud propia de mi alma y pertenecer a mi naturaleza, no soy yo capaz de abarcar totalmente lo que soy. De donde se sigue que es angosta el alma para contenerse a sí misma. Pero ¿dónde puede estar lo que de sí misma no cabe en ella? ¿Acaso fuera de ella y no en ella? ¿Cómo es, pues, que no se puede abarcar?*» (*Confesiones*, Libro X).

en la figura del hombre. Se dio lugar de este modo al sujeto como centro gravitacional de toda predicación: a partir de él, y en torno al mismo, los predicados eran formulados distintivamente. Véase así la correspondencia hallada entre una manera de concebir el mundo –en este caso, en virtud del sentido de interioridad/exterioridad– y la forma en la que se despliega el lenguaje que lo describe.

En efecto, allí donde el *hypokeimenon* y el *subjectum* apuntaron a aquel substrato imperecedero que determinaba la consistencia formal del ente, constituyéndose entonces como soportes de todo accidente o cualidad fenoménica peregrina, el sujeto se configuró en la Modernidad como una instancia enfrentada y separada de toda superficialidad, incluido el propio cuerpo. Fue tal la importancia del carácter cognosciente del sujeto, que el ser quedaría subordinado al pensar, siendo esta primacía epistemológica de la filosofía moderna inaugurada con la famosa expresión: «*cogito ergo sum*»⁹.

Se consolida así la noción de sujeto como portador de conocimiento subjetivo (dirigido hacia sí mismo) y objetivo (dirigido hacia lo considerado más allá de sí). Se trata de una operatividad racional que, en cualquier caso, es capaz de disponer del cuerpo sensible; veces del propio, veces del ajeno. Escuchamos aquí el eco de la dicotomía cartesiana de la res cogitans y la res extensa; dicotomía que, por otra parte, vino a determinar el supuesto teórico que concibe lo exterior al sujeto como objeto de su actividad racional¹⁰. El objeto y lo objetivo quedaron definidos, pues, en virtud de esa exterioridad que se contraponía al yo, fundamentalmente cognosciente a partir de Descartes¹¹.

Llegados a este punto, cabe distinguir el sentido ontológico del *objectum* de su acepción epistemológica: si en el primer caso hacemos alusión al término formal del ente, en el segundo nos referimos al término racional del conocer. A causa de su proyección gnoseológica, en la Modernidad el objeto se consolidó como receptáculo conceptual de la experiencia sensible y la acción inteligible. Contraponiéndose, pues, a lo pensante –propio del sujeto–, el objeto vino a ser lo pensado por el pensamiento. Nótese que, en el caso del *subjectum*, la implicación hermenéutica de esta doble lectura es mayor aún: y es que, si bien en la dimensión metafísica u ontológica tal concepto mantuvo cierto sentido –dicho modernamente– objetivo toda vez que comprendió la formalidad estructurante

9. Traducción latina de la expresión francesa que dice: «je pense, donc je suis» (R. DESCARTES, *Discurso del método*, Planeta, Barcelona, 1984, p. 27).

10. Podría decirse que solo hay un caso en el que el yo no concibe la otredad como objeto o puramente objetiva, a saber: en la experiencia del otro yo (*alter ego*) o de los otros seres vivos.

11. Tal y como nos dice Ferrater Mora en su diccionario filosófico (tomo III): «‘Objeto’ deriva de *objectum* que es el participio pasado del verbo *objicio* (...), el cual significa “echar hacia delante”, “ofrecerse”, “exponerse a algo”, “presentarse ante los ojos”» (p. 2403).

del ente como independiente del humano, en el plano epistemológico se llevó a cabo una antropomorfización del mismo. Dicho de otro modo: en la Modernidad aconteció el giro epistemológico del subjectum; concebido ahora dentro de la problemática del conocimiento, y no ya en el marco metafísico del ser, pasa a comprenderse como subjetividad gnoseológica. Tuvo lugar así el tránsito del subjectum ontológico al sujeto epistemológico.

En el plano lingüístico, esta diferenciación entre el sentido ontológico y el epistemológico se hará notar de manera sobresaliente. Y es que, allá donde el subjectum y el objectum, en su condición metafísica, pueden corresponderse a la substancia aristotélica y ser, por tanto, esqueletos de la predicación, el sujeto y el objeto, en la dimensión epistemológica que les caracteriza, se correlacionan con el actor y lo actuado respectivamente. En otras palabras: el sujeto se constituye como el conoedor, siendo el objeto lo conocido. Desde esta perspectiva, el objeto se instauraría como núcleo principal del conocimiento toda vez que desborda, o cuando menos fractura, los límites de la subjetividad que corresponden al sujeto en cuanto unidad yoica.

Es en este punto donde conviene retomar la problemática de la psyché, pues sólo cuando la yoidad adquiere un marcado sentido epistemológico puede atreverse a indagar sobre sí misma, dejando entrever su hondura psicológica. En efecto, la psyché deja de referirse únicamente a la esfera de la pura racionalidad del ánima cuando se consolida la independencia gnoseológica del sujeto como agente empírico y psicoanalítico. En su distinción psicológica, la psyché, traducida ahora por mente y diferenciada del alma, ya no sólo integra la razón humana; también la dimensión personal y moral, esto es, la voluntad de hacer y deber hacer. Surge entonces la posibilidad –o libertad– de autogestión de la propia personalidad o el propio yo. No es casual, pues, que la psicología y la psiquiatría, en cuanto disciplinas, hayan surgido en un momento histórico en el que culturalmente la condición de persona o individuo humano era aceptada en su peculiaridad y carácter intransferible¹².

Vemos, de esta manera, cómo el concepto psyché adquiere su sentido personal o psicológico, referido al yo como unidad transversal de la experiencia sensible y la capacidad inteligible. Los términos psyché y sujeto vendrían así a corresponder a los planos psicológico y gnoseológico, refiriéndose ambos a esa estructura unificadora que supondría la res cogitans o el yo pensante.

12. Para un esbozo cronológico de la cuestión: J. FERRATER, *Diccionario de filosofía (K-P)*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1991, pp. 2737; 2742 y ss. También resultan extremadamente sugerentes los análisis de M. Foucault al respecto; véase *Historia de la locura en la época clásica* (Fondo de Cultura Económica, 2006) o *Enfermedad mental y personalidad* (Paidós, 2010).

Ahora bien, en la medida en que estos conceptos, aun en su transformación epistemológica moderna, proceden de la tradición metafísica griega y escolástica, mantienen en sí, de manera más o menos implícita, su fondo substancial. Ello puede constatarse a través de una analítica del lenguaje: en cuanto herederos terminológicos del subjectum y el objectum, tanto el sujeto como el objeto han tendido a definirse –esto es, a conceptualizarse– en virtud de cierta condición universal o imperecedera. Obsérvese, según lo dicho, de qué manera el sujeto y el objeto se trasladan al lenguaje predicativo como términos de relativa estabilidad: en cuanto polos mutuamente irreductibles de la estructura epistemológica, conforman el componente nominal o sustantivo de la predicación. Ambos, subrayábamos, son términos; etimológicamente quiere decirse que sujeto y objeto son definiciones, marcos hermenéuticos: el primero marca el comienzo y la unidad de toda acción, incluida la cognoscitiva; el segundo, marca la inteligibilidad de lo conocido y experimentado como cosa en sí, relativamente separable del sujeto¹³.

No es de extrañar, pues, que la psyché, siendo correlato psicológico del sujeto, viniera a definirse también en virtud de patrones substancialistas. Tal tendencia se vio consolidada mucho después¹⁴ con una creciente actividad científica que, bajo los efectos de las aspiraciones epistemológicas modernas, vislumbró en toda otredad –incluida la psicológica o mental– un campo objetivo de estudio. Desde cierta tesis naturalista, la psyché o mente fue comprendiéndose paulatinamente como la dimensión funcional del órgano cerebral, llegando a constituirse como fenómeno emergente del mismo.

3. Segundo horizonte: la aproximación fenomenológica

Si algo, justamente, nos advierte de manera crítica Heidegger, es ese carácter substancial u objetivo que ha definido, desde la antigüedad grecolatina hasta nuestros días, el modo de ser de lo ente, la realidad de lo considerado real. En efecto, ante la pregunta por el modo de ser de las cosas, la metafísica tradicional erigió su edificio onto-epistemológico en torno a conceptos tales como eidós, substancia, sujeto u objeto. El giro fenomenológico dado en la ontología de Heidegger posibilita, sin embargo, abrir alternativos horizontes

13. Nótese que se dice “relativamente” –y no “absolutamente”– separable. Si bien con la tesis cartesiana comienza a fraguarse la dependencia ontológica del objeto con respecto al sujeto, es Kant quien, considerando el “en sí” de lo real como esfera inalcanzable, concibe el ser (efectividad o existencia) de la cosa como una im-posición del sujeto. Interesan a este respecto los análisis de Heidegger situados en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (capítulo dedicado a La tesis de Kant: el ser no es un predicado real. Trad. de J. J. García Norro, Herder, Barcelona, 2000, p. 54 y ss.).

14. Nos referimos, como se sabe, a los siglos XIX y XX; siglos en los que empieza a buscarse una base científica o empírica que fundamente el proceder de los estudios psicológicos –sobre todo con W. Wundt–.

de comprensión que den juego prioritario a vocablos como *physis*, temporalidad¹⁵, acontecimiento-apropiador (*Ereignis*) o des-ocultamiento (*aletheia*). Se facilita así el tránsito desde una concepción o interpretación fundamentalmente sustantiva y determinista de lo que hay a otra basada en su dinamicidad e incommensurabilidad – expresadas en el lenguaje mediante la figura del verbo–.

Adoptando un temple fenomenológico crítico, los componentes del mundo dejan de concebirse como meros objetos conocidos enfrentados a un sujeto conocedor; tampoco los entes pensados o percibidos continuarán definiéndose en términos de una esencialidad inmutable. En contraste, un acercamiento riguroso al fenómeno de la vida nos permite comprender cada ente o individuo atendiendo su relación con los demás, esto es, a partir de sus relativas diferencias –las cuales, antes de definirse como permanentes, acontecen–. No es de extrañar, pues, que Saviani subrayara en su obra *El Oriente de Heidegger* (2004) las implicaciones lingüísticas del mencionado viraje ontológico. Según sus propias palabras:

[Heidegger] de-sustancializa *Wesen* y verbaliza *Sein* en *Seyn*, *Welt*, en *welten*, *Zeit* en *zeitigen* y *zeiten*, *Ding* en *dingen*. *Räum* en *räumen*, *Spiel* en *spielen*, *Sprache* en *sprachen*, *Stille* en *stillen*, *Ereignis* en *ereignen*, convirtiéndolos así en “actividades originarias”, no predicables, de un acontecer sin sujeto ni objeto expresadas con aparentes tautologías (“la cosa cosea”, “el mundo mundea”, etc.) que fuerzan la distinción occidental sujeto-predicado¹⁶.

Teniendo en cuenta que esta transformación lingüística se relaciona con la ya expuesta deconstrucción hermenéutica, toca examinar hasta qué punto el acercamiento fenomenológico que Heidegger nos insta a realizar inaugura una comprensión alternativa de la psyché. He aquí el punto central de nuestra propuesta: siendo los fenómenos y entes definidos en virtud de su condición espacio-temporal, y ya no meramente en razón de un estrato substancial, la psyché, desde el horizonte ontológico heideggeriano, no se consideraría más como una cualidad clausurada en la subjetividad –aunque sea bio-antropológica–; al contrario, ella se concebiría prioritariamente como un fenómeno intermedio y abierto. No es casual, en este sentido, que la psyché venga a definirse como aquel proceso de espaciación y temporalización en el que se desenvuelve el darse a la conciencia/experiencia de los fenómenos. Precisamente, es esta noción relacional y

15. J. Adrián subraya lo importante que resulta en la obra de Heidegger la distinción entre temporalidad (*Zeitlichkeit*) y temporaneidad (*temporalität*). Para más información, véase: *Guía de lectura de “Ser y Tiempo”* (vol.1), Herder, Barcelona, 2016.

16. C. SAVIANI, *El Oriente de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2004, pp. 46-47.

procesual de la mente la que articula la disolución de la dicotomía sujeto-objeto, así como el debilitamiento de cualquier intento de reificación de la misma.

Si nos cuestionamos seguidamente por el estatus ontológico de tal dicotomía, que nosotros haremos corresponder en términos contemporáneos con la dualidad mente-cerebro, comprobaremos que como consecuencia de la mencionada epojé (hermenéutico-fenomenológica) se produce una transformación del mismo. Ahora bien, antes de analizar en qué consiste este cambio, conviene esclarecer qué debemos entender por estatus ontológico. Inspirándonos en los análisis que Heidegger desarrolló en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* a propósito de la distinción metafísica esencia-existencia, el estatus ontológico vendría a indicar la situación y el modo de ser de la diferenciación misma.

Dado que lo que nos interesa examinar aquí concierne al dualismo moderno sujeto-objeto y a su correlato contemporáneo mente/psyché-cerebro, pondremos en cuestionamiento el carácter mismo de su distinción. Si anteriormente, en nuestra aproximación hermenéutica, atendíamos a los ámbitos distinguidos en y por la propia diferencia, ahora nos permitiremos tornar problemática la diferencia en cuanto tal, esto es, como estructura disyuntiva.

Siguiendo con los análisis de Heidegger¹⁷, tres son las concepciones mediante las que podríamos definir, de manera general, el estatus ontológico de la diferencia sujeto/mente-objeto/cerebro: la concepción real; la concepción formal o modal; y la concepción de razón. Nótese en qué grado cada uno de estos nombre ya indica el estatus de la diferencia misma, es decir, el presupuesto ontológico que sostiene la distinción entre el sujeto y el objeto o entre la mente/psyché y el cerebro. En el caso de la concepción real, sujeto y objeto o mente y cerebro se definirían como entidades realmente separables e independientes (he aquí el dualismo cartesiano de las dos res, cogitans y extensa). Por su parte, la concepción formal/modal de la diferencia misma supondría: bien la absorción del objeto/cerebro por el sujeto/mente –toda vez que el primero se considera un modo cognoscitivo o prolongación formal del segundo (tal sería el caso de las posturas idealistas); bien la absorción del sujeto/mente por el objeto/cerebro –lo que conlleva que la dimensión psicológica o mental se defina reducidamente en virtud de los procesos neurológicos, esto es, bioquímicos¹⁸.

17. De nuevo, nos referimos a aquellos enmarcados en la obra *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (op. cit.).

18. He aquí la simiente de la problemática reduccionista, determinante tanto de las posiciones fisiocalistas como idealistas. En efecto, sea porque la mente se define en la exclusividad de los términos materiales –en este caso, fisiológicos–, sea porque ella se comprende como causa formal de todo lo

Como podrá observarse, ni la concepción real ni la formal/modal están exentas de problemas: en el primer caso, la principal problemática radica en cómo acontece la relación de dos cosas que se estiman ontológicamente separables y relativamente independientes; no es casual, pues, que esta posición no sea sostenida en la actualidad sin dificultad alguna. En el caso de la concepción formal/modal, el peligro estriba en la absorción o reducción de uno de los lados que componen la diferencia, anulándose así el valor ontológico del mismo. De ahí que, en aras de procurar cierta neutralidad ontológica, hayan surgido posturas como la que Bertrand Russell adoptó¹⁹: hablamos de un monismo neutral que, con claras resonancias spinozistas, concibe el nivel mental y el corporal como dos modos distintos, entre otros posibles, de [acceder a] una misma realidad. De tal suerte, ellos supondrían dos dimensiones paralelas de una idéntica estructura ontológica.

Más allá de este enfoque neutral –no libre, por lo demás, de críticas–, encontramos en Heidegger una alternativa sugerente para solventar las problemáticas que entrañan las concepciones real y formal del dualismo sujeto/mente-objeto/cerebro. Y es que, para el autor alemán, el estatus del mismo no sería ni real, al modo cartesiano, ni formal/modal, al modo idealista o fisicalista explicado, sino más bien hermenéutico. De ahí que la mencionada dualidad, en cuanto separación epistemológica originalmente moderna, adquiera desde el horizonte heideggeriano un estatus ontológico de razón; en efecto, su situación y modo de ser se corresponden con la actividad intelectual humana. He aquí, de nuevo, el sello hermenéutico de nuestros análisis: la división de los ámbitos subjetivo y objetivo no se considera ya una realidad primaria o un fenómeno primigenio en el que el humano se encuentre de manera espontánea; al contrario, ella presupone un modo de interpretar lo que hay.

Es en este último punto donde reside, a nuestro entender, la gran novedad del pensamiento de Heidegger: situándose en la tesitura fenomenológica de la que hablamos al inicio del presente texto, des-cubre²⁰ que la postura epistemológica moderna implica la apuesta hermenéutica de un estado previo. Decimos que tal estado es previo no porque anteceda cronológicamente a cualquier interpretación que sobre él pueda darse,

que hay, la reducción no deja de producirse: en el primer caso, el fisicalista, la mente queda reducida al nivel de lo físico; en el segundo caso, el idealista, lo reducido sería el objeto en cuanto fenómeno dependiente en su mostración de la actividad mental –representada por la estructura del sujeto–.

19. Véase al respecto el artículo que J. Ferrater escribe en su *Diccionario filosófico* (p. 2899), y también la introducción *El problema mente-cerebro: estado de la cuestión* que J. J. García publica en la revista *Diálogo filosófico* (1996, vol. 34, pp. 4-33).

20. Nos permitimos poner el guión (-) en aras de subrayar el carácter de des-ocultamiento que tiene la aproximación fenomenológica descrita, posibilitándonos a su vez resaltar su relación con la voz griega aletheia (desvelamiento) –que tanta importancia cobró en la obra de Heidegger–.

sino porque, en sentido ontológico, es condición de posibilidad de toda construcción teórica. Así, Heidegger resalta que, antes de hallarse el humano como sujeto conocedor enfrentado a un objeto conocido, él se muestra inserto como existente en un mundo repleto de entes; esto es, se desvela siendo en un contexto atravesado de significados que llamamos mundo. Sólo con posterioridad a esa situación primigenia de estar-en-el-mundo, sólo escindiéndose de las cosas en las que se encuentra como entremezclado, puede el humano concebirse en la lejanía que otorga la disposición teórica. El dualismo epistemológico del sujeto y el objeto sería, pues, un resultado de esa reflexiva perspectiva que el humano adopta frente a lo otro.

En la medida en que tal brecha gnoseológica se comprende como una tesis característicamente moderna, su estatus ontológico adquiere de inmediato un sentido hermenéutico; desde él, la diferencia sujeto-objeto y su correlato mente-cerebro se contemplan como interpretaciones propias del humano; maneras peculiares de experimentar eso que llama realidad. Del mismo modo en que decíamos que la psyché, en cuanto concepto, determinaba ya una forma de interpretar el fenómeno de la conciencia o del sentido racional del yo, la distinción sujeto/mente y objeto/cerebro presupone una definición específica de lo que hay –siempre posterior a la experiencia fenomenológica o preteórica de ello–.

Acorde con los análisis de Heidegger, las nociones sujeto y objeto, así como sus antecedentes terminológicos, el *subjectum* y el *objectum*, implicarían además un modo estático de comprender eso que se nos presenta como acaeciendo. De ahí que las cosas con las que habitualmente contamos en nuestra cotidianidad tiendan a comprenderse desde el horizonte epistemológico moderno como unidades físicas o conceptuales más o menos estables. De tal suerte, los entes, en cuanto modos individuales o concretos de ser (*ser-algo*), son generalmente definidos en virtud de su universalidad eidética o formal, subjetiva u objetiva. Diciéndolo con Ortega: el gerundio preontológico quedaría subordinado al participio metafísico²¹.

No es casual, como subrayábamos con anterioridad, que desde esta panorámica metafísica la psyché viniera a concebirse reducida: bien al sujeto, como facultad reflexiva interior; bien al objeto, en cuanto producto funcional del cerebro. Por fortuna, como también procurábamos enfatizar, el giro fenomenológico-hermenéutico de Heidegger nos permite empezar a comprender la psyché más allá de dichos reduccionismos, es

21. Nos dice el filósofo español en *Historia como sistema* (1984, Sarpe, Madrid, p. 64): «(...) lo único que nos es dado y que hay cuando hay vida humana es tener que hacérsela, cada cual la suya. La vida humana es un gerundio y no un participio: un faciendum y no un Facttum».

dicir, como la relación misma del yo con el mundo. Queda ella de esta forma situada –si se quiere expresar en términos modernos– en el entremedio del sujeto y el objeto.

Nótese así en qué medida el fenómeno de la psyché podría concebirse como aquel ámbito en el que se desenvuelve la dimensión psicológica de un ente (el humano) caracterizado por su plasticidad ontológica. Esta perspectiva, que recoge las ideas de Heidegger anteriormente expuestas, implicaría comprender al ente humano como ser-en-el-mundo, esto es, como un ente abierto al ser de las cosas; ente que, en ningún caso, se define esencialmente en razón de su clausura epistemológica o psicológica –puesto que, como advertíamos, esto supondría ya una cierta apuesta hermenéutica o teórica–. Desde el horizonte heideggeriano, hacer mención de tal apertura ontológica conlleva enfatizar que el ser humano se da siempre siendo o existiendo entre las cosas, junto a otros entes y en un contexto cargado de sentido que dispone sus templos y conductas. La noción de plasticidad ontológica que nombramos posibilitaría, por su parte, acentuar la condición flexible, indeterminada, del humano: sólo entonces él podría constituirse como unidad autoconsciente y voluntaria de la experiencia.

4. Tercer horizonte: lo (pre)ontológico

El giro fenomenológico de la ontología de Heidegger nos permite, así, dar cuenta de ese suelo primigenio en el que el humano se halla de manera espontánea e imprevista: he aquí la dimensión preontológica señalada, también comprendida como preteórica. Decimos preontológica porque el humano ya es o está siendo, ya participa del ser o de lo que hay, antes de cuestionarse por su sentido y de establecer ontología o teoría alguna. De ahí que tal dimensión se considere radicalmente primera; a ella remite toda experiencia, constituyendo un límite irrebasable.

Comprender el fenómeno de la psyché desde este marco preontológico supone, acorde con nuestra propuesta, integrarla en la estructura del ser-en-el-mundo, concibiéndola como el en, esto es, como una forma de nombrar el modo –la apertura– en el que el humano es –o en el que acontece su ser–. De tal suerte, la psyché ya no queda definida en su esencia como una suerte de substancialidad o sustrato subjetivo, bien producido por la actividad electroquímica del encéfalo, bien resultante de un cúmulo de experiencias personales cristalizadas en la memoria. En contraste, ella integraría la condición espacio-temporal del claro –*Lichtung*, diríamos con Heidegger– en el que la experiencia humana se desenvuelve patentemente.

Ahora bien, en la medida en que Heidegger nos invita a pensar tal claro o apertura (pre)ontológica con la expresión Dasein, cabría considerar la psyché como su correlato

psicológico; ello nos permitiría hacer justicia a la proyección hermenéutica de tales vocablos. Repitamos esta idea fundamental, base de nuestra propuesta: allá donde la palabra Dasein expresaría la dimensión ontológica que supone el ente humano como apertura, el término psyché indicaría su correspondiente dimensión psicológica. Ello posibilitaría resaltar, a su vez, una noción hallada tanto en el campo semántico de la psyché como en el horizonte ontológico del Dasein: nos referimos a la noción de singularidad. En efecto: si el Dasein remite al ahí del ser como singularidad ontológica desde la cual se despliegan el tiempo y la comprensión del ente humano, la psyché, en cuanto dimensión psicológica –y, por ende, siempre derivada de aquel suelo (pre)ontológico–, expresaría la singularidad personal del mismo.

5. Conclusiones

Adviértase, con todo, que lo dicho hasta ahora no pretende restar importancia a los descubrimientos científicos que pudieran arrojar luz alguna sobre la naturaleza o biología de eso que llamamos mente; sean neurológicos, psiquiátricos o psicológicos. Lo que pretendemos subrayar aquí, al contrario, es que tales descripciones, naturalistas o psicólogas, no agotan la psyché como fenómeno. Es por ello por lo que la diferenciación entre los planos nombrados, que en cualquier caso muestran maneras diversas de aproximación a lo que hay, se torna menester: recuérdese que Heidegger situaría los estudios científicos, e incluso filosóficos tradicionales, en el plano teórico, considerados por él derivados toda vez que suponen un modo de interpretar ese haber preontológico o experiencial en el que nos hallamos primeramente de manera ineludible e involuntaria.

En aras de subrayar el carácter preeminente de dicha dimensión ontológica, cabe rescatar un fragmento del mismo Heidegger, no sin antes recordar que la «experiencia óntica del ente presupone necesariamente una comprensión preontológica del ser»²².

El conocimiento óntico [propio del científico] no puede adaptarse al ente (los «objetos») sino cuando el ente se ha manifestado ya como ente, es decir, cuando se conoce la constitución de su ser. (...) La revelabilidad del ente (verdad óntica) gira alrededor de la revelación de la constitución del ser del ente (verdad ontológica)²³.

Es aquí donde, a nuestro entender, hemos de situarnos si queremos abogar por un genuino cuidado de sí. Desde esta perspectiva, el cuidado de la yoidad supone, entonces,

22. HEIDEGGER, op. cit., p. 337.

23. Kant y el problema de la metafísica, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, p. 10.

un cuidado de la apertura que somos; cuidado de los espacios y los tiempos que nos conectan con los otros seres y cosas, posibilitándonos vislumbrar en la traslúcida presencia de cada uno de ellos el atisbo de nuestro ser.

Bibliografía

De Martin Heidegger.

Introducción a la investigación fenomenológica; trad. de Juan José García Norro. Madrid: Síntesis, 2006.

Kant y el problema de la metafísica; ed. alemana de Friedrich-Wilhelm von Herrmann; trad. de Gred Ibscher Roth; rev. de la trad. Elsa Cecilia Frost; ed., rev. de trad., trad. de apéndices y nota editorial de Gustavo Leyva. México: FCE, 2013.

Los problemas fundamentales de la fenomenología; ed. alemana de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, trad. de Juan José García Norro. Madrid: Trotta, 2000.

Ser y tiempo; trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.

De otros.

ADRIAN, J.: *Guía de lectura de “Ser y Tiempo”* (vol.1), Barcelona: Herder, 2016.

AGUSTIN DE HIPONA. *Confesiones*. Madrid: Austral, Espasa-Calpe, S.A., 1968.

CENCILLO, L.: *Filosofía fundamental II. Historia de los sistemas filosóficos*. Madrid: Syntagma, 1968.

DESCARTES, R.: *Discurso del método. Tratado de las pasiones del alma*. Barcelona: Planeta, 1984.

FERRATER, J.: *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1991.

GARCÍA, J. J.: “El problema mente-cerebro: estado de la cuestión”, en *Diálogo filosófico*, Madrid, 1996, vol. 34, pp. 4-33.

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

ORTEGA Y GASSET, J.; *Historia como sistema*. Madrid: Sarpe, 1984.

ORTEGA Y GASSET, J.: *Investigaciones psicológicas* (OC, XII, 392-395).

JEZABEL RODRÍGUEZ PÉREZ
LA PSYCHÉ Y EL GIRO FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICO DE LA ONTOLOGÍA

ORTEGA Y GASSET, J.: *Origen y epílogo de la filosofía* (OC, IX, 350-375).

SAVIANI, C.: *El Oriente de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2004.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2016.I02.08

[pp. 135-150]

Recibido: 29/05/2016

Aceptado: 14/06/2016

Destrucción fenomenológica del concepto tradicional de «psique» y psiquiatría en los *Zollikoner Seminare*.

Psychiatry and the Phenomenological Destruction of the traditional concept of the «Psyche» in the *Zollikoner-Seminare*¹

Luisa Paz Rodríguez Suárez

Universidad de Zaragoza

Resumen:

Este trabajo se centra en la destrucción fenomenológica de la concepción mecanicista-naturalista de la «psique» implicada en el problema de lo psicosomático. Un problema que fue abordado por Heidegger en los *Zollikoner Seminare* y que supone una revisión de los presupuestos antropológico-metafísicos en los que se fundamenta la diferenciación entre «soma» y «psique», propia de la visión objetivante de la psiquiatría del momento.

1. Este trabajo ha sido realizado en el seno del Grupo de Investigación Consolidado HERAF: *Hermenéutica y Antropología Fenomenológica H69* de la Universidad de Zaragoza, financiado por el Gobierno de Aragón y el Fondo Social Europeo. Se ha beneficiado asimismo de la estancia de investigación realizada en la Karl-Jaspers-Professur für Philosophische Grundlagen der Psychiatrie de la Universidad de Heidelberg, a cuyo titular el Prof. Dr. Dr. Thomas Fuchs agradezco su apoyo para hacerla posible; y también de la ayuda del proyecto de investigación UZ2014-HUM-02 de la Universidad de Zaragoza.

Los rendimientos hermenéuticos de esta destrucción fenomenológica, orientada por la analítica del *Dasein*, revelan el carácter existencial del «fenómeno del cuerpo» (*Leibphänomen*). Algo decisivo, según Boss, para comprender la patología psíquica desde un nuevo punto de vista.

Palabras clave: Heidegger; psique; psicosomático; psiquiatría; Boss.

Abstract:

This paper focuses on the phenomenological destruction of the naturalist-mechanicist conception of the psyche involved in the question of psychosomatics. This problem was approached by Heidegger in the *Zollikoner-Seminare*, involving a revision of the anthropological-metaphysical preconceptions underpinning the distinction between «soma» and «psyche», characteristic of the objectivizing conceptions of psychiatry at that time. The hermeneutic results of this phenomenological destruction, oriented by the analytics of *Dasein*, reveal the existential nature of the «phenomenon of the body» (*Leibphänomen*). According to Boss, this is a decisive step towards a new understanding of psychopathology.

Keywords: Heidegger; Psyche; Psychosomatic; Psychiatry; Boss.

1. Uno de los núcleos centrales de los *Zollikoner Seminare* lo constituye, a nuestro juicio, la destrucción fenomenológica del concepto tradicional de «psique». Durante las sesiones –y también en las diferentes conversaciones que mantuvieron Heidegger y el psiquiatra Medard Boss– abordan el problema de «lo psicosomático» en el ámbito de la enfermedad psíquica, tal como es comprendida por la psiquiatría del momento. Un problema de fundamentación filosófica que implicará, por una parte, el esclarecimiento de los presupuestos metafísicos y antropológicos que sostienen el concepto de «psique», y, por otra e íntimamente unido a ello, la consideración del «fenómeno del cuerpo» (*Leibphänomen*) más allá de las explicaciones tradicionalmente utilizadas en torno a la diferenciación de «soma» y «psique». Una tarea deconstrutiva imprescindible por cuanto dicha diferenciación ha fundamentado las concepciones médicas en torno al ser humano utilizadas comúnmente por los psiquiatras y que han orientado su práctica clínica.

Tal destrucción fenomenológica de la concepción mecanicista-naturalista de la psique estará orientada por la analítica del *Dasein* y revelará algo fundamental: el carácter existencial del fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*). A partir de los rendimientos hermenéuticos obtenidos, se plantearán algunas de las implicaciones que tiene para la

psiquiatría, ya que dicho planteamiento heideggeriano ofrece –tal como es reconocido por el psiquiatra– una interpretación del ser humano que hace comprensible la patología psíquica desde un nuevo punto de vista. Una interpretación diferente a la de los modelos inspirados tanto por la psiquiatría positivista como por el psicoanálisis y que también son discutidos a lo largo de las sesiones.

Como es sabido, los seminarios tuvieron lugar muchos años después de la aparición de *Ser y tiempo* (1927), concretamente de 1959 a 1969. Y fueron llamados así porque en su práctica totalidad –a excepción del primero en Burghölzli, la Clínica Psiquiátrica Universitaria de Zürich–, se celebraron en Zollikon, un barrio de la misma ciudad donde se encontraba la casa de su promotor, el psiquiatra suizo Medard Boss. Los protocolos de las veinte sesiones, junto con otros materiales –diálogos (1961-1972) y extractos de la correspondencia (1947-1971) entre Heidegger y Boss–, fueron editados años después por el psiquiatra –quien contó con la revisión de Heidegger– y aparecieron finalmente publicados en 1987. Medard Boss (1903-1990) intentó integrar inicialmente la psiquiatría clínica y el psicoanálisis, pero acabará criticando las teorías de Freud así como la concepción naturalista y mecanicista de la psique². En uno de los apuntes de sus diálogos con Heidegger, taquigrafiados por él –en concreto, el fechado entre el 30 de noviembre y el 6 de marzo de 1965– plantea una de las razones de este rechazo, al entender que la metapsicología freudiana supone «el traslado de la filosofía neokantiana al ser humano», ya que su fundamentación proviene, en última instancia, de las ciencias naturales y «la teoría kantiana de la objetualidad»³.

Su aportación se inscribe, pues, en la tradición de la nueva psiquiatría postpositivista iniciada por Jaspers en 1913 con su *Allgemeine Psychopathologie*, quien promovió el rechazo de la visión objetivante en el ámbito psicopatológico y que, a la poste, también será blanco de la crítica de Heidegger. Una concepción que, para decirlo brevemente, basa la supuesta científicidad de su explicación en catalogar aisladamente las distintas dolencias psíquicas, reduciéndolas a factores orgánicos, esto es, a un sustrato supuestamente natural. A diferencia de este planteamiento objetivante, la nueva psiquiatría de principios de siglo –que supondrá la apertura de nuevas posibilidades para la comprensión de la enfermedad psíquica– tiene en cuenta el discurso de las ciencias del espíritu, comenzando su acercamiento tanto a las filosofías de Dilthey y Bergson primero, como a

2. Cfr. EMRICH, H. M. y SCHLIMME, J.: «Heidegger in Psychiatrie, Psychoanalyse und Psychotherapie Wider das "Gestell" des Psychologischen» en D. THOMÄ (ed.): *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2003, p. 489.

3. HEIDEGGER, M. (ed. Boss): *Zollikoner Seminare. Protokolle-Zwiegespräche-Briefe*, Frankfurt: Klostermann, 2006, p. 260 (trad. cast. de A. Xolocotzi: *Seminarios de Zollikon*. Barcelona: Herder, 2013, p. 303).

la fenomenología de Husserl, Scheler y a la analítica existencial de Heidegger después. Lo que se busca con ello es una interpretación del ser humano que haga comprensible la patología psíquica sin reducir la locura y el delirio a una simple negación de la razón; sin presentarla, en definitiva, como alteridad impenetrable respecto de un supuesto discurso considerado normal⁴.

El primer acercamiento de Boss a *Sein und Zeit* tuvo lugar durante la Segunda Guerra Mundial. En la obra magna de Heidegger encontró un enfoque sobre la existencia humana que le pareció radicalmente novedosa y de importancia capital para la psiquiatría. En su opinión, el valor de la analítica existencial residía en que podía ofrecer un nuevo punto de vista para la interpretación de los fenómenos psíquicos en el campo de la psicoterapia, así en las denominadas enfermedades psicosomáticas, desde la esquizofrenia hasta el stress. Este convencimiento le llevó a escribir su primera carta a Heidegger en 1947, iniciando una relación de amistad y trabajo de la que surgen más de veinte seminarios conjuntos y la obra fundamental de Boss, *Grundriss der Medizin und Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie und Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin*, que apareció publicada en 1971. Una obra en la que el psiquiatra refleja su experiencia clínica y teórica, tanto científica como filosófica, de más de treinta años trabajando en colaboración con Heidegger y en la que estos seminarios resultan decisivos. En ellos participaban médicos, psiquiatras y alumnos de la clínica psiquiátrica de la Universidad de Zúrich en la que Boss enseñaba. A lo largo de las sesiones comentaban historiales clínicos, contemplando las enfermedades psíquicas de los individuos en relación con la patología que entraña la propia civilización moderna. En definitiva, intentan hacer comprensibles las perturbaciones psíquicas desde un nuevo concepto de experiencia y de ser humano basados en los rendimientos hermenéuticos de la analítica existencial. Para ello realizan una crítica a los presupuestos metafísicos y antropológico-filosóficos del modelo objetivante de la psiquiatría positivista, del psicoanálisis y de la psicología, así como de la interpretación de la subjetividad fundada en Descartes, a la que –como también pondrán de manifiesto– está íntimamente vinculada la ciencia moderna y su método.

2. La deconstrucción de las explicaciones utilizadas en torno a la diferenciación tradicional de «soma» y «psique» parte de la necesidad de no aceptar acríticamente las definiciones de ser humano estructuradas en torno a esa supuesta diferenciación y que han sido elaboradas tradicionalmente por la antropología, la biología y la psiquiatría. Para ello,

4. Cfr. BODEI, R.: *La filosofía del siglo*. Madrid: Ed. Alianza, 2001, pp. 43-49.

como hemos dicho, retomará los resultados de la analítica existencialista expuesta en su obra de 1927, examinando los presupuestos metafísicos de estos discursos y evidenciando que la interpretación de la subjetividad moderna opera como su principio ontológico. Ya en *Sein und Zeit* había remitido la corporalidad al «ser-en-el-mundo» (*In-der-Welt-sein*) como constitución fundamental del *Dasein*, planteando la necesidad de averiguar el alcance de dicha cuestión⁵. En el contexto de los *Seminarios* Heidegger afirmará que no es posible dilucidar lo psicosomático sin una caracterización adecuada del fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*), un fenómeno que, por otra parte, sólo parece resultar evidente para la fisiopsicología predominante del momento.

En este sentido recuerda que los franceses sólo tienen una palabra para referirse al cuerpo (*Körper*), *le corps*, mientras que en alemán existen dos términos para significarlo: *Leib* y *Körper*. Así, el primero tiene el sentido de «cuerpo vivido», mientras que *Körper* se refiere al «cuerpo material». Nos parece que lo decisivo es que el filósofo rescata el carácter existencial del cuerpo de la interpretación científico-natural, según la cual es entendido únicamente como sustrato orgánico que puede aparecer objetivado, es decir, como *Körper*, como cuerpo material. Por eso afirma, que el ser-cuerpo humano (*menschliches Leib-sein*) no debe ser entendido simplemente como *Körper*, sino como *Leib*, es decir, como cuerpo propio, de cada cual. Recuerda a este respecto que la palabra griega *σῶμα* es usada por Homero para significar el cuerpo (*Leib*) muerto, mientras que para el cuerpo vivo se usaba la palabra *δέμας*. Más tarde *σῶμα* pasó a significar tanto el cuerpo (*Leib*) vivo como el cuerpo material inanimado (*lebloser stofflicher Körper*). Heidegger explica que nuestra representación del cuerpo (*Körper*) viene de la interpretación latina de lo griego. Escolásticamente representado, el cuerpo (*Leib*) es un cuerpo animado (*beseelter Körper*). Lo que le lleva a concluir que el sentido griego conservaba un significado más amplio que nuestro actual «somático» (*somatisch*)⁶.

En la sesión de 6 julio de 1965 plantea la que, a su juicio, es la pregunta clave: si el cuerpo (*Leib*) es algo somático o psíquico. Mejor dicho, si «el ser-cuerpo [*Leib-sein*] como tal [es] algo somático o algo psíquico [*etwas Somatisches oder etwas Psychisches*]», o incluso que no sea «ninguno de ambos». Y si es esto último fuera así –se pregunta– «¿qué pasa, entonces, con la diferenciación entre soma y psique?»⁷. Una diferenciación que se ha planteado desde antiguo como un fenómeno dado y cuya relación, por consiguiente, ha necesitado ser explicada a lo largo de la historia. Para Heidegger la razón fundamental de tal planteamiento tiene que ver con el modo de acceso a lo psíquico y a lo somático;

5. HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1986, §§ 10 y 12.

6. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, cit., pp. 116-117 (trad. 151).

7. Ibídem, pp. 131 y 121 (trad. 166 y 155).

encontrando, a su vez, el modo de acceso relacionado con el método. Ya que –tal como explica– lo que una cosa es y su cognoscibilidad tienen que ver también con el modo de acceso a ella y éste es inseparable del método. Así, en virtud de su acceso, se ha asumido acríticamente que dicha escisión entre soma y psique concierne a su modo de ser, porque el principio de la diferenciación entre ambos se basaría, al parecer, en su diferente modo de aprehensión. De manera que se ha entendido el acceso a lo somático a través de lo medible, mensurable y cuantificable; mientras que el acceso a lo psíquico se ha comprendido, por su parte, como algo que es susceptible, no ya de ser medido, sino de ser intuído. Psique y soma «son pues, determinados en su contenido a partir del modo de acceso a ellos», algo que asimismo «concierne a su cognoscibilidad». Ahora bien, si se pregunta –como lo hace el filósofo– por qué «el modo de acceso a lo psíquico es la intuición, mientras que para lo somático es la medición», la razón aducida está curiosamente «en el modo de ser de psique y soma». De manera que el modo de acceso parece estar determinado, a su vez, precisamente por su modo de ser. Lo que evidencia una fundamentación circular: el modo de ser se basaría en el modo de acceso, pero, a su vez, éste estaría determinado por aquél. Tal circularidad exige, por tanto, una pregunta por el método. Así, evoca el protocolo del 11 de mayo de 1965 en el que recuerda que «la pregunta por lo psicosomático es, en primera línea, una cuestión de método»⁸. Y no de uno cualquiera, sino de un método físico-natural, vertebrado por la ciencia moderna y apuntalado por la metafísica de la subjetividad cartesiana.

En el fondo de la cuestión para Heidegger late lo mismo que ya Nietzsche había denunciado; a saber, que el problema del cuerpo es fundamentalmente un problema del método. Por eso en el Seminario del 1 al 3 de marzo de 1966 recuerda la sagaz sentencia de Nietzsche, según la cual el siglo XIX no se caracteriza tanto por «el triunfo de la *ciencia*» cuanto por «la victoria del *método* científico sobre la ciencia (*Der Wille zur Macht*, n. 466, 1888)»⁹. En tal caso la concepción de lo psico-somático queda completamente dirigida, según Heidegger, por la ontología tradicional, apareciendo como tal a través de la explicación dada por las ciencias fundamentadas en tal ontología –esto es, por la antropología, la psicología y, en general, las ciencias de la naturaleza–. Lo esencial de esta crítica –que había sido anticipada en *Sein und Zeit* y también en *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), especialmente en los §§ 36-38– se prolonga en las lecciones sobre Nietzsche y más adelante en los *Zollikoner Seminare*. En su opinión, lo que tienen en común la visión tradicional de «la psicología, la antropología y la psicopatología [es que] consideran al ser humano como un objeto [*Gegenstand*] en un sentido amplio ,

8. Ibídem, pp. 102-105 y 121 (trad. 136-138 y 155).

9. Ibídem, p. 176 (trad. 213).

como algo que está-ahí [*als etwas Vorhandenes*], como un sector del ente», que puede ser «constatable» (*Feststellbar*)¹⁰. Pero tampoco cree que pueda ser adecuadamente entendido si se piensa como un sujeto subsistente al que se le opondrían los objetos, tal como lo ha hecho la ontología moderna, al concebir lo humano, desde el punto de vista de su ser, a través de la diferenciación de base cartesiana, según la cual el soma aparece representado como mera res extensa quedando la psique reducida a *res cogitans*. Una representación objetivante que, en definitiva, entiende la psique como una «cápsula» y el cuerpo (soma) como un cuerpo físico, material (*Körper*), y que las representa como dos sustancias heterogéneas, cuya relación necesitaría ser explicada.

Tanto Heidegger como Boss rechazan las representaciones objetivantes de la psicología y la psicopatología dominantes en su tiempo, en la que la «psique-cápsula» –como ellos la denominan– aparece como una interioridad subsistente separada del mundo, concebida como «un objeto cerrado en sí», y el cuerpo (soma) como algo «exterior» sin más¹¹. Semejante diferenciación es lo que ha llevado a entender que la relación entre lo corporal y lo psíquico podría ser consecuentemente explicada en términos de «causalidad» (*Kausalität*) o de «sincronía» (*Gleichzeitigkeit*) entre lo uno y lo otro¹², en definitiva, entre dos objetos constatables. Así pues, a la pregunta de si el cuerpo (*Leib*) es algo psíquico o somático, habría que contestar, según lo dicho, que ni es somático –si por tal se entiende el cuerpo material (*Körper*) cuantificable y como algo que está-ahí (*Vorhandene*)–, pero tampoco algo psíquico, cuando se concibe como una psique-cápsula susceptible de ser intuída. Por consiguiente, para Heidegger tales representaciones objetivantes «de la psique, del sujeto, de la persona, del yo, de la conciencia, como cápsula, deben ser abandonadas». A diferencia de dicha antropología metafísica, que representa el ser de lo humano desde la subjetividad del *ego cogito*, plantea que la fundamental constitución ontológica del ser humano está definida por su existencia (*Dasein*) y que ésta debe ser pensada como «apertura» (*Da*) del ser (*sein*) o «ser-en-el-mundo» (*In-der-Welt-sein*)¹³.

3. La pregunta acerca de cómo debe ser determinado lo psicosomático es una cuestión fundamental en el ámbito de la medicina y, en particular, de la psiquiatría del momento. El filósofo entiende que para esclarecer dicha cuestión «es necesaria una verdadera crítica fenomenológica», pues sólo a través de ella es posible «hacer patente el ser del ente del

10. Ibídem, p. 197 (trad. 235).

11. Ibídem, pp. 3-4 (trad. 29-30).

12. Ibídem, p. 292 (trad. 337).

13. Ibídem, pp. 3-4 (trad. 30).

que se trata». Y precisamente –como dice– «(e)n la psicosomática se trata del ser-humano del ser humano» (*das Menschsein des Menschen*)¹⁴. Razón por la cual cifra el cometido de lo que sería una «filosofía fundamental de toda medicina psicosomática» en discernir «cómo pertenece [...] todo lo corporal al existir» (*wie [...] alles Leibliche dem Existieren zugehört*)¹⁵. Como reconocerá Boss muchos años después, éste es uno de los aspectos centrales de la contribución de Heidegger a una nueva concepción de la psiquiatría, ya que ha permitido entender que «todo ser-corporal presupone siempre ya el existir» (*Alles Leiblich-sein setzt das Existieren immer schon voraus*)¹⁶.

Frente a la visión objetivante de soma y psique, Heidegger propone una consideración ontológico-existencial que como tal trasciende el dualismo de las sustancias, planteando al respecto algo crucial: el carácter existencial del cuerpo. Una perspectiva fenomenológico-hermenéutica según la cual el cuerpo no es algo que «tengo», como si se tratara de un objeto puramente material (*Körper*), sino que tiene que ver con que *lo soy*. De manera que más que «tener» un cuerpo, lo que en verdad sucede es que *que soy corporal*¹⁷. Es lo que quiere decir cuando afirma que al fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*) pertenece el que sea *mío*. Por eso, si *mi* cuerpo (*Leib*) es *mío*, ya no se trata entonces de un mero *Körper*, sino precisamente de *mi* cuerpo (*Leib*), del *mío*¹⁸.

En el transcurso de los seminarios Heidegger se refiere a sus lecciones sobre Nietzsche impartidas de 1936 a 1946, especialmente las del curso del semestre de invierno de 1936-37 sobre «La voluntad de poder como arte [*Der Wille zur Macht als Kunst*]», algunos de cuyos planteamientos son evocados en relación con la problemática planteada¹⁹. Para él, Nietzsche da indicaciones fundamentales al respecto, ya que entiende lo psicológico esencialmente unido a lo fisiológico. Por eso, cuando habla de «fisiología» lo que plantea, en última instancia, es la indivisible «unidad de lo corporal-anímico [*Einheit des Leiblich-Seelischen*], o sea lo viviente [*das Lebendige*], la “naturaleza” viviente del ser humano [*die lebendige “Natur” des Menschen*]». Y dado que considera que el «estado corporal [*Leibzustand*] es en sí ya siempre algo anímico [*Seelisches*], también es asunto de la

14. Ibídem, pp. 99-101 (trad. 132-134).

15. Ibídem, p. 296 (trad. 341).

16. BOSS, M.: «Anstöße Martin Heideggers für eine andere Psychiatrie» en H.-H. Gander (ed.): *Von Heidegger her: Wirkungen in Philosophie – Kunst – Medizin. Messkircher Vorträge 1989. Schriftenreihe / Martin-Heidegger-Gesellschaft*: Bd. I (eds. M. RIEDEL, F.-W. VON HERMANN, H.-H. GANDER, H. TIETJEN): Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991, p. 128.

17. Cfr. Heidegger, M.: *Zollikoner Seminare*, cit., p. 294 (trad. 339).

18. Cfr. Ibídem, p. 113 (trad. 147).

19. Cfr. Ibídem, p. 105 (trad. 138).

“psicología”». De ahí que, «cuando Nietzsche dice “psicología”, siempre aluda también con ello a los estados corporales [*Leibzuständliche*] (fisiológicos)»²⁰.

A diferencia del dualismo cartesiano –basado, en último término, en una metafísica de la sustancia y de la presencia–, para Heidegger «el existir de algo» (*das Existieren von etwas*) no es un «fenómeno óntico» –como lo sería una cosa, p.e. una mesa, que es un «fenómeno perceptible»–, sino que pertenece a los que él denomina «fenómenos ontológicos», que caracteriza como «no-perceptibles sensiblemente» (*nicht-wahrnehmbaren, ontologischen Phänomene*), pero que «se han mostrado ya siempre antes necesariamente a todos los fenómenos perceptibles sensiblemente». Podemos decir, entonces, que el existir de algo –en tanto que fenómeno ontológico– tiene que ver, más bien, con una experiencia de carácter hermenéutico. En este sentido, el modo de ser hermenéutico de la existencia humana (*Dasein*) se caracteriza por ser una apertura (*Da*) y sostenerse en ella, lo que supone –según el filósofo– «poder-percibir las significaciones de las cosas que le son dadas» (*Vernehmen-können des Bedeutsamkeiten der Gegebenheiten*) y por las que se siente interpelada. Heidegger pretende esclarecer fenomenológicamente este sentido de apertura de la existencia o ser-en-el-mundo, en lugar de someterse a los encubrimientos de una tradición metafísica que, a su modo de ver, lo han desfigurado. Y así repara en algo que nos parece fundamental: que esta apertura no tiene nada que ver con la posición de un «observador» (*Betrachter*) que ocupe un determinado lugar en un espacio físico, susceptible de ser cuantificado. Antes bien, nos parece que dicha apertura se refiere a una *perspectiva propia*, que es *mía*, y que, como tal, no «es un objeto que esté meramente ahí» (*ein bloß vorhandener Gegenstand*), sino que alude a una modalidad de la experiencia caracterizada por «mantener abierto un ámbito que consiste en poder-percibir» (*Offenhalten eines Bereiches aus Vernehmen-können*) dichas significaciones. Esta apertura no tiene, por tanto, la forma de ser de algo que «esté-ahí» (*Vorhandensein*), tal como ha sido caracterizado por la ontología tradicional²¹. La apertura de mi existencia se refiere, pues, a *mí mismo* en mi-ser-en-el-mundo.

En consecuencia, su aproximación fenomenológica descubre que *mi* cuerpo no se da primariamente como un cuerpo que es observado –como lo sería desde una perspectiva teórica–, sino que es *vivido* por *alguien*. Y que tampoco se puede reducir al modo de ser de un hecho puramente biológico ($\zeta\omega\eta$), sino que se caracteriza por *estar vivo*, vivo como lo está la *vida humana*, es decir, porque desde el punto de vista de su constitución esencial es «comprensión del ser» (*Seinsverständnis*)²², según es definido por el filósofo. En este

20. HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I*. Pfullingen: Neske, 1961, pp. 114-115.

21. Cfr. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, cit., pp. 7 y 4 (trad. 33 y 30).

22. Cfr. Ibídém, p. 260 (trad. 303).

sentido también rechaza, junto con la metafísica tradicional, la fundamentación zoológica que, a su modo de ver, ha asumido históricamente la antropología, en la medida en que ha sido entendida como una reflexión sobre el ser humano orientada por la biología, tal como ya había hecho desde su obra magna y en *Kant und das Problem der Metaphysik*²³.

En definitiva, el carácter existencial de la corporalidad tiene que ver con que *mi cuerpo (Leib) se da en mi* comprensión del ser, en la comprensión de *mi ser*, es decir, de *mí mismo*. Como fenómeno ontológico, «[e]l cuerpo [Leib] es en cada caso mi cuerpo [Leib]». Como se ha dicho, que sea *mío* «pertenece al fenómeno del cuerpo [Leibphänomen]». Por lo tanto, el *ser-cuerpo* del cuerpo se determina a partir del modo de *mi ser* y es entendido, por ello, como un modo del *Da-sein*. Así, «[e]l “mí”, al hablar de “mi cuerpo [Leib]”, se refiere a “mí mismo [mich selbst]”», no siendo, pues, nada diferente: «Con el “mí” quiero decir yo». Por esta razón Heidegger entiende que el cuerpo (*Leib*) participa en el ver, aunque eso no quiera decir –como él afirma– que el cuerpo (*Leib*) vea, sino que *yo veo*. De manera que mis ojos y así mi cuerpo (*Leib*) pertenecen a este ver. Esto es lo que quiere indicar cuando dice que «el ojo no ve, sino *mi ojo*; yo veo mediante *mis ojos*. El cuerpo (*Leib*) nunca ve un reloj y, sin embargo, él participa»²⁴. Que la corporalidad sea un fenómeno existencial quiere decir, en suma, que es constitutivamente significativa, ya que es *vivida* –esto es, *interpretada* en cada caso– como *mía*. Esta corporalidad (*Leiblichkeit*) no se reduce, por tanto, al volumen físico ocupado por un cuerpo (*Körper*), que carece de suyo de una dimensión existencial, sino que, como también señala Boss en su *Grundriß der Medizin und Psychologie*, en cada caso «los límites de mi ser-corporal [*Leibsein*] (...) coinciden con los límites de mi apertura de mundo [*Weltoffenheit*]»²⁵. Este ser-corporal existencial no es, pues, un fenómeno óntico, como si se tratara de un objeto inanimado (*leblos*), sino que se caracteriza precisamente por *poder relacionarnos con las cosas*²⁶.

4. En la conversación del 3 de marzo 1972 profundizan en el modo de ser de lo corporal y su pertenencia al existir. Según Boss, en las alteraciones psiquiátricas, como el delirio esquizofrénico, es fundamental dilucidar algo que constituye no sólo un problema médico,

23. HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*. GA 3. Frankfurt: Klostermann, 1991, § 37.

24. Cfr. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, cit., pp. 113-114 (trad. 147-149).

25. BOSS, M.: *Grundriß der Medizin und Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie und Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin*. Bern: Verlag Hans Huber, 1999, p. 278.

26. Cfr. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, cit., p. 294 (trad. 339); BOSS, M.: *Grundriß der Medizin und Psychologie*, cit., pp. 280-284.

sino también filosófico. A saber, averiguar cómo es posible «una relación perceptiva [*eine wahrnehmende Beziehung*] entre la persona y las cosas del mundo»²⁷. Para este propósito le resultará muy fructífera la analítica existencial, tanto la elaborada en *Sein und Zeit* como los desarrollos posteriores llevados a cabo en los *Seminarios* a partir de los resultados de la obra de 1927. El psiquiatra constata que la concepción mecanicista del ser humano que opera en la medicina olvida algo que, sin embargo, la analítica existencial pone de manifiesto: que el percibir humano es un «percibir revelador de significaciones» (*bedeutungsschließendes Wahrnehmen*), porque al percibir una cosa lo hace con todas sus relaciones significativas, con todos sus nexos de referencias o de conformidad (*Bewandtniszusammenhängen*) que la dejan ser lo que es²⁸.

Esto supone que, en su existir, el ser humano está *constitutivamente referido* al carácter de abierto del mundo (*Welt-Offenständigkeit*), desde el cuál le «interpelan las significatividades de lo que comparece ante él» (*die Bedeutsamkeiten des Begegnenden dem Menschen zusprechen*). Como explica Heidegger, esto es posible, no porque el ser humano tenga percepciones «mentales» (*«geistiges» Vernehmen*), pues un comportamiento semejante no podría darse si «no fuera también de naturaleza corporal» (*leiblicher Natur*). Algo que se explica, precisamente, porque la corporalidad ha de ser entendida –como lo hace Heidegger– como un fenómeno que forma parte de su ser-en-el-mundo. Es más, para él, es este rasgo ontológico el que hace que seamos corporales como lo somos los seres humanos. En este sentido afirma: «no podemos “ver” porque tenemos ojos, más bien sólo podemos tener ojos porque somos seres que ven según nuestra naturaleza fundamental»²⁹, esto es, porque nuestro ser-en-el-mundo consiste

en un siempre ya ser-referido perceptivo [*vernehmenden Bezogen-sein*] a aquello que se dirige [*zuspricht*] a nosotros desde lo abierto de nuestro mundo, abierto como el cual existimos. En ello, en este dirigirse ya siempre estamos orientados hacia el dato que se nos desencubre [*auf die sich uns entbergende Gegebenheit*]. Sólo gracias a tal orientación esencial de nuestro *Da-sein*, podemos diferenciar un enfrente y un atrás, un arriba y un abajo, un izquierdo y un derecho. Gracias al mismo ser-orientado hacia algo que se dirige a nosotros [*Ausgerichtet-sein auf etwas sich uns*

27. BOSS, M.: «Martin Heidegger und die Ärzte» en G. Neske (ed.): *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*. Pfullingen: Neske, 1959, p. 284.

28. Ídem

29. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, cit., pp. 292-293 (trad. 337-339).

Zusprechendes] podemos nosotros tener un cuerpo [*Leib*], mejor dicho: ser corporal [*leiblich sein*]³⁰.

Lo decisivo, por tanto, en toda experiencia de lo corporal (*Erfahrung des Leiblichen*) es la constitución fundamental del ser humano como *Dasein*. Así denominado –tal como explica el filósofo– para distinguirlo de otros conceptos usados a lo largo de la historia, como alma, sujeto o yo, acuñados tradicionalmente por una interpretación metafísica que desfigura o encubre el auténtico fenómeno, especialmente si se cosifica la psique entendiéndola como una «sustancia-alma». A la luz de su crítica fenomenológica se pone de manifiesto algo que también será decisivo: que la conciencia debe ser investigada desde el *Dasein*, ya que «la conciencia siempre lo presupone y no al revés». En este sentido afirma: «Saber y conciencia se mueven ya siempre en la *apertura del ahí* [*Wissen und Bewußtsein bewegt sich immer schon in der Offenheit des Da*], y sin ésta no son en absoluto posibles». Razón por la cual entienden que «[el] polo de unidad en la ciencia psicoterapéutica es el ser humano existente [*der existierende Mensch*]³¹» y no la denominada «conciencia», como quiera que haya sido explicada.

A lo largo de los seminarios Heidegger precisará su *Leibphilosophie* en relación con la comprensión primaria del ser. Una de las consecuencias más radicales de su planteamiento es que nuestro-ser-en-el-mundo implica que no partimos de una psique –como si fuera una «cápsula» dentro de la cual estaríamos–, para, desde ella, salir al «mundo exterior» –del cual estaría separada–, de manera que las cosas «entraran» de algún modo en ella. Una concepción semejante es el que caracteriza, según Heidegger, a todas las representaciones objetivantes y que, junto con Boss, entienden propias de una época en la que la medicina operaba con el modelo de la máquina³². A diferencia de este modelo mecánico-cibernético, la existencia es pensada como una estructura de precomprensión. Este carácter hermenéutico de la existencia humana resulta central para el psiquiatra, ya que supone que el existir humano (*menschliches Existieren*) se da primariamente en la forma de *ser-referido a* o *estar-relacionado con* lo que comparece ante él (*Bezogen-sein auf das ihm Begegnende*) en un campo abierto de posibilidades³³. Pero entendiendo que «existir» (*existieren*) no es nada diferente a sostener o «so-portar un ámbito de apertura»

30. Ibídem, p. 293-294 (trad. 339).

31. Ibídem, pp. 250 y 259 (trad. 293 y 302).

32. Ibídem, p. 3 (trad. 30); Boss, M.: «Martin Heidegger und die Ärzte», cit., p. 284.

33. BOSS, M.: *Grundriß der Medizin und Psychologie*, cit., p. 284; Cfr. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, cit., p. 296 (trad. 341).

(*aus-stehen eines Offenheitsbereiches*), tal como es definido por el filósofo³⁴ en el sentido que venimos indicando.

Una posibilidad del existir humano es la de poder ser interpelado por aquello que entra en el ámbito de sus relaciones. Mas estas posibilidades no pueden ser objetivadas ni analizadas en términos físico-químicos ni tampoco ciberneticamente³⁵. Nos parece que es importante subrayar lo que esto implica: que existir no es nada distinto de *ser* dichas relaciones y posibilidades en cada caso; que existir consiste, en definitiva, en *ser* dicha apertura. Algo muy distinto, por tanto, al mero estar de las cosas o de ser un cuerpo en el espacio según el modelo cartesiano. Precisamente lo que pretenden los análisis de Heidegger y Boss es que los aspectos existenciales de la corporalidad no queden ocultados por las presuposiciones de una concepción naturalista del cuerpo, porque – como también asume Boss– el ser-cuerpo no es ningún medio del ser-en-el-mundo, sino que a través de él se llevan a cabo las relaciones reveladoras del mundo que constituyen la existencia³⁶. De manera que todas las dimensiones del existir humano están relacionadas con la corporalidad, pues es ella la que nos permite corresponder a las cosas. Esto explica que entiendan que toda representación sea siempre corporal (*leiblich*), precisamente por la pertenencia del ser-cuerpo al ser-en-el-mundo; lo cual implica, a la vez, un ser-con-los-otros, confiriendo a la experiencia corporal un constitutivo carácter intersubjetivo. Un aspecto que también supone otra de las conclusiones fundamentales de la interpretación ontológica a la que nos venimos refiriendo.

Así pues, según este planteamiento, no estamos «dentro» de una psique desde la que tengamos que «salir» a un supuesto «mundo exterior», sino que *nos encontramos siempre ya en la apertura y relación con las cosas y los otros*³⁷. Por eso –tal como afirma Heidegger– «(e)l ser-uno-con-los-otros [*Miteinandersein*] no puede significar otra cosa que ser-uno-con-los-otros-en-el-mundo [*Miteinander-in-der-Welt-sein*]»³⁸. Lo que quiere decir que el existir humano, en tanto que ser-en-el-mundo, tiene ya un inherente carácter intersubjetivo. Fenomenológicamente considerada, la relación intersubjetiva –esto es, *existir entre humanos*– no se puede comprender, como explica Heidegger, en términos de procesos cerebrales, como algo que sucediera entre cerebros que se «informan» –y mucho menos, si se entiende que dicha supuesta información pudiera ser procesada mecánicamente

34. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, cit., p. 274 (tr. 318).

35. Cfr. Ibídem, p. 293 (trad. 338).

36. Cfr. BOSS, M.: *Grundriß der Medizin und Psychologie*, cit., pp. 272, 277, 279.

37. Ibídem, pp. 284-286.

38. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, cit., p. 145 (trad. 181).

sin más³⁹. Antes bien, este *Miteinendersein* presupone siempre un «mundo común (*gemeinsame Welt*)», parte en todo caso del *Miteinander-in-der-Welt-sein*, por lo que no tiene nada que ver con un mero estar uno junto a otro, sino que se trata de un «con-vivir» originario. Tanto para el filósofo como para el psiquiatra, el modo de ver fisiopsicológico imperante del momento no debe ocultar que el fenómeno de la intersubjetividad no se muestra a partir de «sujetos aislados que estén-ahí» (*Vorhandensein einzelner Subjekte*) ni de «cuerpos humanos que estén-ahí» (*Vorhandensein von Menschen-Körpern*), cuya forma de relación consistiera en algo así como «intercambiar imágenes de objetos del mundo exterior» (*Abbilder von Außenweltobjekten*) que de algún modo tuvieran dentro de la psique. No consiste, en ningún caso, en un «diálogo entre una psique-interior y otra psique-interior sobre cualquier “material” intrapsíquico» (*Dialog zwischen einem Psyche-Innen und einem anderen Psyche-Innen über irgendwelches innerpsychisches „Material“*)⁴⁰, como dice Boss muy elocuentemente.

En relación con lo dicho, recuerdan que, según el método de la ciencia natural, la mensurabilidad caracteriza lo real. De modo que real es, entonces, lo que aparece como objeto de medida y cálculo. Pero la experiencia de la corporalidad no se da, como se ha indicado, en la forma de una estructura meramente físico-química o mecánico-cibernética, sino intersubjetivamente. Un ejemplo muy ilustrativo es la tristeza. Como argumenta Heidegger, diferenciamos la tristeza «en el cotidiano ser-unos-con-y-para-otros», es decir, en la con-vivencia cotidiana. La tristeza es un fenómeno corporal, pero, aunque lo sea, el fenómeno de la tristeza no puede ser medido, como tampoco pueden serlo las lágrimas provocadas por ella. Aún así, nadie negaría que la tristeza sea algo real; podría decirse que todos la hemos experimentado alguna vez. Como afirma el filósofo, lo que se «mediría [en la tristeza] en el mejor de los casos sería un líquido y sus gotas, pero ninguna lágrima». Si llevamos el ejemplo más allá, podemos reparar incluso en que las lágrimas también pueden ser provocadas por la alegría, que es un fenómeno completamente diferente al de la tristeza. A pesar de ello, el líquido de esas gotas sería paradójicamente el mismo en términos físico-químicos. Para el filósofo, las lágrimas no son, pues, nada somático ni psíquico -tal como son definidos desde su clásica diferenciación-. Y la conclusión a la que llega es que no es posible medir el fenómeno de la tristeza en cuanto fenómeno, pues cualquier método de medición transgrediría su sentido y la tristeza como tal sería eliminada. Esto supone que no podemos aprehenderla ni medirla de forma objetual, sino que tenemos una experiencia de ella en nuestro ser-en-el-mundo. Tal como explica, lo único que es posible mostrar en una tristeza es «cómo un ser humano es interpelado y

39. Ibídém, p. 123 (trad. 158).

40. BOSS, M.: *Grundriß der Medizin und Psychologie*, cit., pp. 286, 285.

cómo se transforma su relación con el mundo y consigo mismo». Por eso, lo decisivo es entender que, dado que «estamos siempre en relación [Beziehung] con algo»⁴¹, lo que se transforma en mi tristeza es *mi relación con el mundo y así conmigo mismo*.

Bibliografía

- BODEI, R.: *La filosofía del siglo*. Madrid: Ed. Alianza, 2001.
- BOSS, M.: *Grundriß der Medizin und Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie und Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin*. Bern: Verlag Hans Huber, 1999.
- BOSS, M.: «Anstöße Martin Heideggers für eine andere Psychiatrie» en H.-H. GANDER (ed.): *Von Heidegger her: Wirkungen in Philosophie – Kunst – Medizin*. Messkircher Vorträge 1989. Schriftenreihe / Martin-Heidegger-Gesellschaft: Bd. I (eds. M. RIEDEL, F.-W. VON HERMANN, H.-H. GANDER, H. TIETJEN): Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991, pp. 125-140.
- BOSS, M.: «Martin Heidegger und die Ärzte» en G. NESKE (ed.): *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*. Pfullingen: Neske, 1959, pp. 276-290.
- EMRICH, H. M. y SCHLIMME, J.: «Heidegger in Psychiatrie, Psychoanalyse und Psychotherapie Wider das “Gestell” des Psychologischen» en D. THOMÄ (ed.): *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2003, pp. 486-492.
- HEIDEGGER, M. (ed. M. BOSS): *Zollikoner Seminare. Protokolle-Zwiegespräche-Briefe*, Frankfurt: Klostermann, 2006 (trad. cast. de A. Xolocotzi: *Seminarios de Zollikon*. Barcelona: Herder, 2013).
- HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*. GA3. Frankfurt: Klostermann, 1991.
- HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1986.
- HEIDEGGER, M.: *Nietzsche I*. Pfullingen: Neske, 1961.
- JASPERS, K.: *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, 1920.
- RODRÍGUEZ SUÁREZ, L.P.: «Leibliche Erfahrung und Räumlichkeit des Daseins in Heideggers Leibphänomenologie» en R. ESTERBAUER, A. PALETTA, P. SCHMIDT, D. DUNCAN (eds.): *Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2016, pp. 68-89.

41. Cfr. HEIDEGGER, M.: *Zollikoner Seminare*, cit., pp. 132, 104-107 y 112 (trad. 167, 138-141 y 146).

LUÍSA PAZ RODRÍGUEZ SUÁREZ

DESTRUCCIÓN FENOMENOLÓGICA DEL CONCEPTO TRADICIONAL DE «PSIQUE» Y PSIQUIATRÍA EN LOS...

RODRÍGUEZ SUÁREZ, L.P.: «Heidegger y el fenómeno del cuerpo. Apuntes para una antropología postmetafísica» en *Thémata. Revista de Filosofía* 46, 2012, pp. 209-216.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2016.I02.09

[pp. 151-166]

Recibido: 17/05/2016

Aceptado: 14/06/2016

Heidegger y la fenomenología de la enfermedad

Heidegger and the phenomenology of illness

Marco Sanz

Universidad Autónoma de Barcelona

Resumen:

El objetivo de este trabajo es elaborar una interpretación fenomenológica de la enfermedad con base en la analítica del *Dasein*. Partiendo de que entre la angustia y la enfermedad existe una analogía estructural, se pretende demostrar que la enfermedad es un modo eminentemente de apertura y, como tal, también conduce a la propiedad [*Eigentlichkeit*], si bien, a diferencia de la angustia, pasa por una experiencia explícita del cuerpo. Para ello, en este estudio se introduce la problemática de la corporeidad en el marco de la analítica del *Dasein* y se distingue la enfermedad del dolor.

Palabras Clave: fenomenología; enfermedad; cuerpo; *Dasein*; Heidegger.

Abstract:

The aim of this paper is to elaborate a phenomenological interpretation of illness based on the *Dasein's* analytic. Considering that there is a structural analogy between illness and anxiety, this work tries to demonstrate that the first is also an eminent mode of disclosedness and that it also leads to the authenticity [*Eigentlichkeit*] but unlike anxiety, it goes through an explicit experience of the body. In order to prove that, the problem of the embodiment is approached from the *Dasein's* analytic and illness is differentiated from pain.

Keywords: phenomenology; illness; body; *Dasein*; Heidegger.

Hacia¹ la mitad del § 49 de *Ser y tiempo*, donde se delimita el análisis ontológico de la muerte frente a otras posibles interpretaciones del fenómeno, Heidegger deja abierta una pregunta más o menos en los siguientes términos: a la par de la muerte, ¿deberá acaso concebirse la enfermedad [*Krankheit*] primariamente como un existenciario [*existenzial*]?² El que la cuestión se haya situado a esa altura de la obra quizás no sea mera casualidad, mucho menos el que se exponga justo antes de bosquejar el sentido ontológico de la muerte, pues teniendo en mente estos y otros detalles se columbra la posibilidad de establecer una analogía estructural entre los respectivos fenómenos de la angustia y de la enfermedad. Así, con el propósito de llevar a cabo esta tarea es preciso trazar las líneas directrices que deberán guiar la interpretación hacia una obtención fenomenológica del concepto de enfermedad.

En primer lugar, partiendo de que las estructuras movilizadas durante un proceso patológico coinciden con los de la angustia ante la muerte, pasaremos revista a la alternativa entre propiedad [*Eigentlichkeit*] e impropiedad [*Uneigentlichkeit*] del *Dasein* y la reinterpretaremos a la luz del concepto de ritmo. Esto permitirá evaluar la pertinencia

1. El presente trabajo se enmarca en un proyecto de investigación doctoral titulado *Aproximación al estudio fenomenológico de la enfermedad a la luz del pensamiento del primer Heidegger*, auspiciado por el Programa de Formación de Doctores Jóvenes de la Universidad Autónoma de Sinaloa (México).

2. Literalmente, Heidegger plantea así la pregunta: Oder müssen gar Krankheit und Tod überhaupt – auch medizinisch – primär als existenzielle Phänomene begriffen werden? (¿O deberán acaso concebirse la enfermedad y la muerte en general —incluso en un plano médico— primariamente como fenómenos existenciales*) [Heidegger, M. (1993): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, p. 247; *Ser y tiempo*, trad. cast. de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2005, p. 268]. *Sólo en esto preferimos la versión de José Gaos que traduce existenzial por «existenciario».

de otras estrategias metodológicas que contribuirían mejor a captar en su justa dimensión el tema de este artículo.

Por otro lado, puesto que el objetivo es preparar el terreno para una obtención fenomenológica de la enfermedad, se discute la insuficiencia del utilaje conceptual que la analítica del Dasein proporciona. La meta no es otra que justificar la necesidad de hacer del cuerpo un tema de interés para la ontología del Dasein. Después llevaremos a cabo un trabajo de delimitación de la enfermedad frente al dolor, fenómeno con el cual aquélla guarda cierta relación.

Una vez desarrollado los dos puntos anteriores, se acomete la tarea de intentar fijar fenomenológicamente el concepto de enfermedad.

1-Para determinar correctamente el sentido de la propiedad e impropiedad del Dasein quizás no haga falta especular tanto acerca de sus visos fácticos como sí recordar que, por cuanto ambas estructuras se insertan en el seno de la cotidianidad y, en ese sentido, responden a su dinámica, no son ni pueden ser operaciones cuyos resultados deban considerarse fijos o inamovibles. Propiedad e impropiedad van de la mano y generan asimismo esa sensación de secuencia intrínseca a la facticidad. Y en aras de elucidar la cuestión recorriendo otros caminos, querría arriesgar la siguiente hipótesis: entre los conceptos heideggerianos de propiedad e impropiedad y lo que Ortega y Gasset llama «ensimismamiento» y «alteración» existen interesantes coincidencias.

Llama primeramente la atención que lo que Ortega y Gasset sostiene acerca de la conducta humana evoca, en un sentido afín a Heidegger, la pregunta por el sujeto de la vida cotidiana. En efecto, la polaridad de ensimismamiento y alteración así lo explica: mientras uno de los extremos describe cómo los objetos y acaecimientos del contorno gobiernan la vida, el otro se refiere a una suspensión virtual y provisoria del mundo durante la cual se visualiza además una oportunidad de escoger de verdad³. En estado de alteración, el hombre «*no rige su existencia, no vive desde sí mismo, sino que está siempre atento a lo que pasa fuera de él, a lo otro que él*»⁴. Aunque la contraparte, i. e., el ensimismamiento, tenga para Ortega un ligero matiz intelectual, lo cierto es que en un estricto sentido formal se corresponde bastante bien con la propiedad, por cuanto describe ese instante en el que el hombre, quebrado el hechizo de su enajenación, cultiva su singularidad radical como única e insuperable condición de un comportamiento

3. Véase ORTEGA Y GASSET, J. (1972): *El hombre y la gente I*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 32-35.

4. Ibídem, p. 34.

que entra en pugna con el gregarismo. No obstante, Ortega y Gasset descarta que estos modos se anulen mutuamente, ya que, por un lado, la perspectiva última de quien se sabe ensimismado no es otra que la del mundo en torno, pues el motivo de su «retirada» o aislamiento es el de calibrar cómo grabar en el tejido de ese mundo la impronta de su inalienable individualidad, mientras que la alteración sólo es posible en virtud del ensimismamiento, y esto porque, de acuerdo con el meditador de El Escorial, el que el hombre goce del privilegio de poder liberarse al menos transitoriamente de las cosas depende del margen de seguridad y amparo al que su vida tiende esencial y ordinariamente. ¿Y no es este acaso un estado de cosas semejante al que Heidegger tiene en mente? ¿No se encuentra el Dasein inmediata y regularmente enajenado, es decir, consignado al mundo, dispersado en él, distraído hacia fuera, en lo otro que él? Amparar, tranquilizar y dar cobijo, ¿cuál, si no, es la función del uno? Más aún: ¿no expresa la propiedad, al igual que el ensimismamiento, una forma de afrontar el mundo que, a diferencia de la gregaría y anónima conducción del uno, se lleve a cabo en calidad de protagonista, es decir, un modo de plantar cara a la cotidianidad guiado por la firme convicción de no dejarse avasallar más por el mundo de los trebejos y las rutinas a fin de gobernarlo e imponerle así la voluntad y el designio propio? Pese a sus diferencias netas, esta es una de las zonas de confluencia que hay entre propiedad y ensimismamiento: indicar, que no concertar ideal concreto alguno, la sola posibilidad de trocar la sensación de seguridad que suministra ese manto tejido de hábitos y rutinas por la commoción ante la repentina dificultad de no hallar otro asidero más que lo que se agita libre de prejuicios bajo la piel.

Esto legitima que tales fenómenos puedan ser interpretados como casos en los que el Dasein experimenta una subida de tono por lo que se refiere a la comprensión de sus posibilidades. Pero como advertimos que no son estados inamovibles, lo correcto es situarlos en el marco de una reflexión que afiance dicho dinamismo. La noción de ritmo aparece así como una estrategia metodológica pertinente, ya que, como se podrá ver a continuación, no sólo mantiene en su dimensión existencial tales conceptos, sino que además avala una vía de acceso al fenómeno de la enfermedad.

Si para Heidegger captar el sí mismo no es «*un quedarse mirando fijamente al yo como si se tratase de un objeto, sino [...] el proceso de ganar y perder la vida una cierta familiaridad consigo misma*

⁵», no es difícil suponer que semejante oscilación se articula bajo un determinado ritmo. Más aún: la prueba del discurrir de la vida fáctica tan sólo

5. HEIDEGGER, M. (2014): *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920), trad. cast. de Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial, p. 265.

radica en «*el ritmo del tener experiencia mismo*»⁶. Desde este punto de vista, la disyuntiva entre los dos modos fundamentales de ser no tendría por qué guardar ningún misterio, en la medida en que simplemente describe el nivel de intensidad con el que son asumidas las vivencias. El número de lapsos que paso ensimismado, abarcando en una sola mirada el horizonte de mis posibilidades, presto a deliberar qué grado de responsabilidad merecen mis actos, así como el tiempo que consciente o inconscientemente invierto en realizar actividades que no exigen elevadas dosis de compromiso existencial, todo eso junto le otorga a mi vida ese ritmo personal justamente mío. El ritmo de vida que cada quien lleva no debe confundirse empero con una organización del tiempo en jornadas u horarios, hay que entenderlo como el reflejo fáctico de la relación —más que del equilibrio— que en cada caso se establece entre propiedad e impropiedad, entre ensimismamiento y alteración. La clave estaría en determinar qué fenómeno, por así decir, hace las veces de metrónomo.

Pues bien, si preguntáramos qué aspectos resultan directamente afectados por la acción de un estado de ánimo como la angustia —que, como también sabemos, presupone la inflexión de los parámetros de la impropiedad—, parece bastante lícito señalar la familiaridad, que constituye el fondo de inteligibilidad y comprensión del que se nutre la vida fáctica. ¿O no es ésta, según Heidegger, la que se derrumba en un acceso de angustia? «En la angustia —dice el filósofo— uno se siente desazonado»⁷, da la sensación de estar fuera de casa. Recordemos además que la angustia, al desafiar la familiaridad con la que uno normalmente se conduce por la vida, coloca al Dasein cara a cara con su poder-ser más propio; en palabras de Heidegger: «*revelea su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos*»⁸. Resulta cómodo imaginar que durante su estado de alteración o impropiedad el Dasein vive en un deplorable enajenamiento, toda vez que el no tenerse entre manos sea interpretado como uno de los siniestros resultados de vivir bajo el yugo de la economía y siendo presa de la manipulación técnica y mediática. Sin embargo, esto es justo lo que se pretende evitar al ver la dinámica del comportamiento desde la perspectiva del ritmo. En la medida en que el mundo, y con él el clima de familiaridad que ahí se genera, no se manifiesta como una cosa presente y fija, sino que se diluye en el discurrir de la vida fáctica, lleva inscripto el ritmo de las vivencias mismas y, por lo tanto, sólo cabe experimentarlo directamente de esa manera rítmica⁹.

6. Idem

7. HEIDEGGER, M. (1993): *Sein und Zeit*, op. cit., p. 188; *Ser y tiempo*, op. cit., p. 210

8. Idem

9. Véase HEIDEGGER, M. (2008): *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. cast. de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, p. 119.

Por esa razón, aun cuando la angustia suponga un repentino “colapso” de la familiaridad, el sentido profundo de su experiencia fáctica está lejos de desaparecer¹⁰, pues si bien la angustia aísla y abre al Dasein como un solus ipse, es necesario leer este solipsismo entre comillas, ya que

lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al Dasein [...] ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo¹¹.

La misma idea aparece en Ortega y Gasset: después del ensimismamiento, dice el autor, en lugar de extraviar su mismidad en su «vuelta» al mundo, el hombre «*lleva su sí mismo a lo otro, lo proyecta enérgica, señorialmente sobre las cosas, es decir, hace que lo otro —el mundo— se vaya convirtiendo poco a poco en él mismo*»¹². Dicho lo cual, la familiaridad aparece como un criterio para la articulación rítmica de la vida fáctica: si decrece, los episodios de propiedad son más largos; si incrementa, con ella asciende el nivel de alteración. Estar ensimismado, apropiarne expresamente de lo que soy, no significa levantar un muro entre yo y mi circunstancia, entre mis iniciativas y tendencias y el mundo al cual estoy consignado; se trata, por el contrario, de prestarle a esa consignación una atención distinta a la habitual. Se advierte allí que la libertad constitutiva del Dasein retiene a una frecuencia tal que difícilmente puede pasar desapercibida. El tiempo y la periodicidad de cada estado dependerá por supuesto de las circunstancias en las que

10. Por lo tanto, conviene leer la expresión “colapso de la familiaridad” en un sentido figurado. Un autor que ha abordado la enfermedad retomando esta cuestión, es Frederik Svenaeus. En virtud de que el objetivo de la medicina es promover y restaurar la salud, este autor sugiere entender a ésta como un modo de «sentirse en casa», i. e., como lo que Heidegger llama *Zuhause-sein*, y propone, en consecuencia, que la enfermedad sea vista como una situación en la que el individuo deja de sentirse en casa, una suerte de *Nichtzuhause-sein*. Para ello, Svenaeus se apoya en el juego etimológico que en alemán permite la palabra *Unheimlichkeit*, que, como sabemos, al remitir a un no sentirse en casa expresa «la peculiar indeterminación del ‘nada y en ninguna parte’ en que el Dasein se encuentra cuando se angustia» [HEIDEGGER, M. (1993): *Sein und Zeit*, op. cit., p. 188; *Ser y tiempo*, op. cit., p. 210]. Así, de acuerdo con él, la *Unheimlichkeit* estaría en la base tanto de la angustia como de la enfermedad [véase SVENAEUS, F. (2000): *The hermeneutics of medicine and the phenomenology of health*. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, pp. 93-100]. Naturalmente, resulta bastante injusto tratar de sintetizar en una nota el planteamiento de toda una obra. No obstante, y sin dejar de reconocer que el conjunto del trabajo de Svenaeus nos parece metodológicamente interesante, lo cierto es que no consigue evitar moverse en el marco de la tradición, pues no sólo la enfermedad es vista con matices peyorativos, sino que un concepto clásico de salud ejerce sobre él un discreto encanto. Por tanto, al dejarse impregnar demasiado de connotaciones ónticas, palidece su rigor fenomenológico.

11. HEIDEGGER, M. (1993): *Sein und Zeit*, op. cit., p. 188; *Ser y tiempo*, op. cit., p. 210.

12. ORTEGA Y GASSET, J. (1972): *El hombre y la gente I*, op. cit., p. 38.

cada quien vive; pero su incesante convergencia redunda siempre en la sensación de que la vida fluye bajo determinado ritmo.

Toca el turno de preguntar ahora si la angustia es la única capaz de desazonar al Dasein. ¿Es que no hay acaso otros templos o experiencias en las que ese clima de familiaridad se debilite dejando tras de sí la certeza de que «el camino de vuelta a casa» pasa por un afrontar la libertad de decidir sin el auxilio ajeno? ¿No será que la enfermedad, sobre todo el padecimiento grave, es una forma de apelación al poder-ser más propio del Dasein? O dicho de otra manera: ¿hasta dónde es posible sostener que la enfermedad supone la proposición de un ritmo seriado por largos ensimismamientos que acortan los episodios de alteración?

2-Con la interpretación del comportamiento desde la perspectiva del ritmo, advertimos que el sistema de ideas y creencias que constituye la impropiedad y dentro del cual el Dasein se deja alterar no está a salvo de fisuras ni de conflictos. Verlo en suspenso puede significar para el Dasein un verdadero problema vital. En la medida en que el ser humano no puede mantener siempre el clima de familiaridad entre él y su mundo o instalarse definitivamente en un contexto de seguridad y firmeza, en el cual sepa a qué atenerse respecto de su entorno y de sí mismo, el carácter de un problema vital no es primariamente técnico ni intelectual sino práctico: su solución, antes de ser una idea o el fruto de una doctrina, nace de la acción, del franco ejercicio del cuidado¹³. Así, decidir ejecutivamente cuál ha de ser el modo de “volver a casa” induce a pensar que la familiaridad es para la vida fáctica lo que el metrónomo para un compositor. La angustia, a título de estas metáforas, vendría a retener del lado del ensimismamiento el pulso de la aguja. Sin embargo, es difícil sostener que ese carácter retentivo sea exclusivo de la angustia, sobre todo porque, anticipándonos un poco a lo que vendrá enseguida, un examen fenomenológico de la enfermedad conduce a una descripción del movimiento de apropiación de sí mismo, pero que, a diferencia de lo que sobreviene a raíz de la angustia, se ejecuta de un modo considerablemente distinto.

Pues bien, ¿qué ocurre, desde el punto de vista del comportamiento, durante un proceso patológico? Tenemos, en primera instancia, el paso de un estado a otro: uno se encuentra saludable y se siente bien y de pronto o paulatinamente enferma y va sintiéndose mal. Poco importa determinar la polaridad de bienestar y malestar si lo que se busca es el sentido formal de la enfermedad. Reténgase tan sólo el paso, la transición de un estado a otro que la experiencia enseña. Pero aún no sabemos en qué consiste ese

13. Véase MARÍAS, J. (1969): Introducción a la filosofía. Madrid: Revista de Occidente, pp.31-32.

tránsito. El primer paso estriba en demostrar que éste no trastoca lo que, de acuerdo con Heidegger, constituye el anillo estructural de la existencia: el mundo circundante, el mundo compartido y el mundo del sí-mismo. Dicho en otras palabras: no porque la enfermedad describa el paso de un estado a otro estos tres aspectos dejan de figurar en el horizonte de comprensión. Y sin embargo, ello no significa que el Dasein no perciba un cambio «real» en el sentido global de su existencia. Se trata más bien de proponer que la modificación se lleva a cabo a nivel de la experiencia concreta que en cada caso el Dasein tiene de dicho nexo. Más aún: la sensación de que la enfermedad marca un antes y un después se genera como consecuencia de lo que ella interrumpe o posibilita en referencia a un plexo de significatividad, o bien, a partir del modo en que interviene la dispersión que el Dasein experimenta como parte de su caída en el mundo, pues es justamente la caída la que entrelaza y ciñe el mundo con los hilos de la familiaridad. ¿Qué es entonces lo que la enfermedad interrumpe o posibilita? ¿Cuál es el contexto fenoménico que aquí comienza a despuntar?

2.1-Si convenimos ahora «que la enfermedad es siempre un modo de vivir reactivo a una alteración del cuerpo»¹⁴, es necesario determinar cómo tiene que darse la experiencia sólita de la corporeidad para que en ella pueda producirse una reacción de esa índole, es decir, el estado que llamamos «enfermedad». Y si hemos dicho que ésta no altera el anillo estructural del Dasein, ¿qué es, pues, lo que ocurre con la facticidad vista desde el cuerpo cuando ella atraviesa por la situación de enfermar? Y en todo caso, ¿en qué nos basamos para decir que el proceso patológico, aun cuando suponga ese «modo de vivir reactivo», no perturba la dimensión tripartita de la vida fática? Esta serie de preguntas nos sugieren ahora que el contexto fenoménico en el cual la enfermedad se circscribe no puede caracterizarse suficientemente si se pasa por alto un análisis del fenómeno de la corporeidad, toda vez que el cambio de estado que evidencia el proceso patológico parece tener en esta última su nota esencial.

Como sabemos, en *Ser y tiempo* Heidegger se refiere muy de pasada al problema del cuerpo a propósito de la espacialidad del Dasein. Sin embargo, el que fuera más bien parco en sus observaciones no significa que no calibrara la magnitud del problema. Con todo, no fue hasta la edición de los *Seminarios de Zollikon* que las ideas que tuvo acerca de ello fueron objeto de una creciente popularidad. Allí, por ejemplo, acuñó el neologismo «corporar» [*Leiben*] para elucidar que los límites del cuerpo físico nunca

14. LAÍN ENTRALGO, P. (1968): *El estado de enfermedad. Esbozo de un capítulo de una posible antropología médica*. Madrid: Editorial Moneda y Crédito, p. 84.

coinciden con los del cuerpo vivido y que, por tanto, todo lo que ocurre con esa “doble dimensión” de la corporeidad se funde a su vez con el sentido global de las vivencias¹⁵. Así, la naturaleza limítrofe de estos dos registros corporales no puede ser sino cualitativa, lo cual se explicaría ya sea aludiendo a la tendencia esencial del Dasein a la cercanía, o bien, analizando el papel que el cuerpo cumple a la hora de abordar la problemática del sí mismo¹⁶. Por eso merece una mención especial lo que Heidegger destaca en otro sitio: la característica esencial del curso vital —escribe ahí— está dada «*por la necesaria referencia a la corporeidad [Leiblichkeit]*». Y dicha corporeidad —agrega una página después— no sólo configura un «*estrato fundamental en la corriente vital*», sino que tiene además «*la función de desencadenar determinados entramados motivacionales*»¹⁷. Un ejemplo de ello sería la enfermedad, pero también el dolor —con el cual, por cierto, aquélla guarda un parentesco empírico.

Partamos, pues, del siguiente principio: «*el estar-en-el-mundo como tal es un corporar*»¹⁸. El hecho de que el Dasein se encuentre ya en tal o cual circunstancia, en la que comúnmente queda absorto en medio de múltiples ocupaciones gracias a un clima de familiaridad, supone asimismo que él no es ninguna criatura etérea e inasible, sino que gran parte de sus iniciativas y tendencias se ejecutan únicamente porque tienen en la corporeidad un fundamento irrenunciable. No hay acción que no pase, aunque sea mínimamente, por una experiencia del cuerpo. Pero, debido a que «*la inclinación hacia la caída es la responsable de que la vida fáctica [...] no pueda ser generalmente vivida como tal*»¹⁹, esto es, como un auténtico y libre poder-ser, se infiere que la experiencia del cuerpo también es absorbida por la impropiedad: de ordinario el cuerpo sólo es vivenciado en la medida en que se pone al servicio de la alteración; la noción que tenemos de él es implícita la mayoría de las veces. Del cuerpo me valgo, por ejemplo, para hacer ejercicio,

15. Véase HEIDEGGER, M. (2007): *Seminarios de Zollikon. Protocolos – Diálogos – Cartas*, trad. cast. de Ángel Xolocotzi. México: Jitanjáfora, p. 134-135.

16. Paul Ricouer llamó la atención sobre este punto al preguntarse si no habría que volverse hacia Ser y tiempo para elaborar una ontología del cuerpo que tuviera en cuenta la cuestión del sí mismo y su apertura al mundo. Véase RICOEUR, P. (1996): *Sí mismo como otro*, trad. cast. de Agustín Neira Calvo. México: Siglo xxi, pp. 362-365.

17. HEIDEGGER, M. (1987): *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 210-211. Gander observa que estas breves anotaciones de Heidegger apuntan ya hacia el lugar de una tematización de la corporeidad basada en la consideración del sí mismo como función de la experiencia del vivir. Véase Gander, H.-H. (2008): «La fenomenología hermenéutica del vivir fáctico de Heidegger» (trad. cast. de Francisco de Lara) en Duque, F. (ed.). *Heidegger. Sendas que vienen I*. Madrid: Ediciones Pensamiento-UAM, p. 166.

18. HEIDEGGER, M. (2007): *Seminarios de Zollikon*, op. cit., p. 267.

19. HEIDEGGER, M. (2002): *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, trad. cast. de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, p. 41

para comer, para tomar un descanso, para solicitar asistencia médica o para entregarme simplemente a la tentadora faena de no hacer nada; y en todos esos casos la conciencia que tengo de mí se define a partir de las cosas y de lo que hago estando en medio de un ámbito de significatividad. No soy yo propiamente el que, para llevar a cumplimiento cada una de esas actividades, reparo en el anclaje corpóreo de mi estar-en-el-mundo, sino que dejo deslizar mis miembros y el cuerpo entero a propósito de las numerosas posibilidades de dispersión.

El estado corpóreo refleja así la tensión entre el cuidado y la caída y, por esa misma razón, se convierte en un punto de referencia y sustracción del ritmo, puesto que de la corporeidad también se deduce la idea según la cual la vida fáctica sólo es tal en la medida en que genera y modifica un orden de experiencia. Pero, ¿cómo se integra la experiencia del cuerpo en la corriente vital?

Si tenemos en cuenta la génesis del orden y no nos basamos en un orden ya hecho, el ritmo no sólo significa: 'Hay algo que se repite', sino también: 'Algo sólo existe repitiéndose'²⁰.

Dentro de este género cabe incluir el cuerpo, pues nunca es idéntico, sino que deviene idéntico²¹: sólo «es» en la medida en que está siendo identificado constantemente al volver mi mirada hacia él en tanto que «mi cuerpo». Todo lo cual permite colegir que el cuerpo es, como he optado por llamarlo, el «vector de la facticidad»: la cifra de músculos y huesos del estar-en-el-mundo que, como tal, contribuye a determinar en cada caso el nivel de intensidad con el que son asumidas las posibilidades y el arrojamiento.

Así, tenemos por un lado la noción de un cuerpo impropio, que si bien está ahí en su carnosa totalidad, no alcanzamos a percibir de él sino las partes que estarían destinadas a la acción, pues piénsese en lo difícil que sería vivir si tuviéramos que sentir necesariamente el movimiento de todas nuestras entrañas, la linfa circulando por los vasos, la sangre arteriosa galopando desde el corazón hasta los dedos, señales eléctricas propagándose a lo largo de la compleja red nerviosa. Y luego está la noción de un cuerpo propio, es decir, el amasijo de carne y tendones que, al filo de un ensimismamiento forzado por vísceras y nervios, asalta el drama de la facticidad para reclamar y ejercer su protagonismo.

20. WALDENFELS, B. (2015): *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, trad. cast. de Gustavo Leyva et. al. Barcelona: Anthropos, p. 82.

21. Ídem.

2.2-Es de destacar, según lo anterior, que dentro de todos esos modos de manifestarse hay unos en los que el cuerpo, en un sentido análogo a la angustia, sitúa al Dasein ante la posibilidad de tomar entre manos su vida y frenar así su proclividad a la caída. Anticipamos que el dolor y la enfermedad ejemplifican bien lo que el cuerpo es capaz de desencadenar en el seno de la facticidad. Pero dolor y enfermedad no son términos intercambiables, por la sencilla razón de que existen padecimientos de cuyo cuadro clínico el primero no forma parte²². En ese sentido, es necesario delimitar ambos conceptos esbozando una caracterización de las coordenadas ontológicas donde cabría localizar el fenómeno del dolor para después señalar sus divergencias en relación a la enfermedad.

Pues bien, a) respecto del dolor es imposible que quepa cualquier género de duda: el dolor simplemente es o no es. Al presentarse, se vuelve ineludible hasta que llega el alivio. Semejante carácter de ineludibilidad es compartido con la enfermedad, especialmente por lo que se refiere a su fase crítica. b) Por otro lado, mientras el dolor concita el rechazo, la enfermedad propone a la vida un ritmo distinto al que tenía antes del padecimiento. Así, llamémosle transitoriedad a este segundo carácter: la atenazante realidad del dolor sólo es soportada «en vista de» su superación²³; lo que no necesariamente ocurre durante la enfermedad, pues una persona puede estar enferma y vivir aceptándolo sin mayores problemas²⁴. Por tener el carácter de la transitoriedad, el dolor es incompatible con la vida; la enfermedad, en cambio, sí puede serlo. c) Conforme a la fórmula según la cual «[e]l dolor expresado nunca es el dolor vivido»²⁵, otro aspecto ontológico del dolor es su refractariedad al lenguaje. Y de la enfermedad, generalmente, no sólo cabe determinar un nombre, sino que con él se define un cuadro clínico y, por ende, un espectro semiológico.

22. Véase LÓPEZ IBOR, J. J. (1954): «El escándalo del dolor» en *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos*. Madrid: Aguilar, pp. 224-225. Cabe advertir que el dolor del que hablaremos aquí no es aquel que numerosos autores vuelven tema de consideración filosófica. En efecto, no es ese dolor barnizado con gruesas capas metafísicas, ese dolor que convenimos en llamar «ontalgia» por cuanto remite al dolor de ser, sino la experiencia lesiva stricto sensu, aquélla que comúnmente se asocia a la vivencia morbosa y cuya raíz es fisiológica, es decir, aquel dolor que comienza a las personas a buscar alivio, bien por medio de la automedicación, bien a través de la asistencia médica.

23. En palabras de Buytendijk, la aceptación del dolor se ejerce «en beneficio» de otra cosa, supone la proyección hacia un estado donde éste ha sido mitigado o ha desaparecido dejando en su lugar la sensación de haber superado una dura prueba o un difícil obstáculo. Véase BUYTENDIK, F. J. J. (1958): *El dolor. Psicología – fenomenología – metafísica*, trad. cast. de Fernando Vela. Madrid: Revista de Occidente, p. 232.

24. Salvo que el dolor alcance por se el rango de enfermedad. Véase LERICHE, R. (1942): *La cirugía del dolor*, trad. cast. de J. Marín de Bernardo y E. Velilla Mateo. Madrid: Morata, pp. 57-86.

25. LE BRETON, D. (1999): *Antropología del dolor*, trad. cast. de Daniel Alcoba. Barcelona: Seix Barral p. 48

d) Por último, tanto la enfermedad como el dolor contraen la insustituible singularidad de la existencia, esto es, acentúan el carácter de ser-cada-vez-mío del Dasein.

Como no podemos detenernos a elaborar exhaustivamente la caracterización de estas coordenadas, daremos por válida la distinción entre enfermedad y dolor y subrayemos tan sólo el común denominador: intensificar el rasgo de insustituible singularidad. Resulta un hecho incontestable el que, por más honda que pueda ser la empatía entre dos personas, nunca un familiar, un médico o un enfermero podrá sentir en carne propia la enfermedad o el dolor que un paciente experimenta en la suya. La enfermedad o el dolor que padezco es cada vez el mío, y desde luego lo es por un motivo muy fundamental: yo sólo existo en tanto que sujeto encarnado, el sentido pleno de mi facticidad vive de su anclaje corpóreo²⁶.

A la vista de estos resultados, la opinión de que la analítica del Dasein no proporciona el suficiente utilaje conceptual para abordar la problemática del cuerpo puede objetarse si se retoma la noción de «vector de la facticidad». La tarea que surge enseguida consiste en insertar las reflexiones precedentes en el marco de una consideración fenomenológica de la enfermedad.

3-Con el propósito entonces de atar cabos sueltos y ensayar finalmente una obtención fenomenológica del concepto de enfermedad, recapitulemos de manera sumaria lo obtenido hasta aquí: a) como consecuencia de un proceso de ganancia y pérdida de familiaridad, la experiencia de la vida fáctica se articula bajo un determinado ritmo que oscila entre dos polos; b) ese proceso donde la familiaridad funge como variable no sólo tiene en la angustia un factor de corrosión, la enfermedad cumpliría un papel análogo, pero a diferencia de lo que ocurre con la disposición afectiva fundamental, en aquélla el recogimiento pasaría por una experiencia insólita de la corporeidad; c) y, entendiendo el cuerpo como vector de la facticidad, resta aclarar cómo en la enfermedad también se da la posibilidad de un apertura privilegiada.

26. Sobre la noción de «sujeto encarnado» en el contexto de la fenomenología, especialmente en la obra de Maurice Merleau-Ponty, véase ESCRIBANO, X. (2004): *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. Bacerlona: Prohom Edicions, pp. 93-212. Asimismo, sobre los puntos de convergencia entre Merleau-Ponty y Heidegger por lo que se refiere a la fenomenología del cuerpo y para una discusión acerca de la supuesta ausencia de una tematización expresa del cuerpo en la obra heideggeriana véanse, respectivamente, ASKAY, R. (2009): «Heidegger, the body, and the french philosophy» en *Continental Philosophy Review*, 32, pp. 29-35 y ADRIÁN ESCUDERO, J. (2011): «Heidegger y el olvido del cuerpo» en *Lectora*, 17, pp. 181-198.

Una de los puntos cardinales de la teoría de Canguilhem acerca de lo normal y lo patológico reza así:

Si lo normal no tiene la rigidez de un hecho de obligación colectiva sino la flexibilidad de una norma que se transforma en su relación con condiciones individuales, es evidente que la frontera entre lo normal y lo patológico se hace imprecisa²⁷.

Esto no significa que la cuestión se desplace hacia un burdo relativismo. Que la frontera entre ambos valores sea imprecisa se explica por razones que desafortunadamente no podemos abordar aquí. Rescatemos tan sólo esa noción según la cual lo normal es un dato flexible. Ello remite a que cada quien sabe, desde luego, dónde termina su salud y dónde inicia la enfermedad. Canguilhem sostendrá que el individuo se vuelve el juez de esa transformación que desemboca en el estado de enfermedad porque nadie más que él la padece, lo que tiene lugar «en el preciso momento en que se siente inferior a las tareas que la nueva situación le propone»²⁸. Si miramos tal «inferioridad» como el reflejo de cierta disposición corporal e intentamos leerla en clave ontológica, tendríamos que el tránsito de la salud a la enfermedad implica hacer la experiencia del ser como posibilidad. El simple hecho de sentirme resfriado me dice que no soy el mismo de antes: algo pasó que el péndulo en el cual me balanceaba estando sano oscila a un ritmo distinto: el mal cuerpo parece forzarme al reposo, la constipación me obliga a hacer cosas de las que antes prescindía, el malestar se agudiza lo suficiente para pensar seriamente en tomarme el día libre. No es que la enfermedad borre completamente de mi horizonte posibilidades con las que estoy familiarizado o que degrade mi esencia proyectante; la comprensión que tengo de mí, de los otros y de mi entorno permanece intacta: si bien puedo hacerlo con algún grado de dificultad debido a las molestias, visualizo y manejo los utensilios al igual que lo hacía antes del catarro; del mismo modo, pese a los síntomas, puedo desplegar mi existencia incluyendo la figura del otro dentro de mis confines prácticos; pero eso sí: tengo una conciencia más explícita de tener que habérmelas con mi ser. La enfermedad desborda así el flujo de la alteración al proponer posibilidades que, al estar cernidas expresamente por la disposición del cuerpo, fuerzan a que el Dasein se reincorpore partiendo de su inalienable individualidad. Y a diferencia de la angustia, que retrotrae al Dasein hacia su poder-ser más propio sin necesidad de una referencia explícita

27. CANGUILHEM, G. (2009): *Lo normal y lo patológico*, trad. cast. de Ricardo Potschart. México: Editorial Siglo xxi, p. 138.

28. Ídem.

a la corporeidad²⁹, en la enfermedad la “disminución” de la familiaridad se manifiesta como un efecto de la resistencia del cuerpo a seguir comportándose como si nada pasara.

Por lo tanto, así como acreditamos una disposición afectiva, un encontrarse anímicamente templado, así también cabe pensar en una disposición corpórea, toda vez que el cuerpo no es descubierto mediante un rodeo reflexivo sino que se presenta irreflexivamente en el mundo del que nos cuidamos. Al igual que el anímico, el estado corporal patentiza ya el estar-en-el-mundo como un todo posibilitando además un primario «dirigirse a...». Tal es el sentido del «corporar». En la enfermedad, esta estructura despierta de su estado latente, pues el clima familiar en el cual se efectuaba luce desbordado y, en consecuencia, el Dasein es remontado hacia su poder-ser: una suerte de ensimismamiento domina la escena y el sentido global de la situación se plantea como una pregunta: cómo asumir el hecho de tener que ser soportando el peso de la enfermedad. ¿No es este acaso un modo eminente de apertura? Partiendo del hecho de estar enfermo, no se trata tanto de comprobar que mi disposición corpórea le pone límites a lo que puedo llegar a hacer como de situarme ante la posibilidad de asumir que la encrucijada de contingencia y finitud en la que consiste mi vida me concierne con tal radicalidad que me resulta muy difícil no prestarle atención.

Con base en lo anterior, parece bastante lícito afirmar que la manifestación más plena de la enfermedad coincidiría con ese momento en el que las posibilidades que se ejecutan son menores que las que aspiran a ejercerse. Por tanto, el fenómeno «enfermedad» no describe algo que pudiera ser aprehendido en una vivencia privada que el individuo tuviera de su más recóndito fuero interno. Tampoco el yo o el sí mismo implícito en la emisión de frases del tipo «estoy enfermo» o «me siento mal» hace referencia al sujeto como si fuese éste una cápsula o un ente desgajado de un plexo de significatividad. Si «enfermo» es el adjetivo que acompaña al enunciado, entonces el sujeto muestra la totalidad del mundo que se ha visto intervenido por la enfermedad.

Resta enfatizar que aun cuando el ejemplo del resfriado sea demasiado simple, su aspecto formal puede hacerse extensivo a casos severos en la medida en que, fenomenológicamente hablando, no es necesario adherirse a un criterio de salud. El problema de fondo residía en demostrar cómo la enfermedad suma al ritmo de la

29. Véase WARSOP, A. (2011): «The ill body and das Unheimliche (the uncanny)» en *Journal of Medicine and Philosophy*, 36, p. 491. Por otro lado, que la angustia dé pie a un desplazamiento hacia la corporeidad, es algo que demuestra López Ibor, sin embargo cabe aclarar que la índole de su análisis, si bien mantiene cierta afinidad con el planteamiento heideggeriano, es estrictamente psicopatológica. Véase López Ibor, J. J. (1966): *Las neurosis como enfermedades del ánimo*. Madrid: Gredos, pp. 103-105.

corriente vital una nueva nota. En rigor, la enfermedad no interrumpe ni libera nada, ocurre simplemente que, como observara Heidegger a propósito de la angustia, revela al Dasein su estar libre para la libertad de empuñar personalmente las posibilidades a las cuales se ve referido en tanto que sujeto encarnado. En otras palabras: en la enfermedad, semejante apertura no se cristaliza sino como un reenvío de la vida fáctica hacia su «vectorización» corporal, lo cual adopta y se confunde incluso con el principio estructural que hace del Dasein esencialmente un poder-ser.

Bibliografía

- ADRIÁN ESCUDERO, J. (2011): «Heidegger y el olvido del cuerpo» en *Lectora*, 17, pp. 181-198.
- ASKAY, R. (2009): «Heidegger, the body, and the french philosophy» en *Continental Philosophy Review*, 32, pp. 29-35.
- BUYTENDIK, F. J. J. (1958): *El dolor. Psicología –fenomenología –metafísica*, trad. cast. de Fernando Vela. Madrid: Revista de Occidente.
- CANGUILHEM, G. (2009): *Lo normal y lo patológico*, trad. cast. de Ricardo Potschart. México: Editorial Siglo xxi.
- ESCRIBANO, X. (2004): *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. Bacerlona: Prohom Edicions.
- GANDER, H.-H. (2008): «La fenomenología hermenéutica del vivir fáctico de Heidegger» (trad. cast. de Francisco de Lara) en Duque, F. (ed.). *Heidegger. Sendas que vienen I*. Madrid: Ediciones Pensamiento-UAM.
- HEIDEGGER, M. (1987): *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2005): *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. cast. de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, M. (2002): *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, trad. cast. de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, M. (2014): *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, trad. cast. de Francisco de Lara. Madrid: Alianza Editorial.

HEIDEGGER, M. (2007): *Seminarios de Zollikon. Protocolos – Diálogos – Cartas*, trad. cast. de Ángel Xolocotzi. México: Jitanjáfora.

HEIDEGGER, M. (1993): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Neimeyer Verlag; *Ser y tiempo*, trad. cast. de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2005.

LAÍN ENTRALGO, P. (1968): *El estado de enfermedad. Esbozo de un capítulo de una posible antropología médica*. Madrid: Editorial Moneda y Crédito.

LE BRETON, D. (1999): *Antropología del dolor*, trad. cast. de Daniel Alcoba. Barcelona: Seix Barral.

LERICHE, R. (1942): *La cirugía del dolor*, trad. cast. de J. Marin de Bernardo y E. Velilla Mateo. Madrid: Morata.

LÓPEZ IBOR, J. J. (1954): «El escándalo del dolor» en *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos*. Madrid: Aguilar.

LÓPEZ IBOR, J. J. (1966): *Las neurosis como enfermedades del ánimo*. Madrid: Gredos.

MARÍAS, J. (1969): *Introducción a la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente

ORTEGA Y GASSET, J. (1972): *El hombre y la gente I*. Madrid: Revista de Occidente.

RICOEUR, P. (1996): *Sí mismo como otro*, trad. cast. de Agustín Neira Calvo. México: Siglo xxi.

SVENAEUS, F. (2000): *The hermeneutics of medicine and the phenomenology of health*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

WALDENFELS, B. (2015): *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, trad. cast. de Gustavo Leyva et. al. Barcelona: Anthropos.

WARSOP, A. (2011): «The ill body and das Unheimliche (the uncanny)» en *Journal of Medicine and Philosophy*, 36, p. 484-495

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2016.I02.10

[pp. 167-182]

Recibido: 25/05/2016

Aceptado: 14/06/2016

Ψυχή and Bewegtheit: soul as movement in early heideggerian interpretation of Aristotle

Elisa Zocchi

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

Abstract:

In his early thought, Heidegger reads Aristotle and gets from him an important idea of moods (*Stimmungen*). At first he denounces the metaphysical interpretation of *ψυχή* as *ouσία*, which leads to think that moods are something to remove. Heidegger claims that soul is instead a movement-towards: human being is moved by his *πάθη*. Motility is not just a physical problem but an anthropological element, given by moods. At the beginning of each movement there is a *στέρησις*, a lack: soul's limit, human finitude. Movement is the real essence of facticity: *Stimmungen* and *Bewegtheit* are almost the same.

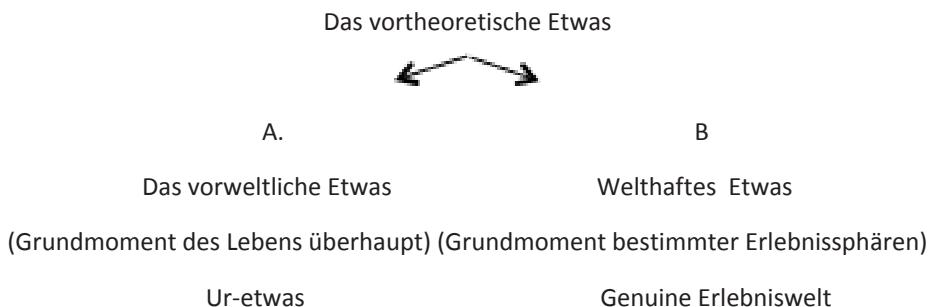
Keywords: Moods; Movement; Pathos; Aristotle; Soul.

1. Heidegger and moods: the pathical element of existence

At the origin of Heidegger's thought an interesting question can be found, not only in order to understand Heidegger himself, but to understand our personal being-in-the-world. What are moods? Which is the role of affectivity, of the pathical moment, in our

existence? We have to understand if our being subject of affections and emotions is an element of closure and limit or if it is maybe the sign of our relation to Being, as something that overflows and characterizes our humanity and freedom in a positive way. It seems to us that these “pre-logical” moments may hide the possibility of a real relation with things and with other human beings.

Before giving an answer to these questions, we should introduce the problem of emotions in Heidegger’s early thought and we must understand the roots of the world that in *Being and time* expresses the affective level of human experience – *Befindlichkeit*. The structure of the Dasein in *Being and time* is constituted by three existential elements: *Befindlichkeit*, *Verstehen* and *Rede*. The first is the most important in order to understand what “to be situated” in the world means, and to gain a deeper insight we must recognise that this *Befindlichkeit* is not an issue raised in 1927 but finds its origin in Heidegger’s early thought. The question, inherited by phenomenology, about the intentionality of conscience, finds its place in the first lectures in Freiburg in opposition to Husserl’s path. Heidegger presents a model of experience which is not intentional, but based on the pre-worldly. We can clearly see it in the course of 1919, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (that will become famous as *Kriegsnote Semester*), where he first claims something that will give shape to all his future thinking-path: we should break the supremacy of the theoretical¹. In this lectures we also find the tool for this demolition: it is the first and still uncertain discovery of what is here called vorweltlich, which what will later become, in *Being and time*, *Befindlichkeit*. At the end of one lesson, Heidegger traces on the board a framework that represents the stratification of our cognitive process:



We can clearly understand that before the theoretical we find two moments, not only one (as claimed for example by Husserl, with the idea of *Lebenswelt*). There is not only the worldly pre-theoretical (B), but also a more original level, thanks to which we

1. M. HEIDEGGER, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA Bd. 56/57, hrsg. B. Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt am Main 1987.

can reach the *Ur-etwas*: that which makes every experience possible. This level is exactly what we mean by pathical, and the aim of Heidegger's philosophy is tear down the primacy of the theoretical, always present in the story of Western philosophy. We can find a confirmation that this level is the pathical one not only on the basis of the examples present in the lecture² but also thanks to another lecture. In the analysis of Paul's letters and with Augustine's texts, we came across expressions such as «fundamental fact (*Grundlegende*)», «fundamental experience (*Grund erfahrung*)», always relating to moments of factual life such as anguish, joy, pain³. As an example, Heidegger defines the love of God for men as “the fundamental fact (*das Grundlegende*)”, and not as a theoretische *Erkenntniss*. The first moment, the one that ontologically comes before knowledge, is our understanding of ‘being called’, preceded by something else (in this case, divine love), and this being-preceded always shows up through moods like anguish (*Bedrägnis*), pain (*Leiden*), uncertainty (*Unsicherheit*), agitation (*Unruhe*) and even *Angst*. That is why we should consider the *Befindlichkeit* not as a neutral “being-in-a-situation” but as the pre-theoretical affective tuning.

The term *Befindlichkeit* itself is full of meaning: *sich befinden* means to feel oneself in a certain mood, not only our being-here; the fact then that in the above quoted text about Augustine it is used as a translation of affectio/affectiones confirms that what Heidegger means with this word is clearly oriented towards the affective, pathical aspect of existence.

After this short introduction on *Befindlichkeit*, we can now deal with the questions that began our study: which role do affections have in our every day life? Are they something that obstructs our being ourselves or a constitutional moment of our psyche? In order to find an answer to these questions, Heidegger finds an interesting interlocutor, an author that is often present in his lectures, especially in his first period: Aristotle. Heidegger often denounces the metaphysical interpretation of Aristotle's thought, which creates a dualistic vision of the human being and his being-in-the-world; the origin of this misunderstanding is, in his opinion, the classical and metaphysical interpretation of Ψυχή as οὐσία, as a permanent essence for which movement is something «added» at a later time, something to keep under control. The clearest examples of this interpretation are emotions and mood: in a static vision of soul as substance, they are something negative,

2. An important example: the sun rising in Thebe in the morning of the victory compared to the sun for an astronomer (Ibidem, p. 74) or the one of the happiness when, in the morning, we enter in a room full of sunlight (Ibidem, p. 46).

3. M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA Bd. 60, hrsg. M. Jung - T. Regehly - C. Strube, Klostermann, Frankfurt am Main 1995.

temporary movements with a minimal ontological meaning and no metaphysical meaning. This idea of Ψυχή can be very dangerous: it may bring us to believe that events, traumas and emotions are something to remove from a «normal» life, something that may damage us. Moods, emotions and feelings should then be diminished and possibly removed.

Heidegger's interpretation of Aristotelian Ψυχή brings us instead to a genuine vision of the human being, where emotions and traumas can be helpful in order to shape a personality. Our facticity and limit, i.e. our temporality, is not only the primary element of our being, but also the element towards which it may be possible to establish a real relationship with our Self and, also, it is the opening-element towards transcendence. I will try to outline this interpretation through some works where Heidegger reads Aristotle, using the *Stimmungen* as a tool to get into his thought – *Stimmungen*, moods, i.e. the affective moment of our existence.

2. Heidegger's phenomenological reading of Aristotle: πάθος and substance

The first moment is the course that Heidegger takes in Freiburg during the summer semester of 1924, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*⁴. The subject is Aristotelian *Rhetoric* and thanks to a deep analysis, Heidegger describes the πάθος as the main element of the relationship between the rhetorician and the listener.

Diese πάθη, Affekte, sind nicht Zustände des Seelischen, es handelt sich um eine *Befindlichkeit* des Lebenden in seiner Welt, in der Weise, wie er gestellt ist zu etwas, wie er eine Sache sich angehen lässt⁵.

That which in rhetoric speech has to be raised is not a momentary emotion of the soul but the *Befindlichkeit des Lebenden in seiner Welt*: affections are not only fleeting and superficial moods – what is here in question is the world itself, in a relationship that is not theoretical but pathical. Heidegger gives us then a clear description of the soul: «*Things (γενόμενον) that are found in the soul are of three kinds - passions (πάθη), faculties (δύναμις) and states of character (εξίς)*»⁶.

4. M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA Bd 18, hrsg. von M. Michalski, Klostermann, Frankfurt am Main 2002.

5. Ibídem, p. 122.

6. ARISTOTLE, *Nicomachean ethics*, II, 5, 1105b19-21.

Heidegger describes the πάθος as a γενόμενον of human soul. γενόμενον is «what happens to the being», πάθος is then «*das, was in der Seele wird*»⁷. In this sense, affections and emotions are not something secondary that strikes a soul that already exists as a substance, but something that happens inside the soul, an event that shapes its essence. The entire Heideggerian reading of Aristotelian anthropology will be affected by this starting point, the definition of πάθος as a way of a becoming (*Weise des Werdens*) of the soul – Heidegger will even claim that πάθος determines our being-in-the-world in a fundamental way⁸. If soul determines who we are, πάθος determines our very being ourselves: πάθος is therefore a *Seinsbegriff*⁹. If the soul is an alterable being, we can describe it as a non-static being also from a kinetic point of view: πάθος is then a fundamental concept in the analysis of κίνησις, of being as *Bewegtsein*, being-in-movement.

Going on in our reading, we find the comment to a passage of the *Metaphysic* where the four meanings of πάθος are listed. The first (attribute, quality) specifies the vulnerability of a being, the fact that something may happen to it (passieren) and it is ignored by Heidegger. This is very important: to refuse the idea of attribute hides implicitly the refusal of the idea of substantia, of a permanent ‘layer’ – here we can see the difference between Heidegger’s interpretation and the classic one. The second meaning (changing of a characteristic) specifies the possibility of being struck by something external and change (*umschlagenden Mit-einem-Geschehen*). The third one (painful change) is said painful only because someone feels it as such, because someone’s *Stimmung* is affected. This third meaning is the one related to our corporality: we feel something because of our being corporal. At last, πάθος indicate that something strikes one to a large extent (βλαβεραι αλλοιώσεις και κινήσεις): Heidegger leaves the idea of painful affection aside and generalizes it as «*something which strikes me*»¹⁰.

We can see that Heidegger underlines, in every one of these meanings, the aspect of movement. Πάθος is then something related with the living being (*das Seins des Lebenden*),

7. «Πάθος gehört also zu dem, was in der Seele wird». *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, p. 168.

8. «Wichtig ist das Mitgegebensein der πάθη als γινόμενα, Weisen des Seins selbst, sofern wir leben, Weisen des Werdens, betreffend das Sein-in-einer-Welt»; «...wie das πάθος Bezeichnete das Sein-in-der-Welt in einem fundamentalen Sinne bestimmt». Ibídem, p. 169.

9. «Schon dadurch ist πάθος als ein Seinsbegriff angezeigt, weil das πασχειν in der Gegenüberstellung zum ποτειν ein Grundmoment darstellt für die Analyse der κίνησις, des Seins im Sinne des Bewegtseins». Ibídem, p. 172.

10. «Was mir passiert, was mir zuleide geschieht. Wir haben dafür einen entsprechenden Ausdruck: Das und das ist ein Schlag für mich». Ibídem, p. 195.

particularly with his «*being disposed in a certain way (Je-und-je-sich-befinden)*». The πάθος always strikes someone (*schlägt einen ein*) and moves one, putting one in a certain disposition (*Befindlichkeit*). Here it is where the word that will become one of the three elements of the existential structure in *Being and Time* appears for the first time. Here it is pointed out that πάθος is not something isolated, a qualitative mutation inside existence — rather it determines the subject in his being-disposed in the world, within a context, and every affection shapes this disposition in each and every moment. Therefore we could say that every event, every trauma, every affection shapes the soul. The πάθος is not an isolated moment of our cognitive experience, a qualitative mutation in our existence, but something that can deeply change our active disposition in the world.

Die Art und Weise des Aus-der-Fassung-Kommens, Aus-der-Fassung-gebracht-Werdens ist dem Sinn nach so, dass sie wieder gefasst werden kann: Ich kann mich wieder fassen, ich bin einen bestimmten Moment, in einer Gefahr, im Moment des Schreckens, in Fassung. Ich kann die durch den Schrecken gekennzeichnete Befindlichkeit beziehen auf ein mögliches Gefasstsein dafür. So hat also πάθος in sich selbst schon den Bezug auf εξις.¹¹

This disposition, being disposed in a certain way (*Je-und-je-sich-Befinden*), is nothing else but the constitution of the ψυχή, its being in the world not as a static substance but as a vital essence shaped by that what we live. Heideggerian interpretation leads to a non-dualistic vision of Aristotle's thought – the ψυχή is then considered as the primary εντελέχεια of man. It is then clear that for Heidegger the affective moment is not a step to overlook in order to establish a real relationship with the world but it is the beginning of this relationship itself. Only from this being-disposed can relations be established, from the affective moment that opens the man up and disposes him in a certain attitude. Another important sign of the collapse of every dualism on emotions is the third meaning of πάθος in Aristotle: the life of the body with his feelings and passions. Heidegger reads the De Anima: «*It seems that all the affections (πάθη) of the soul happen along with the body (είναι μετα σώματος)*»¹². Heidegger recognizes that every affection is affection of a body. Again, he looks at a non-dualistic Aristotle: passions and body are inseparable, there is no inert matter but *Leiblichkeit*: every affection is then an entire modification of human life, of the εντελέχεια that makes it up and that goes always together with his being-a-body (*leibmäβig*). We have to leave every kind of dualism apart: Heidegger in

11. Ibídem, p. 171.

12. Ibídem, p. 203, reading ARISTOTLE, *De Anima* A.1, 403a16.

this interpretation of Aristotle sets himself before every division between material and non-material (division that will anyway be latent in his thought until the creation of the concept, in his *Denkweg*, that will perfectly express this kind of unity – *Stimmung*). But the πάθη are now described as originally united phenomena, unity of which is given by the being of man itself¹³.

The pathical moment allows then an openness, a movement-towards, because it disposes the Dasein in a certain way. This is the real meaning of *Befindlichkeit*, with a huge debt towards Aristotle: being passively struck means to find ourselves disposed in a certain way, being affectively in-tune to and remain in this ‘being tuned in the world’. We are always disposed, always affectively tuned – we move from one mood to the other, from an affection to another, but we cannot avoid them. But this limit, our being always tuned, is not a negative limit, but first and foremost our greatest resource: our moods open us, they are not moments to be overlooked but rather situations that dispose us in towards a certain openness, in a movement.

One important element to underline is that for Heidegger this pathical aspect of our existence is one capable of opening the Dasein toward the ethical moment. If we take the example of Aristotle’s *Rhetoric*, the rhetorician has to persuade the listener acting on his διάθεσις, his passive disposition. For Heidegger, as we said, every mood is directed towards the outside, towards the definition of the self and of the world – and this allows also the possibility of decision. In Heidegger’s interpretation, the εξίς (active disposition) is a particular πάθος in which the moment of concentration prevails over the tendency of dispersion; it is the «rechte Sichbefinden», something like a harmonious situation made possible also by the exercise of the φρόνησις, that Heidegger in this text translate with *Umsicht*. It is interesting to notice that, as often reminded by Gadamer, Heidegger was used to translate φρόνησις with *Gewissen*, conscience¹⁴. If we consider *Being and*

13. «Die ursprüngliche Einheit des Phänomens der πάθη liegt im Sein des Menschen als solchen». *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, p. 177.

14. An important example is Heidegger’s course of 1924 – 1925 on the Sophists, to which are referred this lines: «Erstmals wurde mir davon etwas bewußt, als ich Heidegger 1923 – noch in Freiburg – kennenerlernte und an seinem Seminar über die Nikomachische Ethik des Aristoteles teilnahm. Wir studierten die Analyse der φρόνησις. Heidegger zeigte uns am Aristoteles-Text, dass alle Techne eine innere Grenze besitze: ihr Wissen sei kein volles Entbergen, weil das Werk, das sie zu erstellen verstege, in das Ungewisse eines unverfügbar Gebrauchs entlassen werde. Und nun stellte er den Unterschied zur Diskussion, der all solches Wissen, insbesondere auch die bloße δόξα, von der φρόνησις schied (1140 b 29). Als wir an diesem Satz unsicher und ganz in die griechischen Begriffe verfremdet heruminterpretierten, erklärte er brüsk “Das ist das Gewissen!”». H.-G. Gadamer, *Marburger Teologie*, pp. 199- 200, in H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 3, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987.

time, where conscience is the crucial place of the moment of decision, and we compare it to what was said above about the ‘right *Befindlichkeit*’ as the real moment of decision (*Augenblick*), we can clearly observe how the place of conscience is deeply linked to *Befindlichkeit*, even more, to emotions and the pathical moment. It seems to us that the moment of concentration, of decision, is made possible by the direction given by that sphere of human existence which man cannot control, dominate or choose. Something comes before, something which we cannot erase and which allows us to disperse or to concentrate, to choose ourselves. The decision to take can emerge only via something that cannot be objectified. The impossibility to objectify the original element of pleasure and pain puts both in the *Grund* of our existence (that is why Heidegger will call them *Grundbefindlichkeit*). The “how” of our life (the *εξις*, as Aristotle would say) can arise only through that, which we cannot possess. Before any meaning that can be given to the world, before the theoretical and scientific moment, before the division ‘rational/irrational’, these *Grundbefindlichkeit* show a path which open to the definition of the *Wie* of the human existence, of meaning. An important direction of life is already hidden within moods, and already in virtue of moods we can call ourselves ‘human’. The possibility, for the *Dasein*, to be fully himself, to stay in his *Da* and to guard it is already contained in the *Befindlichkeit* itself.

3. Soul as movement

We have to take into consideration another element in order to fully understand Heidegger’s interpretation of Aristotelian anthropology. In the lectures of 1924 the focus is on the affective aspect, and reputedly the most important aspect of Aristotle, the *λόγος*, may seem to be have been forgotten. It would be an error to think that Heidegger looks at the human *ψυχή* as subject to moods and without rationality because of this interest in *Befindlichkeit*. We must then comprehend which is the role of *λόγος* in the definition of *ψυχή*.

The human *Wesenbestimmung* is the *λόγος*, clearly as *κατηγορείν* but also as *απόφαινησται*: *λόγος* doesn’t only mean «what» — it also means *εσχάτον*, goal, the teleological direction. *Λόγος*, and not only *ψυχή*, has to be understood as something not already ontologically formed, but especially in its teleological aspect. *Ousία* is a being; every being, as a being, is an essence, with two aspects: *υλη* and *ειδος*. The form defines the limit of the substance and shapes in this way its singularity. *υλη* represents, then, the infinite possibilities of the substance, which are limited by the form. Substance (i.e. soul) is then the movable, mobile and living determination, the possibility of taking shape

and accepting a fulfilment of this shape. This «taking shape» is nothing but the victory of act on potency, preserving the ontological meaning of *εχειν*: it is *εντελέχεια*. Substance, for Heidegger, isn't something static and definitive but the vital act, the incessant active determination of one possibility. In a living being it is the first *εντελέχεια*, the coming to life itself. This means that we have to look at the soul not only as a substance but also as the origin of movement and, most of all, as *τέλος*, as *εσχατον*. It is the soul as *εντελέχεια* that makes each human being a unity because of its movement toward something.

That is why the soul opens up the world, and every organ of living being works in order to make this openness possible. In Aristotle there is no contempt of the senses, because the soul would have, without them, no possibility to define its *τέλος*, and it is clear that the soul, in every level of development, is directed outside itself and towards the world. The limit makes possible the movement-toward, the openness to the world given by the *πάθος* of the *ψυχή*. It is clear therefore that the *ψυχή* is not to be considered as something concluded but, instead, as something characterised by temporality. This means that affections and moods are the real openness and element of incessant definition, of movement. Man itself is, therefore, movement:

Das in Bewegung Seiende wurde bestimmt als Gegenwärtigkeit des Seienden in seinem Seinkönnen. κίνησις macht also das Da aus des in Bewegung Seienden, des Bewegten. Bewegtes ist aber (vgl. pros ti) Sein im Bezug zu Bewegedem, im Middasein eines κινού bzw. κινετικόν. Wie ist das Da dieses mit dem in Bewegung Seienden als Bewegtem Middaseienden zu bestimmen?¹⁵.

Movement is a fundamental element in order to understand the being of life as a self-fulfilment of the Self and the being of the beings as presence. The *ψυχή* is an uninterrupted movement, as showed by moods where we always find ourselves. We can here begin to understand Heidegger's procedure: what Aristotle would have ascribed to nature, to the world of physics (whose main object is the being-in-movement), is for Heidegger also a characteristic of the human world, it is a fundamental aspect of the Self, of life as facticity.

We can now take another step that allows to fully understand the meaning of soul as movement. We have to define the *ψυχή* not more only via negationis, knowing that it is not static substance, and instead move to discover the real meaning of soul as movement. In order to do this we have to look at the programmatic text, in which Heidegger summarises his interest toward Aristotle. In Autumn 1922 Heidegger sends his candidacy for a place as extra-ordinary professor at the Philosophy Faculty of Marburg

15. Ibídem, p. 392.

and Göttingen. The deans of the two universities, Paul Natorp and Georg Misch, asked Heidegger's professor Edmund Husserl for a summary of the academic activities of his pupil – to whom Husserl asks in turn for a short text about his own research due to the poor amount of publications. That is the origin of *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*, better known as *Natorp Bericht*¹⁶. Part of this text will reappear in the lectures on Aristotle of 1924 (which we analysed), but lots of aspects will be forgotten or left aside by Heidegger. It is interesting to show how the subject of this text may give us an important key in order to understand the ψυχή and his relation with temporality. This is clearly visible in a sentence present in the text: «*Die philosophische Forschung ist der explizite Vollzug einer Grundbewegtheit des faktischen Lebens und hält sich ständig innerhalb desselben*»¹⁷.

Life of facticity (*faktischen Leben*) is the affective level of existence, the level tuned by the *Stimmungen*, which in *Being and time* is the level of *Befindlichkeit*. This is the fundamental level of human ψυχή, the one that shapes it, the one of the events that every day open it up towards existence and towards that relation with things, relation that Heidegger calls *Umgang* or, even better, *Sorge*. This ψυχή, claims Heidegger, is characterised by a fundamental motility (*Grundbewegtheit*) that philosophy has to investigate. Philosophy (and in a certain way also psychiatry) has to be the fulfilment of life's tendency to explain itself, a natural and innate tendency. This is also the explanation of the overused quotation of 1924 where Heidegger speaks about the Da of Dasein as a κίνησις – human being is first of all motility, *Bewegtheit*. His being is unceasing openness, movement-toward – not only the movement of philosophical research but also and especially of our everyday dwelling (*wohnen*) the world and relationships, a dwelling that is not already given and built, a sense that is not given by someone else but that, precisely because soul is *Bewegtheit*, and therefore has to be written and chosen step by step.

16. This work has three editions. The first one, based on the text sent to Göttingen, published in 1989: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*, hrsg. von H.-U. Lesung, Dilthey Jahrbuch, 6 (1989), pp 237-69. The second is based on Heidegger's typewritten document : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät* (1922), hrsg. von V. G. Neumann, Reclam, Stuttgart 2003. The third one appears in the *Gesamtausgabe*, and it contains a complete revision of sources and adds important elements in the notes: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922)*, in M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, GA Bd. 62, Klostermann, Frankfurt am Main 2005, pp. 341-419.

17. Ibídem, p. 351.

If the movement (*Bewegung*) is the worldly characteristic of being, motility (*Bewegtheit*) is its ontological and existential definition. Motility is therefore not only a worldly problem, but also a real *Grundprinzip*, ontological structure of ψυχή. And if the human being is always affectively connotated (because of moods), he is in-movement-towards. The Dasein is movement-towards because his *ouσία* is not a static substance which suffers something (but that would be, in se, already perfect and concluded once created); at its root there is a radical motility, a movement-towards. Once again Heidegger finds in Aristotle the answers to the question raised by Husserl, once again he destroys the traditional interpretation that gives a fundamental value to the Aristotelian doctrine of substance and he underlines again human finitude as fundamental. Human life is then made up of a *Grundbewegtheit*, a dealing with (*Umgang*) the world that brings him, as a being-in-movement, to create. The soul is then not only passively connotated but in se active, tendency-towards. If the Dasein is opened to the world by his affective connotation, and if this movement is the main characteristic of facticity, it is clear that we need to examine the *Grundbewegtheit* on an ontological and anthropological level, and not only on a physical one. *Grundbewegtheit* is the bridge between physics and anthropology, the answer to the question about the relation between that which the ψυχή endures and its activity, between the *Stimmungen* that strike it and the freedom that it shows in every occasion.

4. Motility in the Physic: an anthropological concept

In order to get to the final step of our inquiry into the ψυχή as movement, we have to then move towards the analysis of this motility, and in order to do this we have to look at the short but efficient explanation that Heidegger unfolds, in the *Natorp Bericht*, on Aristotelian *Physic*, that he claims to be «*das Grundbuch der abendländischen Philosophie*»¹⁸. Why give such an importance to the *Physic*? What pushes Heidegger to that point? The answer is easy: phenomenology, in which he lives. Heidegger is at the search, in the first '20, of the «*Sachen selbst*», not of absolute and pure principles but of a way that has to be found through things and towards things. This is the reason of his interest in Aristotle, who considered being in its being-moved. The young Heidegger is looking for the cause of years of missing phenomenological vision, the cause of the metaphysical interpretation of Being that distanced philosophy from the «*Sachen selbst*». In the *Physic*, Heidegger finds the tool to break the system, to make clear that Aristotle

18. M. HEIDEGGER, Vom Wesen und Begriff der Φύση. Aristoteles, Physik B, 1 (1939), in Wegmarken, GA Bd 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1967, p. 312.

himself has to be read and understood as a philosopher of life more than of principles and causes: the *Physic* is read by Heidegger as an essay about life, about living and being of man. The main topic of the essay is showed in Heidegger's accurate words: «*das zentrale Phänomen, dessen Explikation Thema der Physik wird, ist das Seiende im Wie seines Bewegtseins*»¹⁹.

Here Aristotle discusses life in term of movement, and Heidegger reads him precisely because of this aspect: as a phenomenologist in search of ontology. For Heidegger, and this is very important for us, the description of beings' motility in the *Physic* is not only about non-living things or about the worldly level. The interest for the *Physic* is actually an anthropological one: he studies the movement of beings in order to understand facticity, i.e. the relation between temporality and Dasein. That's why we, interested in the ψυχή, are pushed to the problem of motility in the pages of the *Physic*. The being of Dasein is movement of life, a non-closed movement:

Der Seinscharakter der εξις und damit der αρετή, das heißt: die ontologische Struktur des Menschseins, wird aus der Ontologie des Seienden im Wie einer bestimmten Bewegtheit und der ontologischen Radikalisierung der Idee dieser Bewegtheit verständlich²⁰.

In the *Physic* Aristotle claims that the central aspect of beings is their being moved, their «*Aussein auf etwas*»; this characteristic is what Heidegger calls Vorhabe, preliminary condition: it is the motility of «*factual*» life that has intentionality. This ontological pre-possession is clearly defined by Aristotle, claims Heidegger: his researches are "Forschungen, deren Gegenstand erfahren und vermeint ist im Charakter des Bewegtsein, in dessen was im vorhinein mitgegeben ist so etwas wie Bewegung"²¹.

That's why for Heidegger, and for us as well, it is very important to consider the *Physic*: here being, or better, the Da of the Dasein, has as fundamental characteristic the fact of being moved and, as a consequence, the possibility to produce and to move itself. It is moved because he moves towards something, as opened-up, and for this reason the *Physic* for Heidegger is not an essay about philosophy of nature but of a real ontology of facticity – because the topic is the first characteristic of being, its moving-towards.

19. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, p. 371. On this point, we should also remember the provocation present in these pages about the concept of substance, that becomes very clear after our analysis of the 1924' text: «*Auch da, wo grundsätzlich die Gegenstände nicht mehr als 'Substanzen' im rohen Sinne angesprochen werden (wovon übrigens Aristoteles weiter entfernt war, als gemeinhin gelehrt wird)...*

20. Ibídem, p. 386.

21. Ibídem, p. 374.

The *Physic* may be an ontology of becoming, of human temporality, because for Aristotle that which is only a part of Being is instead for Heidegger the whole being as becoming, facticity and limit, *Bewegtheit des faktischen Leben*: life. This lets us see movement as the last horizon and main characteristic of Being itself, as suggested also by the fact that in the first typewritten document sent to Misch Heidegger says his research is «about the *αρχή*» but, in the final document, he writes «*research on the κίνησις*»²². Not only therefore, natural being, but the constitution of the Self, of Dasein's life. And it is in fact from the analysis of the Dasein that Heidegger once again sets off.

"In der eigenen Faktizität ist als wirksam da das Wie, in dem schon die 'alten Physiker' die 'Natur' gesehen, angesprochen und besprochen haben" ²³. Heidegger deeply considers the critiques that Aristotle holds towards the Ancients and underlines that they are built on the «entscheidenden Grunderfahrung: wir setzen von vornherein an, es ibt Seiendes in Bewegung»²⁴.

The last step that we have to take is taken by Heidegger in a partially traditional way: the movement of the *ψυχή*, movement-towards, is something like a lacking, an imperfection (*στέρησις*). But Heidegger is here revolutionary, because he claims that the lacking, the becoming and the possibility are the fundamental categories of Aristotelian ontology. In Heidegger's interpretation, *στέρησις* emerges from a very particular way of thinking of movement, which considers movement as a fundamental characteristic of our world of temporality and cannot be addressed to the perfect sphere of Being. If for Aristotle this is negative because it is something missing, for Heidegger it is the central heart and definition of the first characteristic of being: his limit.

In order to understand the value of *στέρησις*, we look shortly at another text: *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1* (1939)²⁵. Here motility is defined as something that is not already at its end, but instead it is something to produce, to bring to Anwesenheit. In this text what was already in the Natorp Bericht is fully explained: the concept of *ενέργεια* as made of lacking (*στέρησις*) and act (*εντελέχεια*), and it is also said that «*in der στέρησις verhüllt sich das Wesen der φύσις*»²⁶. The movement, moving from possibility to act, is not something to be defined but to be described (it is original, i.e. not definable). Heidegger follows the Aristotelian description of the structure of movement:

22. Ibídem, p. 391.

23. Ibídem, p. 392.

24 Idem

25 M. HEIDEGGER, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1* (1939), in *Wegmarken*, GA Bd 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1967.

26. Ibídem, p. 297.

the act doesn't realize the potency by making the potency turning into act — instead, the actuality of potency consists in staying (Halten) in his character of potency.

Heidegger can claim this because he follows Aristotle who always makes examples of a productive movement (the building of a house, the shaping of a statue) and for Heidegger this means that movement is always caused by a lacking. This στέρησις is always at the beginning of the process, the form that will be at the end is a form that is missing at the beginning. Being is then, for Heidegger, not the «being-product», the substance (as the Greeks affirmed, in the metaphysical interpretation), but motility itself (*Bewegtheit*), the process of becoming itself. Heidegger changes here the entire list of the meanings of being present in tradition. For Heidegger, at first we find categories, then true/false, then act/potency and at last accident. Heidegger puts instead the movement as the central one.

Writing about movement, Heidegger finds also another (even bigger) topic, the one of active and passive potency – and we are pushed to think about it with him. In which position is the ψυχή? If we showed that ψυχή is *Bewegtheit*, is it because it is moved or because it can move something else? Heidegger's reception of this ambiguity is clear if we think about moods and affections: in the subject who lives an affection, the openness to endure it and the activity that presents itself as an answer are not two separate but on the contrary deeply united moments, there is no cause-effect relationship but radical cohesion. For Heidegger, actually, causality works only inside movement, and not vice-versa. He uproots causality from the metaphysical soil and puts it in the metaphysical soil of becoming, of physics – to the point that Physic itself becomes an ontology, a real 'archeology', science of the origin (ἀρχή). With regards to movement, Aristotle says that movement is in what is moved («in something else/different», αλλο, from what can move), because an act of what is moved by moving being. There is then only one act of two separate things, motor and that which is moved; the movement is then in «other», remaining anyway divided, as a unique reality to which we can refer different notions. The solution is then complicated: in this αλλο is both the unity and the separation of the act. Something is in potency both because it has the potency of enduring and because it is the αλλο in which is found the active potency: in the αλλο the potency of enduring and of movement touch each other and are a unique potency.

Potency and activity are the elements that characterize the ψυχή: we need therefore to understand whether strikes the soul is also determining it or if the ψυχή has in itself an element of newness, of tendency-towards that may characterize it without limiting it to what it endures. We need to understand, therefore, if that which the ψυχή endures is, at last, a limit or maybe a resource. The answer, as we saw, is precisely *Bewegtheit*: it

works as radical unity in the entirety of Heideggerian thought about the ψυχή. Just like being is seen for Heidegger as an orientated motility, an unstable and restless dynamic, the *Stimmungen* that shape the ψυχή are fundamental elements that already have the possibility to give an orientation even before the theoretical moment.

What we said until now finds its heart in Heidegger's idea of destroying the classic Aristotelian ontology and to point towards the ontology of motility as the real and original sense of Being, and the *Bewegtheit* as constitutive element of reality and of the human being, capable of making every πρᾶξις possible. That's why Heidegger will in a course of 1931 translate δύναμις with Kraft, strength: the unity of being that goes beyond every multiplicity is the character of Kraft that every being has. This seems to Heidegger to avoid that apparent detraction of the world and of the becoming that may be found in classic interpretations of Aristotle. Because of this act comes before potency, form comes before action; for Heidegger the primacy goes to potency, to the *vis activa* as lacking and not as completeness.

For Heidegger, we can say, the being in movement (*das Seiende in Bewegung*) is nothing else than the pre-possession of Being (*Seins-Vorhabe*), the κίνησις itself. The vorweltlich, the affective sphere of human ψυχή, is a natural movement-towards, tendency and activity, not only something endured but rather something that actively moves us. The Vorhabe, the pre-worldly itself, is the ontological pre-possession, the movement; it is the level of πάθος, always a movement-towards in which we already find ourselves, that we do not create but in which every Dasein finds itself. *Stimmung* and *Bewegtheit* are, therefore, almost synonymous.

The real being of the ψυχή is not then the static essence but its motility, the process of becoming. Movement is the real essence of facticity, and this movement is nothing else than our being endured by our experience by events, traumas, emotions. The ψυχή, as *Bewegtheit*, is not static but to be continuously discovered. But what does this concretely mean? It means that the finitude of the ψυχή is not to be considered, or as a limit to be deleted, a deficiency of a perfect and static substance – it is indeed the primary characteristic in which to inquire. Affectivity, our finding ourselves in moods that we don't choose and that often crush or surprise us is the element that characterizes us as human beings, because it moves us to the search of meaning which lies behind experience, rather, it pushes us to create a meaning, because that which crushes us cannot leave us motionless.

But it means also, and we should think long about this, that we have to forget every determinism: if the *Stimmungen*, the traumas, the events move our ψυχή and don't

decrease it to static substance, it means also that these events and traumas cannot determine the ψυχή in its deep itself. It means that the Dasein is irremediably more than its limit, its trauma. It means that the events themselves move the soul to overflow, to something more. It means, at last, that we do not only need a philosophy but also a psychiatry that doesn't flatten the ontological on the ontic, but which allows space for rifts, for fractures through which we may see something more enter. Moments of finitude, like the *Stimmungen*, but moments that can open to a meaning that is not already defined, delivered to a human being like an already-lived-experience: a meaning to be constructed, a journey to be undertaken with the aid of the experience of limit.

Bibliografía

ARISTOTLE: *Nicomachean ethics*.

ARISTOTLE: *De Anima*.

GADAMER, H.-G.: *Gesammelte Werke*, Band 3. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.

HEIDEGGER, M.: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem, in Zur Bestimmung der Philosophie*, GA Bd. 56/57, hrsg. B. Heimbüchel. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987.

HEIDEGGER, M.: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion, in Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA Bd. 60, hrsg. M. Jung - T. Regehly - C. Strube. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.

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

HEIDEGGER M.: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, GA Bd. 62. Frankfurt am Main: Klostermann, 2005.

HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1* (1939), in Wegmarken, GA Bd 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1967.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Estudios

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2016.I02.03

[pp. 185-203]

Recibido: 30/04/2016

Aceptado: 14/06/2016

Epoché ed essere-nel-mondo: Husserl ed Heidegger sul concetto di mondo

Epoché and being-in-the-world: Husserl and Heidegger on the concept of world

Luigi Daniele

Università di Bari

Resumen/Sommario:

Scopo del presente lavoro è indagare il concetto di mondo in Husserl e Heidegger attraverso l'analisi dei concetti di epoché ed essere-nel-mondo. Attraverso la messa in luce della fenomenologia husseriana come egologia e l'esplicazione del tema dell'intersoggettività viene mostrato come la nozione di essere-nel-mondo in Heidegger costituisce una maniera originale di porre la questione del rapporto tra Dasein e mondo, e viene mostrato che conseguenze hanno sul concetto di intenzionalità le differenze tra i due autori.

Palabras Clave/Parole Chiave: egologia, mondo, intenzionalità, epoché, essere-nel-mondo

Abstract:

The aim of this paper is to investigate the concept of world in Husserl and Heidegger through the analysis of the concepts of epoché and being-in-the-world. Through the explanation of Husserl's phenomenology as egology and his idea of intersubjectivity is shown how Heidegger's notion of being-in-the-world constitutes an original way to pose the question about the relationship between the Dasein and the world, and to what kind of difference in the concept of intentionality this difference leads to.

Keywords: egology, world, intentionality, epoché, being-in-the-world.

Introduzione

La mancanza dell'epochè in Heidegger segna un importante distacco dal pensiero di Husserl, per il quale questa era il primo passo per l'abbandono del mondo naturale e la costruzione di una fenomenologia trascendentale.

Questa mancanza si lega contestualmente alla descrizione dell'essenza del Dasein come essere-nel-mondo, descrizione che però solleva la questione su cosa sia, in Heidegger, il mondo e su come ciò influenzi profondamente il modo in cui nel pensiero heideggeriano si costituisca il rapporto tra Dasein e mondo, influenzando profondamente anche lo stesso statuto dell'intenzionalità.

Ciò che ci si propone nel presente saggio è proprio mostrare come attraverso l'analisi del concetto di epoché e di essere-nel-mondo sia possibile scorgere nevralgiche differenze tra i due autori sul concetto di mondo, e come a tal proposito le tematiche dell'intersoggettività e dell'intenzionalità giochino un ruolo chiave.

1. Mondo ed epoché in Husserl

Per dare avvio alla nostra analisi sarà necessario richiamare alla mente, seppur in sintesi, il concetto husserliano di epoché, evidenziando la sua funzione nevralgica all'interno dell'economia complessiva del pensiero del suo autore, che fa di essa l'atto fondamentale da cui prende le mosse la fenomenologia husserliana e mostrando come questa importanza non venga mai meno. Senza questa breve messa in luce risulterebbe infatti impossibile comprendere in maniera propria la differenza sostanziale tra Husserl ed Heidegger.

Iniziamo dunque con l'illustrare il campo di problemi da cui nasce l'epoché come strumento teorico in grado di fornire un necessario punto d'avvio all'indagine filosofica.

Ciò che Husserl, in prima istanza, lamenta, è la mancanza nelle scienze ed in generale nel sapere di principio assolutamente chiari e certi, oltre i quali non è possibile risalire e che possano proporsi come fondamenta su cui edificare l'intero sapere umano. Le scienze positive, dunque, mancano di una fondazione razionale assoluta, e nonostante il loro incredibile sviluppo negli ultimi secoli, sono edificate su principi instabili. La situazione appare aggravata dal fatto che nella riflessione teoretica sulle scienze sembra del tutto assente la consapevolezza del bisogno di una fondazione certa di questi principi. Non solo manca, dunque, una fondazione, ma è questa stessa mancanza a non essere avvertita come tale.

A causa di ciò, le scienze positive appaiono ad Husserl, potremmo dire, come ingenuamente realistiche: esse si muovono in quello che egli chiama *atteggiamento naturale*, consistente nella convinzione che il mondo esista *esternamente* al soggetto, e che questi, nelle diverse modalità e nelle diverse forme proprie delle scienze positive, lo indagini e lo conosca così come esso è. Soggetto e mondo costituirebbero dunque due poli autonomi; il mondo è costantemente dato come presente e la sua esistenza viene accettata senza nessun tipo di problematizzazione. Il mondo esiste: questa la tesi alla base dell'atteggiamento naturale in cui si muovono le singole scienze. E tuttavia, fa notare Husserl, questo atteggiamento non tiene conto che il mondo è sempre mondo che si manifesta ad un soggetto; che ogni esperienza è sempre esperienza del mondo fatta da un soggetto. Nell'atteggiamento naturale, dunque, non vi è spazio per un riferimento alla soggettività e per chiedersi che ruolo essa abbia nel rapportarsi al mondo.

Ma con l'emergere della sfera del soggetto si fa avanti la possibilità che l'atteggiamento naturale sia, in qualche modo, ingannevole; che, in altri termini, il *fenomeno* del mondo, così come esso appare al soggetto, non sia garanzia della sua esistenza. L'unica cosa di cui si può esser certi è dunque il fenomeno stesso, e l'esperienza naturale, di cui si nutrono le scienze positive, andrà messa in discussione nella sua pretesa di veridicità e conoscenza del mondo esterno. Le scienze positive sono scienze del mondo, perché si muovo in questo orizzonte, come Husserl scrive nelle *Idee*:

Natürliche Erkenntnis hebt an mit der Erfahrung und verbleibt in der Erfahrung. In der theoretischen Einstellung, die wir die "natürliche" nennen, ist also der Gesamthorizont möglicher Forschungen mit einem Worte bezeichnet: es ist die Welt. Die Wissenschaften dieser ursprünglicher Einstellung sind demnach insgesamt Wissenschaften von der Welt¹.

1. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (in seguito abbreviato in *Ideen*), Meiner, 2009, p. 10.

Ma cosa intende, Husserl, per “mondo”? Il mondo indica per Husserl la totalità degli oggetti di cui è possibile fare esperienza e che possono diventare in tal modo materiale di riflessione teoretica. Ovviamente col termine “oggetto” non si indica qui solo ciò che ha esistenza materiale esterna alla coscienza, ma qualunque possibile “cosa” verso la quale potrà orientarsi la nostra coscienza intenzionale²:

Die Welt ist der Gesamtbegriff von Gegenständen möglicher Erfahrung und Erfahrungserkenntnis, von Gegenständen, die auf Grund aktueller Erfahrungen in richtigen theoretischen Denken erkennbar sind³.

Il mondo quindi è la totalità degli oggetti di cui è possibile fare esperienza. Questa definizione non può però non sollevare un problema epistemologico: se ogni conoscenza possibile non può prescindere dal mondo e dagli oggetti in cui in esso si può fare esperienza, ma se al tempo stesso quest’esperienza avviene sempre all’interno dell’atteggiamento naturale delle scienze che, come visto, rende impossibile l’incontro con l’essenza dell’oggetto, come sarà possibile quest’incontro? Com’è possibile privarsi dell’atteggiamento naturale delle scienze singole per guadagnare un tipo di conoscenza più veritiera degli oggetti indagati?

Il mondo, per Husserl, non ha un’esistenza apodittica. Della realtà degli oggetti di cui si fa esperienza, e del mondo in sé, si può dubitare. Esso pertanto può essere messo “tra parentesi”, come si esprime Husserl, sospendendo la sua pretesa di esistenza e la validità dell’esperienza che si fa nel mondo. Con ciò, però, Husserl non intende negare il mondo inteso come sfera d’esperienza o negare che, di fatto, vi sia qualcosa di cui si fa esperienza; ciò che questo mettere tra parentesi comporta è la sospensione del giudizio sul mondo inteso come orizzonte spazio-temporale esterno alla sfera della soggettività. In ciò consiste appunto *l’Epoché*.

Die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthesis setzen wir außer Aktion, alles und jedes, was sie in ontischer Hinsicht umspannt, setzen wir in Klammern: also diese ganze natürliche Welt, die beständig "für uns da", "vorhanden" ist, und die immerfort dableiben wird als bewußtseinsmäßige "Wirklichkeit", wenn es uns auch beliebt, sie einzuklammern. Tue ich so, wie es meine volle Freiheit ist, dann negiere ich diese "Welt" also nicht, als wäre ich Sophist, ich bezweifle ihr Dasein nicht,

2. Oggetti ad esempio sono, per Husserl, anche gli oggetti della matematica. Cfr. M. SUKALE, “World and Epochè in Husserl and Heidegger” (in M. SUKALE, *Comparative studies in Phenomenology*, Nijhoff, The Hague, 1976, pp. 101-120), pp. 102-105.

3. Ivi, p. 11.

als wäre ich Skeptiker; aber ich übe die "phänomenologische" εποχή, die mir jedes Urteil über räumlich-zeitliches Dasein völlig verschließt⁴.

L'epoché dunque non sarà una forma di scetticismo estremo che riduce il mondo al soggetto (come Husserl rimprovera, ad esempio, allo psicologismo), bensì l'atto tramite il quale si sospende il giudizio sul mondo in sé per analizzare il fenomeno del mondo nel suo presentarsi alla coscienza. I fenomeni non vengono prodotti dalla coscienza: semplicemente, viene sospeso il giudizio su una loro eventuale provenienza spazio-temporale esterna. Negare la validità spazio-temporale del mondo significa guadagnare l'accesso al mondo dei fenomeni che si presentano alla nostra coscienza, che appunto non saranno più intesi come espressioni di un correlato oggetto spazio-temporale, bensì come puri fenomeni che si presentano alla nostra intenzionalità, come vissuti (*Erlebnisse*) della coscienza. Dell'esistenza di questo mondo io non potrò dubitare, perché non posso dubitare del mio vivere coscientiale, non posso dubitare di avere *Erlebnisse*. Attraverso l'epoché guadagniamo dunque quello che Husserl chiama ego trascendentale, ovvero la sfera della pura soggettività e delle sue *Erlebnisse*. Husserl precisa ad esempio nelle *Meditazioni Cartesiane*:

Dieses universale Außergeltungsetzen [...] stellt uns also nicht einem Nichts gegenüber. Was uns vielmehr, und gerade dadurch, zueigen wird, oder deutlicher: was mir, dem Meditierenden, dadurch zueigen wird, ist mein reines Leben mit all seinen reinen Erlebnissen und all seinen reinen Gemeintheiten, das Universum der Phänomene im besonderen und weiteren Sinne der Phänomenologie. Die εποχή ist, so kann auch gesagt werden, die radikale und universale Methode, wodurch ich mich als Ich rein fasse, und mit dem eigenen reinen Bewußtseinsleben, in dem und durch das die gesamte objektive Welt für mich ist, und so, wie sie eben für mich ist. [...] So gewinne ich mich als dar reine Ego mit dem reinen Strom meiner cogitationes⁵.

L'epoché, dunque, si configura come la sospensione dell'atteggiamento naturale che considera il mondo con un qualcosa si esistente in maniera sussistente ed indipendente dalla coscienza, con la correlata messa in discussione della pretesa di validità dell'esperienza che nel mondo si compie, e su cui sono edificate le singole scienze positive.

4. *Ideen*, p. 65.

5. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen* (In seguito abbreviato in *CM*), Meiner, Hamburg, 1987, p. 22.

2. Epoché ed essere-nel-mondo: la lettura di Tugendhat

In Heidegger *l'epoché* è completamente assente. O per essere più precisi è il termine “*epoché*” ad essere assente. Ci si potrebbe tuttavia chiedere, in maniera del tutto lecita, se sia dato rintracciare nel pensiero heideggeriano un equivalente di essa, sollevando la domanda più generale su se e come il mondo viene problematizzato nel pensiero heideggeriano e che statuto ha esso di fronte al soggetto, anzi al Dasein. L'interpretazione diffusa propende per il completo rifiuto, da parte di Heidegger, tanto *dell'epoché* quanto di un ego trascendentale. Ciò avviene poiché per Heidegger il Dasein è sempre nella modalità dell'essere-nel-mondo⁶, cioè sempre inserito in un'orizzonte spazio-temporale da cui è impossibile prescindere. Non avrebbe senso, pertanto, pensare una coscienza separata dalle *Erlebnisse*. In Heidegger, la coappartenenza di mondo e Dasein è già originaria, e pertanto i fenomeni non possono essere pensati come situati in una coscienza pura: *l'Erleben* fenomenologico in senso heideggeriano si svolge sempre in un rapporto tra Dasein e mondo che è già da sempre presente ed effettivo. L'esistenza del mondo è sempre reale, ma ciò non va inteso alla stregua di un realismo nel senso classico, quanto nel senso di una coappartenenza originaria del Dasein rispetto al mondo in cui già da sempre inserito. È chiaro che l'essere-nel-mondo, configurato in questo modo, esclude ogni possibilità di effettuare *l'epoché*.

Non mancano però letture del tutto opposte: nel suo lavoro *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Ernst Tugendhat che la presunta mancanza (e impossibilità) dell'*epoché* in Heidegger riposa solo su un fraintendimento tanto della nozione di epoché quanto di quella di essere-nel-mondo. La prima, infatti, verrebbe solitamente interpretata come una separazione netta tra coscienza e mondo, mentre la seconda avrebbe la funzione teoretica di considerare la coscienza come sempre orientata a qualcosa, ad un mondo, appunto. Ma se si leggesse l'essere-nel-mondo solo come l'essere sempre orientato a qualcosa da parte di una coscienza si opererebbe una lettura superficiale di tale nozione, e si perderebbe di vista la specificità delle posizioni dei due autori (Husserl stesso, afferma Tugendhat, non negherebbe mai che la coscienza è sempre riferita a qualcosa):

Gewöhnlich wird der Ausfall der Epoché bei Heidegger mit seinem Begriff des "In-der-Welt-seins" erklärt. Das ist, wie sich noch zeigen wird, in gewisser Weise richtig, aber nicht in dem Sinn, in dem es gewöhnlich verstanden wird. Man meint, dieser Begriff bringe zum Ausdruck, daß das "Dasein" schon immer und wesensmäßig sich etwas – eben seine

6. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (In seguito abbreviato in *SZ*), Niemeyer, Tübingen, 1967, pp. 52-54.

"Welt" – beziehe, während in Husserls transzendentaler Reduktion das Bewußtsein von dem, worauf es sich bezieht – seiner "Welt" – getrennt wurde. So würde jedoch weder Heideggers In-der-Welt-sein noch Husserls transzendentale Reduktion angemessen verstanden, wenngleich beide einer solchen oberflächlichen Interpretation selbst Vorschub geleistet haben. Wenn Heidegger mit dem In-der-Welt-sein nichts anderes gemeint hätte als daß das Bewußtsein wesensmäßig auf etwas bezogen ist, dann gäbe es kaum einen ernst zu nehmenden Philosophen, der ihm darin nicht zugestimmt hätte, geschweige denn Husserl⁷.

È chiaro che, su questo punto, non si può non convenire con Tugendhat: tanto in Heidegger quanto in Husserl la coscienza è sempre riferita a qualcosa ed ha sempre un oggetto, costituendo così la base per il concetto di intenzionalità, centrale nel pensiero di entrambi gli autori. Ciò che per Husserl e per tutta l'*'Erkenntnistheorie'* costituisce un problema non è tanto il fatto che la coscienza abbia sempre un oggetto, ma la domanda sul carattere di oggettività da attribuire al mondo. Proprio il mondo "oggettivo" viene messo tra parentesi nell'epoché, lasciando emergere in tal modo il mondo dei fenomeni come correlato della soggettività⁸. In Husserl pertanto la coscienza ha sempre ad oggetto un fenomeno:

Was von der ganzen erkenntnistheoretischen Tradition in Frage gestellt wird, ist ja nicht, daß das Bewußtsein bei einer Welt sei, sondern daß die Welt, bei der es ist, nicht eine Welt des Traums oder des Scheins ist, sondern den Charakter der Objektivität hat. [...] Mit „Welt“ ist hier die "seiende", d.h. "einstimmig setzbare", "objektive" Welt gemeint, und nur diese wird in der Epoché eingeklammert. Was eingeklammert wird, ist die naiv gesetzte, vom Setzen scheinbar unabhängige Welt, und dabei erschließt sich nun gerade die Welt als "Phänomen", die wesensmäßig Korrelat der Subjektivität ist, und zugleich die Subjektivität, die – als ego-cogito-cogitatum – wesensmäßig auf diese Welt als Phänomen bezogen ist⁹.

Queste premesse conducono Tugendhat a formulare la seguente tesi:

7. E. TUGENDHAT, *Die Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, de Guyter, Berlin, 1970, p. 263.

8. «Schon bei Husserl erweist sich erstens in der phänomenologischen Reflexion eine Gegebenheitsweise als primär, die nicht mehr die Gegebenheitsweise derjenigen Gegenstände ist, von der in der Reflexion ausgegangen worden war. Die „Lebenswelt“ erhält einen Vorrang vor der „objektiv wahren Welt“». Ivi, p. 264.

9. Ivi. p. 263

Gerade durch die Epoché betritt also Husserl die Dimension von Heideggers In-der-Welt-sein. Heidegger benötigt die Epoché nicht mehr, um in die Dimension der Gegebenheitsweisen zu gelangen, weil er, nachdem sie von Husserl eröffnet wurde, von vornherein in ihr steht und sie nun aus ihren eigenen Verhältnissen heraus – nicht mehr in ausschließlicher Orientierung auf eine Welt von Gegenständen – entfalten kann¹⁰.

Secondo Tugendhat, dunque, il mondo aperto dall'epoché husseriana ed il mondo in cui è inserito il Dasein heideggeriano sono lo stesso: se Heidegger non parla di epoché è solo perché questa è da lui presupposta. Attraverso l'essere-nel-mondo verrebbe dunque tematizzata quella condizione in cui viene a trovarsi l'ego trascendentale husseriano dopo la messa tra parentesi dell'oggettività del mondo che viene effettuata tramite l'epoché.

La tesi, così formulata, è molto forte, poiché scardina la lettura della fenomenologia heideggeriana come di una fenomenologia costruita proprio sul rifiuto del trascendentale husseriano e sulla ricerca di una soggettività originaria. In ultima analisi, Tugendhat stabilisce un'equivalenza tra la dimensione dell'essere-nel-mondo e il mondo dell'epoché in cui è immerso l'ego trascendentale. Indagare i presupposti e le implicazioni di questa tesi è necessario per approfondire il concetto di essere-nel-mondo in Heidegger e far emergere le differenze con Husserl, guadagnando così anche un più profonda comprensione del concetto di mondo in Heidegger. È pertanto necessario, giunti a questo punto della nostra analisi, porci due domande. Innanzitutto, occorre comprendere, utilizzando per quanto possibile i testi stessi, in cosa consiste propriamente il mondo dell'epoché e in cosa quell'essere-nel-mondo; in secondo luogo, occorre capire cosa significa per Husserl mettere fra parentesi il carattere d'oggettività del mondo.

3. Egologia e Mit-Sein: il costituirsi del mondo intersoggettivo

Come abbiamo già avuto modo di vedere, Husserl è molto chiaro nell'affermare che l'epoché «non ci pone di fronte ad un puro nulla» (»nicht einem Nichts gegenüber stellt«), in quanto attraverso di essa noi guadagniamo la sfera dell'Io puro e la corrente delle sue cogitationes. Ciò però non può non far sorgere ulteriori domande: come dobbiamo intendere, infatti, la sfera dell'Io puro? Cosa è, propriamente, l'Io Puro? Husserl nega in maniera categorica la possibilità di identificarlo con l'Io psicologico: quest'ultimo, infatti, è l'Io considerato come una parte del mondo oggettivo, e pertanto ricade nell'insieme di tutto ciò che attraverso l'epoché è stato posto fuori validità (»das Seelenleben, von dem

10. Ivi.

*die Psychologie spricht, ist ja allzeit gemeint gewesen und gemeint als Seelenleben in der Welt¹¹»); l'Io puro è un *ego trascendentale*, ed in tal senso non è parte del mondo, né tanto meno il mondo e gli oggetti intramondani saranno parte di questo Io (»sowie das reduzierte Ich kein Stück der Welt ist, so ist umgekehrt die Welt und jedes weltliche Objekt nicht Stück meines Ich¹²«). I caratteri dell'*ego trascendentale* sono ciò di cui Husserl fa alla ricerca nel corso della sua analisi dell'*Io puro*. Di questa ricerca non è possibile parlare in questa sede, ma occorre porre l'accento sul fatto che l'*Io puro*, proprio in quanto lo che ha perso il suo riferimento al mondo per conservare solo la sfera delle *sue cogitationes o Erlebnisse*, è un *Io solipsistico*. Husserl è assolutamente consapevole che, nella misura in cui riduce l'*Io trascendentale* alla sua personalissima sfera di *cogitationes*, finisce col caratterizzare la sua fenomenologia come una *egologia (Ich-Rede)*, quantomeno nell'avvio dell'indagine filosofica. La fenomenologia husseriana prende quindi le mosse con l'*epoché* ed il conseguente emergere d'un *Io solipsistico* e *trascendentale* che ha sospeso ogni riferimento con l'oggettività del mondo e di cui andranno indagate le strutture universali.*

Jetzt aber handelt es sich um eine sozusagen absolut subjektive Wissenschaft, eine Wissenschaft, deren Gegenstand in seinem Sein von der Entscheidung über Nichtsein oder Sein der Welt unabhängig ist. Aber noch mehr. Es scheint so wie ihr erster, so ihr einziger Gegenstand mein, das Philosophierenden, transzendentales Ego zu sein und nur sein zu können. Sicherlich liegt im Sinne der transzentalen Reduktion, daß sie zu Anfang als seiend nichts anderes setzen kann als das Ego und was in ihm selbst beschlossen ist, und zwar mit einem Horizont unbestimmter Bestimmbarkeit. Sicherlich fängt sie also als reine Egologie an, und als eine Wissenschaft, die uns, wie es scheint, zu einem, obschon transzentalen, Solipsismus verurteilt¹³.

Il fatto che Husserl riconosca l'*ego trascendentale* come *solipsistico* è particolarmente interessante per la nostra analisi, perché attraverso la soluzione del problema emerge un tratto caratteristico del concetto husseriano di mondo che ci permetterà di fare un confronto con Heidegger. Ma procediamo con ordine. Avendo posto il punto d'avvio della fenomenologia nell'*ego trascendentale* e *solipsistico*, ma anelando al tempo stesso a guadagnare (anzi a riguadagnare) l'oggettività del mondo e il fondamento del sapere, Husserl si trova di fronte alla necessità di trovare un punto di passaggio che conduca dalla dimensione *solipsistica* al ritrovamento del mondo esterno. Ciò che fungerà da punto di

11. Cfr. *CM*, pp. 26-28.

12. *CM*, p. 27.

13. *CM*, p. 31-32.

collegamento tra le due dimensioni, apparentemente inconciliabili, è l'*intersoggettività*¹⁴. All'interno della sfera dell'ego trascendentale, infatti, Husserl rintraccia la presenza di qualcosa che non è riconducibile alla stessa modalità dell'esser-dato con cui si danno le altre *Erlebnisse*. In tal modo l'ego trascendentale fa esperienza dell'Alter-ego. Attraverso un'analisi dell'esperienza dell'estraneo che non è possibile sintetizzare in queste righe, emerge l'importantissima funzione teorica che l'altro, inteso come soggettività estranea all'Io e tuttavia presente come cogitatio nella sfera propria dell'Io, svolge nel passaggio dalla sfera soggettiva all'oggettività del mondo, in quella che Husserl definisce come «*teoria trascendentale del mondo oggettivo*»¹⁵. Grazie alle sintesi intersoggettivamente costituite, infatti, sarà possibile la creazione di un unico medesimo mondo: i singoli soggetti, facendo esperienza dell'altro all'interno della propria sfera soggettiva, potranno analizzare e confrontare le loro singole Erlebnisse ed in tal modo guadagnare un mondo comune intersoggettivo, che proprio perché comune permetterà all'Io puro di poter riguadagnare una forma di oggettività nei confronti del mondo: l'oggettività, detta in altri termini, è garantita dall'intersoggettività, che permette una dimensione comune attraverso cui fuoriuscire dal solipsismo in cui l'ego husseriano rischiava di rimanere intrappolato. Attraverso la costituzione ed il riconoscimento dell'altro il mondo cessa di essere una mera costruzione dell'Io puro, poiché la sfera primordiale di quest'Io viene allargata non appena si esperisce un altro Io puro con una propria sfera primordiale non riconducibile a quella del primo. Questo allargamento non sfocia nella semplice costruzione di due mondi che pur riconoscendosi reciprocamente restano separati, ma sfocia nella costituzione di un unico mondo costitutivamente riferito a tutti gli Io puri che lo esperiscono.

Per poter accedere a questo mondo intersoggettivo è però necessario prima di tutto guadagnare la sfera solipsistica dell'Io trascendentale: essa rimane la prima tappa dell'indagine fenomenologica, una tappa che, nonostante i rischi teoretici in essa insiti, è assolutamente necessaria per avvisare l'indagine fenomenologica. Come Husserl stesso dice, «è necessario perdere il mondo attraverso l'epoché per poterlo riguadagnare attraverso l'autoriflessione univale» (»man muss erst die Welt durch Epoché verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen«¹⁶). Porre fuori validità l'oggettività del mondo significa dunque, per Husserl, ridurre il mondo alla sfera delle

14. Il tema dell'intersoggettività è, ad esempio, tema della quinta meditazione, a cui si rimanda per approfondimenti. Cfr. CM, pp. 91-155.

15. Cfr. CM, pp. 92-94.

16. CM, p. 161.

Erlebnisse dell'ego. Solo attraverso l'intersoggettività sarà possibile uscire dal solipsismo, e questo testimonia tutta la radicalità dell'epoché.

Volgiamoci ora all'analisi del modo in cui si caratterizza l'essere-nel-mondo heideggeriano. Benche questo sia caratterizzato ampiamente in *Sein und Zeit*, in questo saggio sarà forse più utile leggere alcuni passaggi di un corso del 1927, intitolato *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. In essi infatti la tematizzazione dell'essere-del-mondo avviene proprio chiamando in causa Husserl e la sua idea di ego trascendentale. Innanzi tutto, è possibile rintracciare una critica, da parte di Heidegger, all'idea dell'Io come di un polo che soggiace ad ogni rappresentazione e la accompagna. Questo modo di leggere l'Io appare ad Heidegger come inadeguato ad un'interpretazione fenomenologica del Dasein, nella misura in cui non riesce a dar conto del darsi dell'ente al Dasein nella fatticità della sua esistenza. Ciò avviene perché ogni lettura dell'Io come polo di rappresentazioni presuppone l'idea di un soggetto contrapposto ad un mondo.

Diesen formalen Bestimmungen, die das Gerüst für die Bewußtseinsdialektik des Idealismus abgeben, sind doch weit entfernt von einer Interpretation der phänomenalen Tatbestände des Daseins, d.h. von dem, wie sich dieses Seiende ihm in seiner faktischen Existenz zeigt, wenn man das Dasein nicht mit vorgefaßten Ich- und Subjekt-begriffen der Erkenntnistheorie vergewaltigt¹⁷.

Questo riferimento critico al modo classico d'intendere il rapporto soggetto-oggetto ed alla lettura dell'Io come sostrato di rappresentazioni lascia comprendere come per Heidegger l'essenza del Dasein non sia leggibile nei termini di un soggetto a cui verrebbe contrapposto un oggetto. Il fatto stesso che Heidegger non usi mai il termine "Io" per indicare il Dasein è indicativo della preoccupazione di non permettere che quest'ultimo venga interpretato alla stregua di un polo soggettivo. Poichè il Dasein esiste solo come essere-nel-mondo, non può assurgere a polo di un contrasto tra io e mondo, anzi questi due termini, o per meglio esprimerci il Dasein e l'essere si presuppongono vicendevolmente e sono riferiti l'uno all'altro, presupposizione che non andrà intesa in senso logico (anche nel rapporto soggetto-oggetto i due termini si presuppongono logicamente), bensì come l'essere già da sempre presenti dei due termini, non considerabili separatamente né logicamente né nella loro *Faktizität*.

Ma considerare l'Io come polo è esattamente ciò che Heidegger rimprovera ad Husserl, e a tal rimprovero è connesso il rifiuto da parte di Heidegger di accettare, anche

17. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (da ora in poi *Die Grundprobleme*), Klostermann, Frankfurt a.M., 1975, Cfr. e citazione pp. 225-266.

solo temporaneamente, sia la soluzione solipsistica sia l'intersoggettività husseriana, che ripropone a suo dire lo schema del rapporto soggetto-oggetto nel rapporto tra ego e alterego. Ovviamente, stando così le cose, risulta difficile trovare in Heidegger lo spazio per una teoria trascendentale del mondo oggettivo che si costituisca attraverso una comunità di Io solipsistici. Una tale comunità, che in Husserl era infatti lo strumento per rintracciare un criterio d'oggettività, verrebbe da Heidegger considerata alla stregua di una somma di poli soggettivi, in cui però ogni singolo Io rimane chiuso in se stesso.

Sembra pertanto delinearsi un *aut-aut*: o si accetta la riduzione dell'Io a monade solipsistica con la successiva necessità di trovare un criterio per riguadagnare l'oggettività, che Husserl scorge nell'intersoggettività, o si rifiuta da subito il solipsismo. *Tertium non datur*. Heidegger, come visto, rifiuta la scelta solipsistica poiché inadeguata ad esprimere la coappartenenza di Dasein e mondo.

So verkehrt es ist, den Objekten ein isoliertes Ich-Subjekt entgegenzusetzen, ohne die Grundverfassung des in-der-Welt-seins am Dasein zu sehen, so verkehrt ist auch die Meinung, das Problem sei prinzipiell gesehen und von der Stelle geschafft, wenn man den Solipsismus des isolierten Ich durch einen Solipsismus zu Zweien im Ich-Du-Verhältnis ersetzt¹⁸.

Ma, se si prende coscienza di ciò, risulta chiaro che la critica heideggeriana all'ego trascendentale e la rivendicazione dell'unità di mondo e Dasein fa sì che il mondo in cui il Dasein si muove sia profondamente diverso da quello in cui si viene a trovare l'ego husseriano dopo l'epoché. L'essere-nel-mondo costituisce infatti la determinazione fondamentale del Dasein, mentre in Husserl al contrario proprio la perdita del mondo naturale e la riduzione solipsistica permettevano di riguadagnare, in maniera più autentica, il mondo.

Das Dasein ist nicht unter den Dingen auch vorhanden, nur mit dem Unterschied, daß es sie erfaßt, sondern es existiert in der Weise des In-der-Welt-seins, welche Grundbestimmung seiner Existenz die Voraussetzung ist, um überhaupt etwas erfassen zu können. Durch die Schreibweise deuten wir an, daß diese Struktur eine einheitliche ist¹⁹.

Ma cosa vuol dire, propriamente, "mondo" in Heidegger? In *Sein und Zeit* vengono avanzati quattro possibili significati:

18. *Die Grundprobleme*, p. 394.

19. Ivi, p. 234.

1. Welt wird als ontischer Begriff verwendet und bedeutet dann das All des Seienden, das innerhalb der Welt vorhanden sein kann.
2. Welt fungiert als ontologischer Terminus und bedeutet das Sein des unter n. 1 genannten Seienden. Und zwar kann »Welt« zum Titel der Region werden, die je eine Mannigfaltigkeit von Seiendem umspannt; z. B. bedeutet Welt soviel wie in der Rede von der »Welt« des Mathematikers die Region der möglichen Gegenstände der Mathematik.
3. Welt kann wiederum in einem ontischen Sinne verstanden werden, jetzt aber nicht als das Seiende, das das Dasein wesenhaft nicht ist und das innerweltlich begegnen kann, sondern als das, »worin« ein faktisches Dasein als dieses »lebt«. Welt hat hier eine vorontologisch existentielle Bedeutung. Hierbei bestehen wieder verschiedene Möglichkeiten: Welt meint die »öffentliche« Wir-Welt oder die »eigene« und nächste (häusliche) Umwelt.
4. Welt bezeichnet schließlich den ontologisch-existenzialen Begriff der Weltlichkeit. Die Weltlichkeit selbst ist modifizierbar zu dem jeweiligen Strukturganzen besonderer »Welten«, beschließt aber in sich das Apriori von Weltlichkeit überhaupt²⁰.

Nella stessa sede, tuttavia, Heidegger afferma di intendere il mondo per lo più nel senso della terza definizione, ovvero nei termini ontici di ciò in cui il Dasein vive, assumendo così ciò che quello che lui definisce un significato pre-ontologico ed esistenziale. Come abbiamo visto prima, la definizione di "mondo" fornita da Husserl si avvicina di più alla prima delle quattro, ovvero all'idea del mondo come totalità degli essenti. È quindi necessario porsi ora una domanda cruciale: questa differenza nei modi di intendere il mondo può giustificarsi sulla base del fatto che Heidegger avrebbe già compiuto l'epoché?

In realtà una tale tesi sembra difficilmente sostenibile: si è visto come l'epochè husseriana riduca il mondo alla sfera delle *Erlebnisse*, sfera tutta interna alla soggettività; nella terza definizione Heidegger invece, pur essendo chiaramente lontano da una visione ingenuamente realista del mondo, parla di un *faktisches* Dasein e definisce il mondo come ciò in cui (*das worin*) questo Dasein vive. La critica all'Io solipsistico e all'Io come polo rende difficile ritenere che il mondo del Dasein sia quindi riducibile a quello delle pure *Erlebnisse*.

20. SZ, pp. 64-65.

A riprova di ciò, sia permesso accennare brevemente al concetto di *Mit-Sein*, che ripropone il tema dell'intersoggettività. In Heidegger, infatti, tale tema non è assente, ma è molto distante dal ricoprire il ruolo teoretico che ricopre in Husserl: se in questi l'intersoggettività era una conquista faticosa che permetteva di uscire dalla sfera soggettiva, in Heidegger il Dasein è sempre *Mit-Sein*, cioè essere con gli altri. L'intersoggettività è, in altri termini, già da sempre data per assunta. Il mondo dell'epoché è solipsistico, ed anche quando scopre l'alter-ego, lo fa all'interno della corrente delle cogitationes; il mondo heideggeriano è invece già da sempre intersoggettivo, il Dasein, oltre che da sempre essere-nel-mondo, è anche da sempre essere-con-altri, è già da sempre inserito in un mondo in cui vi sono altri Dasein.

Weil zur Grundverfassung des Dasein das In-der-Welt-sein gehört, ist das existierende Dasein wesenhaft Mitsein mit Anderen als Sein bei innerweltlichem Seienden. Als In-der-Weltsein ist es nie zunächst nur Sein bei innerweltlich vorhandenen Dingen, um nachträglich unter diesen auch andere Menschen zu entdecken, sondern als in-der-Welt-sein ist es Mitsein mit Anderen, abgesehen davon, ob und wie Andere faktisch mit da sind. Andererseits aber ist das Dasein auch nicht zunächst nur Mitsein mit Anderen, um erst im Miteinander nachträglich auf innerweltliche Dinge zu stoßen, sonder Mitsein mit Anderen besagt Mitsein mit anderem In-der-Welt-sein, d.h. Mit-in-der-Welt-sein²¹.

Attraverso l'analisi del concetto di mondo e l'emergere delle differenze nella tematizzazione dell'intersoggettività è quindi possibile comprendere appieno le profonde divergenze che separano Husserl ed Heidegger nel modo di intendere il mondo in cui l'Io o il Dasein sono inseriti. Resta però ancora un ultimo passo da fare: capire come queste differenze influenzino il diverso modo di intendere l'intenzionalità nei due autori.

4. Mondo, oggetto e intenzionalità

Le diverse sfumature sul modo di intendere il concetto di mondo e le profonde differenze che intercorrono tra essere-nel-mondo ed ego trascendentale si riverberano anche sul concetto di intenzionalità in Husserl ed Heidegger e nelle diverse maniere in cui, nei due autori, viene declinato questa nozione centrale per l'intera fenomenologia, aiutandoci a cogliere ulteriormente le differenze analizzate nel presente saggio. Ciò verso cui si

21. *Die Grundprobleme*, p. 394. Si rimanda anche per una maggiore comprensione a SZ, §26 e §27.

orienta la coscienza infatti, ovvero l'oggetto a cui è riferita l'intenzionalità, assume tratti profondamente diversi, che in questa sede accenneremo brevemente²².

Nell'epoché husseriana, la coscienza è sempre in un rapporto intenzionale con un oggetto che trova dentro se stessa, e non potrebbe essere altrimenti: avendo caratterizzato la fenomenologia trascendentale come egologia, ogni oggetto della coscienza si trova (e può trovarsi solo) nella sfera soggettiva, al punto che persino l'alter-ego, pur testimoniando l'esistenza di un'altra coscienza, viene esperito come *Erlebnis* della coscienza. Così configurata, dunque, la coscienza non si rivolge a nulla che non sia già in sé. Anche attraverso l'intersoggettività la coscienza non trascende se stessa, ma crea un mondo comune attraverso sintesi intersoggettive che vengono però sempre a trovarsi nella corrente delle *cogitationes* interne. Husserl stesso lo dice chiaramente, come si vede ad esempio nel seguente passo delle *Meditazioni Cartesiane*:

Alles, was für mich ist, ist es dank meinem erkennenden Bewußtsein, es ist für mich Erfahrenes meines Erfahrenes, Gedachtes meines Denkens, Theoretisiertes meines Theoretisierens, Eingesehens meines Einsehens. Erkennt man, F. Brentano folgend, die Intentionalität an, so sagt man: Intentionalität als Grundeigenheit meines psychischen Lebens bezeichnet eine reale, mir als Menschen wie jedem Menschen hinsichtlich seiner rein psychischen Innerlichkeit zugehörige Eigenheit, und schon Brentano hat sie in den Mittelpunkt der empirischen Psychologie des Menschen gerückt. Die Ich-Rede dieses Anfangs ist und bleibt die natürliche Ich-Rede, sie hält sich und auch die ganze Problemführung weiterhin auf dem Boden der gegebenen Welt. Uns wo heißt es nun, und ganz verständlich: Alles, was für den Menschen, was für mich ist und gilt, tut das im eigenen Bewußtseinsleben, das in allem Bewußthaben einer Welt und in allem wissenschaftlichen Leisten bei sich selbst verbleibt. [...] Jede Begründung, jede Ausweisung von Wahrheit und Sein verläuft ganz und gar in mir, und ihr Ende ist ein Charakter im cogitatum meines cogito²³.

Ancora una volta è possibile rendersi conto di quanto sia forte e assoluta, in Husserl, la scelta solipsistica: anche quando si ottiene il mondo oggettivo, esso si costituisce come prodotto di una comunità di lo solipsistici collegati dal reciproco esperirsi come *Erlebnisse* l'uno dell'altro.

22. Per approfondimenti si rimanda ad esempio a B.C. HOPKINS, *Intentionality in Husserl and Heidegger: the problem of original method and phenomena of phenomenology*, Kluver, Dordrecht, 1993.

23. CM, pp.84-85.

In Heidegger invece, la critica al rapporto soggetto-oggetto non sfocia in una visione dell'intenzionalità come di un qualcosa tutt'interna all'Io. Sebbene infatti egli critichi ciò che chiama l'oggettivazione dell'intenzionalità, ovvero il considerarla come il volgersi della coscienza di un soggetto verso un oggetto esterno, Heidegger non arriva a dipingere l'intenzionalità come interna al soggetto, che al suo interno troverebbe un oggetto alla maniera husseriana. Essa, in altri termini, non è qualcosa che parte innanzitutto da un soggetto per volgersi al di fuori attraverso l'emergere di un oggetto autonomo, ma è ciò che ricomprende entrambi in un rapporto più originario: il rapporto intenzionale, in termini heideggeriani, non è il riferirsi della coscienza a qualcosa, ma è più alla base ciò che rende possibile il riferirsi reciproco di mondo e Dasein²⁴. Certo approfondire questa concezione richiederebbe un lavoro a se stante, ma in questa sede si può rilevare come tale modo d'intendere l'intenzionalità, strumentale alla più generale indagine ontologica di Heidegger, non solo lo porti a rifiutare l'oggettivizzazione di cui prima, ma accusi parallelamente Husserl di compiere una antitetica ma altrettanto erronea soggettivizzazione dell'intenzionalità, segnando un'altra decisiva differenza tra i due autori. Sempre nei *Grundprobleme*, infatti, Heidegger si rivolge chiaramente ad Husserl:

Die Mißdeutungen liegt in einer verkehrten Subjektivierung der Intentionalität. Man setzt ein Ich, ein Subjekt an und läßt dessen sogenannter Sphäre intentionale Erlebnisse zugehören. Das ich ist hier etwas mit einer Sphäre, in die seine intentionalen Erlebnisse gleichsam eingekapselt sind²⁵.

Nella stessa sede viene affermato inoltre, coerentemente con il fatto d'intendere l'intenzionalità come ciò che è alla base di ogni rapporto del Dasein col mondo, quanto sia fuorviante la domanda sull'oggettività del mondo esterno, che viene resa necessaria dalla scelta solipsistica. Il mondo infatti non è qualcosa che si debba riguadagnare, ma qualcosa già da sempre presente nella natura del rapporto intenzionale e nella struttura dell'essere-nel-mondo:

Ich kann und darf nicht so fragen, weil die intentionale Verhaltung selbst als solche sich zum Vorhandenen verhält. Ich brauche nicht erst zu fragen, wie das immanente intentionale Erlebnis transzendenten Geltung bekommt, sondern es gilt zu sehen, daß die Intentionalität es gerade ist und nichts anders, worin die Transzendenz besteht²⁶.

24. *Die Grundprobleme*, pp. 84-89. Si veda anche HOPKINS, *Intentionality in Husserl and Heidegger*, ed. cit., pp.114-121.

25. Ivi, p. 89.

26. Ivi.

È interessante che Heidegger parli qui di una trascendenza in cui consisterebbe l'intenzionalità, indicando come il Dasein sia sempre oltre-se (außer-sich) e orientato verso il mondo²⁷. Tuttavia, è opportuno notare come a proposito di trascendenza vi sia talvolta un'ambiguità da parte di Heidegger, che infatti nel 1928 (solo un anno dopo i *Grundprobleme*), nei *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, parla di una *Urtranszendenz*, una trascendenza originaria e la caratterizza come essere-nel-mondo, venendo quindi ad assumere i tratti di una condizione di possibilità dell'intenzionalità²⁸. Nei *Grundprobleme*, invece, è proprio la struttura intenzionale del Dasein ad essere la condizione ontologica della possibilità di ogni trascendenza (»*die ontologische Bedingung der Möglichkeit jeglicher Transzendenz*²⁹«).

Aldilà di questo scoglio, che meriterebbe di essere approfondito separatamente, sembra che la critica heideggeriana tanto all'oggettivizzazione quanto alla soggettivizzazione dell'intenzionalità autorizzi a ritenere come il modo d'intendere quest'ultima segni un ulteriore importantissimo punto di distacco da Husserl. Il modo di intendere il mondo ed il soggetto è pertanto profondamente diverso, e la scelta egologica di Husserl è il punto cardine da cui le differenze si originano.

Conclusione

La nostra analisi è partita dalla chiarificazione dell'epoché per capire in maniera adeguata che tipo di operazione essa fosse e quale ruolo teorico avesse nell'impalcatura di pensiero di Edmund Husserl. Attraverso l'esplicazione della tesi di Tugendhat abbiamo potuto guadagnare una serie di domande e di nodi tematici centrali per poter comprendere le differenze che intercorrono tra Husserl ed Heidegger.

In particolare, abbiamo visto come assolutamente centrale, nello sviluppo della proposta husseriana, sia la riduzione fenomenologia dell'ego trascendentale e la conseguente caratterizzazione della fenomenologia trascendentale come egologia. Effettuando questa mossa teorica, Husserl caratterizza il mondo fenomenologico come mondo interno alla sfera dell'ego trascendentale. La scoperta dell'intersoggettività, pur permettendo all'ego di riguadagnare un criterio oggettivo sul mondo, lascia inalterata la questione: l'alter-ego è sempre vissuto nella forma di un *Erlebnis* interno alla coscienza

27. «Dasein existiert und ist nie vorhanden wie ein Ding. Ein unterscheidender Charakter zwischen Existierendem und Vorhandenem liegt gerade in der Intentionalität», Ivi, p. 90.

28. Cfr. M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Klostermann, Frankfurt, 1990, S. 170.

29. *Die Grundprobleme*, p. 91.

pura. Il venir meno del mondo naturale ad opera dell'epoché ha, quindi, il costo altissimo di costituire la fenomenologia trascendentale come egologia.

In Heidegger, invece, vi è il rifiuto dell'epoché e la critica all'Io come sostrato di rappresentazioni o, più husserlianamente, come polo di *Erlebnisse*. Correlato di ciò è la definizione del mondo come di ciò in cui il Dasein vive, definizione che lo allontana tanto dall'idea husseriana di mondo inteso come totalità degli oggetti di cui è possibile fare esperienza, tanto dall'idea che il mondo appartenga alla sfera dell'Io.

Proprio questa divergenza sul modo di intendere il mondo ha fortissime conseguenze sulla concezione dell'intenzionalità: in Husserl la scelta egologica determina il configurarsi dell'intenzionalità come di un rapporto della coscienza con un oggetto che essa trova dentro se stessa, mentre in Heidegger l'intenzionalità esplica la sua essenza più propria su un piano a tutti gli effetti ontologico; essa non sarà dunque l'essere riferito della coscienza al mondo o ad un oggetto (interno o esterno ad essa), ma sarà, in maniera profondamente più radicale, ciò che rende possibile l'incontro e la coappartenenza di Dasein e mondo. Seppur come visto Heidegger parli nei *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* di una *Urtranszendenz* che sembra per certi versi capovolgere il rapporto tra intenzionalità ed essere-nel-mondo così come configurato nei *Grundprobleme*, sembra del tutto pacifico sostenere che l'intenzionalità, in Heidegger, non indichi semplicemente l'essere riferita della coscienza ad un oggetto, come sembrerebbe indicare la lettura di Tugendhat, ma venga ad avere il ruolo ontologico di una dimensione che rende possibile l'essere-nel-mondo. Proprio il tema dell'intenzionalità, dunque, è la chiave di volta grazie alla quale è possibile cogliere il diverso modo di intendere il mondo in Husserl ed Heidegger e capire di conseguenza la profonda originalità della struttura dell'essere-del-mondo, la cui posta in gioco non è semplicemente il delinearsi di un particolare tipo di rapporto del Dasein col mondo, ma proprio la possibilità ontologica di questo rapporto.

Bibliografía

HEIDEGGER, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1975 (1927).

HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Klostermann, Frankfurt, 1990 (1928).

HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1967 (1927).

HOPKINS, B.C.: *Intentionality in Husserl and Heidegger: the problem of original method and phenomen*

HUSSERL, E.: *Cartesianische Meditationen*, Meiner, Hamburg, 1987 (1929).

HUSSERL, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Meiner, 2009 (1912-1929).

SUKALE, M.: "World and Epochè in Husserl and Heidegger", in SUKALE M., *Comparative studies in Phenomenology*, Nijhoff, The Hague, 1976.

TUGENDHAT, E.: *Die Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, de Guyter, Berlin, 1970.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2016.I02.12

[pp. 205-218]

Recibido: 22/03/2016

Aceptado: 05/05/2016

Culturas originarias y naturaleza del ser: la psique en un doble horizonte de palabras abiertas (Prolegómenos a una doble lectura)

Native cultures and nature of Being: the psyche in a double horizon of open words (Preliminaries a double reading)

Humberto González Galván

Universidad Autónoma de Baja California Sur

Resumen:

Se describen algunos sentidos filosóficos de lo oculto; (a) como lo encubierto, (b) como lo marginal y, (c) como lo débil, para, en un horizonte que los subsuma, colocar de manera reflexiva, crítica y poscolonial una serie de palabras vinculadas a la psique y al ser en sus entornos culturales. Tendré presentes, sobre todo, a dos de estos entornos: (1) el entorno náhuatl, tan bien circunscrito por Miguel León-Portilla; y (2) el entorno que con su obra circscribe Martin Heidegger. De aquél, *La Filosofía Náhuatl*, de este último, *Seminarios de Zollikon*. Ambos entornos constituirán el doble horizonte de palabras en los cuales querríamos aquí calibrar un sentido filosófico para la palabra alma (sea psique o sea yollotl). Palabras y culturas: alma y ser. En efecto, aunque se trate, con respecto al ser, de atributos metafísicos propios, estos tendrán que saberse y abrirse a regiones no

andadas dada la diversidad y especificidad simultáneas de una global multiculturalidad poscolonial. Sólo preparamos posteriores análisis, tanto a *Los seminarios de Zollikon* de Martin Heidegger, como a *La filosofía Náhuatl* de Miguel León-Portilla, de ahí que hablemos de prolegomena. Desde su propio ocultamiento y hasta silencio, ambas obras nos hicieron andar lo hasta ahora andado.

Palabras Clave: pensamiento crítico, culturas originarias, psique, yollotl, ser.

Abstract:

We describe some philosophical meanings of the hide; (a) as undercover, (b) as marginal and, (c) as weak. With this in mind we place in a reflexive, critic and post-colonial way some words linked to psyche and Being; each one of them tied at his own cultural atmosphere. We mostly think about in the next two cultural atmospheres: (1) the náhuatl, as Miguel León-Portilla describes it; and (2) the west one, as the work of Martin Heidegger trace it. *Náhuatl philosophy* and *Zollikon's seminary* respectively. Words and cultures; soul and Being. Both cultural atmospheres will make the double horizon of words in with we wish make some philosophical sense to the word "soul" (psyche or yollotl). With respect to Being, even so his specific metaphysical attributes, we must put them all in our own new global and post-colonial multicultural environment. We know we just prepare a later and deeper lecture of Heidegger and León-Portilla ideas on psycho stuff, so we subtitle our paper prolegomena. From every hide and still silence, both thinkers, make us trace a new path in the way.

Keywords: critical thinking, original cultures, psyche, yollotl, Being.

Voy a empezar por describir tres sentidos filosóficos de lo oculto; lo oculto como encubierto, lo oculto como marginal, y lo oculto como lo que puede considerarse débil¹, para, en un horizonte que los subsuma, colocar de manera crítica, poscolonial y transmoderna, una breve serie de reflexiones a partir de palabras vinculadas, de una manera u otra, a la palabra "alma" (o lo que entendemos por "psicológico") en un entorno filosófico. Tendré presentes, sobre todo, a dos de estos entornos: (1) el entorno filosófico

1. Gianni Vattimo habla de debilidad en términos de alternativa política, social y hasta lógica, al pensamiento lineal y monolítico de la modernidad occidental Cfr. "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil", en VATTIMO, G. y ROVATTI, P.A. (eds.). *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra, 2000, pp.18-42. Así también "Lo débil", desde las perspectivas otras que aquí asumimos, dan sus propios pasos, construyen sus fortalezas también otras (cfr. DUSSEL, E. *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México, Akal, 2015).

náhuatl, tan bien circunscrito por Miguel León-Portilla; y (2) el entorno filosófico que, con su obra, circunscribe Martin Heidegger. De aquel, *La Filosofía Náhuatl*², de este último, *Seminarios de Zollikon*³. Así, los pueblos originarios, por un lado y, por otro, la original filosofía de Heidegger que, a su vez, puede derivarse también desde los que son para Europa también un pueblo originario, a saber, los griegos, en los que él funda (Heidegger) muchas de sus reflexiones. Primera observación poscolonial: ¿No son los griegos sólo uno más de entre los múltiples pueblos originarios que se ponen de manifiesto hoy día en el planeta globalizado?

Desde dichos dos pueblos originarios, nahuas vía León-Portilla y griegos vía Heidegger, se elaborarán, con mucha brevedad, los horizontes de palabras desde los cuales querríamos aquí calibrar un sentido filosófico para la palabra alma (ya sea psique o ya sea yollotl) en el sentido que adquiere para lo que hoy entendemos por psicología. Todo lo anterior, insistimos, en el contexto de una atmósfera poscolonial. En el ínterin de este periplo entre horizontes cruzados, queda inserto el ser que, en tanto que ser (Aristóteles), tiene atributos metafísicos y culturales propios a los que habrá que ir abriendo camino de cara a esa misma tesitura de palabras y culturas. En efecto, aunque se trate, con respecto al ser, de atributos metafísicos propios, estos tendrán que saberse abrir a regiones no andadas, dada la diversidad y especificidad simultáneas de una global multiculturalidad poscolonial (Dussel). Así es esto; cada horizonte filosófico, sin perder nunca pie en sus ricas tradiciones (múltiples y diversas), se tendrá que abrir futuro a sabiendas de que éste (el futuro) tiene que ser andado y construido, cada vez y bajo la propia responsabilidad, por caminos inéditos y rebeldes.

1-Primer sentido filosófico de lo oculto: lo oculto como oculto encubierto (fetichizado). Un sentido que no tanto (pero sí).

Un primer sentido de lo oculto es el que, para la filosofía, se inscribe en la obra de Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1535). Sus tres libros de magia⁴, concluidos en 1533 llevan el incontestable título de Filosofía oculta y tratan de magia natural (Física),

2. LEÓN-PORTILLA, M. *La Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes con un nuevo apéndice*. México, UNAM, 1993.

3 HEIDEGGER, M. *Seminarios de Zollikon*. México. Herder, 2014.

4. *De occulta philosophia libri tres* (*Los tres libros de la filosofía oculta*) fueron impresos en Colonia, en 1533. Nos parece curioso que también haya dedicado su atención a argumentar en pro de las mujeres. En su *De nobilitate et praecellentia faemini sexus* (*De la nobleza y preexcelencia del sexo femenino*), publicado en 1529 sustenta tesis feministas, para decirlo en términos anacrónicos. Ya se verá luego la importancia de este comentario marginal.

magia celestial (Matemáticas) y magia ceremonial (Teología), en atención a su orden. Mojón entre lo medieval y lo moderno europeos, alterna bien al viejo platonismo⁵ con el embrionario nacer de las ciencias naturales en Europa⁶. Así pues, la magia, en tanto visión vinculante de ser y cosmos, queda oculta y en entredicho bajo una interpretación por un lado naturalista (las ciencias) y, por otro lado, no naturalista (la iglesia), ¿igual de dogmáticas? Sí, aunque de distinto modo. La magia, en este caso, se oculta para hacer creer un desarrollo o superación lineal. La modernidad occidental europea ha pensado su desarrollo universalizándolo, a lo largo de su muy específica historia, con este tipo de “superaciones”. La dialéctica hegeliana europea ha sido la más sublime promotora conceptual de ello. Enrique Dussel denomina “*falacia de desubiquidad*”, a la que consiste en “*tomar el espacio o el mundo de otra cultura como el propio, encubriendo la originalidad distinta de la otra y la diferencia con la propia.*”⁷ ¿Sigue sucediendo así en latitudes del planeta no europeas? En realidad sí, aunque se pretenda que no. Ocultamiento fetichizado: “*Llamamos fetichización al proceso por el que una totalidad se absolutiza, se cierra, se diviniza*”⁸. Fetichizar implica ocultar el proceso mismo de ocultación.

2-Segundo sentido de lo oculto: lo oculto como oculto marginal (fetichizado de otra manera). Un sentido que bastante (aunque no).

Un segundo sentido de lo oculto nos lo representa el libro *Márgenes de la Filosofía*⁹ de Jacques Derrida (1939-2004). Filósofo de la deconstrucción y diseminación hermenéuticas, este filósofo europeo busca “*atender a las zonas marginales del texto, las notas a pie de página, los trabajos poco relevantes, los lugares, en suma, en que la vigilancia de quien escribe podría ser menor*”¹⁰. Así, leyendo un texto marginado, u “oculto” (latente en terminología psicoanalítica) detrás del texto expreso e impreso (manifiesto en aquella

5. En torno al mismo Platón han corrido ríos de tinta que aluden (y eluden) una doctrina oculta, esotérica y secreta, nunca escrita. Desde Friedrich Schleiermacher (1768-1834) hasta la actualidad, sigue en debate la hermenéutica de tales *Ágrapha Dógmata* (lecciones doctrinales no escritas). Baste señalar las dos siguientes aportaciones panorámicas, debidas a los profesores José Antonio Pastor Cruz (Valencia) y Simón Royo Hernández (Madrid. UNED), respectivamente:
http://www.uv.es/~japastor/plato_a.htm <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/royo67.pdf>

6. Esta inserción continua de “Europa” y “europeo” lleva ya la marca de una distancia crítica hacia una idea de modernidad que, poco a poco, irá cobrando sentido en este trabajo; misma que tiene mucho que ver con la inmensa obra de Enrique Dussel (1934).

7. DUSSEL, E. *Filosofía del sur. Descolonización y transmodernidad*. México, Akal, 2015, p.92.

8. DUSSEL, E. *Filosofía de la liberación*. México, FCE, 2014 (de la primera edición: 1977), pp. 154-155.

9. DERRIDA, J. *Márgenes de la Filosofía*. Madrid. Cátedra, 1989 (el original francés data de 1972).

10. Ibíd., de la breve “Presentación” escrita por Carmen González Marín, p.10.

terminología), Derrida promulga los sentidos que éste, el texto manifiesto, le dicta a su personal horizonte hermenéutico diferencial de filósofo francés argelino. Creemos importante asumir la responsabilidad hermenéutica que Derrida asume para encontrar márgenes textuales... aunque de otra manera. ¿Cómo? Enrique Dussel denomina “*falacia desarrollista*” al “*creer en la linealidad necesaria de la historia, en la que Europa camina a la cabeza de un proceso necesario*”¹¹. Ahora bien, tanto la “*falacia de desubiquidad*” como la “*falacia desarrollista*”, al fetichizarse ocultando sus respectivos procesos de ocultación, ocultan de paso al sujeto enunciante de la enunciación en juego. Así, a Hegel se le ocultó su personal ciudadanía europea en el despliegue de su teodicea abductiva¹², tanto como a Derrida se le ocultó el sentido detectado en los márgenes por él tematizados como márgenes. En otras palabras: los márgenes de Derrida son márgenes para sólo un posible sentido de desarrollo (y sólo uno), que es el que el filósofo argelino asume cuando los percibe como márgenes. De igual manera, la dirección fenomenológica del espíritu absoluto absolutizada por Hegel, es la que del profesor y funcionario prusiano. Esto de tener esta conciencia de las falacias antes descritas, no quiere restar importancia ni al descubrimiento de sentidos ocultos en los márgenes de un sentido estelar (Derrida), ni al talento hegeliano desplegado al desplegar el sentido del espíritu absoluto que él, Hegel, contempló en la Europa que le tocó vivir. Después de todo, lo que ocultan todas las falacias permite el esfuerzo de su desvelamiento (*aletheia, neltiliztli*).

3-Tercer sentido de lo oculto: lo oculto como oculto débil. El sentido que más yo (un-no-todo que camina).

Este tercer sentido de lo oculto es el que aquí se explora con mayor detenimiento. En parte es semejante al que impulsa Derrida con la responsabilidad personal en la producción de sentido en los textos (*Horizontverschmelzung*), sólo que nosotros, en vez de atender márgenes fragmentarios de un texto, queremos atender márgenes fragmentarios de dos culturas originarias (puesta por cierto en textos, pero no sólo): la cultura Náhuatl (León-Portilla) y la cultura Griega (Heidegger). En efecto, la cultura Náhuatl y la cultura Griega, como de hecho todas las culturas de los pueblos originarios, colonialismo mediante¹³

11. DUSSEL, E. *Filosofías del sur*. Op.cit., p.334.

12. En términos generales, la abducción parte de ingeniosas conclusiones creadas a partir de muy pocos datos (no son necesariamente falsas) para buscar luego las premisas que dichas conclusiones ocultan. El filósofo norteamericano Charles S. Peirce (1839-1914) es quien les dedica especial atención en su obra.

13. Para establecer nuestra posición con respecto al colonialismo, remitimos a *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales.*, que se puede leer en http://www.oozebap.org/biblio/pdf/estudios_postcoloniales.pdf

aunque de diferentes maneras, han quedado al margen del desarrollismo occidental que transforma en mercancía incluso al saber y a la razón, volviéndolos a este saber y a esta razón, instrumentales. A la marginalidad, oculta por fragmentaria, le estamos llamando ahora “debilidad”, siguiendo las ideas generales de Gianni Vattimo (1936). Así puede entenderse que, lo que es débil en un horizonte de desarrollo, puede ser muy fuerte en otro, en un horizonte de desarrollo alternativo. Desde la perspectiva convencional presente es el caso que, si el saber no es tecno-ciencia que dé lugar a productos motivo de ganancia, no tiene sentido cognitivo. Como se puede ver, el clásico empirismo radical (ya absurdo de por sí) se radicaliza aún más al cotizar sus existentes perceptuales (su ontología) en la bolsa de valores. Hoy por hoy, la naturaleza toda (plantas, ríos, montañas, aire y animales) ha entrado a formar parte del juego comercial que todo tasa. No es accidental, como alternativa crítica, el movimiento de los comunes¹⁴. Desde este otro enfoque de la cosa, tanto la cultura Náhuatl (marginal, oculta y débil), como la cultura Griega (sólo en apariencia ni marginal, ni oculta, ni débil) vistas ambas con mirada postcolonial, se empeñan en florecer y hasta en alzarse orgullosas con una cosmovisión que, humanizando dioses y naturaleza, aprecian de modo no lucrativo la vida y lo común sobre la tierra. En la hora actual, ello urge, ¿o no?

Antes de proseguir con las propuestas que emanen de este tercer sentido de lo oculto, querríamos hacer un breve paréntesis metodológico que ponga en evidencia *las condiciones de posibilidad reflexiva a partir del fragmento*¹⁵, a partir del margen oculto o, como será el caso, a partir de la “irrelevancia” cultural de dos pueblos colonizados, el náhuatl y el griego, sometidos a un ritmo que no termina de pertenecerles, aunque a cada uno de ellos de manera distinta. Para ello acudiremos a dos pensadores europeos destacados, mismos que, cada cual con su obra y en su estilo, supo brillar y hacer girar el curso corriente de la cosa¹⁶, partiéndola en fragmentos o en piezas marginadas para, desde ellos, reconstruirse en otras direcciones. Se trata de Gaston Bachelard (1884-1962) y de Martin Heidegger (1889-1976). Pero primero queremos declarar un aserto hermenéutico general:

La cosa (lo que es en cada caso) nunca se da completa; hay que completarla desde un horizonte (el de cada quien) también incompleto. A percibir con corrección este aserto, van encaminadas las reflexiones en torno a las dos falacias arriba señaladas.

14. No es el caso profundizar aquí en este complejo movimiento.

15. Cursivas mías.

16. ¿Qué es la cosa? La cosa es lo que es en cada caso (acontecer): Heidegger, Badiou, Dussel, León-Portilla.

Dicho lo anterior:

Gastón Bachelard llegó al extremo de escribir todo un libro a partir de una simple frasecilla que le daba vueltas en la cabeza: “*es roja la florcita azul*”¹⁷. Por lo demás, todos los análisis fenomenológicos, vertidos en sus poéticas, parten de imágenes aisladas, cuando no de versos sueltos. Su interés por llegar a las cosas mismas, en el ámbito de la imaginación poética, no ocupa dibujar sistemas completos. Le basta encontrar un detonante adecuado. Tampoco en el ámbito de la filosofía de las ciencias es ajeno, Bachelard, a la importancia del fragmento. Es en los márgenes donde se fraguan las rupturas o cortes epistemológicos¹⁸.

Martin Heidegger, como Bachelard, valora los fragmentos. El pensador alemán ejercita su poder filológico a la manera de Platón el griego cuando éste, en el *Cratilo*, juega con las etimologías hasta hacerles escurrir sentidos filosóficos sublimes y ocultos. El pensador de la selva negra, desde su cabaña, emula al ateniense en esto. Examinemos tres ejemplos de este estilo de hacer heideggeriano, a partir de algunos fragmentos de Heráclito y de Parménides:

“*A la esencia de las cosas le gusta esconderse*” (Heráclito, fragmento 123). De aquí extrae Heidegger el sentido griego de la palabra aletheia, esto es: sacada de lo oculto y despejamiento del pensar¹⁹. Esta acción está constituida y, a la vez constituye, a la verdad (sea entendida como objetividad, como certeza, o como realidad). Dicho con brevedad: si la esencia de la cosa gusta ocultarse, su verdad para nosotros está en des-ocultarla (aletheia).

Otro fragmento: “*Si no me habéis oído a mí sino al sentido, entonces es sabio decir en el sentido: Uno es todo*” (Heráclito, fragmento 5).

De aquí responde Heidegger con un eco personal que señala: “«ser» significa inicialmente «estar presente»: *morar y durar saliendo hacia adelante, al estado de desocultamiento*”²⁰. Dicho con brevedad: despejar el pensar hace aparecer, de por sí, lo que mora escondido.

Otro fragmento, esta vez de Parménides: “*... porque a él (al ente) lo ha atado la Moira a ser una totalidad y a ser inmóvil*” (Parménides VIII, 37 y ss.).

17. A su amigo Jean Lacroix, con motivo de la publicación de su libro *Psicoanálisis del fuego* (1938).

18. GONZÁLEZ GALVÁN, H. *La teoría de la imaginación en Gastón Bachelard*. México. UABCs, Centro de Investigación Filosófica, 1994.

19. Cfr. HEIDEGGER, M. *Conferencias y artículos*. Barcelona, Odós, “Aletheia”, p.225 y ss.

20. Cfr. Ibíd., “Logos”, p.179 y ss.

De este fragmento Heidegger oye lo que Moira es y lo que Moira hace: "...*la Moira, el pliegue que reparte otorgando, de este modo, despliega el pliegue*"²¹. Moira, Parca, muerte o destino... dispersa y asigna (pliega y despliega) a cada cual su parte, su fragmento en la totalidad.

Como se ve, los filósofos occidentales (Heidegger por caso) no han estado sino fusionando su propio horizonte (por esencia incompleto) con el horizonte de la cosa (Aletheia, Logos, Moira) motivo de su pensar (también incompleto). Así es como se despliega el pliegue del ser, para decirlo con los conceptos recién alcanzados. *Horizontverschmelzung*: fusión de horizontes. Hora es ya de ensayar una fusión otra con palabras hasta ahora ocultas en el margen de una cultura desplazada; la náhuatl. Repetimos lo antes dicho:

En esta perspectiva, la cultura Náhuatl, marginal y oculta, vista con mirada postcolonial, se empeña en florecer y hasta alzarse orgullosa en una cosmovisión que, humanizando dioses y naturaleza, aprecia de modo no lucrativo la vida sobre la tierra.

Vayamos pues a algunas de sus fragmentarias palabras desplazadas (pero no despedazadas) para buscar desde ellas, y con ellas, armar parte de un precioso rompecabezas. Monotza, primer palabra-horizonte.

MONOTZA: llamarse a sí mismo. Compuesto de mo- 'a sí mismo' y notza 'llamar, invocar'. Aparece este término para indicar la acción interior de quien reflexiona dentro de sí, para lograr controlar su propio corazón. Schultze-Jena lo traduce al alemán con las siguientes alabras: *er ruft sich*, se llama a sí mismo; *geht in sich*: entra dentro de sí...²²

¿Reflexionar? Sí y yo. Mucho más y previo a ello. Llamarse, invocarse. Uno es dos desde el principio, por ello es necesario este trabajo "pre-reflexivo" de invocación. ¿A quién se invoca cuando se invoca uno mismo? Se invoca al dos que es uno, pero también y de manera simultánea, al dos que es todo. *Ometéotl* es nuestra segunda palabra-horizonte.

OMETEOTL: Dios dual o de la dualidad. Palabra compuesta de Ome 'dos' (u Omeyotl dualidad), y téotl, 'dios'. Es éste el título dado al principio supremo que habita en Omeyocan: lugar de la dualidad. Se le concibe como un sólo principio que engendra: Ome-tecuhtli (señor dual) y concibe: Omecíhuatl (señora dual). Es 'madre y padre de los dioses y los hombres', dador de la vida, Dueño del cerca y del junto, etc. En él se resumen todos los atributos de la divinidad, a tal grado que el mundo aparece como una

21. Cfr. Ibíd., "Moira", p.201 y ss.

22. LEÓN-PORTILLA, M. *Filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*. México, UNAM, 1993, p.385.

omeyotización universal. Siendo el inventor de sí mismo, no necesita ulterior explicación ontológica; generando y concibiendo a los dioses, al mundo y a los vivientes, es la razón y el apoyo de cuanto existe. Puede afirmarse que el solo concepto de Ometéotl implica ya una concepción del universo, que no es ni un panteísmo, ni tampoco un monismo estático...²³

¿Podríamos comparar a Ometéotl con el niño con el que Nietzsche hace culminar sus transformaciones? Reflexionemos duales, pongámonos monotza, llamemos a nuestro corazón y entremos en el horizonte de la cosa invocada: el espíritu de un niño que dice “sí” luego de haber sido un león, que decía “no”; y de haber sido, muy antes todavía, un camello que no decía nada, que sólo sabía obedecer; ¿es comparable dicha transformación espiritual al espíritu de Ometéotl, al espíritu de un dios que es a la vez señor-señora de la dualidad?, ¿en qué sentido son siquiera comparables commensurables? Dos lógicas distintas los atraviesan²⁴, es cierto, y, sin embargo, vemos que ambas culminan en el mismo actuar poético que dice “sí”, por principio. En Nietzsche de una manera:

Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí./ Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí; el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo./ Tres transformaciones del espíritu os he mencionado: cómo el espíritu se convirtió en camello, y el camello en león, y el león, por fin, en niño²⁵.

En Ometéotl, de otra manera:

(IN) TLOQUE IN NAHUAQUE: el dueño del cerca y del junto. Es esta una sustantivación, en forma de difrasismo, de dos adverbios: tloc y náhuac. El primero significa ‘cerca’, como lo prueban los varios compuestos que existen de él, p.e., no-tloc-pa: ‘hacia mi cercanía’. El segundo término (náhuac), significa ‘en el circuito de’, o ‘en el anillo de’. Añadiéndose a ambos radicales el sufijo personal de posesión –e, Tloqu-e, Nahuauqu-e, se expresa la idea de que “la cercanía” y ‘el circuito’ son ‘de él’. Puede, pues, traducirse Tloque, Nahuaque como ‘el dueño del cerca y lo que está en el anillo o circuito’. Esto

23. Ibíd., pp.386-387.

24. Aunque no es motivo central del presente escrito, cabe indicar que Nietzsche (pese a su apelación al círculo del eterno retorno), no deja de medirse con la dialéctica hegeliana, siendo de hecho sus tres transformaciones del espíritu, una clara metáfora de aquella. No así la lógica implicada en Ometéotl, más cercana ésta al rizoma de Deleuze y Guattari que al desarrollismo lineal hegeliano.

25. NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid, Alianza, 1984, p.51.

último, se aclara recordando que precisamente lo que está en ‘el anillo de agua’ es el mundo: cemanáhuac: ‘lo completamente rodeado por el anillo de agua’. Expresando esta misma idea, traduce Clavijero Tloque Nahuaque como ‘Aquel que tiene todo en sí’... O sea, muestra que el contenido más hondo de este difrasismo es señalar el dominio y presencia universal de Ometéotl en todo cuanto existe²⁶.

Dos muy distintas maneras de llegar a un mismo y santo decir “sí”, ¿o no? Acudamos ahora a algunas otras palabras nahuas, de evidente sentido educativo y, por extensión cultural, psicológico, nunca perdiendo la base de invocación reflexiva descrita antes con monotza:

Tlacahuapahualiztle: “...formada de tlaca: ‘hombres’ y huapahualiztli, término abstracto que significa: ‘crianza o educación’, refleja ya la conciencia que tenían los nahuas de poseer lo que hoy llamaríamos ‘un arte de educar’”²⁷.

IXTLAMACHTILIZTLI: “instrucción o doctrina que se da a otros”²⁸, es la acción de dar sabiduría (tlamatiliztli) y verdad (Neltiliztli) a los rostros ajenos. Pero, ¿quién es el llamado a llevarlo a cabo?: el maestro (temachtiani):

Maestro de la verdad²⁹,

no deja de amonestar.

Hace sabios los rostros ajenos,

hace a los otros tomar una cara,

los hace desarollarla.

Les abre los oídos, los ilumina.

Es maestro de guías,

les da su camino,

de él uno depende.

Pone un espejo delante de los otros,

26. LEÓN-PORTILLA, M. Op.cit., pp.392-393.

27. Ibid p.221, en nota al pie.

28. Ibid. p. 383

29 Neltiliztli: verdad. Derivado de la misma raíz que nelhuáyotl, ‘cimiento, fundamento’. Etimológicamente, verdad; entre los nahuas connota la cualidad de estar firme, bien cimentado o enraizado.” Ibíd., p.386.

los hace cuerdos y cuidadosos,
hace que en ellos aparezca una cara...
Gracias a él la gente humaniza su querer,
y recibe una estricta enseñanza.
Hace fuertes los corazones,
conforta a la gente,
ayuda, remedia, a todos atiende³⁰.

Siguiendo muy de cerca los textos en su original, León-Portilla declara enfático lo que es el “ideal humano entre los nahuas”: *Un corazón firme como la piedra,/ resistente como el tronco de un árbol;/ un rostro sabio./ Ser dueño de un rostro y un corazón*³¹. Si bien se lee, se puede entender que el telos ($\tau\acute{e}\lambda\omega\zeta$) educativo náhuatl, su fin o propósito último, buscaba concretar, desde la infancia, un humanismo integrador, armónico y completo; un humanismo que permeara toda acción cultural, tanto abstracta (psicológica, religiosa, etc.) como concreta (jugar, comer, etc.). Así por ejemplo, con respecto al comer, se les inculcaba a niñas y niños la frugalidad y el autocontrol. Nos dice al respecto León-Portilla:

...el Códice Mendocino nos ilustra acerca de lo reducido de la ración alimenticia que se les daba, para enseñarles a controlar el apetito, al igual que sobre los primeros quehaceres de tipo doméstico, como los de acarrear agua o leña, en que eran ejercitados³².

Insistiendo en este punto de la alimentación que, justo por elemental y básico nos parece esencial, traemos a colación lo advertido por Eusebio Dávalos: “desde pequeños se les enseñaba a no abusar ni de los alimentos ni de cosa alguna. El auto-control parecía ser la característica fundamental del Mexica³³”.

Una tercera palabra-horizonte nos seguirá dando materia de fusión. Se trata de teixcuitiani.

TEIXCUITIANI: que-a-los-otros-una-cara-hace-tomar. Interesante término ejemplo de “ingeniería lingüística náhuatl” [nos comenta León-Portilla]. Formado de los siguientes elementos: te- (a los otros); ix-(tli) (una cara), cuitiani (que hace tomar). Dícese del sabio

30. LEÓN-PORTILLA, M. *Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México. FCE, 2013, pp.193-194.

31. Ibíd., p.197

32. LEÓN-PORTILLA, M. *Filosofía náhuatl*, op.cit., p.222.

33. DÁVALOS, E. “La alimentación entre los Mexica”, en *Rev. Mex. De Est. Antropológicos*, t. XIV, p.107. Citado por León-Portilla en nota de pie de página (ibidem).

en su función de maestro y aún pudiera decirse, de psicólogo. Recuérdese que ixtli (cara) está significando aquí personalidad³⁴.

En efecto: ixtli (cara) es una palabra-horizonte vinculada en un hermoso difrasismo con yollotl (corazón) para dar lugar a lo que pudiera entenderse en castellano como persona y, de ahí, a toda una serie de asociaciones culturales ricas en consecuencias al tema que estamos queriendo circunscribir. Convocamos a nuestra cuarta y última palabra-horizonte con el difrasismo (in) ixtli, in yollotl:

(IN) IXTLI, IN YOLLOTL: cara, corazón: persona. Es éste uno de los más interesantes difrasismos nahuas... En resumen, puede decirse que ixtli, cara, apunta al aspecto constitutivo del yo, del que es símbolo el rostro. Yóllotl (corazón) implica el dinamismo del ser humano que busca y anhela. Este difrasismo encontrado innumerables veces, para designar a las personas, aparece también al tratar el ideal educativo náhuatl: rostros sabios y corazones firmes como la piedra (ixtlamati, yollótetl). Culminando la perfección humana, cuando entrando Dios en el corazón del hombre (Yoltéutl), pasa a ser éste un artista, “*un corazón divinizador de las cosas*”: *tlayolteuviani*³⁵.

Luego, pues, de echar un vistazo, aunque sea a vuelo de pájaro, al horizonte de palabras nahuas anteriores, nos resta indicar el tipo de fusión con que queremos rescatar aquel sentido cultural desde un presente crítico. Presente crítico porque lo vemos en crisis; y crítico porque, desde este mismo presente en crisis, lo estamos criticando desde el pensamiento crítico. Veamos cómo:

En la médula de la globalización que nos envuelve, se encuentra uno de sus signos centrales; el liberalismo. Si bien el liberalismo clásico del siglo XVIII abogaba por la libertad del individuo, en el siglo XXI se ha convertido en todo lo contrario. El neoliberalismo da lugar a una máxima intervención del estado, tanto en la vida social como en la vida económica del individuo. Y todavía más; la versión ultra-liberal³⁶ del mismo, aunada al libre mercado y a la privatización, ha dado lugar a un autoritarismo de estado asociado, en nuevas y complejas redes de poder, tanto a empresarios como a criminales. Así, estas nuevas formas de liberalismo, o “extrañas dictaduras”, como les llama Viviane Forrester, asimilan la cosa educativa a un tan artificial como ficticio valor de cambio. Es por ello que escuchamos, en el discurso educativo gubernamental, el eco de ese mismo vocabulario

34. LEÓN-PORTILLA, M. *Filosofía náhuatl*, op. cit., p.388.

35. Ibid. p. 384

36. Cfr. Viviane FORRESTER (*Una extraña dictadura*. FCE, 2002). La autora, premiada en ensayo y en novela, fundamenta el fiasco del ultroliberalismo llamándole “fantasma”, que no cumple (ni puede cumplir) una autorregulación autónoma de la economía de mercado.

neo y ultra-liberal. Vocabulario que, en México, apoyado en una reforma educativa, busca justificarse en lo legal desde el cambio de nombre de la propia Secretaría de Educación Pública³⁷. Se justifica también ensalzando un “modelo de competencias” plagado de palabras como; “competitividad”, “productividad” y “pertinencia social”. A esta última (a la “pertinencia social”) sólo se le concibe ahí en términos de “demanda empresarial” y como “concordancia con los requerimientos del mercado laboral”. La Secretaría de Educación será la encargada de sancionar el desapego a tales metas educativas, ¿cómo?: evaluando, castigando a quien cuestione la evaluación. La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos se está transformando ante nuestros ojos en un mero Contrato de Trabajo. Contrato de Trabajo que ni siquiera es colectivo, puesto que los trabajadores-ciudadanos no tienen en él ni siquiera mínimos márgenes de negociación. Los partidos políticos, que debieran representar a los trabajadores-ciudadanos, sólo se representan a sí mismos, se sienten parte de la parte patronal. Así pues, a los profesores (trabajadores-ciudadanos) se les “descuenta” el día si, por asistir a una marcha de protesta, faltan a clase. Deja de existir el derecho a huelga, por supuesto. Del “castigo administrativo” se puede pasar al “despido” en un total abuso de poder que puede llegar (y ha llegado) al límite del crimen de lesa humanidad (Ayotzinapa, sólo por mencionar un caso que se mantiene activo). Como se ve, nada tienen que ver estas palabras ultra-liberales, con aquellas recién examinadas desde la cosmovisión cultural náhuatl. Los ideales humanistas de muchos de los pueblos originarios que aún quedan, lejos todavía, pero no tanto, de ser absorbidos por los distintos modos de coloniaje, ocupan distintos márgenes, se des-ocultan de vez en vez, empiezan a sumar “debilidades” en redes que poco a poco van encauzando alternativas verdaderamente otras. Sólo menciono una que tenemos muy cerca: el neozapatismo que, desde su ya segundo nivel de la Escuelita³⁸, en marcha, va dejando una huella ejemplar que cada quien en su “calendario” y en su “geografía”, como ellos dicen, deberá andar a su propio paso y bajo su propia responsabilidad. Es en esta situación de crisis y criticismo transmoderno, en el que deberemos abordar lo psíquico en contextos originarios que, aunque de distinto calibre y forma, se nos anticipan equivalentes.

Así pues, los tres sentidos de lo oculto que aquí se esbozaron al inicio como (a) lo encubierto, (b) lo marginal y (c) lo débil, se articulan práctica y creativamente (praxis

37. No es accidental que el nombre mismo de la SEP (en México) se haya reformado a SE. La Secretaría de Educación deja de ser Pública, por más que en el discurso oficial se pretenda lo contrario. En BCS entró en vigor el primero de octubre de este 2015, mediante una simple circular (SE/OS/65/2015) avalada por un Decreto (no.2293, Boletín oficial del Gobierno del Estado, con fecha de 9-sep-2015).

38 *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I. Participación de la comisión Sexta del EZLN. s/ficha bibliográfica.*

en Dussel, poiesis en Heidegger) para convocar nuevas modalidades de reflexión y actividad filosóficas. En este trabajo sólo dibujamos de manera muy escueta la antesala de las mismas. En efecto, nos damos perfecta cuenta de que, lo hasta aquí señalado, sólo prepara posteriores análisis tanto a los *Seminarios de Zollikon* de Martin Heidegger, como a *La filosofía Náhuatl* de Miguel León-Portilla. Desde su propio ocultamiento y hasta silencio, nos hicieron andar lo hasta ahora andado.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2016.I02.13

[pp. 219-232]

Recibido: 22/07/2015

Aceptado: 03/11/2015

Negatividad y acontecimiento. Una puesta en diálogo entre Adorno y Heidegger desde la hermenéutica de Gianni Vattimo

Negativity and event. A dialogue between Adorno and Heidegger from the perspective of Gianni Vattimo's hermeneutics

Daniel Mariano Leiro

Universidad de Buenos Aires

Resumen:

Este trabajo tiene la intención de ofrecer un esbozo de una interpretación más radical de la ontología heideggeriana que a la crítica destructiva de Adorno le pasaba inadvertida. El propósito de esta presentación es rescatar las aspiraciones de disolución del dominio y emancipación que alentaron los esfuerzos teóricos del autor de *Negative Dialectik*. Esos esfuerzos quedaron sin concretarse en el pensamiento de Adorno porque su crítica se movía en el horizonte de la metafísica. Para mostrarlo hemos elegido como hilo conductor la lectura que el filósofo italiano Gianni Vattimo propone en su última hermenéutica nihilista. Esta lectura que viene a sumarse a los intentos más actuales que tratan de desarrollar un “*heideggerianismo de izquierda*”. Su particularidad consiste en que ha vuelto a entablar un original diálogo con Nietzsche y la tradición hegelo-marxista

para desplegar el potencial transformador y diferenciador que aún late en la filosofía del último Heidegger.

Palabras Clave: Adorno, Heidegger, hermenéutica, Marx, misticismo, Vattimo

Abstract:

This paper intends to sketch a more radical interpretation of the Heideggerian ontology that went unnoticed to Adorno's destructive criticism. The purpose of such a kind of presentation is to recover the aspirations to emancipation and the dissolution of domination that encouraged the theoretical efforts of the author of *Negative Dialectik*. Those efforts remained unfulfilled in Adorno's thinking because his criticism revolved around the horizon of metaphysics. To show this we have chosen the connecting thread that can be read into the last nihilistic hermeneutics posited by the Italian philosopher Gianni Vattimo. His reading could be inscribed among the latest attempts to develop a "*left-wing Heideggerianism*". But its peculiarity is that it re-engages in a dialogue with Nietzsche and the Hegelian-Marxist tradition to unfold the transforming and differentiating potential that still lives in the philosophy of the last Heidegger.

Keywords: Adorno, Heidegger, hermeneutics, Marx, mysticism, Vattimo

Es posible, pero aquí estamos sólo en el plano de las conjeturas y de la esperanza de que el modo de liberar la ontología heideggeriana del riesgo del irracionalismo y de una mística de lo óntico sea justamente el de encontrar un nexo no ya tan sólo polémico entre el concepto de diferencia ontológica y el concepto hegeliano de dialéctica con todos sus desarrollos en la filosofía de nuestro siglo.

G.Vattimo, *Introducción a Heidegger*

A Héctor Leiro, in memoriam

En *Origen de la dialéctica negativa*, Susan Buck-Morss señala que la conferencia que un joven Adorno de apenas veintiocho años impartió en 1931 con el título de "Die

Aktualität der Philosophie", podría ser leída "como un contraprograma del de Heidegger". Sin bien una comparación detallada demandaría un estudio extenso¹, la especialista norteamericana se permite, de todos modos, delinear algunas breves afinidades entre ambos pensadores². De todas ellas, quizás la más relevante sea que tanto Heidegger como Adorno han participado de un mismo interés práctico –ético-político, se podría decir-, compartido incluso por las vanguardias artísticas de las primeras décadas del siglo XX. Como lo indica un amplio espectro que va desde el Husserl autor de *Krisis* hasta el Lukács crítico del proceso de reificación capitalista, pasando por el Bloch del Principio de la Esperanza, no sólo en los intelectuales sino también en muchos artistas de aquellos años (podemos pensar en un movimiento de vanguardia como Dadá pero también en un film como *Tiempos modernos* de Chaplin), se iba gestando un espíritu de rebelión contra el proceso de racionalización y "desencantamiento" de la modernidad. A través del dominio alcanzado sobre la naturaleza y el sometimiento de la subjetividad del hombre, esos efectos cosificadores se hacían sentir en la pérdida de libertad provocada por la planificación de un mundo totalmente administrado en los términos de Adorno, o por lo que el "segundo" Heidegger ha llamado *Gestell* como imposición del sistema de la organización científico-total del mundo. En la estela de ese rechazo común al arte y a la filosofía, las líneas que siguen tienen apenas la intención de ofrecer el esbozo de una interpretación más radical de la ontología heideggeriana que a la crítica destructiva de Adorno le pasaba inadvertida. Nos guía la esperanza de rescatar las aspiraciones de disolución del dominio y emancipación que alentaron los esfuerzos teóricos del autor de *Negative Dialectik*. Esos esfuerzos quedaron sin concretarse en el pensamiento de Adorno porque su crítica se movía todavía en el horizonte de la metafísica. Para mostrarlo hemos elegido como hilo conductor la lectura que el filósofo italiano Gianni Vattimo propone en su última hermenéutica nihilista. Esta lectura que viene a sumarse a los intentos más actuales que tratan de desarrollar un "*heideggerianismo de izquierda*" -para utilizar una conocida expresión de Dominique Janicaud³-, presenta como peculiaridad distintiva el hecho de que ella vuelve a entablar un diálogo productivo con Nietzsche y la tradición hegelo-marxista para desplegar el potencial transformador y diferenciador que late todavía en la última filosofía de Heidegger.

1. Un estudio competente sobre Adorno y Heidegger es el de Mörchen Herman que intenta una aproximación desde una perspectiva heideggeriana. MÖRCHEN, H., *Adorno und Heidegger*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981.

2. cf. BUCK-MORRS, S., *Origen de la dialéctica negativa*, Siglo XXI, México, 1981, p.155 (nota 56).

3. JANICAUD, D., *Heidegger en France*, Paris, A. Michel, 2001.

1-¿Es la filosofía heideggeriana enemiga de la crítica? Una propuesta de *Vervindung* sobre la posición de Adorno.

Poco antes de que se oficializara su ingreso al Instituto para la Investigación Social de Frankfurt, un joven Adorno, daba a conocer en una célebre conferencia del año 1931, “*Die Aktualität der Philosophie*”, una de sus fundamentales inquietudes que se mantendrá hasta el final de sus días. Un elocuente testimonio acerca de esa persistencia lo ofrece el ensayo de 1962 en el que el autor de *Negative Dialektik* vuelve a formular la pregunta de “*Para qué aún filosofía*”⁴. El título deja en evidencia el interés que el pensador alemán ha tenido en rehabilitar la tradición crítica de la filosofía – a su juicio, la mejor herencia de la tradición occidental- después de la renuncia del pensamiento a captar la totalidad de lo real en la que había desembocado el colapso de los grandes sistemas idealistas. Pero asumir ese desafío no parecía una tarea sencilla en el contexto cultural en el que Adorno empieza a reflexionar porque, en él, el sentido de la actividad filosófica, y hasta su misma eficacia, se veían seriamente amenazadas por las principales tendencias del pensamiento. Desde su punto de vista, la filosofía estaba siendo estrangulada por corrientes que promovían la destrucción de la Razón o intentaban disolver el discurso filosófico en el de la ciencia, con un enfoque que en apariencia pretendía ser contrario al irracionalismo. Entre las posiciones que más habían contribuido a esa asfixiante situación no estaba solo el positivismo lógico del Círculo de Viena con su propuesta de reducir la práctica filosófica a lógica formal y a una reflexión general sobre los resultados alcanzados por la ciencia. Adorno distinguía también otras corrientes de tradición continental bajo la rúbrica algo vaga de “idealismo” porque todas ellas estaban dominadas, de uno u otro modo, por el principio de identidad. Entre las corrientes que se mencionan en la conferencia de 1931, sobresalían el subjetivismo de Søren Kierkegaard, las escuelas neokantianas, la filosofía de la vida de Rickert, la fenomenología material de Max Scheler, el pensamiento sociológico de Georg Simmel, algunos momentos en la filosofía de E. Husserl, pero, sobre todo, la ontología heideggeriana de la época de *Ser y Tiempo*⁵. Retomando aquí una expresión con la que se ha designado a Benjamin, para este gran anunciador del fuego como lo fue en su día Adorno, la figura de Heidegger no tardaría en convertirse en el blanco de sus más agresivas invectivas. ¿Qué más podría esperarse de una filosofía empeñada en lograr que Auschwitz nunca más volviera a repetirse? Por eso es especialmente interesante seguir el movimiento de la crítica en el ensayo de 1962, *Para qué aún filosofía*, que intenta poner

4. ADORNO T.W., “Para qué aún filosofía” en *Crítica de la cultura y sociedad II*, Obra completa. 10-2, Trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Akal, 2009

5. ADORNO T.W., *La actualidad de la filosofía*, Trad. José Luis Arantegui Tamayo, Paidós, Barcelona, 1991, pp.73-81

en evidencia cómo el positivismo lógico y la filosofía heideggeriana del Ser convergen en la legitimación teórica del status quo, o dicho de otro modo, en qué sentido actúan como dos modos análogos y, a la vez, complementarios en la justificación de la irracionalidad del mundo presente. Curiosa asociación si consideramos el hecho de que tanto el positivismo lógico como la filosofía heideggeriana del Ser siempre se han presentado como enemigos irreconciliables, partiendo de presupuestos no menos encontrados. “*Los ontólogos – escribe Adorno- tienen miedo de ensuciarse las manos con lo meramente existente, que es lo único que los positivistas tienen entre manos*”⁶. Pero lo que los termina acercando si dejamos de lado todas las discrepancias entre ellos, es el hecho de que ambos han acabado rindiéndose ante la fascinación de lo dado incuestionable.

El positivismo lógico – dice Adorno en el ensayo de 1962- hace claudicar la autonomía del pensamiento porque no se interroga por su supuesta capacidad para aprender los “hechos objetivos”, tal como éstos, supuestamente, se dan en la realidad. Más bien olvida que ningún “hecho” se daría ni podría ser verificado sin el discurso de la objetivación científica que lo hace aparecer. Heidegger, por su parte, - sigue diciendo Adorno en el escrito antes mencionado- renuncia a la autonomía del pensamiento cuando se entrega a una oscura filosofía del Ser donde la Razón se pierde definitivamente en mitología. A través de ella el acontecimiento del Ser se impone violentamente a la conciencia pasiva que lo recibe con la fuerza irracional de lo dado que ya no puede ser cuestionado. Pero con la debacle de la Razón, la posibilidad de la crítica también sucumbe. Y con ella se extinguen la libertad y las esperanzas de emancipación de la sociedad. Así esta mitología irracional se vuelve funcional al encubrimiento de la irracionalidad del mundo presente, al punto de que en su lógica extraviada el advenimiento de la barbarie nazi puede ser presentada como un suceso que ya no parece absurdo. Tanto es así que Adorno escribe en su ensayo de 1962 que “*la integración de Heidegger en el Estado hilteriano del Führer no fue un acto de oportunismo, sino una consecuencia de una filosofía que identifica al Ser con el Führer*”⁷.

No deja de llamar la atención en este curioso paralelismo que sea la herencia de la metafísica lo que termina por acercar al pensamiento de Heidegger con el positivismo lógico, más aún cuando cada uno a su modo se han autoproclamado acérrimos enemigos de aquella⁸. Pero lo cierto es que al ponerlos en un plano de igualdad, Adorno no hace

6. ADORNO, TH. *¿Para qué aún filosofía?*, p.405

7. Ib. p. 406

8. La prueba que Adorno encuentra en el ensayo de 1962 como una confirmación de esta identificación entre el positivismo lógico y la filosofía del Ser heidegeriana es la obra de Walter Bröcker. Este ex-profesor de Kiel – escribe Adorno- ha “*intentado combinar el positivismo y la*

más que volver en contra de Heidegger el mismo tipo de cuestionamiento que el filósofo de la selva negra había dirigido en contra de la metafísica. Cuando pensamos en esta polémica se nos viene inmediatamente a la mente el desenmascaramiento nietzscheano de la idea de verdad objetiva que denuncia también el carácter violento de la metafísica al mostrar que la estabilización de una verdad determinada en las distintas épocas de la historia ha estado siempre ligada a dispositivos de poder.

En las dos páginas famosas del *Crepúsculo de los ídolos* que llevan el título de “Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula”, Nietzsche sigue el derrotero de Occidente desandando la historia de un error que comenzó después de que se impuso la visión de un “mundo verdadero”, ya en los tiempos de Platón. Con el Cristianismo el acceso a la verdad que el fundador de la Academia había colocado en la arquetípica dimensión celestial del Topos urano, se volvió aún más inalcanzable pues quedaba reservado a la contemplación de Dios, prometida para después de la muerte. A partir de entonces se inicia un proceso de progresiva reducción de esa promesa del mundo verdadero transcendente. Al comienzo de la modernidad Descartes intento interiorizarlo en la evidencia clara y distinta del “yo pienso”, y, finalmente, con Kant su acceso quedó definitivamente fuera del alcance del conocimiento teórico del hombre. La tendencia que conduce a la disolución del carácter trascendente de la verdad se completa con la llegada del “*canto del gallo del positivismo*”. Este sobreviene en el siglo XIX aportando como novedad a la larga historia de este error la posibilidad de identificar el mundo verdadero con el aparente. Es un paso que anticipa y prepara la definitiva desaparición del contraste entre verdad y apariencia con la llegada de la “filosofía del martillo” del propio Nietzsche, encargada de inaugurar el tiempo del nihilismo venidero que debería permitirnos vivir sin los límites impuestos por la ficción de un mundo verdadero. Pero para soportar el aterrador abismo de libertad que se abre bajo nuestros pies, se hace necesario convertirse en ultra-hombres, asumiendo la saludable perspectiva de alguien que ha aprendido a seguir soñando, sabiendo que todo es sueño, según reza en la célebre metáfora de *La Ciencia jovial*.

Cuando leemos estas páginas del Crepúsculo de los ídolos, resulta difícil pasar por alto el aire de familia del relato nietzscheano del nihilismo con el discurso de Heidegger sobre la historia onto-tecelógica de la metafísica. Pero el filósofo de Meßkirch se distancia claramente de él en un punto fundamental. No saluda la llegada del nihilismo del futuro con el mismo beneplácito con el que Nietzsche le da la bienvenida, porque Heidegger no creía que se avecinaba una promisoria instancia de liberación. Agudo testigo de las

filosofía del Ser concediendo al positivismo todo el ámbito de lo existente y depositando sobre él, como una capa superior, la doctrina del Ser, entendida como mitología”, Ib. p.405.

consecuencias más sombrías de la organización tecnológica y la racionalidad industrial que terminó sustituyendo a la desaparición del “mundo verdadero” anunciada por Nietzsche, Heidegger no podía dejar de reconocer en el *Gestell* la consumación de esa larga historia del error que se inició en Occidente con la idea de la verdad entendida como correspondencia y del ser identificado con el objeto “dado” al que el conocimiento debía tratar de adecuarse plenamente. Pero en el desarrollo de esta historia que llega hasta el mundo tecno-científico, se observa que el objeto va perdiendo paulatinamente su independencia hasta volverse prácticamente indiscernible del propio sujeto. El objeto queda entonces reducido a un mero producto de la manipulación por parte del sujeto, y en el ejercicio de ese poder ilimitado también el ser humano caerá bajo el dominio de la objetividad, siguiendo así la sombría paradoja de la Razón occidental que Adorno y Horkheimer han descripto y denunciado en su célebre *Dialéctica de la Ilustración*. Pero si leemos esta polémica contra la metafísica a la luz del nihilismo de Nietzsche, tal como propone hacerlo el filósofo italiano Gianni Vattimo porque parece responder mejor a las intenciones del propio Heidegger que éste no acaba de reconocer, nos damos cuenta de que las razones por las cuales el filósofo de la selva negra se opone a la metafísica, no son de carácter teórico. Los motivos que lo impulsan a rechazarla no se vinculan con un supuesto conocimiento más verdadero en sentido de “correspondencia” con los “hechos”, que vendría a desmentir al Ser de la metafísica porque no se adecúa al modo como efectivamente se dan las cosas. Al igual que Nietzsche, Heidegger rechaza a la metafísica por razones prácticas, porque entiende que el ser que se identifica con la simple presencia es lo dado incuestionable que acalla todo ulterior preguntar y, finalmente, cuando esta concepción es llevada hasta el extremo, se transforma en dominio incondicional, manipulación. Es fundamentalmente por esa razón de orden práctica por lo que esta idea del Ser conspira contra las posibilidades de la libertad y hace que la propia existencia del hombre se torne incomprendible cuando pretende ser reducida al ser como simple presencia. Pero, como se puede ver, los motivos de esta polémica contra la metafísica no están demasiado alejados de las razones que impulsaban a Adorno a rechazar las consecuencias del positivismo lógico y de la filosofía del propio Heidegger, teniendo delante de sus ojos como el Angelus Novus de Paul Klee, los desbastadores efectos de la moderna sociedad tecno-científica. En ese sentido quizás subsiste de la crítica de Adorno como una posibilidad que debemos todavía pensar, el peligro del “misticismo” que ha sido la forma predominante como se ha leído a la Kehre heideggeriana en las interpretaciones de “derecha”⁹. No se puede desconocer que el propio Heidegger en

9. Aquí empleamos la expresión “izquierda heideggeriana” en el sentido técnico con el que Vattimo la emplea en su escrito “Heidegger y la Verwindung de la modernidad” en *Más allá del pensamiento débil. Filosofía, Política y Religión*, Alvarez (ed.), Ediciones Novel, Oviedo, 1996, pp. 92-105.

el modo de autointerpretarse en muchos de sus escritos, ha brindado un apoyo literal para ello. Tal vez porque nunca ha llegado a ser plenamente consciente de todas las consecuencias nihilistas que se podían extraer de su propio pensamiento, siguiendo la dirección señalada por Nietzsche. Efectivamente, la consecuencia del misticismo parece desprenderse de esa visión del filósofo de Meßkirch, mientras se lo siga interpretando como un pensador de la metafísica que es, en el fondo, como Adorno lo presenta en el ensayo del 62 en su esfuerzo por aproximar la filosofía del Ser del autor de *Sein und Zeit* a la del positivismo lógico. Pero es indudable que en este mismo intento de identificación está presente una idea metafísica. La idea de que el “misticismo” heideggeriano encierra una concepción del Ser pensado como algo más profundo y más oculto que su evento histórico. Una idea como ésta deja en pie la esperanza de que el Ser olvidado en la historia de la metafísica, vuelva a ser experimentado en plena presencia. Pero esta mística de lo óntico que alberga la esperanza de que vuelva a darse alguna vez en persona ese ser escondido en alguna parte más allá de su histórico acaecer, funciona como una especie de “teología negativa”, donde retorna sin grandes variaciones, la vieja idea del ser de la metafísica pensado con los tradicionales caracteres de perentoriedad de la presencia que ha sido la manera como se la ha entendido a la noción de *Grund*. Por eso, la crítica de Adorno puede cobrar sentido solamente si se la ve como una reacción en contra de la violencia del *Grund* metafísico en la que recae esta idea del “misticismo” heideggeriano, ya que la perentoriedad con la que se impone el fundamento ha servido siempre para justificar autoritarismos de todo tipo. Quizás así se puede entender la afirmación del ensayo del 62 en la que Adorno identificaba al Ser heideggeriano (aunque en este contexto tal hubiera sido mejor decir el fundamento) con el Führer. Pero la violenta idea de fundamento poco tiene que ver con el concepto de *Ereignis* que exige pensarlo más bien como libertad, proyecto y contingencia. Pero es posible que Adorno no tomara nota de la diferencia. Basta simplemente con pensar en lo detestable que para él ha sido el personaje al que se enfrentaba. Al fin y al cabo, se puede decir que su visión de Heidegger no experimentó mayores cambios desde sus primeros escritos, por más que, en el ensayo citado del 62, no le pasara desapercibida la resistencia del filósofo de Meßkirch a hablar de ontología después de la *Kehre*¹⁰. Pero seguramente Adorno no podría haber imaginado jamás que una concepción del Ser como la que aquí estamos tratando de esbozar, podría estar en mejores condiciones de realizar las aspiraciones profundas de su Dialéctica Negativa que intenta contrarrestar la violencia contra lo radicalmente otro, lo no-idéntico, lo diferente, imprevisible y cambiante, todo aquello que escapa al dominio de la pura identidad y no se deja reducir por la voluntad ordenadora del sistema. De manera que si se quiere entonces

10. ADORNO, TH., *¿Para que aún filosofía?*, p.405

preservar la radicalidad del pensamiento de la diferencia ontológica y evitar el riesgo de una recaída en la metafísica a la que parece conducir las posiciones de la “derecha” heideggeriana, no cabe otra posibilidad más que pensar en el Ser como aquello que se da en el acontecer de los horizontes históricos que condicionan y a la vez, posibilitan las interpretaciones de cada época. Y siguiendo las consecuencias de esta interpretación de la “diferencia ontológica” que acentúa más “el lado de acá” del Evento, Vattimo ha vuelto en los últimos años a un camino transitado en su juventud, una senda que por muy extraño que pueda parecer, conduce hasta Marx, profundizando en Heidegger¹¹.

Como es sabido, el uso de nociones como la de autenticidad¹² en *Ser y tiempo*, ha sido uno de los tópicos heideggerianos más cuestionados por Adorno. Así lo sugiere el hecho de que éste último haya decidido dedicarle al tema una obra entera. Pero la crítica de Adorno no parece haber advertido que este concepto que en ocasiones ha sido puesto en paralelo con la preocupación de Marx por la abolición de la alienación humana en la sociedad capitalista¹³, es abandonado por Heidegger ya en *La Carta sobre el humanismo* del año 1946.

La desaparición de las obras posteriores a *Ser y Tiempo* del término *Eigentlichkeit*, autenticidad, en favor del concepto de Ereignis, el evento, que de manera significativa tiene la misma raíz verbal (*eignen*)¹⁴,

estaría indicando –según la interpretación de Vattimo– el reconocimiento por parte de Heidegger de que la búsqueda de autenticidad como un modo de existir que el individuo puede alcanzar por su propia voluntad, era una pretensión que adolecía todavía de un límite de tipo existencialista y humanista. Justamente ese cambio de perspectiva se corresponde con el hecho de que Heidegger se da cuenta de que realizar otra manera de ser en el mundo que no esté ya inmersa en la inauténticidad, no depende enteramente de una decisión autónoma por parte del sujeto individual. Se podría decir que éste es un

11. Véase el último capítulo de la primera edición de *El sujeto y la Máscara*. También se puede consultar el apartado “De Heidegger a Marx” en VATTIMO, G. & PATERLINI, P., *No ser Dios. Una biografía escrita a cuatro manos*, Paidós, Barcelona, 2009. pp. 93-94. Materiales más recientes se encuentran en *Ecce Comu*, Paidós, Buenos Aires, 2009. Pero la cuestión ha sido más ampliamente desarrollada en el reciente libro *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*, Columbia University Press, 2011, escrito en colaboración con Santiago Zabala.

12. G. Friedman señala que lo que Adorno cuestiona tanto la significación de la categoría de autenticidad (*Eigentlichkeit*) como el uso “ideológico” que de ella hace Heidegger. Véase FRIEDMAN, G., “Heidegger”, en *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*, FCE, México, 1986, pp.74-81

13. Véase GOLDMANN, L., *Lukács y Heidegger. Hacia una nueva filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974. También KOSTAS, A., *Marx y Heidegger. Introducción a un pensar futuro*, Amorrortu, Buenos Aires, 1981.

14. VATTIMO, G., *Adiós a la verdad*, Gedisa, Barcelona, 2010, p.139

asunto que concierne ante todo al Ser mismo, a un cambio en la apertura que determina nuestra condición histórica, como luego Heidegger le reprochará al Sartre “individualista” de *El existencialismo es un humanismo*. Sin pretender afirmar que sea posible establecer una completa analogía con el proyecto de inversión de la filosofía en praxis en el que pensaba Marx, tampoco parece irrazonable tratar de encontrar algún vínculo con el giro “ontológico” que caracteriza a la *Kehre* heideggeriana. Basta con recordar que Marx entendía a la posibilidad de salir del estado de alienación en la sociedad capitalista a partir de una transformación en las condiciones sociales e históricas que la habían engendrado. Considerada por sus consecuencias la descripción del estado de alienación en Marx se parece en algunos puntos a lo que para el filósofo de la selva negra significaba la caída del *Dasein* en la inauténticidad del impersonal mundo del “*Man*”. Sin embargo, Heidegger es, según Vattimo, el filósofo que más radicalmente ha asumido las exigencias del pensamiento dialéctico que reclamaba una filosofía del primado de la praxis sobre el conocimiento teórico. Esto ha sido posible porque el filósofo de Meßkirch con su manera de pensar el evento del Ser como novedad y proyecto, ha conseguido liberarse de la violencia que arrastraba consigo el ideal objetivista de la verdad. Para Heidegger –dice Vattimo– la relación del ser-ahí con la apertura en la cual se encuentra arrojado –y, por lo tanto, la relación que se establece en la transformación de un horizonte de sentido- no es comparable a una posición teórica, sino más bien “*a aquello que Ludwig Wittgenstein había llamado el compartir una ‘forma de vida’*”¹⁵. En Marx, en cambio, la transformación práctica de la sociedad que se vuelve una condición indispensable para que pueda darse la reappropriación de la totalidad, parece quedar subordinada a un conocimiento, en última instancia, objetivo, el conocimiento científico de las leyes necesarias que rigen el curso de la historia. A ese conocimiento objetivo de la verdad accede de un modo privilegiado el proletariado expropiado, justamente porque no tiene ofuscada la mirada por los velos de la ideología de una sociedad dividida en clases. En Adorno, en cambio, este modelo cognocitivo (que, en el fondo, es el del Saber absoluto hegeliano), no se hace sentir del mismo modo que en Marx. El primero fue testigo del fracaso de la sociedad comunista en el siglo XX, y pudo experimentar que el cambio práctico que llevaría a hacer realidad al movimiento de reappropriación dialéctica de la verdad-totalidad, antes que ser motivo de liberación conducía tendencialmente al totalitarismo como también ha quedado en evidencia con el advenimiento del “mundo administrado” en las sociedades del capitalismo avanzado. En ese sentido, Auschwitz es, para Vattimo, como dice Giovani Giorgio en el libro que reproduce su tesis doctoral sobre el filósofo italiano, “el hito a

15 Ib. p. 15

*partir del cual se debe pensar hoy*¹⁶, porque representa la consecuencia extrema de este despliegue de la “totalidad sin sujeto”, que se vuelve indiferente a la vida particular de cada individuo. En tanto consumación de la ratio metafísica, el mundo administrado es la confirmación de que la totalidad desplegada no reapropia por sí misma, ni se vuelve condición para la liberación. Por el contrario, el despliegue de esta totalidad aniquila lo no-idéntico, ejerciendo una violencia intolerable contra lo caduco, finito y singular que no se deja reducir a la organización del sistema. Frente a este naufragio totalitario de la metafísica, Adorno reivindica el derecho de lo caduco, singular, lo cualitativo de una “vida dañada”. El problema, según Vattimo, es que al hacerlo el pensador alemán vuelve a proponer una suerte de telos que orienta el movimiento negativo de la dialéctica desde una nostalgia metafísica por la totalidad perdida. Es cierto que ese telos subsiste como apariencia bajo la forma de una promesa del bien jamás alcanzada. No obstante, esa incumplida promesa adviene como agujón para la crítica en su siempre inacabada tarea de negación de la injusticia del mundo existente. Pero este desplazamiento del final de la alienación al plano utópico de la experiencia estética, enmascara la violencia metafísica porque la promesa del bien sigue siendo pensada por Adorno—en opinión de Vattimo—según la idea del ser verdadero como presencia plena, hacia la cual tiende el movimiento de la dialéctica negativa¹⁷, sin realizarlo.

En cambio, el pensamiento del *Ereignis* que se vincula más radicalmente con la idea de praxis, según la interpretación del filósofo de Turín, debería dar paso a una hermenéutica de la escucha de lo que acontece en la actualidad. Por medio de esta hermenéutica el pensador italiano ha querido continuar una sugerencia que Heidegger dejó inconclusa en la conferencia intitulada *El Origen de la obra de Arte*. Tal vez venga a la memoria del lector aquella sugerente página en la que el filósofo de Meßkirch mencionaba por primera vez la posibilidad de escuchar el anuncio del Ser en eventos menos “originarios” que las palabras de los grandes poetas como Anaximandro. Si bien Heidegger después ya no ha vuelto sobre el tema, uno de los ejemplos de esos modos alternativos donde se trataría de escuchar el advenir del Ser podría ser el caso de la “acción que funda un Estado”, se lee en la obra señalada. Vattimo considera que no sería extraño retomar ese programa e intentar extenderlo hasta abarcar con él la posibilidad de escuchar el mensaje de la actualidad que proviene de otros sucesos históricos, políticos y sociales que afectan nuestra vida

16 GIORGIO, G., *Il Pensiero di Gianni Vattimo. L'emancipazione dalla metafísica tra dialettica ed ermeneutica*, FrancoAngeli, Milan, 2006, pp. 154.

17 Para un desarrollo de la crítica de Vattimo a Adorno, véase GIORGIO, G., “Il confronto con Adorno” en *Il Pensiero di Gianni Vattimo. L'emancipazione dalla metafísica tra dialettica ed ermeneutica*, FrancoAngeli, Milan, 2006, pp. 150-180. Véase también la “Introducción” de *Adiós a la verdad*, especialmente pp.11-16.

cotidiana¹⁸. Así continuando esta hermenéutica de la escucha de la actualidad se podría tratar de elaborar una alternativa a las interpretaciones de “derecha” del pensamiento heideggeriano en las que se mantiene abierto “el peligro del irracionalismo y la mística de lo óntico”, al que hacía referencia el epígrafe de este trabajo. Según el pensador turinés es posible que el mismo Heidegger haya favorecido esas interpretaciones si tenemos en cuenta que no logró ofrecer una explicación satisfactoria de la tendencia de nuestra civilización a olvidar la “diferencia ontológica” del Ser y quedarse en el nivel de lo que se muestra en la presencia de lo presente y del objeto. Quizás con Marx y también con Nietzsche, - señala nuestro autor- se podría intentar ofrecer la explicación que Heidegger no alcanzó a dar, evitando así la salida “mística” a la que ha estado siempre expuesto su pensamiento¹⁹. Precisamente vinculando el pensamiento de Heidegger con el de Nietzsche y el de Marx, se podría empezar a considerar que el olvido del Ser en favor de los entes que el autor de *Zeit und Sein* intentó pensar, no tiene que ser necesariamente nada abstruso y difícil de concebir. Por el contrario, se trataría de algo más concreto y fácil de reconocer porque tiene que ver con “las condiciones de dominación”²⁰ que son impuestas. Como lo muestra Nietzsche y a su modo también Walter Benjamín – basta aquí solamente recordar sus famosas *Tesis sobre el concepto de filosofía* de la historia-, es la ideología de las clases dominantes la que produce este olvido que causa el efecto de perentoriedad de la presencia. Esa situación nos lleva entonces a aceptar “lo dado” como si fuera algo normal, indiscutible, y justifica la conocida advertencia de Berthold Brecht que nos exhortaba a no considerar normal a aquello que pasa. Y así continuando esta *Verwindung* de la filosofía de Heidegger a través de Nietzsche y Marx que pretende servir también para liberar a su pensamiento de las derivaciones “oraculares” con las que con frecuencia se lo ha asociado en las interpretaciones de “derecha”, Vattimo consigue reformular la tarea de pensar el olvido de la ausencia en la presencia en un sentido que es eminentemente político. Así esta reformulación política de la “tarea del pensar” convierte a la última filosofía de Vattimo en una “hermenéutica de la escucha” de lo no-dicho, donde lo impensado, olvidado, en la historia de la metafísica, deviene justamente por mediación de una relectura de ella interpretada a la luz de Benjamin y el *Principio de la Esperanza* de Ernest Bloch, la palabra que no se deja oír de los vencidos de la historia porque el poder la acalla²¹. Solo en una escucha atenta de esa palabra, si algo así es posible,- nos dice el filósofo de Turín- el Ser podrá hablarnos otra vez.

18. Véase el apartado “La tarea política del pensar” en *Adiós a la verdad*, especialmente pp. 39-40

19. Véase el apartado “Filosofía y emancipación en *Adiós a la verdad*, p.119

20. Ib. p. 120

21 Vattimo ofrece un esbozo de esta hermenéutica que escucha el silencio de los vencidos de la historia en el apartado “Pensamiento débil, nihilismo” en *Ecce Comu*, pp. 95-96.

Bibliografía

- ADORNO, T.W.: *La actualidad de la filosofía*, Trad. José Luis Arantegui Tamayo, Paidós, Barcelona, 1991.
- ADORNO, T.W.: "Para qué aún filosofía" en *Crítica de la cultura y sociedad II*, Obra completa. 10-2, Trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Akal, 2009.
- BENJAMIN, W.: "Sobre el concepto de historia" en *Estética y Política*, Trad. Julián Fava, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009.
- BUCK-MORRS, S.: *Origen de la dialéctica negativa*, Siglo XXI, México, 1981
- FRIEDMAN, G.: "Heidegger", en *La filosofía política de la escuela de Frankfurt*, FCE, México, 1986: pp.74-81.
- GIORGIO, G.: "Il confronto con Adorno" en *Il Pensiero di Gianni Vattimo. L'emancipazione dalla metafísica tra dialettica ed ermeneutica*, FrancoAngeli, Milan, 2006: pp. 150-180.
- GOLDMAN, L.: *Lukács y Heidegger. Hacia una nueva filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
- JANICAUD, D.: *Heidegger en France*, Paris, A. Michel, 2001.
- KOSTAS, A.: *Marx y Heidegger. Introducción a un pensar futuro*, Amorrortu, Buenos Aires, 1981.
- MARCHART, O.: *El pensamiento político posfundacional*, FCE, México, 2009
- NIETZSCHE, F.: "Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula" en *El Crepúsculo de los ídolos*, Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1979: pp. 51-52
- TAFALLA, M.: *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Herder, Barcelona, 2003.
- SÜTZL, W.: *Emancipación y Violencia. El pacifismo estético de Gianni Vattimo*, Icaria, Barcelona.
- VATTIMO, G.: "Heidegger y la *Verwindung* de la modernidad" en *Más allá del pensamiento débil. Filosofía, Política y Religión*, Alvarez (ed.), Ediciones Novel, Oviedo, 1996: pp. 92-105.
- VATTIMO, G.: "Metafísica y Violencia" en *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona, 2009: pp. 451-475.
- VATTIMO, G.: *Ecce Comu*, Paidós, Buenos Aires, 2009.

DANIEL MARIANO LEIRO

NEGATIVIDAD Y ACONTECIMIENTO. UNA PUESTA EN DIÁLOGO ENTRE ADORNO Y HEIDEGGER DESDE LA...

VATTIMO, G.: *Adiós a la verdad*, Gedisa, Barcelona, 2010.

WELMER, A.: *Sobre la dialéctica de la modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Visor, Madrid, 1993.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2016.I02.14

[pp. 233-251]

Recibido: 31/01/2016

Aceptado: 04/07/2016

Poética, naturaleza y desocultación en la mecánica cuántica: Una propuesta heideggeriana

Poetics, nature and disclosing on quantic mechanics: A heideggerian interpretation

Juan Manuel Romero Martínez

Universidad de Granada

Resumen:

El objetivo del presente texto es poner de manifiesto el fondo poético y telúrico de la naturaleza en las investigaciones científicas, tomando como horizonte a la física cuántica. Al hablar de poético no nos referimos a una concepción subjetivista ni intuitiva del arte, sino al modo de conocimiento originario que nos remite al fundamento de lo real. Es por esto por lo que entendemos, con Heidegger, el arte como “puesta en obra de la verdad”. Así creemos que la física teórica actual muestra desde sí, en el paradigma contemporáneo de la mecánica cuántica, su carácter poético al habérselas con el problema de interpretación de la dualidad entre onda y corpúsculo de la materia.

Palabras Clave: Naturaleza; alétheia; física; cuántica; poética; Heidegger.

Abstract:

The aim of this text is showing the poetic and telluric background of the Nature in scientific investigations, framed in the horizon of quantum physics. Speaking of poetics, we are not referring to a subjective or intuitive conception of art, but to the inceptive knowledge which refers to the foundation of reality. That is why we understand, with Heidegger, art as “put the truth on work.” So we believe that the current theoretical physics shows itself, in the contemporary paradigm of quantum mechanics, poetics in dealing with the problem of interpretation of the duality of the matter.

Keywords: Nature; alétheia; physics; quantics; poetics; Heidegger.

1. Introducción

El objetivo del presente texto es poner de manifiesto el fondo poético y telúrico de la naturaleza en las investigaciones científicas, tomando como horizonte a la física cuántica. Al hablar de poético no nos referimos a una concepción subjetivista ni intuitiva del arte, sino al modo de conocimiento originario que nos remite al fundamento de lo real. Es por esto por lo que entendemos, con Heidegger, el arte como “*puesta en obra de la verdad*”¹. Así creemos que la física teórica actual muestra desde sí, en el paradigma contemporáneo de la mecánica cuántica, su carácter poético al habérselas con el problema de interpretación de la dualidad entre onda y corpúsculo de la materia.

Pese a las reticencias de Heidegger para considerar la ciencia físico-matemática como una disciplina que pueda radicar en la originariedad del ser, ya que forma parte del modo de darse de la era de la técnica, acudiremos a su pensamiento para exponer una interpretación de la mecánica cuántica desde una posición ontológica, alejada de las interpretaciones al uso que encontramos en los manuales de filosofía de la ciencia y que, pensamos, permanecen instaladas aún en una metafísica de la presencia que se mece entre posiciones radicalmente realistas o subjetivistas. La exposición aquí a realizar tiene como fondo la obra del segundo Heidegger, y sólo atiende al primado de la co-pertenencia entre acontecimiento y pensamiento, entre ser y pensar, de manera que pueda abrirse esta ejercitación filosófica, en tanto que sugerencia, a una vía alternativa a las filosofías de la física.

1. HEIDEGGER, M., Gesamtausgabe. Band 5: *Holzwege*, Vittorio Klosterman, Frankfurt, 1984. (*Caminos del Bosque*, “El origen de la obra de arte”, Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Ed. Alianza, 1998, p.25)

2. Bohr: medición y “complementariedad”

Creemos que la mejor manera de comenzar este artículo es señalando una posible vía de escape de las metafísicas de la filosofía de la ciencia mediante la interpretación de Bohr sobre la mecánica cuántica. Dado que Heidegger critica el cálculo en la física clásica y contemporánea como herramienta para disponer a la naturaleza al servicio de lo humano, sostenemos que es posible apartar este prejuicio para introducir una concepción, paradójicamente heideggeriana, del desistir como nada (*nichten*) en la tesis sobre la complementariedad de Bohr. Así, el pensamiento del físico danés puede servirnos para liberar de prejuicios la visión de Heidegger sobre la ciencia y, por otra parte, para enriquecer el panorama interpretativo de la mecánica cuántica.

Para Bohr el objeto de la ciencia es determinar las interrelaciones entre cantidades observables del mundo. Desde esta posición ya no son observables los datos sensoriales directamente percibidos por la mente, como en el positivismo tradicional, sino los resultados de las observaciones con aparatos de medida².

Bohr aplica la complementariedad a dos fenómenos de la mecánica cuántica que, caracterizados en términos de mecánica clásica, son mutuamente excluyentes, tanto en sentido lógico como empírico, pese a que juntos constituyan una descripción completa del fenómeno cuántico: es el caso de la complementariedad existente en la dualidad onda/partícula y, por otro lado, en la relación de descripciones espacio-temporales y la causalidad. Como vemos, para este autor la complementariedad supone la ampliación del modelo clásico físico, no su completo abandono, de tal modo que insiste en que ha de seguir usándose el lenguaje clásico para la descripción de los fenómenos atómicos solo que, estas relaciones de incertidumbre³, establecen un límite de dichos conceptos clásicos en la aplicabilidad de los fenómenos. Nos interesa de esta conclusión el hecho de que para Bohr esto no sólo se limita a un problema teórico, sino que muestra un comportamiento de la naturaleza misma dado en lo que llama “*el postulado cuántico*”⁴. Otra conclusión importante para nuestra exposición es la de que Bohr no plantea el problema de medición como una mera perturbación de los aparatos de medida y el observador sobre el fenómeno atómico, sino que es más radical aún, ya que sostiene

2. Cf. SKALAR, L.: *Philosophy of Physics*. Westview Press, 1992 (Skalar, L.: *Filosofía de la física*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, tr. Ulloa, R. A.) pp. 251-272

3. La imposibilidad de observar el comportamiento ondulatorio y corpuscular al mismo tiempo

4. El postulado cuántico para Bohr trata del carácter de indivisibilidad y totalidad de los fenómenos cuánticos totalmente refractarios a la mecánica clásica (NAVAJO ROJAS, O.: “El surgimiento de la complementariedad: Neils Bohr y la Conferencia de Como” en *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XLVIII, 2010 pp. 65-66).

que a ambos, sistemas físicos y aparatos de observación, además de que no pueden ser descritos de manera independiente, no existen en estados clásicos⁵.

Así pues, como hemos dicho, la descripción de los resultados observables de la medición está limitada a los medios clásicos para describir el mundo de la realidad cuántica como cantidades leídas en instrumentos de medida: la posición, el momento, la carga...etc. de una partícula. Por otra parte, también el aparato de medida, según Bohr, es caracterizable en términos clásicos: se encuentra en estados de salida definidos y relacionados con las cantidades de medidas de microsistemas. Por ejemplo, la marca depositada de plata metálica indica que un fotón ha sido absorbido en una región limitada de una película fotográfica⁶; no obstante es posible servirse de estados cuánticos que nos permitan hacer predicciones de probabilidad sobre los resultados del proceso de medida. Así pues, los sistemas son preparados en un estado cuántico dado de manera que las reglas dinámicas clásicas permitan seguir la evolución, a través del tiempo, de dichos estados; es así como es posible hacer predicciones sobre valores descritos clásicamente. No obstante, para Bohr, es erróneo considerar que los sistemas entre una medición y otra poseen, realmente, estados clásicos ya que, como hemos visto líneas más arriba, ni si quieran existirían. Sería como pensar que el sistema no medido tiene alguno de los valores posibles del resultado. Sólo en la mecánica clásica es posible especular sobre el valor de un sistema aún no medido ya que, pese a que el valor es desconocido, sí que está definido en términos ya clásicos.

Como vemos, Bohr sostiene que los aspectos ondulatorios y corpusculares de una partícula son complementarios el uno del otro. Así es posible decir que un sistema puede ser descrito clásicamente en más de una forma. Mientras que para la física clásica un sistema es, o bien una onda o bien una partícula, definidos la posición y el momento de la misma; en la teoría cuántica estas dos características aparecen entrelazadas. Es necesaria la complementariedad de los dos aspectos del sistema para completar su caracterización y, sin embargo, es imposible describir simultáneamente el sistema en los términos de las dos características complementarias. Podemos caracterizar el modo de darse ondulatorio y corpuscular de un sistema, pero no hacerlo a la vez, al mismo tiempo: un dispositivo experimental que nos proporcione datos de medida de carácter ondulatorio imposibilita otro dispositivo para que nos proporcione datos de medida de carácter corpuscular para el mismo experimento en el mismo momento. Es decir: es posible atribuir estados a los sistemas -aspectos ondulatorios o corpusculares- sólo en relación a los aparatos de

5. Cf. NAVAJO ROJAS, O.: "El surgimiento de la complementariedad..." p. 72.

6. SKALAR, L.: *Philosophy of Physics*. Westview Press, 1992 (Skalar, L.: *Filosofía de la física*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, tr. Ulloa, R. A, pp. 251-272.)

medida que se escojan para el experimento, ya que se da una “*interacción incontroable*”⁷ entre el aparato de medida, descrito en términos clásicos, y el fenómeno físico; de esta manera encontrar una línea divisoria entre ambos se hace imposible, ya que ésta puede ser trazada en cualquier lugar de la cadena que va desde el sistema microscópico hasta el valor observado final. Ocurre así que nos encontramos ante una imposibilidad de caracterizar a la vez datos ondulatorios y corpusculares en el estado de un objeto cuántico ya que, como verá en el ejemplo del gato de Schrödinger, la interacción entre el aparato de medida y el fenómeno físico de la que hemos hablado líneas más arriba, supone una influencia por parte del observador en el resultado del experimento. Todo esto, en definitiva, implica la renuncia de la física teórica contemporánea a la coordinación causal de eventos atómicos en el espacio-tiempo⁸. A continuación, defenderemos una concepción críptica de la naturaleza, *physis*, oculta entre la mostración de la partícula como corpúsculo o como onda desde la interpretación que de la mecánica cuántica hace el filósofo danés.

El autor que escribe este texto es consciente de las múltiples respuestas a la complementariedad de Bohr, como es el caso de la interpretación determinista de Bohm, en la que pese a que las funciones de onda obedecen a la ecuación de Schrödinger, no proporcionan una descripción completa del sistema si detallan la evolución de la trayectoria de las partículas⁹; también a las variantes que han intentado explicar el hiato entre mediciones clásicas en términos de la conciencia del espectador, acercándose así a los dominios de la filosofía de la mente, como ocurre en el caso de Eugene Wigner o Roger Penrose; incluso a aquellas que, directamente, niegan el hecho del colapso de función de onda, como en la teoría de Hugh Everett III, el cual se deja llevar por la ciencia-ficción para imaginar una “*teoría de los múltiples mundos*”, en la que en cada estado de medición el mundo se desdobra, de manera que no hay una auténtica superposición. Consideramos que muchas de estas teorías son enriquecedoras para la búsqueda bizantina de una metafísica de la mecánica cuántica pero, para el tema que tratamos aquí, el de la naturaleza en un sentido críptico y su desvelamiento, el mejor contexto es propiamente el de Bohr ya que se mantiene ausente de proposiciones metafísicas y, por lo tanto, ónticas.

7. NAVAJO ROJAS, Oscar.: “El surgimiento de la complementariedad...”, p. 66.

8. Cf. Ibid.

9. Cf. SOLÉ, B. A.: *Realismo e interpretación en mecánica bohmiana: memoria para adquirir el grado de Doctor*, pp. 1-6 en <http://eprints.ucm.es/10588/1/T31872.pdf>. Madrid: UCM, 2009, pp.1-6. en prensa.

3. Phýsis y des-ocultamiento.

Es obvio que los problemas de la mecánica cuántica conciernen a los problemas de la física. Ahora, nos gustaría especular acerca del término “física” desde el original griego phýsis de la mano de Martin Heidegger. En *Hitos* Heidegger menciona un fragmento de Heráclito en el que sostiene que “*phýsis kryptesthai filei*”: a la naturaleza le gusta ocultarse¹⁰.

La interpretación de la aserción heraclítea no viene a expresar la dificultad de la exploración y el alcance del núcleo interno de la naturaleza porque ésta guste de ocultarse sino que, al contrario, el ocultamiento mismo es la esencia de la naturaleza. No hay naturaleza sin ocultamiento, se nos viene a decir. En el movimiento de venir a presencia en la naturaleza hay otro de ocultación. Por ejemplo, podríamos decir que lo que el efecto fotoeléctrico nos enseña de la partícula como corpúsculo es el necesario ocultamiento de un sistema, como es el experimento de la doble rendija, para caracterizar la luz como ondulatoria. La condición de posibilidad de la luz experimentada como corpúsculo es la oclusión de la luz comprendida como onda y viceversa. La esencia de la naturaleza de la luz o del electrón en cualquiera de sus manifestaciones es el juego entre ocultación y des-ocultación, no las aparentes propiedades inherentes a la materia que los experimentos nos muestran de ella. La propiedad de partícula o de onda es solo el modo de mostración desde la esencia de la naturaleza, su *kryptesthai filei*. Sostener que éstas son propiedades inherentes más allá de la experimentación, en el reino de la verdadera realidad, es trasladarse a una posición *sub especies aeternitatis*, aquella desde la que Dios conoce lo que las cosas son en sí mismas. Es imposible para nosotros tener una experiencia absoluta de la verdad, pero no solo por nuestra condición finita, sino por lo críptico de su esencia de la naturaleza.

Por otra parte, en el ámbito anglosajón que interpreta la obra de Heidegger, se ha querido ver en la des-ocultación una “*proceso de iluminación*”¹¹ del mundo, el cual debe venir a la presencia bajo la conciencia-Dasein del ser humano para, más tarde,

10. HEIDEGGER, M.: *Hitos* [Wegmarken]. “Sobre la esencia y el concepto de la phýsis. Aristóteles, Física B. I.”. Madrid: Ed. Alianza, 2000. (tr. Helena Cortés y Arturo Leyte.)p. 284.

11. GLOBUS G.: “Bohr, Heidegger, the unspeakable and dis-closure” en *NeuroQuantology*, Volume 11, Issue 2, June 2013, pp. 172, 173: “But there is a Heideggerian supplement to the abground not found in Bohr: the event of lighting-up or dis-closure, an appearance of the everyday world. Heidegger problematizes ‘world’, rather than taking it for granted. For Bohr world is taken commonsensically; ‘world’ implies a scale change from the quantum level, a change which is tied to our biological constitution. (...) The ‘lighting up’ process is a crucial emphasis not found in Bohr, for whom the world is straightforwardly right there before us, consisting in observables. For Heidegger, as will be emphasized below, the there (*Da*) is existential.”

contraponerlo a la noción de “mundo” de Bohr, el cual ya toma como garantizado su existencia. Efectivamente, la des-ocultación como acontecimiento (no como proceso) es una iluminación del mundo, pero eso no significa que el Dasein no tenga una noción a la mano del mundo, esto es: como ente intramundano; la experiencia del mundo del Dasein de Heidegger es pre-reflexiva, indicada en el “pre-serse-ya” en el mundo: una pre-comprensión previa de lo que el mundo ya es. El problema moderno que ataña a la justificación de la existencia del mundo exterior es totalmente refractario a la filosofía heideggeriana y, en palabras del propio autor, “absurda”¹². Plantearse en términos de realismo o subjetivismo el pensar de Heidegger es sencillamente una acción fútil y un desplazamiento del núcleo principal por el que se interroga. Razón ésta por la que, en nuestra exposición heideggeriana de la complementariedad, queremos evitar la dialéctica reduccionista entre subjetivismo y objetivismo o realismo y anti-ontologismo, a la que filosofía de la ciencia nos tiene habituados.

4. Alétheia como el movimiento de la *phýsis*.

Para seguir con el análisis heideggeriano del término “*phýsis*” es ineludible su interpretación de Aristóteles ya que es en dicho análisis donde se consolida la noción de “Alétheia” como esencia y verdad de la naturaleza.

Hay dos formas de entender la naturaleza (*phýsis*) en Aristóteles: *energeia*, que significa “estar en obra”; y *entelequia*, “ser un fin en sí mismo”. Ambas vienen a significar un modo especial de estar en movimiento, de ser *kynesis*, cambio que se hace manifiesto en el vocabulario aristotélico. Cree Heidegger que estos dos significados de movimiento en la naturaleza emplazan la resonancia de los filósofos que, como Heráclito, habían pensado la *physis* originariamente al establecer una concepción de la naturaleza (*phýsis*) como emergente desde sí misma. Es el “estar en obra” lo que expresa el movimiento como una emergencia, y el “tener un fin en sí mismo” la potestad de ser principio de sí mismo como principio de movimiento.

En el discernimiento epagógico que propone Aristóteles para caracterizar la *phýsis*, ésta se muestra como *arché*, como principio y punto de partida para la disposición de la

12. Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2009. , trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, p. 220: “La pregunta de si hay siquiera un mundo y de si acaso su ser pueda demostrarse, es, en cuanto pregunta que plantea el Dasein como estar-en-el-mundo -¿y quién otro podría plantearla? -una pregunta sin sentido (...) pero el mundo está esencialmente abierto con el ser del Dasein; y el “mundo” ya está siempre descubierto con la apertura del mundo.”

movilidad (*kynesis*¹³). Es por eso que, lo ente que procede de la donación de la *phýsis*, es en sí mismo, por sí mismo y para sí mismo; por lo tanto, la entidad (*ousía*), es lo que yace de antemano ahí delante, de por sí. Pero Heidegger criticará a Aristóteles el hacer demasiado hincapié en una concepción de la entidad excesivamente estática, estable, en tanto que substrato que permanece al cambio, para dejar en un segundo plano de su definición otro momento esencial de la entidad como venida a presencia (*Anwesenheit*). Hablamos de la entidad como emergencia (*metabolé*) que es precisamente lo que caracteriza, para nuestro autor, a la naturaleza (*phýsis*). No se alude, con esta venida a la presencia, a un mero estar presente ya a la mano o sea, a lo que se agota en su estabilidad, sino que se trata de una venida a la presencia en lo no oculto¹⁴, un establecerse en lo abierto. Por tanto el movimiento (*kynesis*) de la naturaleza (*phýsis*) es emergencia (*metabolé*), surgimiento mismo en cuanto a tal a una con lo que se transforma¹⁵. Es el cambio de algo en otra cosa que irrumpre, como cambio mismo manifestante, como acontecimiento o actualidad. Todo este movimiento de surgimiento desde lo oculto en el claro y, a la vez, substracción es lo que Heidegger llamará “*Alétheia*”. Cuando el carpintero construye una mesa desde la madera adecuada para ello, la mesa surge, irrumpie. Y es este surgir e irrumpir mismo como tal es lo que, según Heidegger, está pensando como movimiento Aristóteles. El movimiento del obrar de la verdad (*Alétheia*), es éste surgir de la *phýsis* en el que la cosa, como ente, llega a ser lo que es. El llegar a ser lo que es, es un trabajo de fundación donde lo ente, en nuestro contexto el sistema cuántico en tanto que onda o en tanto que corpúsculo, sale a la luz y se constituye como tal en un mundo de sentido que es, en este caso, el de las ciencias físico-matemáticas y, más concretamente, el del paradigma de la mecánica cuántica, establecido en el entorno de la mutua pertenencia que conforman el instrumento de medida utilizado y el sistema cuántico a medir, para traer aquí mediante la medición, la onda o la partícula. Pero es un movimiento de irrupción en el sentido de un mundo ya determinado que no se agota en ese surgir.

El problema que Bohr señala acerca de la imposibilidad de la medición entre sistemas cuánticos es indicio de la inagotabilidad¹⁶ del dar de sí de la naturaleza, en tanto que onda

13. Ibid. p. 224

14. Ibid. p. 225

15. Ibid. p. 234

16. Inagotabilidad de la naturaleza que hace referencia a la influencia neokantiana del joven Heidegger. Permea en su obra posterior el problema neokantiano de la aprehensión de la multiplicidad de lo dado en la unidad ideal del pensamiento, pero traducido a la analítica del sentido y la historicidad del ser humano. La conclusión de sus maestros neokantianos es que siempre hay un reducto de realidad opaco a los conceptos transparentes de la razón; así, unido a la lectura sobre el devenir de Nietzsche y Heraclito, Heidegger entenderá el brotar de la naturaleza, inabarcable en términos cuantificacionales, e inagotable en términos cualitativos; una *phýsis* que desborda a

o en tanto que corpúsculo, en tanto que objeto cuántico. El darse de la onda se encuentra asociado al darse del corpúsculo y, como hemos visto, los diferentes sistemas, aparatos de medida y observadores en un experimento, además de otras posibles interferencias de infinitos sistemas ajenos a ese experimento, forman parte de éste. Por esta razón, el mundo del objeto cuántico no se agota en tanto que corpúsculo ya medido y posicionado o en tanto que onda de probabilidad de las posiciones de ese corpúsculo, es necesaria una “complementariedad” entre sistemas cuánticos para poder tener una noción completa de lo que la naturaleza del átomo y la radiación sea, pero es una noción destinada o no poder completarse nunca de manera total, dada la inagotabilidad de interferencias en los sistemas del objeto cuántico¹⁷. En última instancia, el paradigma de la mecánica cuántica no se agota en sí mismo ni agota la explicación del dominio de lo real, ya que otros paradigmas son posibles e incluso pueden convivir con él; y, en definitiva, la verdad científico-matemática del mundo de la técnica no agota toda otra forma de mostración de la verdad, como la de la tradición clásica literaria y filosófica de las humanidades o la de las bellas artes. Lo que muestran todas estas diferentes concepciones del mundo y de la verdad es la esencia misma de la verdad, no como algo substancial, que subyace a todas ellas y les otorga fundamento, sino como acontecer (*Geschehnis/Ereignis*¹⁸). Todas acontecen, irrumpen y surgen, se manifiestan, desde lo oculto en el claro del ser. Todas realizan en donación física, natural, el movimiento hacia el claro de lo ente y la

los aparatos de medida, y hacen no clausurado el devenir, de manera que sobrepasa el intento de objetualizar lo ente en el aseguramiento del cálculo. Cf. ESCUDERO, J. A.: *El lenguaje de Heidegger*, pp. 135-137 y Cf. HEIDEGGER, M.: *Ejercitación del pensamiento filosófico*, Tr. Ciria, A: Ed. Herder, Barcelona, 2011 pp. 46, 105, 167.

17. Cf. ARANA, J.: *Materia, universo, vida*: Tecnos, Madrid, 2001, pp. 287-288 : “No obstante, los instrumentos también se componen de átomos y electrones, sometidos a las leyes cuánticas, por lo que en principio cabría formular una ecuación de ondas referida no solamente al electrón, sino al sistema que forma el electrón y todos los átomos del instrumento de medida empleado (...). Esta segunda onda no colapsaría por una acción que está englobada dentro del sistema; para ‘colapsarla’ sería necesario un segundo instrumento de medida, lo cual nos llevaría a una tercera y más complicada ecuación de ondas... y así sucesivamente... hasta llegar a la función de ondas de todo el universo, incolapsable, puesto que nada hay exterior a ella. ¿Qué solución tendría entonces el dilema? Nadie lo sabe.”

18. HEIDEGGER, M.: Op.Cit, El origen, p. 39: “El desocultamiento (*Unverborgenheit*) de lo ente no es nunca un estado simplemente dado, sino un acontecimiento (*Geschehnis/Ereignis*). El desocultamiento (la verdad) no es ni una propiedad de las cosas en el sentido de lo ente ni una propiedad de las proposiciones”; en el original p.43: “*Unverborgenheit des Seienden, das ist nie ein nur vorhandener Zustand, sondern ein Geschehnis. Unverborgenheit (Wahrheit) ist weder eine Eigenschaft der Sachen im Sinne des Seienden, noch eine solche der Satze*”. A partir de la edición de 1950 el autor cambia la palabra *Geschehnis* por *Ereignis*.

ocultación de su emerger mismo, además del resto de las otras posibles emergencias¹⁹. Lo que se oculta en el darse como ente es el darse mismo. Lo que se oculta en el darse como corpúsculo y como onda es su propia venida a presencia como tales, aquello que los hace ser, en el contexto del laboratorio y su carga teórica²⁰ y paradigmática, entes. Lo que finalmente Bohr no puede medir ni predecir entre sistemas mediante reglas dinámicas clásicas, es precisamente el darse de la cosa, en el que la partícula aún no se ha medido en una determinada posición, en donde aún no se ha producido el colapso de la función de onda, porque no hay onda ni corpúsculo como tal (desde un punto de vista, no ingenuamente realista, de la función de onda asociada a un sistema como es el de Bohr), solo hay acontecimiento y movimiento (*kýnesis*) mismo. Solo hay ser en obra, ser siendo. En definitiva, lo que Bohr no puede medir entre sistemas de manera mecanicista, es la dimensión ontológica previa a toda medición óntica ya que es, esta misma dimensión ontológica, la que posibilita la medida de lo óntico. Podríamos proponer, a modo de hipótesis que, aquello que se encuentra entre la medición de sistemas no es una cosa (no es un ente), sino la condición de posibilidad misma de la cosa (de lo ente), su a priori. No obstante, la manera en la que Bohr tratará de resolver esto es, como hemos visto líneas más arriba, apelando a una “complementariedad” de estados cuánticos. Esta complementariedad entre estados es interpretada de manera probabilista²¹ por la función de onda de Schrödinger como “superposición”. La aportación

19. Ibid: “Pero, al mismo tiempo, dentro de lo descubierto por el claro también hay encubrimiento, aunque desde luego de otro tipo. Lo ente se desliza ante lo ente, de tal manera que el uno oculta con su velo al otro.”

20. Nos referimos aquí al concepto de “carga teórica de la observación” que, a mediados de los sesenta, desarrollaron Hanson y Kuhn, al evaluar el papel de la observación en los procesos de investigación científica. En resumidas cuentas esta tesis muestra que debe diferenciarse entre las experiencias de datos sensoriales y las interpretaciones posteriores de lo que se ve. Éstas últimas responden al trasfondo teórico del observador, por lo que nunca es posible alcanzar el hecho desnudo de lo que se experimenta sensorialmente. Para este término puede consultarse, además de las obras originales de Hanson (HANSON N. R., “Observation and Interpretation”, en Morgenbesser (ed.) (1967), *Philosophy of Science Today*, Basic Books, Nueva York, 89-99.) y Kuhn (KUHN. T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, U. Chicago P., Chicago (1^a ed. de 1962); 2^a ed., incluyendo el Postscriptum, de 1970)) en DÍEZ, J.A., y MOULINES, U.: “La revuelta historicista la naturaleza sincrónica de las teorías” en *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*, p.309, Ed. Ariel, Barcelona, 1997.

21. La interpretación probabilista de la función de onda es obra de Born; realmente a Schrödinger no terminaba de convencerle dicha interpretación, al igual que tampoco comulgaba con la de Heisenberg y Bohr. Recalcaremos que Schrödinger partió en un comienzo de una visión estrictamente realista de la mecánica cuántica, para terminar decantándose por el punto de vista “convencionalista” de Henry Poincaré, hasta el punto de sostener que lo único que se podía garantizar es que la indeterminación estaba inserta en el aparato matemático de la mecánica cuántica, ya fuera probabilista o matricial, no en la naturaleza misma. Cf. SÁNCHEZ R, J.M.: “La filosofía de los creadores de la mecánica cuántica”, *La filosofía de los científicos: Thémata*, Vol 14, Sevilla, 1995, P. 217. Entender la función de onda como una onda de densidad de probabilidad, no como la expresión matemática de un fenómeno

de éste último puede entenderse en nuestro ejercicio apriorístico sobre la mecánica cuántica como una explicación matematizada (ya que la función de onda es una ecuación) y continuista del carácter críptico de la naturaleza que estamos tratando de expresar. Desde nuestra posición ontológica, y aquí ontológico no está entendido desde un punto de vista objetivista o realista, la ecuación de función de onda es un intento de justificación óntica para dotar de continuidad y disponibilidad a aquello ontológico, indisponible y discontinuo que el cálculo de matrices de Heisenberg y la complementariedad de Bohr presuponían en la naturaleza cuántica.

En el famoso experimento mental del gato y la caja el físico Schrödinger interpretará²² la vida y la muerte de un gato como estados “superpuestos” o “combinación efectiva de los dos estados”²³; el hecho de que el gato esté vivo y muerto a la vez antes de abrir la tapa y comprobar el interior de la caja, es una exposición plástica de su teoría de la superposición de estados, con la que pretendía ilustrar el carácter anti-intuitivo, contrario a la razón de la mecánica clásica, de las consecuencias de la mecánica cuántica, además de señalar que los eventos cuánticos también podían afectar a diferentes niveles de la realidad física. Schrödinger llega a la conclusión, mediante la ecuación de la función de onda, de que es posible describir la evolución en el tiempo de una partícula como si se comportase como una onda. En el experimento la vida del gato depende de un evento cuántico, y la probabilidad de que este evento ocurra fluctúa en el cincuenta por ciento de probabilidades, lo que otorga también al gato una posibilidad de sobrevivir al experimento del cincuenta por ciento. De esta manera la oportunidad de supervivencia del gato puede describirse, al igual que el evento cuántico, con una función de onda de probabilidad. Mientras no se abra la caja para ver si, en un tiempo dado, el evento cuántico (la desintegración de un átomo radioactivo) ha ocurrido o no y por lo tanto saber si el gato está muerto o no, esta función de onda expresará todos los posibles estados, tanto del evento cuántico como del gato en el sistema (la caja), hasta colapsar en un solo estado, vivo o muerto, cuando la caja se abra y el observador intervenga.

Este experimento presupone que la función de onda es real (física)²⁴, por lo que ésta se interpreta de modo objetivista; pero al contrario que para Schrödinger, para Bohr esto no

físico real, es también posicionarse en una postura anti-realista y, por lo tanto, anti-metafísica y no objetivista. Razón por la que Schrödinger nunca comulgó con la propuesta de Born.

22. Cf. SCHRÖDINGER, E.: “Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik” *Die Naturwissenschaften*-*chafthen*, 1935.

23. SKALAR, L.: Op. Cit. Pg. 268.

24. Real o física para Schrödinger quiere decir que la partícula, por ejemplo el electrón del átomo de hidrógeno, está vibrando alrededor del núcleo; en definitiva supone que la vibración que representa

es así, dicha función de onda no es física, sólo sirve de herramienta auxiliar para realizar cálculos, tal que un mero algoritmo²⁵. Por ello, aquello que queda entre los sistemas de medida clásicos para Bohr, o no existe si no puede ser medido o no puede de él decirse nada²⁶. Las conclusiones del físico danés acerca de la función de onda, que los filósofos de la ciencia llaman “ontológicas” cuando sería más acertado denominarlas “metafísicas”, no quedaron nunca claras del todo, sino que más bien dejaron lugar a ambigüedades. Sin embargo, la interpretación habitual de este oscurantismo retrata a Bohr como un anti-realista y subjetivista, incluso como a un idealista; no obstante, es posible acercarlo al pensamiento de lo inefable e indisponible de Wittgenstein o de Heidegger, sin tener que encasillarlo en una suerte de idealismo subjetivista o de un neo-positivismo. En palabras del propio Bohr:

There is no quantum world. There is only an abstract physical description. It is wrong to think that the task of physics is to find out how nature is. Physics concerns what we can say about nature (No hay mundo cuántico. Hay sólo una descripción abstracta y física. Es equivocado pensar que la tarea de la física es averiguar cómo es la naturaleza. La física versa acerca de lo que podemos decir sobre la naturaleza)²⁷.

La conclusión de este epígrafe podemos resumirla con la siguiente paráfrasis: de lo que nada se puede decir es mejor callar. Creemos que la más prudente interpretación de la mecánica cuántica sigue siendo, adía de hoy, la del físico danés Bohr: la complementariedad. La medición del fenómeno cuántico es inevitablemente clásica; lo que podemos decir del fenómeno cuántico es siempre desde el lenguaje y el aparataje de la mecánica clásica; sin embargo, lo que ocurre entre la medición de estados clásicos es un *Abgrund*²⁸, un abismo

la onda es una propiedad misma de la partícula: el hecho de que su masa, a causa de la vibración, esté repartida en una nube de carga alrededor del núcleo del átomo.

25. Cf. BOMBAL, F.: “La Ciencia en el siglo XX,” *Seminario “Orotava” de Historia de la Ciencia*, pp. 16 y 17. Consejería de Educación del Gobierno de Canarias, enero 1999, pp. 16 y 17.

26. Nos parece que Bohr trae de nuevo el clásico problema acerca del ser, el conocimiento y el lenguaje que desde Gorgias venimos arrastrando: Gorgias pone en cuestión la existencia del ser, pero aunque existiera, no se podría conocer y si se llegara a conocer, el lenguaje humano no permitiría comunicar ese conocimiento.

27. BOHR, N.: cita en PETERSEN, A., “The Philosophy of Niels Bohr”, *Bulletin of the Atomic Scientist*, 7 pp. 299-310 (1963).

28. Cf. ADRIÁN ESCUDERO, J.: *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Ed. Herder, 2009, p. 37: “(...). El concepto de ‘abismo’(*Abgrund*, que a veces también se escribe con la grafía *Ab-grund*) se contrapone al de fundamento (*Grund*) para señalar que el ser sólo se puede pensar desde el abismo inicial y primigenio (*Urggrund*), es decir, como algo que no se fundamenta en nada previamente existente (Dios, idea, substancia, etcétera). Así, el ser –que emerge de esta nada primigenia- se convierte en condición de posibilidad de toda manifestación.”

del ser, del lenguaje y la epistemología, y un atisbo del modo en el que la naturaleza brota: en la ocultación (el “*Kriptesthai filei*” de Heráclito). Nada óntico, cuantificacional, puede decirse de aquello que sea entre estados clásicos, ni onda ni partícula, lo que lleva a la tesis de Bohr no sólo a ser anti-metafísica y, por lo tanto, anti-realista, sino además ontológica (entendida ontología desde la diferencia óntico-ontológica, no la ontología del realismo ingenuo de la filosofía de la ciencia en general). La interpretación probabilística de la función de onda es una excelente herramienta matemática, de cálculo, para intentar predecir estadísticamente el comportamiento de objetos microscópicos: electrones, fotones, átomos... pero no es más que una herramienta auxiliar que de ningún modo habla acerca de lo que la naturaleza sea; no es lícito hacer un salto indebido desde la herramienta de cálculo a la esencia de la naturaleza, la cual permanece siempre inefable. Con Bohr proponemos que, antes de abrir la caja de Schrödinger, no hay ni gato ni sistema; antes de abrir la caja es lo que no. La continuidad que ofrece aplicar la mecánica ondulatoria a los fenómenos cuánticos es una ficción útil para nuestro mundo técnico, hace que el mundo cuántico sea manejable para los intereses del ser humano, hace del objeto cuántico una disponibilidad más de la esencia de la técnica, el *Ge-stell*: el resto de interpretaciones, la de los múltiples universos, la de la conciencia o, en sí, la realista de los “caballeros de la continuidad”, tiende a una metafísica contemporánea, construida por físicos y filósofos de la ciencia ajenos a las corrientes post-metafísicas del pensamiento. Así pues recalcamos que la interpretación de Bohr de la mecánica cuántica es la más cercana a la posición de Wittgenstein en epistemología o a la del Heidegger de la Destruktion de la metafísica.

Así el “no” de Bohr a la interpretación realista de la mecánica cuántica remite, en su raíz, como hemos comentado más arriba en una nota al pie, al gran problema que el sofista Gorgias introdujo en la historia del pensamiento de Occidente, el del “no” del ser: “No hay mundo cuántico”, lo que equivale a decir que no hay ser y, en términos heideggerianos, que hay una diferencia entre ser y ente. El ente que es el mundo cuántico no es, no hay; cuando éste se “retrae”, sólo queda el ser como desistimiento (*nichten*)²⁹ del todo de lo ente; no obstante el objeto cuántico, dada su dualidad e indeterminación,

29. A causa del desistir (*nichten*), a la hora de interpretar a Heidegger, ha habido muchos problemas y malentendidos tal vez, por el modo ambiguo en el que el autor ha articulado su terminología: tachando el ser o, simplemente, denominándolo como nada, como ya comenta Deleuze en una extensa nota a pie de página en DELEUZE, G.: *Diferencia y Repetición*, op.cit., pp. 112-114. Y es que, como anteriormente hemos visto en el epígrafe sobre la diferencia ontológica, el “no” que desiste no hace referencia a una negatividad, sino al elemento diferenciante que mantiene y reúne las instancias del ser y del ente: “*Hay como una apertura, una dilatación, un pliegue ontológico que refiere al ser y la cuestión el uno al otro: en esta relación el no-ser es la diferencia misma. El ser es también no-ser, pero el no-ser no es el ser de lo negativo, es el ser de lo problemático, el ser del*

dado también su carácter holista en la complementariedad, no puede ser considerado un objeto frente a un sujeto sino más bien, desde la posición poética que es el *Dichtung*, un ente que muestra su esencia como retracción, su diferencia con respecto a su condición de posibilidad no mensurable en estados clásicos y, tal vez con mucho, interpretable con las herramientas del cálculo de probabilidades. Proponer que no hay mundo cuántico no tiene por qué situarnos, como si sólo pudiéramos bascular entre dos polos, el subjetivista o el objetivista, en un bando idealista y neo-positivista acerca de lo real; decir “no” a la creencia de que el mundo se comporta según una teoría matemática puede suponer querer negar una metafísica de fondo y rescatar el diferir óntico-ontológico. Decir “no hay” es entender que el ser no es un objeto del que poder caracterizar su verdad como cosa ahí fuera existente, inaccesible e independiente al conocimiento del ser humano; no se trata si quiera de una tara epistemológica, ni tampoco de indicar una incapacidad humana para alcanzar lo que el ser es como si fuera una cosa que siempre se nos escapa; el “no” del desistir es lo que el ser mismo es: no es Dios, no es “cuanto de acción”, no es función de ondas, no es partícula, no es materia, no es espíritu; es aquello que posibilita toda verdad y, en el acto de ofrecerla, se oculta en ella, en lo ente, sólo que el ente es más propiamente él cuando muestra semejante retracción de su ser, como creemos que ocurre en el caso de la mecánica cuántica.

5. El fondo telúrico de las investigaciones científicas en la mecánica cuántica: ¿sería posible el poetizar (*Dichtung*) en la investigación científica de la física teórica actual?

Llegados a este punto estamos en condiciones de preguntarnos por qué asociar lo poético al modo en que la verdad científica acaece en la mecánica cuántica. Como hemos visto antes la verdad científica deriva de un modo más originario, en Heidegger, de entender la esencia de la verdad: la verdad como Alétheia, como des-ocultamiento. Es ésta precisamente, la Alétheia, aquello que tiene en común toda forma de conocimiento, artístico o científico: el desocultar, el llevar ahí presente a un claro. Este claro es lo único que asegura la vía de acceso al ente. Pero sostiene Heidegger³⁰ que en el obrar de la obra de arte acontece lo bello. Que en ese obrar se da cita la esencia de la verdad como el juego de la ocultación y de la des-ocultación de lo ente gracias a un acontecimiento. Y es este acontecer de la verdad en la obra lo bello pero, claro está, alejado de todo sentimiento estético de placer o displacer.

problema y la pregunta. La Diferencia no es lo negativo, por el contrario el no-ser es la Diferencia. ¿El no-ser debería más bien escribirse (no)-ser, o, mejor aún?-ser.”

30. Cf. HEIDEGGER, M.: *Caminos del Bosque*, “El origen de la obra de arte”, p. 58

Sin embargo, nos advierte que el modo de acontecer de la verdad en la obra de arte no es el de la ciencia. En la ciencia físico-matemática, para Heidegger, aún se está preso de una metafísica de la representación subjetiva, donde la verdad se entiende como adecuación del pensamiento a la cosa. Es en la aserción misma del proceder científico donde se halla la verdad; y no sólo esto, sino que la verdad científica, amparada por la actual era de la técnica dispone al ente³¹, lo emplaza a su criterio y se enseñorea de él para degradarlo de ente a mera existencia. Es aquí donde entra en juego, según Heidegger, la esencia del mundo técnico: un disponer en el que la subjetividad humana encubre la libre y mutua relación con el ser de los entes como acontecimiento, para forzarlo a estar disponible para sus necesidades. Este modo de encubrir olvida el fondo abismático desde el que acaece en su esencia la verdad, el venir a presencia en el claro. Lleva al olvido del ser y, en consecuencia, la verdad científica se impone ónticamente como si fuera el fundamento trascendental y ontológico de la totalidad de lo ente. Si hay verdad es solo la de las ciencias físico-matemáticas.

6. La ambigua consideración de Heidegger sobre la mecánica cuántica: el problema de la objetualidad y el cálculo.

Heidegger no estaba, en absoluto, desinformado acerca de la mecánica cuántica, según cuenta Glazerbook en su obra, *Heidegger's Philosophy of Science*³², hay un testimonio de Carl von Weizsäcker³³, acerca de un encuentro entre Heisenberg y Heidegger en el que se asegura que el de Messkrich ostentaba unos considerables conocimientos acerca de física y biología y que, además, era capaz de mantener de manera profunda una discusión acerca de puntos cruciales sobre estos asuntos con importantes científicos del momento.

El interés de Heidegger por la mecánica cuántica queda de manifiesto sobre todo en Ejercitación del pensamiento filosófico³⁴; allí encontramos interrogantes acerca de lo que supone la mecánica cuántica para la filosofía y de si puede ser considerada, en

31. Cf. HEIDEGGER, M.: *Conferencias y Artículos*, “La Pregunta por la Técnica”: Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994. pp. 9-37

32. GLAZEBROOK, T.: *Heidegger's Philosophy of Science*. New York: Fordham University Press, 2000, p.248.

33. Discípulo de Heisenberg y Bohr.

34. Se trata de los ejercicios de unos seminarios recogidos en la Gesamtausgabe: HEIDEGGER, M: *Vom Wesen der Sprache. Zu Herders Abhandlung "Über den Ursprung der Sprache"*. Freiburger Seminar Sommersemester 1939, GA 85, Eds. Schüßler, I., Vittorio K., Frankfurt del Meno, 1999. Traducido en español como *Ejercitación del pensamiento filosófico*, tr. Ciria, A: Ed. Herder, Barcelona, 2011.

símisma, como un tipo de filosofía³⁵. Las respuestas a estas preguntas son algo ambiguas en el texto. No queda muy claro si se trata de una mera interpretación filosófica, si es un “tipo de filosofía”³⁶ o, en cambio, de algo relevante que puede servir de “contribución a la filosofía”. Sólo podemos decir que aquí el autor parece distinguir entre “filosofía” y “Filosofía”³⁷ y, tal vez, aventurar que la primera pueda referirse a la “interpretación” de la mecánica cuántica y la segunda al pensar como tal (el *Denken* heideggeriano). Ya sea así o no, lo cierto es que nuestro autor deja bien claro que, al menos, “la mecánica cuántica es decisiva al renunciar a la objetividad del acontecer natural”. El imperio de la metafísica de la representación de la época moderna y clásica, que sitúa al objeto frente al sujeto, se desmorona porque el modo de darse o “la forma de manifestación del objeto atómico”, en tanto que partícula o campo, es “disyunto”. La representación de lo que la naturaleza sea, como aquello objetivo que se presenta a un sujeto, queda desplazada por la imposibilidad de formar una noción “completa” de la naturaleza, no sólo a causa de la dualidad onda-partícula, sino también por la incertidumbre al pretender hallar la trayectoria o el “impulso”³⁸ del objeto cuántico, de tal manera que “el estado global de un sistema jamás es completo”³⁹.

Según Gómez Pin⁴⁰, lo que en un principio en este texto se quiere poner en claro es que la mecánica cuántica no es “filosofía”, pero no obstante se ve irremediablemente atrapada en el asunto de la filosofía pues, necesariamente, tiende a interpretar la physis de modo que choca con la forma convencional de asumir la filosofía. No obstante, estas interpretaciones, que para Heidegger nacen de la actitud de las ciencias hacia la filosofía, parten de un error de base. Aventuramos que se trata de la aplicación de los criterios clásicos y modernos de la teoría del conocimiento a un intento filosófico de explicar la mecánica cuántica y que, como acabamos de señalar, culminan en filosofías de la ciencia: la objetualidad, la verdad como adecuación, la representación, la logificación del pensar, además de la obstinación por construir metafísicas basadas en interpretaciones de cálculos⁴¹. Parece que, como bien señala Gómez Pin, encontramos una doble tesis que minimiza el papel de la mecánica cuántica⁴² como filosofía de la ciencia pese a que, sin

35. Ib. p

36. Idem

37. Idem

38. Ib. p. 86

39. Idem

40. GÓMEZ PIN, V. [en línea]: “La propuesta heideggeriana de ejercitación filosófica sobre la mecánica cuántica (I)”

41. Cf. HEIDEGGER, M.: *Ejercitaciones...*, p. 90.

42. GÓMEZ PIN, V. [en línea]: “La doble tesis de Heidegger sobre la mecánica cuántica”.

embargo, en un principio la ha caracterizado como “decisiva al renunciar a la objetividad general”: en primer lugar, como la “ciencia no piensa”⁴³, sólo calcula, la interpretación de la mecánica cuántica proviene de una disciplina exterior a ella, la filosofía; en segundo lugar, como venimos señalando, sería una filosofía establecida aún en la objetualidad de la modernidad: el positivismo lógico, el neokantismo, etc.

El problema aquí consiste en que Heidegger considera que la ciencia es el lugar del que procede la técnica⁴⁴; y ya que la esencia de la ciencia consiste en “*la proyección matemática de la naturaleza*”⁴⁵, del cálculo, y ya que el cálculo no obedece a otra cosa que al aseguramiento de la naturaleza, la esencia de la técnica y por ende, la mecánica cuántica, o su interpretación como “*filosofía*” en minúsculas, suponen en última instancia la “*dis-posición*” del todo de lo ente a lo humano: la objetualidad que deviene existencias almacenables, tal y como leemos en *La pregunta por la técnica*.

¿Pero por qué no considerar que también podemos encontrar un modo esencial de entender la verdad, en el que nos las veamos en nuestra relación con el darse de lo ente dejándolo ser en libertad en el plano de las ciencias físico-matemáticas? ¿No supone, por ejemplo, la investigación científica en la mecánica cuántica un abrir mundo desde un fondo telúrico, opaco, que se resiste a ser traído a la presencia del sentido, donde lo ente que en la experimentación acaece se hace indómito, ambiguo y, por ende, no termina de cerrarse mediante un solo paradigma? Queremos concluir exponiendo que en la labor del científico, tras el paradigma que inauguran la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad, se esconde una actividad poética, de las que pone en obra la verdad. El quehacer científico también puede ser poético, pero en el sentido heideggeriano de poema (*Dichtung*), una aserción ésta con la que el filósofo de Messkirch no estaría nada de acuerdo; no obstante, para concluir con nuestra “*ejercitación filosófica*”, podríamos entender el acto de la interpretación de la física cuántica como un arte del pensar la naturaleza y, si esto es así, “*Todo arte es en esencia un poema en tanto que un dejar acontecer la llegada de lo ente como tal*”⁴⁶. El poema aquí hace referencia al proyecto esclarecedor de desocultamiento que despliega un espacio abierto, el lugar donde lo ente puede acaecer conservando su esencia a la vez que la oculta con su presencia. Experimentar de manera que, dependiendo del experimento a realizar, pueda acontecer lo ente como corpúsculo o como onda es, sin duda, poetizar, ya que el investigador

43. HEIDEGGER, M.: *¿Qué significa pensar?* Trad, de Raúl Gabás Pallas. Madrid:Trotta, 2005.

44. GLAZEBROOK, T.: *Heidegger's Philosophy of Science*, p. 249.

45. Idem

46. HEIDEGGER, M., Op. Cit., *Caminos del Bosque*, “El origen de la obra de arte”, pg. 58.

asiste a un acaecer en el experimento que muestra aquello otro no mensurable, lo otro indecible, que es la esencia de lo cuántico y, en definitiva de todo ente: el ser.

“El decir que proyecta (el poema, Dichtung) es aquel que al preparar lo que se puede decir trae al mismo tiempo al mundo lo indecible en cuanto tal”⁴⁷.

Bibliografía

ADRIÁN ESCUDERO, J.: El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927, Barcelona: Ed. Herder, 2009

ARANA, J.: Materia, universo, vida. Madrid: Tecnos, 2001.

BOMBAL, F.: “La Ciencia en el siglo XX,” Seminario “Orotava” de Historia de la Ciencia, pp. 115 y 146. Consejería de Educación del Gobierno de Canarias. Enero, 1999

DIÉZ, J.A., y MOULINES, U.: “La revuelta historicista de la naturaleza sincrónica de las teorías” en Fundamentos de Filosofía de la Ciencia. Madrid: Ed. Ariel, Barcelona, 1997, p. 309.

GÓMEZ PIN, V. [en línea]: “La doble tesis de Heidegger sobre la mecánica cuántica” en El Boomeran(g): blog literario en español, <http://www.elboomeran.com/blog-post/6/12491/victor-gomez-pin/la-doble-tesis-de-heidegger-sobre-la-mecanica-cuantica/> [Consultado: 17/11/2015].

GÓMEZ PIN, V. [en línea]: “La propuesta heideggeriana de ejercitación filosófica sobre la mecánica cuántica (I)” en El Boomeran(g): blog literario en español, <http://www.elboomeran.com/blog-post/6/12486/victor-gomez-pin/la-propuesta-heideggeriana-de-ejercitacion-filosofica-sobre-la-mecanica-cuantica-i/> [Consultado: 17/11/2015].

GÓMEZ PIN, V. [en línea]: “La propuesta heideggeriana de ejercitación filosófica sobre la mecánica cuántica (II)” en El Boomeran(g): blog literario en español, <http://www.elboomeran.com/blog-post/6/12487/victor-gomez-pin/la-propuesta-heideggeriana-de-ejercitacion-filosofica-sobre-la-mecanica-cuantica-i-i/> [Consultado: 17/11/2015].

GLAZEBROOK, T.: Heidegger’s Philosophy of Science. New York: Fordham University Press, 2000.

GLAZEBROOK, T.: “Why read Heidegger’s Philosophy of Science?” en Heidegger on science, State Universitiy of New York press, Albany, 2012, pp. 159-192

47. Ibid. p. 53

GLOBUS G.: "Bohr, Heidegger, the unspeakable and dis-closure" en NeuroQuantology, Volume 11, Issue 2, June 2013, pp. 171-180.

HANSON N. R., "Observation and Interpretation", en Morgenbesser (ed.) (1967), Philosophy of ScienceToday, Basic Books, Nueva York, 89-99.

HEIDEGGER, M.: Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege, Vittorio Klosterman, Frankfurt, 1984. (Caminos del Bosque, "El origen de la obra de arte", Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Ed. Cast.: Alianza Editorial, Madrid, 1998).

HEIDEGGER, M.: Gesamtausgabe. Band 85: Vom Wesen der Sprache. Zu Herders Abhandlung "Über den Ursprung der Sprache". Freiburger Seminar Sommersemester 1939, Eds. Schüßler, I., Vittorio K., Frankfurt del Meno, 1999. (Ejercitación del pensamiento filosófico, Tr. Ciria, A: Ed. Herder, Barcelona, 2011).

HEIDEGGER, M.: Ser y Tiempo. Madrid: Trotta, 2009. (trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga)

HEIDEGGER, M.: Hitos [Wegmarken]. "Sobre la esencia y el concepto de la physis, Aristóteles, Física B. I., Ed. Alianza, Madrid, 2000. Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte.

HEIDEGGER, M.: Conferencias y Artículos, "La Pregunta por la Técnica". Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

HEIDEGGER, M.: ¿Qué significa pensar? Trad, de Raúl Gabás Pallas. Madrid: Trotta, 2005.

KUHN. T. S.: The Strutcture of Scientific Revolutions, U. Chicago P., Chicago (1^a ed. de 1962); 2^a ed., incluyendo el Postscriptum, de 1970.

NAVAJO ROJAS, O.: "El surgimiento de la complementariedad: Neils Bohr y la Conferencia de Como" Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XLVIII (123-124), 65-76, Enero-Agosto 2010 / ISSN: 0034-8252

SÁNCHEZ RON, J.M.: "La filosofía de los creadores de la mecánica cuántica", La filosofía de los científicos, Sevilla, Thémata, Vol 14, 1995, pp. 197-221.

SKALAR, L. Philosophy of Phisics, Westview Press, 1992 (Skalar, L. Filosofía de la física, Ed.cast.: Alianza Editorial, Madrid, 1994, tr. Ulloa, R. A.)

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Derivas

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2016.I02.15

[pp. 255-262]

Slavoj Žizek: sobre el goce en la moral y en la política.

Slavoj Žizek: on the enjoyment in morality and politics.

Luís Roca Jusmet¹

Catedrático Filosofía ES. Barcelona

Introducción²

A partir de la lectura crítica de artículo (“El malestar de la democracia formal”) de la tercera parte (“Fantasía, burocracia, democracia”) del libro de Slavoj Žižek *Mirando al sesgo*.

¹ Catedrático de filosofía de secundaria en Barcelona. Colaborador de la revista *El Viejo Topo* y el sitio web *Rebelión*. Colaborador y miembro del consejo científico de la revista PAIDEIA. Ha publicado el libro *Redes y obstáculos*. Ed.Club Universitario, 2010. Colaboraciones en otros libros: “Complementos disciplinarios” en *Didáctica de la Filosofía*, Graó, 2009; “Crítica del multiculturalismo” en *Globalització i interculturalitat*, Barcelona: La Busca, 2010; “L’actualitat de Schopenhauer”, en *Schopenhauer avui*, Barcelona: La Busca, 2011; “Una mirada filosófica a la narrativa cinematográfica de David Lynch”, en *Art i filosofia*, Barcelona: La Busca, 2011; “Claude Lefort : Repensar la política” y “François Jullien : una mirada filosófica a China”, en *Filosofías postmetafísicas, 20 años de filosofía francesa contemporánea*, Barcelona, UOC, 2012; “El diáleg (imposible) entre Pierre Hadot i Michel Foucault”, en *La Filosofia com forma de vida*, Barcelona: La Busca, 2013; “Teories democràtiques radicales : Jacques Rancière i Cornelius Castoriadis”, en *Hi ha una nova política?*, Barcelona: La Busca, 2014.

² Conferencia pronunciada en la Universidad de Sevilla el 20 de Mayo de 2016 dentro del marco del IV Coloquio SPF: *Sujeto, Psicoanálisis y Filosofía* organizado por el Grupo de Investigación *Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufrimiento, Sociedad* (HUM 018)

Jacques Lacan a partir de la cultura popular, quiero plantear una serie de problemáticas relacionados con la ética, la moral y la política contemporáneas.

En primer lugar voy a explicar lo que entiendo por cada una de los tres conceptos. Mantengo la diferencia conceptual entre ética y moral, aunque para algunos se confunden los dos términos o se considera que el primero es lo que estudia el segunda. Me parece que hay que entender la ética como un arte de vivir, como la práctica singular de la libertad. La moral es lo que nos hace salir de nosotros y nos obliga respecto a los otros. Implica, por tanto, un altruismo, un salir de uno mismo. La política es el tercer aspecto que nos lleva a construir lo público con los otros.

Para seguir el planteamiento de Žižek vamos a explicar los conceptos básicos, estrictamente lacanianos, Empezamos por la noción de pulsión. Es el más allá del principio del placer (búsqueda homoestática de la satisfacción) y de realidad (adaptarse a las circunstancias, a las exigencias) que sería el interés. Es el exceso vital, tanto la sexual como la de muerte (paradigma de pulsión). La pulsión de muerte no tiende al nirvana, al cero, tiende al goce (que es un placer límite ligado a la tensión y, por tanto, al dolor). Es la negatividad de Schelling-Hegel, lo que hace autónomo al ser humano y le lleva más allá de lo adaptativo y del cálculo utilitarista. Podemos entenderla a partir del juicio infinito de Kant, que no es juicio afirmativo ni juicio negativo. Es, por tanto, la no-vida. La pulsión es resultado de la energía de un instinto descabezado, privado de su objeto natural. Los humanos somos una anomalía, pero no a causa de la socialización y la cultura, ya que estas son las que se ponen en marcha para establecer un nuevo vínculo. Porque el ser humano es extraño a su entorno, está separado de él por su autoconciencia. Es, como decía el Hegel juvenil, la "noche del mundo". Este ser pulsional se inscribe en el orden simbólico. Se inscribe a través del significante, que será el mediador entre el hombre y el mundo. La palabra es el asesinato de la cosa, pero esta cosa ya estaba perdida, existe solo retroactivamente. Pero para constituir esta identidad simbólica hemos de tomar un punto constitutivo, un lugar, una posición que nos constituya como sujetos. Este es el significante-amo, el sujeto a partir del cual constituimos nuestra cadena significante. El sujeto de la enunciación, el sujeto desde el que hablamos. Es el Yo ideal, que adquirimos a partir de la metáfora paterna. Esta la establecemos a partir del significante reprimido, el significante fálico, que es el de la falta. Hablamos de nuestro yo, sujeto del enunciado, que es una identidad imaginaria. La pulsión, en la medida que se identifica con este yo produce un goce narcisista, el del yo ideal. Pero desde el significante-amo se constituye también el superyó, con la energía de la pulsión y que como tal produce un gozo. El Yo ideal es la ley, vacía en sí misma, constituyente. El superyó es la parte oscura, irracional, de esta ley constituida a través de normas abstractas. Lo que sacrifica el superyó es el

deseo y por esto nos sentimos culpables. No es que nos sintamos culpables por no seguir el superyó sino por seguirlos, lo cual explica que contra más rígidos somos más culpables nos sentimos.

¿Qué es este deseo que sacrificamos? Es lo que surge de lo que Lacan llama el objeto “a”, que es el resto que queda la pulsión transformada en demanda de amor. Cuando esto ocurre podemos ligar la pulsión a un significante y por tanto regularla. Quiero decir que entonces queremos algo, algo que nunca cubre nuestra demanda y por tanto el deseo se mantiene. Pero se acepta la castración simbólica que nos permite esta falta desde la que desear y el deseo es, en este sentido, una defensa contra la pulsión no regulada, mortífera, que nos lleva a la destrucción. Cuando podemos transformar el vacío, el agujero en torno al cual gira la pulsión circularmente, en falta, entonces hay deseo y goce regulado.

Desde estos conceptos lacanianos Žižek quiere elaborar una propuesta ética. Pero también una propuesta política enlazando la ética lacaniana con la política de Marx y Lenin. Para ello planteará una crítica al liberalismo en sus dimensiones ética, moral y política. Igualmente se ocupará de otro fenómeno moderno, que es el totalitarismo.

La propuesta ético-moral liberal

La realidad tiene forma de ficción, porque está organizada simbólicamente, pero es siempre de manera incompleta, con fallo. Lo que queda sin simbolizar aparece como un espectro. La ideología es una especie de fantasía social, una respuesta al agujero de lo real. No podemos considerar que la ideología sea una falsa representación detrás de la cual se esconde la realidad porque esta solo existe construida por la ideología. Justamente ver la ideología es ver lo que hay detrás de nuestros actos cotidianos, lo que detrás de pedir una hipotética, de hacer un viaje o comprar un noche. Como dice Marx en *El capital*: no saben lo que hacen, pero lo hacen igual. La ideología propia del capitalismo es el liberalismo.

Žižek analiza la propuesta liberal a partir de uno de sus representantes más sugerentes, Richard Rorty, un postmoderno seguidor del moderno Mill. Žižek problematiza este planteamiento desde otra tradición, que es la psicoanalítica. Freud plantea que hay un más allá del principio del placer y este más allá, para el filósofo esloveno es la pulsión, sobre todo la pulsión de muerte, y el goce. La pulsión viene a ser el instinto descabezado, desarraigado que nos hace circular en torno a un goce que es un exceso, una tensión que limita con el dolor. Filosóficamente lo identifica con la negatividad de Schelling y Hegel. ¿Dónde está el goce en las propuestas liberales de Rorty? En su ética de la autocreación no contempla ni la pulsión ni la roca del inconsciente.

La diferencia entre lo privado, en la que debe existir una libertad perfecta, y lo público, donde las normas limitan el espacio del otro, se concretan en Rorty en la autocreación y la solidaridad, que no es otra cosa que el respeto a la singularidad del otro. Todo esto está muy bien, dice Žížek, si no hubieran dos problemas. El primero es que en el problema de la autocreación no tenemos en cuenta la roca del inconsciente. Es decir, que podemos narrarnos nuestra vida como queramos, pero esto opera en el registro imaginario, el de las identificaciones y, por lo tanto, las sugerencias. Lo real de cada cual se manifiesta en el síntoma y hemos de atravesar la fantasía que nos atrapa para enfrentarnos a nuestro síntoma y saber qué hacer con él. Lo que quiere decir que deje de ser motivo de sufrimiento para pasar a ser motivo de goce, nuestro modo singular de gozar. Hablamos entonces de un goce regulado a través del sinthome, concepto lacaniano tardío que viene a ser una especie de significante donde se encuentran el síntoma y la fantasía. Es operando sobre lo real y no sobre el imaginario cuando hay transformación real. Tampoco esta autocreación parece incidir en el terreno de lo simbólico. Lo simbólico está marcado por el significante amo y este es el núcleo de nuestro carácter, de nuestra posición respecto a nosotros mismos y los otros.

Pero el auténtico problema es para Žížek las consecuencias morales del liberalismo. Porque para Rorty la ética de la solidaridad con el otro, que es lo que defiende Rorty, es la que nos permite convivir en un mundo donde cada cual puede realizar su fantasía. Pero este límite, para Žížek es un imperativo del superyó y el superyó siempre es obsceno, siempre retiene un goce. Esto quiere decir que detrás de la solidaridad debe haber un goce, una obscenidad. No es posible que la moral pública sea neutra porque es patológico, esta impregnada de goce y esto es lo que lo hace peligroso, torcido, pero al mismo tiempo es lo que nos obliga con el otro.

En todo caso si volvemos a Mill, y aquí entra mi reflexión personal, vemos como este también plantea que el deseo de virtud tiene que ser un deseo altruista que funciona en la medida en que la educación potencia los sentimientos de empatía y nos hace querer el bien del otro como nuestro propio bien. Claro que Mill no contemplaba "los dioses oscuros" de los que habla Žížek, siguiendo a Freud y a Lacan. De todas maneras, en mi opinión, la crítica de Zizek es una reserva más que una impugnación del planteamiento de Rorty. Con esto quiero decir que en el primer aspecto Rorty entra en el planteamiento no solo de Mill sino también del último Foucault de que la ética es la construcción de la propia subjetividad.

¿Cómo podemos reconocer al otro sin pasar por la construcción de un superyó rígido?
¿Cómo construir una moral sin una ley que sacrifique el deseo?

La propuesta política del liberalismo

Finalmente tenemos la democracia liberal como la propuesta política del liberalismo. Pero esto también plantea críticas muy serias. En primer lugar tenemos en la democracia un sujeto vacío, un sujeto de derechos sin atributos, universal. Para Žižek, siguiendo a Lacan, el síntoma de la democracia liberal es el racismo cultural. El síntoma quiere decir, como sabemos, la manifestación de lo reprimido. Žižek desarrolla el tema desde la patología del nacionalismo y la extrema derecha populista como las dos vertientes de este racismo cultural.

El nacionalismo es donde se desplaza el goce en la democracia liberal, ya que es la identificación narcisista, la de las pequeñas diferencia que nos decía Freud, que nos permite un goce. Porque el sujeto vacío de la democracia liberal no permite ningún tipo de identificación ni de goce. Pero la nación si lo hace, porque es la Cosa que dignificamos como objeto de la pulsión. De esta manera, e históricamente se puede comprobar, el liberalismo se ha desarrollado de la mano de su contrario, el todo lleno del nacionalismo.

Pero también podemos comprobar que el liberalismo multicultural de la tolerancia lo que hace es reprimir este rechazo al Otro. Este Otro es rechazado porque rechazamos, en definitiva, este goce del Otro. Lo que socialmente tolera el discursos políticamente correcto del liberalismo aparece en la parte reprimida de este superyó que no tolera al Otro. Esto hace que cuando aparece el discursos liberal como dominante siempre se acompaña con la aparición de la xenofobia. Lo paradójico es que todas las medidas restrictivas que propone el populismo de extrema derecha acaban siendo asimiladas por las políticas liberales.

Es decir que el liberalismo es un discurso que se acompaña siempre por el goce del nacionalismo y por el rechazo al goce del Otro que es el racismo cultural. La trampa del liberalismo es hacernos creer que el nacionalismo y el populismo extremista son su contrario, cuando en realidad son sus síntomas, es decir sus consecuencias.

La aparición del totalitarismo

Slavoj Žižek parte de la consideración de Claude Lefort de que el fin de la sociedad tradicional conduce a una indeterminación que solo puede dar lugar a la democracia, en la que el lugar del poder está vacío y puede ser ocupado por cualquiera totalitarismo en el que,

como decía Freud en su *Psicología de masas* el líder ocupa el lugar del Ideal. La autoridad tradicional se basa en la mística de la institución. Es un poder performativo, un poder fálico basado en el ritual simbólico, El rey está desnudo, efectivamente, pero no importa porque se le atribuye este cuerpo segundo invisible que le da eficacia simbólica. ¿Qué pasa con la autoridad en la sociedad moderna, donde como anticipó Marx todo lo sólido se disuelva? En la sociedad liberal tenemos la autoridad invisible, manipulativa, de lo que Lacan llamaba el discurso universitario, es decir científico-tecnológico. El Otro no existe, el cuerpo del rey está desnudo pero hacemos como si estuviera vestido. Obedecemos por el conformismo de sujetos narcisistas y consumistas. La autoridad totalitaria se basa, como decía, en la identificación con el líder y con el grupo que representa. El rey puede estar desnudo, en el peor de los casos, pero es como si dentro de este cuerpo se mantuviera algo valioso que representa al Otro (la nación, el pueblo, la raza, el pueblo). Es la servidumbre voluntaria y el rechazo del goce del Otro.

Hay una diferencia, de todas maneras, entre el totalitarismo nazi y el estalinista. El nazismo es un delirio paranoico, es levantar un Otro, que es el Partido como representante de la Raza, contra este Otro amenazador, que son los judíos. El goce del estalinismo es, por el contrario, un goce perverso, porque los comunistas son un instrumento para el goce del Otro, que es la Clase obrera portadora de un destino histórico emancipador. Al contrario que en la democracia, que considera que los antagonismos son internos, que quiere convertir el antagonismo en agonismo, en el totalitarismo el antagonismo es entre los que están dentro y los que están fuera, que hay que eliminar. Para los nazis hay que exterminar a todos los que entran en este Otro amenazador. Pero para los estalinistas cualquiera que no sea un instrumento adecuado del Partido es un traidor a eliminar. Esto hace que, paradójicamente, las posibles víctimas estén más definidas en el nazismo que en el estalinismo, en el que cualquiera puede ser la siguiente víctima, incluso el verdugo de hoy. De todas maneras para Žižek hay algo de verdad en el estalinismo, que es que es un resto de la Revolución rusa. Esto hace que a veces Žižek provoque a la izquierda liberal definiéndose como un estalinista dogmático. Mientras que en el nazismo no hay nada de verdad, es un puro simulacro, pero en todo caso es el goce del superyó más oscuro el que está en juego. El mal se fundamenta entonces en este goce del odio y del fanatismo.

Claro que, al final, como el mismo Žižek experimentó como ciudadano de un país comunista, el totalitarismo acaba en su propio simulacro y nadie se cree lo que se predica, con lo cual pasamos a un país de cínicos donde se cumple la ley por miedo. Entonces si podemos hablar de la banalidad del mal.

¿Qué hacer?

Evidentemente después de la crítica al liberalismo y al totalitarismo la pregunta es que hacer. ¿Qué hacer para qué? Que hacer para la emancipación de todos y cada uno de nosotros, porque Žižek no renunciar a su ideal emancipatorio. Emanciparse quiere decir vivir según el propio deseo, no ceder en este punto, como plantea Lacan. Pero no desde lo privado sino desde lo público y para ello Žižek reivindica el comunismo como idea reguladora- El comunismo le permite enlazar con la economía política y desde ella criticar las propuestas democráticamente radicales de política pura, que van desde Alain Badiou hasta Jacques Rancière, pasando por Ernesto Laclau. No hay emancipación posible desde la política, hay que transformar la economía. Esto nos lleva a Lenin y a la afirmación de la lucha de clases. Porque es justamente la lucha de clases el antagonismo real que niega el liberalismo, es lo reprimido que luego se manifiesta como racismo y nacionalismo. En este sentido Žižek critica todas las derivas que pretender diluir o eliminar la lucha de clases a favor de luchas culturales como el femenismo, el movimiento gay o el ecologismo. Hay que reinventar la izquierda. Hay que pensar sobre el estalinismo, como lo traumático de la izquierda que no se ha atrevido a abordar. Pero también hay que rechazar opciones como el trotskismo, encasillado en unos tópicos que hoy no son un instrumento de lucha. Al socialliberalismo hay que aplicarle lo que ha dicho sobre el liberalismo y afirma que es la mejor opción política actual del capitalismo en cuanto a sus intereses globales, no en cuanto a las facciones en lucha del gran capital.

Hay finalmente un planteamiento de Žižek que me parece muy sugerente. Es el del encuentro de Marx con Kant. De Kant hay que recuperar el texto sobre la ilustración. No solo el atréverte a pensar También la defensa que hace lo público de lo privado. Lo privado es justamente la identidad particular, lo étnico o lo nacional. Esto es lo que hay que superar en nombre del universal concreto, que quiere decir ir hacia lo universal desde la singularidad de cada cual. Pero lo problemático es, para Žižek justamente lo que es lo universal. Por la tradición antihumanista de la que proviene se niega a aceptar el humanismo y los derechos humanos. Defenderá entonces un ir hacia lo universal a partir de colectivos universalizadores, que van desde las primeras comunidades cristianas (San Pablo contra el etnicismo judío) hasta el comunismo de Lenin. Aquí es donde me parece que resbala el filósofo esloveno. La salida me parece que es justamente ir desde lo singular hacia una ciudadanía, esta sociedad civil cosmopolita de la que habla Kant, que no es otro que el ideal republicano de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

Bibliografía

ROCA JUSMET, Luis (2008): "Slavoj Žižek. La filosofía com espai radical", *Els marges de la filosofía*. Barcelona: La Busca.

ROCA JUSMET, Luis (2012): "Claude Lefort: Repensar la política", *Filosofías postmetafísicas, 20 años de filosofía francesa contemporánea*. Barcelona: UOC.

ŽIŽEK Slavoj (1998): *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Buenos Aires: Paidós.

ŽIŽEK Slavoj (1999): *El acoso de las fantasias*. México: XXI.

ŽIŽEK Slavoj (2000): *Mirando al sesgo: una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Buenos Aires: Paidós.

ŽIŽEK Slavoj (2000): *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.

ŽIŽEK Slavoj (2002): *El frágil absoluto o porqué merece la pena luchar por el legado cristiano*. Valencia: Ed. Pretextos.

ŽIŽEK Slavoj (2002): *¿Quién dijo totalitarismo?* Valencia: Ed. Pretextos.

ŽIŽEK Slavoj (2004) *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Ed. Atuel/Parusia.

ŽIŽEK Slavoj (2004): *Violencia en acto: Conferencias en Buenos Aires*. Buenos Aires: Ed. Paidós.

ŽIŽEK Slavoj (2004): *Amor sin piedad: hacia una política de la verdad*. Buenos Aires: Ed. Paidós.

ŽIŽEK Slavoj (2006): *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Madrid: Ed Trotta.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Reseñas

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2016.I02.16

[pp. 265-268]

**HEIDEGGER, M. (2004): *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder.
77pp. Trad. Jesús Adrián Escudero.**

Guillermo Címbora Acosta

Universidad de Sevilla (US)

Nos encontramos ante el texto de una conferencia titulada “*¿Qué es la filosofía?*” (Was ist das –die Philosophie?) y pronunciada por Heidegger en Cerisy-la Salle (Normandía) en 1955. Se inscribe, por tanto, en la etapa que los estudiosos de Heidegger han llamado “giro” (*Kehre*), etapa en la cual Heidegger cambia la perspectiva de la analítica existencial del Dasein -si bien encontramos en este texto el concepto de afectividad como noción fundamental- para centrarse en la historicidad del Ser y el modo en el que a éste se le ha entendido a lo largo de la historia de la filosofía (no con un interés historiográfico sino, más bien, con un interés hermenéutico). Este mismo texto da cuenta de ello, en la medida en que Heidegger examina cómo se entendió la filosofía desde Heráclito hasta Descartes, pasando por Aristóteles, y nos plantea la cuestión de cómo ha de ser entendida en la actualidad.

¿Se puede responder de forma unívoca a la pregunta “*¿qué es la filosofía?*”? ¿Es sensato siquiera intentarlo? Heidegger piensa que no, y por ello trata de encontrar un enfoque que plantee la pregunta con mayor precisión y que determinen una dirección al coloquio. La primera concreción pasa por advertir que la pregunta acerca de qué es la filosofía no debe contornear a la filosofía misma, no debe versar sobre la filosofía: debe adentrarse en la filosofía y hablar desde la filosofía; y debe hacerlo de tal forma que «*nos afecte directamente en nuestro ser mismo*» (p. 31). ¿Pero no podría objetársenos entonces que esa afectividad dota a la filosofía de un sentimentalismo que la aleja de su

carácter racional –concepto el de racional bastante problemático? Heidegger mostrará, a lo largo del texto, cómo la filosofía puede ser afectiva sin ser sentimental, desarticulando tal objeción.

Sorteando las cuestiones que nos distanciasen de la pregunta por la filosofía, Heidegger busca un camino que no traicione al peregrino; y cae en la cuenta de que, como una lentilla, el camino está tan cerca de nuestro ojo que nos pasa desapercibido: al preguntarnos por la filosofía, ya hemos nombrado la palabra “filosofía”. Ahora se trata de adentrarnos en los orígenes de la misma y recuperar su desgastado sentido originario.

«*La palabra φιλοσοφία nos dice que la filosofía es algo que, por primera vez, determina la existencia del mundo griego*» (p. 34). Y, a su vez, la filosofía es griega en su esencia; pues sólo el mundo griego tenía un curso histórico originariamente filosófico y sólo desde él podía desplegarse la filosofía. Ahora bien, nos encontramos con que caracterizamos la época histórica presente como “era atómica”, y eso nos lleva a la realidad “ciencia”. Pero no habría ciencia si no hubiera sido precedida por la filosofía-griega. La “era atómica” hunde sus raíces en una tradición unívoca que es la que empieza en el mundo griego-filosófico. Resulta entonces que la pregunta “¿qué es la filosofía?” lleva de suyo un diálogo –eso sí, abierto– con el mundo griego. Pero ese retorno al mundo griego no sólo queda justificado por la palabra “filosofía”, sino, también –apunta Heidegger–, por la forma misma de la pregunta “¿Qué es X?”, que nos remite a tí εστιν socrático, a la pregunta por la quidditas.

De esta forma hemos encontrado ya un camino histórico, en el que precisamente ya nos encontrábamos, y cuyos orígenes se encuentran en el mundo griego. Por ello hemos dejar hablar a la palabra φιλοσοφία y escucharla con oídos griegos, pues «*la lengua griega, y solamente ella, es λόγος*» (p. 42): sólo ella muestra en su decir lo dicho, trayéndolo a presencia.

El sustantivo φιλοσοφία proviene del adjetivo φιλοσοφός, que se traduce como “amor por la sabiduría”. Pero Heidegger, que le atribuye la acuñación del término a Heráclito, busca encontrar el sentido con el que el efesio decía “φιλεῖν” y con el que decía “σοφόν”. Y encuentra que, por un lado, Heráclito entiende por φιλεῖν correspondencia, armonía; y por otro, que por lo σοφόν entiende que “uno es todo”, que todo ente es en el ser, que el ser es reunión. Este hecho, que el ente fuera en el ser, causó gran asombro a los griegos, asombro que –dice Heidegger– se tuvo que proteger del sofismo y sus explicaciones comerciales que anestesiaban el asombro. Es por ello que la armonía originaria se rompió, mas era necesario salvaguardar el asombro de lo σοφόν, y para ello había que aspirar a recuperarlo. Es por ello que la armonía se convirtió en búsqueda, y sólo entonces nació

verdaderamente la φιλοσοφία. Heidegger continúa realizando sus análisis sobre cómo los griegos entendían la φιλοσοφία que, en el sentido antes mencionado, comienza con Sócrates y Platón. Y para ello recurre a Aristóteles, quien dice, por un lado, que la filosofía plantea la pregunta “*¿qué es el ente?*” con vistas al ser, y que, por otro, es una competencia que busca poner al alcance de la mirada «*los primeros principios y las causas primeras*» (p. 48) del ente.

Podríamos pensar que, dado que ya tenemos una definición de la filosofía, podría haberse resuelto la cuestión que iniciaba el coloquio. O quizás, ante la objeción de que esa sólo fuera una de las definiciones de la filosofía, podríamos tratar de analizar, de la misma forma con la que se ha hecho con Aristóteles, otras definiciones de “*filosofía*” y buscar un elemento común. Pero, dice Heidegger, en ninguno de los dos casos alcanzaremos una respuesta genuina a la pregunta. «*La respuesta sólo puede ser una respuesta filosofante*» (p. 51), y esto sólo es posible dialogando y discutiendo con los filósofos sobre lo que ellos hablan, a saber: el ser del ente. Ahora bien, para aportar una res-puesta a dicha cuestión debemos co-rresponder al propio ser del ente previamente, si queremos una respuesta genuina. Hace falta, por tanto, instalarse en la tradición apropiándonosla y liberándola. ¿Pero acaso no es el rasgo más propio de nuestro ser, precisamente, el corresponder al ser del ente? Así es, admite Heidegger, pero esta correspondencia en la que cotidianamente habitamos no se hace explícita más que cuando filosofamos.

La filosofía está, pues, a la escucha de la llamada del ser para corresponderla expresamente. Esa llamada determina la forma en la que se le corresponde, de tal suerte que te pre-dis-pone1 afectivamente. Pero esta afectividad, como preludiábamos al comienzo del texto, no tiene un carácter sentimental sino más bien modal. Heidegger alude a los textos de Platón y Aristóteles para justificar que también ellos comprendían la filosofía como un cierto estado de ánimo. Para ellos, el asombro, en cuanto πάθος, era el αρχή de la filosofía, un origen que la acompaña en su camino, como el emanar de la fuente acompaña al río en su descender. Si bien el πάθος se convierte en un componente intrínseco al filosofar, la forma en la que aquel se manifiesta pueda variar, y en su variación determinar una nueva época de la filosofía. Eso es lo que ocurre cuando Descartes duda, y es su dudar como πάθος el que exigirá una certeza indubitable para el cogito y el que instaurará la época de la subjetividad entendida como egoidad.

¿Se ha consumado la filosofía moderna? Y si lo ha hecho, ¿cuándo lo ha hecho? ¿La duda ha sido sustituida por un nuevo πάθος? Esas son las cuestiones determinantes para encontrar la senda de la filosofía de nuestro tiempo, y responderlas unívocamente la dificultad –acaso insalvable. Y esta dificultad no se puede superar abogando por el pensar

científico, creyéndolo neutral; pues su frialdad, nos dice Heidegger, es otra disposición anímica.

La filosofía, por tanto, debe atender a la voz del ser y co-responderle. Ahora bien, «*este co-responder es un hablar. Está al servicio del lenguaje*» (p. 64). ¿Pero no es acaso el lenguaje quien está al servicio del pensar? Heidegger cree que ésta no es la experiencia originaria del lenguaje, o más bien del λόγος, y que recuperarla es imprescindible para entender a la filosofía «*como un modo privilegiado del decir*» (p. 65). Entender la filosofía de este modo nos trae la posibilidad de analizar la relación entre filosofía y poesía, pues, aunque lo hagan de forma distintas, ambas se sirven del lenguaje para servir al propio lenguaje.

Parece, pues, que la filosofía ha de demorarse en la escucha del ser. Ante esta afirmación de Heidegger, cabría plantearse algunas cuestiones, por ejemplo: si, en nuestro tiempo, apenas es posible escuchar, entre tanto ruido externo e interno, el sonido de nuestros propios pasos, ¿es posible demorarse en la escucha del ser? ¿Acaso es hoy día posible sentirse interpelado por otra cosa que no sean las redes sociales o las nuevas tecnologías? Absorbidos en los útiles hasta tal punto que se espera de ellos poco menos que sustituir nuestras retinas por gafas de realidad virtual, viviendo en días en los que “*el tiempo es oro*” (dicho que deja entrever como, precisamente desde el desarrollo tecnológico del XIX, incluso el tiempo es tratado técnicamente), podemos plantearnos, incluso, la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto se ha vuelto intrusa la filosofía en las nuevas sociedades tecnológicas? Quizás, el nuevo *pathos* del filósofo del siglo XXI sea, precisamente, el de la náusea producida por el naufragio entre la basta multivocidad; y su solución sea encontrar algo a lo que aferrarse y sobre lo que construir su propio refugio.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2016.I02.17

[pp. 269-271]

HEIDEGGER, M. (2015): *Construir, habitar, pensar*. Barcelona: Oficina de Arte y Ediciones. 88 pp. Trad. Jesús Adrián Escudero.

Miguel Martín Cabeza

Universidad de Sevilla (US)

La construcción y el ser humano han mantenido una relación íntima a lo largo de su evolución. Construimos para tener parques, unas vías transporte, colegios, mercados, un hogar... En definitiva construimos para vivir, para habitar. Ahora bien, ¿hasta qué punto podemos aceptar esto? ¿Es el construir un prerrequisito para el habitar? De hecho, ¿qué es el habitar? ¿Y el construir? ¿Acaso son lo mismo? Heidegger en la conferencia con el título *Construir, habitar, pensar* rompe con el pensamiento plano, mecanicista y técnico sobre la construcción y su relación con el vivir del ser humano, con el habitar en el que de suyo se encuentra. La presente edición impresa de la conferencia consta de tres partes: una cuidada edición bilingüe del texto de Heidegger a cargo de Arturo Leyte Coello y Jesús Adrián Escudero, el texto *Habitar el desarraigo* de Jesús Adrián y el texto Lo inhabitable de Arturo Leyte. Todo ello enlazado con una especial selección de fotografías por parte de Luis Asín en relación al texto principal. El libro en cuestión brilla por su brevedad y simpleza temática, la cual queda ampliamente resaltada por la situación contemporánea a la enfrentada en la conferencia de Heidegger, de la cual toma título.

Nos encontramos en agosto de 1951, Darmstadt, Alemania, la guerra ha acabado y la ciudad se encuentra arrasada, el casco antiguo destruido, la población en estado de supervivencia y todo ello acrecentado por la crisis de la falta de viviendas. En mitad de esta situación surge la nombrada conferencia como un lugar de reunión de arquitectos, arquitectos, empresarios... Heidegger desconcierta a los asistentes cuando el tema a

tratar no es la planificación urbana sino más bien una problemática de índole filosófica. Y es que, para él, la construcción como un simple mecanismo de producción es un problema en sí mismo, la recién guerra no es más que un momento propio para la comprensión de una crisis que se arrastraba tiempo atrás. En primer lugar Heidegger trata el tema del habitar, ¿de qué se trata? ¿Por qué tomamos el construir y el habitar bajo un modelo de fin y medio? Los tratamos de forma separada cuando construir conlleva habitar. Una de las muestras de Heidegger hace uso de (como en tantas ocasiones) un extenso análisis etimológico. En resumen, la palabra *bauen* (construir) conllevaba el significado de erigir edificios (*aedificare*) así como el de proteger y cuidar (colere), este doble significado fue ocultado bajo el velo de lo habitual dando por hecho el cuidar y dejándolo en el olvido con el paso del tiempo. De modo que no sólo son la misma cosa sino que el cuidar resulta ser el rasgo fundamental de este habitar. Ahora bien, ¿qué hay que cuidar y proteger? Hay que cuidar las cosas precisamente porque permanecemos con ellas a lo largo de nuestra mortalidad. De modo que el habitar como un permanecer, un cuidar las cosas resulta ser un construir diferente al sentido estricto de edificar. En esta vertiente Heidegger introduce el término de la cuaternidad como modo de ver las cosas más allá de su carácter técnico y mecánico.

Heidegger expone el ejemplo del puente para ilustrar aquello que hemos nombrado como cuaternidad. Y es que el puente resulta ser un ejemplo intuitivo para la comprensión de este concepto debido a la complejidad que esconde su simple cruzar. Se trata de una estructura que nos permite cruzar de una orilla a otra, que protege ante el posible peligro del agua mientras que peligramos por el mero vértigo y, en mitad de esas circunstancias, allí nos encontramos, cruzándolo, es algo análogo a la vida. El puente en tanto es cosa reúne la cuaternidad en tanto nos permite verlo más que como un simple puente, algo técnico y mecánico, una sustancia. Y aunque nuestro pensamiento haya estado habituado a restar importancia a las cosas, ante el puente es capaz de recuperar ese interés, ese cuidado – hacia. Es más, el puente en tanto que reúne la cuaternidad es un lugar que está relacionado connmigo, con mí habitar, forma parte de él. No hablamos de un mero espacio analítico en el que se ha colocado un puente, es un lugar y lo es en tanto existe el puente. Esta visión es la que tanto se alejaba de los asistentes a la conferencia en tanto que para ellos era un problema de números y geometría, mientras que se trataba de una crisis anterior a la propia guerra. Antes de construir apropiadamente hay que reflexionar acerca de lo que es el propio habitar. Mientras el hombre trate desesperadamente de alcanzar una esencia estable del habitar mediante la técnica más lejos estará de comprender la inestabilidad del mismo. El desarraigo natural del ser humano reluce ante una guerra ya que todo aquello que parecía estable se desmorona del mismo modo que

el vértigo que olvidamos al cruzar un puente resurge cuando nos asomamos al abismo. Heidegger reclama la necesidad de enfrentar el verdadero problema que es la necesidad de aprender a habitar, pensar desde el desarraigado para no olvidar el vértigo que de sí porta la vida y no por ello contiene menor valor, ni mucho menos.

Tras el texto principal de la conferencia de Heidegger encontramos los textos complementarios: *Habitar el desarraigado* y *Lo inhabitable*. Estos textos hacen especial referencias a la situación contemporánea a la conferencia a tratar ya que, como hemos comentado, la situación de postguerra es de gran importancia e idoneidad para la problemática tratada. Ambos resultan gran apoyo a la par que complemento para la conferencia, tanto por el resumen de las ideas en esta mencionadas como por el desarrollo más extenso de las mismas. Por un lado, *Habitar el desarraigado* amplia en gran medida las ideas mencionadas en la conferencia haciendo especial énfasis en el desarraigado. Todo ello bajo un punto de vista crítico hacia la sociedad técnica occidental, aquello a lo que Heidegger denomina *Gestell* (engranaje). Por otro lado, *Lo inhabitable* trata la pérdida de lo naturalmente habitable resaltado por la destrucción. Muestra como un evento tan catastrófico, prácticamente apocalíptico, reconduce al completo lo habitable. La catástrofe ha dejado una cicatriz en la estabilidad humana insoldable, ¿con qué seguridad habría de pensar en el hogar tras la creación de la bomba atómica? Tales obstáculos son capaces de destruir el habitar impropio, dejando en una fría nada. El texto muestra como aprender a habitar desde el desarraigado, el tránsito, torna en una necesidad ante tales hechos.

Nos encontramos ante un libro breve y no por ello menos importante ya que trata un tema de gran importancia para el ser humano tal como el habitar, que ha caído en el olvido, en la obviedad, en lo impropio... Este habitar, este vivir en relación con las cosas, suele quedar reducido a una mirada plana, olvidadiza e irreflexiva. En cambio, hay ocasiones en las que ese vértigo inherente que conlleva la vida resurge por capricho de las circunstancias. Es entonces cuando, como piedra lanzada cuyas ondas en el agua rompen el reflejo, somos capaces de romper con la mirada plana y tratar de comprender más allá de esta, de forma propia. En su momento, la idea de Heidegger fue tan inesperada como idónea por la fuerza del evento acontecido, incluso la mirada más plana e irreflexiva debía de ser perturbada por tal estruendo y, con ello, capaz de dar paso a un pensamiento más reflexivo. En definitiva, si alguno de los asistentes o lectores ha cuidado de su pensamiento al cruzar un puente habrá valido la pena la lectura.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2016.I02.18

[pp. 273-277]

**HEIDEGGER, M. (2003): *El concepto de Tiempo*. Madrid. Trotta.
69 pp. Trad. Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero**

Julio Ramírez Jaramillo

Universidad de Sevilla (US)

El concepto de Tiempo (Der Begriff der Zeit) es una conferencia dada ante la sociedad Teológica de Marburgo, dictada por el mismo Heidegger, el 25 de julio de 1924. En ella se pueden apreciar algunos de los conceptos claves de la filosofía del autor, conceptos tales como la temporalidad del Dasein, el “ser en cada caso mío”, así como el ser-temporalidad, algo característico del Dasein, este apropiamiento de la temporalidad de uno mismo. Estos conceptos son parte de las semillas que terminarán por germinar en Ser y Tiempo, entre ellos pueden verse, además, el reflejo de la importancia de la cotidianidad para el autor, cotidianidad en la cual se mueve el “uno”.

Por otro lado se nota también la ausencia de algunas de las piezas claves en la filosofía de Martin Heidegger, conceptos tales como la angustia, la destrucción de la ontología (onto-teo-logia) mantenida hasta ahora y la necesidad de este abbau.

En primer lugar se trata la cuestión acerca del tiempo de una forma inmediata y propia de la cotidianidad, esto es, con un “qué” y a modo de pregunta. Se cosifica el mismo tiempo y se reduce a un “qué” al que podamos acceder, con el que podamos trabajar. Pero, claro está, para realizar un acceso al tiempo es necesaria una comprensión del sentido mismo de este, sentido que el tiempo encuentra en su eternidad. El lugar donde deberíamos colocarnos aquí es en el de la perplejidad, así sería para el filósofo, ya que el teólogo simplemente tendría que asumir la idea de que Dios es, así mismo, algo eterno

y, por tanto, Dios es la temporalidad misma. Ante este razonamiento, dice Heidegger, la perplejidad es lo único que cabe, puesto que, de otro modo, asumir esto sería indicar que la temporalidad, al igual que la creencia en Dios, es un asunto de fe, por ello la Filosofía jamás podría acceder a la temporalidad en modo alguno.

La consideración del tiempo, entonces, tan sólo podría hacer más difícil la pregunta por la eternidad, su sentido sería plantearla y prepararla, dice Heidegger, en el recto modo y plantearla en el sentido más propio. Aunque esta reflexión, al no pretender buscar una determinación sistemática y universalmente válida, no sería algo propio de la Filosofía, al menos no de la que se ha hecho hasta ahora.

Se tratan las diversas consideraciones del tiempo, tanto las realizadas por el ámbito del negocio, esto es: de las ciencias, como las llevadas a cabo en el sentido más cotidiano.

Se asocia el tiempo, de modo cotidiano, a un reloj, el cual mide y cuantifica el tiempo en base a la repetición de un patrón de carácter cíclico, ajeno a toda posible alteración externa. Entonces el físico trabaja con estas mediciones, aquí ya entraría la faceta del negocio en el momento que aprovechamos este método de carácter científica con el fin de realizar cálculos, es entonces cuando trata de medir el tiempo, pero esta comprensión del tiempo no es más que algo meramente superficial, las mediciones indican el Cuán-largo (*Wielange*) y el Cuándo (*Wann*), con esto llegamos al Desde-cuándo-hasta-cuándo (*Von-wann-bis-wann*). Pero este modo de medir el tiempo no es más que la ya mencionada repetición cíclica de un mecanismo físico ajeno a toda alteración externa, la división de este tiempo es algo arbitrario, el reloj no es más que una secuencia. El reloj, pues, nos enseña que es posible fijar, de modo arbitrario, un punto-ahora en el tiempo, de modo que una vez son fijados dos puntos uno se sitúa como más temprano y el otro como más tarde, el tiempo es completamente homogéneo.

Entonces, una vez nos dirigimos al acontecimiento con el reloj y decimos: esto ocurre ahora. ¿Qué es el ahora? Heidegger nos plantea, no sólo qué es sino dónde reside este "ahora". ¿Reside en mí mismo? Es decir, ¿soy yo el ahora? ¿o son los otros existentes el ahora? Este planteamiento nos lleva, irremisiblemente, a la conclusión de que yo mismo soy el tiempo, los otros son también este tiempo y en nuestro estar-uno-con-otro seríamos, a la vez, todos, y ninguno, tiempo.

Vemos aquí reflejada la idea de la temporalidad del Dasein como parte constitutiva de su propia existencia, somos tiempo y estamos sujetos a una temporalidad que nos es propia, en nuestro desenvolvernos-con-los-demás compartimos una temporalidad, esta no es propia de nadie, sino que es ajena a todos, pero, al mismo tiempo, nos constituye y nos conforma. Al medir el tiempo, ya sea como un cálculo de un punto a otro, o como

una demarcación del más-tarde/más-temprano, o, simplemente, como la fijación de un “ahora”, es cuando el existente se encuentra a sí mismo. Cuando es el existente quien exclama un “jahora!” el Dasein (se) hace referencia a una temporalidad en la que está sumergido y no sólo sumergido, sostenido. Puesto que su vida no es nada sin esta temporalidad y, al tiempo, esta temporalidad precisa de la vida del existente para ser medida, vivida, como tal.

Enuncia, en esta conferencia, las características del Dasein en función de la temporalidad del mismo, vemos aquí las bases de algo que terminará de estar asentado en su obra Ser y Tiempo. Nombra así ocho características para definir al Dasein, entre ellas aparecen ideas tales como:

La idea del Dasein como ser-en-el-mundo, con su correspondiente estado de arrojado o eyecto hacia el mismo, la característica del ser-con-otros, esto es en las relaciones del existente con el resto de individuos, una relación del ser-uno-para-otros pero sin llegar a estar “a la mano” (*Vorhandensein*) como podría estarlo cualquier instrumento. También se manifiesta la idea del hablar como situación o momento en el que la existencia de uno se pone en juego, el modo en el que el Dasein se auto-comprende y comprende tanto a los otros como a su mundo, reside aquí la auto-interpretación del presente. La eventualidad del “yo soy” como algo constitutivo del existente y cómo este “yo soy”, propio del Dasein, convive con el “nosotros” que reside en la convivencia con otros existentes, cómo nadie es él mismo en la cotidianidad, pasando entonces a ser el “Uno”, el reflejo de todos los que conforman esta cotidianidad, cotidianidad en la cual no reside una reflexión del Dasein sobre el sí-mismo o el yo, sin embargo en esta cotidianidad el Dasein se tiene a sí mismo. Se encuentra consigo mismo en su trato cotidiano con las cosas, en su mundear. Aparece como última idea constitutiva del concepto de Dasein el hecho de que este mismo existente no puede señalarse, esto es, su relación primaria consigo mismo no reside en la contemplación, sino en el “serlo”, el hablar-sobre-sí-mismo y la auto-interpretación forman parte de un determinado modo señalado en que el Dasein se tiene, en cada caso, a sí-mismo.

Una vez ha concluido esta reflexión sobre las características del Dasein no sólo queda definido el existente mismo, sino también queda definido el concepto del “Uno” y la cotidianidad que conforma la esfera de la tradición y lo ya-interpretado. Se ve, también, cómo el Dasein queda, en cierto modo, “anulado”, en el sentido de ser-propio, cuando se deja llevar por la cotidianidad, por el “uno”, esto es: por el ser-en-cada-caso-para-otros. El Dasein no se cuestiona, no se pone en estado de perplejidad, en la cotidianidad donde normalmente se desenvuelve, en este estado de ser-para-con-todos el Dasein pierde el acceso a sí mismo pese a tenerse en cada caso. El Dasein no debe dejarse

oscurecer por esta cotidianidad sino que debe buscar hacerse propio-en-cada-caso de un modo consciente.

Pero ¿cómo puede, entonces, conocerse este Dasein a sí mismo? ¿Cómo si está aún en camino a su “definición” final? Es decir, el Dasein no está constitutivamente formado hasta que abraza su finitud, hasta que muere, es entonces cuando se ve completado puesto que ya ha “padecido” todas las experiencias de su vida. En palabras del propio Heidegger: “*Y cuando ha llegado a fin, ya, precisamente, no es más. Antes de este fin jamás es propiamente lo que puede ser; y si lo es, entonces ya no lo es más.*”

También surge la cuestión en la misma conferencia de si el Dasein de los otros podría sustituir al propio, esto queda zanjado con un rotundo no, debido a la intransferibilidad de la experiencia, no podemos “padecer” las vivencias del resto de existentes, por ende no podemos vivir su mismo fin, esto conduciría a la nada más absurda y absoluta. La eventualidad debe tenerse firmemente como mía, jamás puede tenerse el Dasein de otro en modo originario y tan sólo en modo originario es como uno puede tener (más bien ser) Dasein. “*Yo nunca soy el otro.*”

No debemos escabullirnos de esta perplejidad, nos dice Heidegger, sino demorarnos en ella, ya que cuanto más estamos sumergidos en esta perplejidad más se nos esclarece y se deja ver la dificultad de aquello que le depara al Dasein, dificultad que se muestra en su posibilidad más extrema. El fin de mi Dasein, mi muerte, es mi posibilidad más extrema y absoluta, es aquí donde el Dasein tiene la oportunidad de encontrarse consigo mismo de la forma más absoluta, al encontrarse con su propia muerte se encuentra, a su vez, con la más extrema posibilidad de ser de él mismo. Esta extrema posibilidad del ser está marcada por una extrema certeza, la cual aparece cruzada, atravesada, por una enorme indeterminación articulada en base a un estar-por-delante, esto es, la indeterminada certeza de la más propia posibilidad del ser-hacia-el-fin. (Zu-Ende-seins).

En relación con el concepto del tiempo y esta finitud de la temporalidad humana Heidegger nos dice que el Dasein como vida humana es primariamente ser-possible, el ser de la posibilidad del haber-pasado cierto y, no obstante, indeterminado. El ser de la posibilidad es, siempre, la posibilidad, de modo que el ser sabe de su muerte, como interpretación del Dasein, este tiene a la mano el disimular de esta posibilidad de su ser.

En la proyección hacia el haber-pasado se produce un desbandamiento de todas las familiaridades, este haber-pasado no es un incidente en el Dasein, no es un “qué”, sino un “cómo”, este haber-pasado hacia el cual el Dasein puede precursar en cuanto que es mío es el cómo de mi Dasein.

El precursar del Dasein no es otra cosa que el propio y único futuro del Dasein propio, en este ser-futuro el existente vuelve sobre su pasado y su presente propio. Cuando el Dasein es concebido en la más absoluta posibilidad de su ser deja de ser en el tiempo y pasa a ser el tiempo mismo. No tener tiempo es arrojar el tiempo en el mal presente de la cotidianidad, en cambio el ser-futuro no sólo da tiempo, sino que configura el presente y permite repetir el pasado en el cómo de su ser vivido.

Vemos entonces que el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro, para ver esto el Dasein debe mantenerse en su precursar. Aquí se pone de manifiesto que el trato originario con el tiempo no es de ningún modo la medición. Es el ser-futuro, como posibilidad eventual del Dasein, aquello que da tiempo, ya que es el tiempo mismo. El tiempo no tiene, propiamente, tiempo para calcular el tiempo, la futuridad es aquello propiamente constitutivo del tiempo.

Preguntando acerca del tiempo, inquiriendo por el “cuándo” y el “cuánto” con el reloj en la mano, es así cómo el Dasein pierde el tiempo, es este Dasein, completamente inmerso en la contabilización del tiempo, en su medición, aquel que, precisamente, dice: no tengo tiempo. ¿No está aquí traicionándose a sí mismo en su uso del tiempo, en la medida en que él es tiempo? Pierde el tiempo y se provee, para ello de un reloj, algo, cuanto menos, irónico.

Para cerrar concluyamos esto como lo empezamos, por la pregunta por el “qué” es el tiempo. El tiempo no es el “qué”, es el Cómo. Al inquirir uno sobre el tiempo no debe apegarse a una respuesta que siempre enuncia un “qué”.

La pregunta se ha transformado, ya no es “¿Qué es el tiempo?”, sino “¿Quién es el tiempo?” podemos ceñirnos más y veremos que el tiempo no es un mero “quién”, más bien veremos que cada-uno-en-cada-caso es el tiempo-propio. Al cuestionarnos por el tiempo demostramos que el Dasein mismo es cuestionable, ya que es este Dasein, en-cada-caso-propio, es el tiempo.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2016.I02.19

[pp. 279-281]

SAVIANI, C. (2004): *El Oriente de Heidegger*. Barcelona: Herder, 173 pp. Traducción de Raquel Bouso García.

Luís Roca Jusmet

Catedrático de Filosofía ES. Barcelona

No hace pocos años hubo en Francia una interesante discusión entre dos filósofos europeos (y sinólogos muy potentes. Uno era el francés François Jullien y el otro el belga Jean-François Billeter. El primero defendía que la filosofía es una invención iniciada en Grecia , continuada en Europa, que la sabiduría china rechazó para seguir otro camino del pensar. Jullien quería ir hacia este Otro de la filosofía que era China para repensar nuestro propio pensar desde lo más radicalmente diferente. Billeter, por el contrario, defendía que la filosofía es una experiencia universal en la que podemos situar tanto a Platón como Chuang-Tzui. Heidegger se situaría, sin duda, en la posición de Jullien, ya que para él la filosofía es el camino del pensar que no puede aparecer en otra lengua que el griego. Lo las sabidurías extremo-orientales nos pueden enseñar, entonces, es algo que está fuera de nuestro horizonte filosófico. La diferencia con Jullien es que Heidegger no conoce el chino ni el japonés, por lo que no puede acceder directamente a las fuentes. Aunque sí puede dialogar con chinos y japoneses que se sitúan en una perspectiva radicalmente diferente de la que podemos aprender algo. La limitación de Heidegger es la misma que tenía Schopenhauer, otro filósofo alemán que fue el iniciador, un siglo antes, de la fascinante por Oriente. Aunque antes que por China, Schopenhauer se interesara por la “India” que no le interesa en absoluto. Comparten los dos la crítica a la modernidad y la búsqueda en este Otro de una sabiduría perdida. La ventaja de Heidegger sobre

Schopenhauer será, de todas maneras, que el acceso a este saber no será únicamente a partir de los textos sino del diálogo con algunos de sus representantes más significativos.

Carlo Saviani nos ofrece en este texto una excelente introducción sobre el interés, las referencias y los encuentros de Martin Heidegger con el taoísmo chino y el budismo zen japonés. Es un estudio tan claro como preciso, con una excelente introducción, dos capítulos dedicados a las confrontaciones respectivas con el taoísmo y el budismo zen y una serie de apéndices de primera mano, escritos o por Heidegger o con chinos y japoneses que conectaron con él. Me llama la atención una analogía que me resulta muy sugerente. Jacques Lacan y Michel Foucault, son dos de los grandes pensadores (ambos franceses) de la segunda mitad del siglo XX. Los dos reconocen una gran influencia de Heidegger. Cada uno de ellos podríamos decir que recoge una de las dos experiencias que Heidegger lleva a cabo con el taoísmo y el budismo zen. Lacan se pondrá en contacto con un chino con el que mantiene mucha afinidad, François Cheng, para aproximarse al taoísmo e incluso hacer una traducción conjunta del *Tao te King*. Justo un tiempo antes, como nos explica el libro que nos ocupa, Heidegger dialoga e intenta traducir el mismo *tao te King* con Paul Shih-Yi Hsiao, un estudiante chino que asistió a los cursos de Heidegger en Friburgo y que mantuvo con él una larga y fructífera amistad. Foucault, por su parte, estuvo muy interesado en el budismo zen. El libro de Eugen Herrigen “El zen del tiro con arco” era uno de sus libros de cabecera y el año 1972 viajó al Japón y estuvo unos días aprendiendo meditación en un templo zen.

En todo caso, lo que sí merece un estudio en profundidad, es la relación de la filosofía de Heidegger con la filosofía de la Escuela de Kioto y con el budismo zen. Hay múltiples referencias y en un sentido bilateral. Trata el libro de los primeros encuentros, de las conversaciones con Shuzo Kuki, con D.T. Suzuki, con Tomio Tezuka, entre otros. Igualmente es significativo la enorme recepción que tuvo la traducción japonesa de ¿Qué es la metafísica? Casi como si en el Japón hubieran captado mejor el sentido de la Nada heideggeriana. Este conjunto de documentos acaba con la transcripción de la conferencia que Koichi Tsujimara pronunció en honor a Heidegger y en su presencia y la respuesta del filósofo alemán. Por supuesto que todo este recorrido no puede acabar sin una referencia a la famosa conversación con T. Tezuka, que Heidegger incluye en su Camino al habla, reescribiéndolo con el título De un diálogo acerca del habla entre un japonés y un inquiridor. Hay todo un trabajo abierto en este sentido. El mismo Saviani reconoce que este es el papel que quiere representar, el de abrir una nueva puerta para entender la filosofía de Heidegger, no desde el trabajo de la propia tradición filosófica sino desde este diálogo con el budismo zen y sobre todo la Escuela de Kioto. Saviani nos ofrece una rigurosa y extensa bibliografía para hacerlo. El libro se escribió en 1998 y el autor hace

una presentación para la edición española y actualiza la bibliografía. La traductora, Raquel Bouso García, realiza una traducción exquisita del italiano y no hay que olvidar que es una de las mejores conocedoras en nuestro país de lo que podríamos llamar la filosofía del budismo zen.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2016.I02.20

[pp. 283-289]

BRENCIO, F. (2015): *La pietà del pensiero. Heidegger e i Quaderni Neri*. Aguaplano-Officina del libro. 394 pp.

Juan José Garrido Periñán

Universidad de Sevilla (US)

Se c'è un silenzio che proviene dalla vigliaccheria tipica dell'essere umano incapace di riconoscere il proprio errore e con esso il male generato di cui si era più o meno consapevoli, c'è altresì un silenzio che nasce dalla vergogna, la quale sconta nell'esistere il non detto e il troppo rumore che intorno ad esso si crea.

Come si colloca dunque la Judenfrage nel pensiero di Heidegger? Quali responsabilità si possono ascrivere al filosofo davanti all'orrore dell'Olocausto?

F. Brencio

La pietà del pensiero. Heidegger e i Quaderni Neri es un libro polifónico que recoge los escritos de estudiosos italianos y extranjeros sobre el tema de los *Cuadernos Negros*. Este libro surge de una confrontación radical con los volúmenes 94-97 de la *Gesamtausgabe* que ha ocupado por más de un año a los investigadores que participan en este volumen en la traducción y exégesis de algunos pasajes básicos para la comprensión de los núcleos temáticos mas delicados de las *Überlegungen* y de las reciente *Anotaciones*.

La atención que la prensa internacional y todas las universidades han dedicado a la publicación de los *Cuadernos Negros* ha reavivado lo que se conoce entre los intérpretes

heideggerianos como el “caso Heidegger” enriqueciéndolo de un componente nuevo: su antisemitismo. La recepción de los *Hefte*, tanto en Alemania como en otros países, clarifica que hay un asunto que no está problematizado; el antisemitismo de Heidegger y las dos interpretaciones que de ello derivan. La primera sostiene que este antisemitismo puede ser declinado en una forma onto-histórica, penetrando así en la historia del ser misma (*Seinsgeschichte*); la segunda sostiene que tal antisemitismo sea de naturaleza metafísica. Otros intérpretes llegaron a afirmar que, propiamente en nombre de las proposiciones antisemitas contenidas en los *Cuadernos Negros*, toda la filosofía de Heidegger es antisemita y, por lo tanto, debería ser removida de la historia de la filosofía, lo cual sería un poco como querer expulsar la obra poética de Rimbaud de la historia de la literatura, como resultado de la trata de esclavos y el comercio de armas al que se dedicó a partir de 1884 en África, gestas estas que aunque pueden ser consideradas reprobables, no pueden borrar la experiencia poética que se consumó en el adolescente de Charleville.

El escándalo que la publicación de los *Hefte* ha provocado recuerda lo que pasó a Michael Dummett cuando leyó en los diarios de Gottlob Frege sus pensamientos violentamente antisemitas y racistas. Tal vez se objetaría que a los lógicos se podría conceder tales extravagancias, ya que ellos no se ocupan, como intentó hacer Heidegger, de la “existencia auténtica”. Sin embargo, esta objeción alivia al individuo de la responsabilidad ética de sus afirmaciones, alimentando así una especie de dicotomía entre los que están legitimados a escribir tales pensamientos, porque se ocupan del “otro”, y los que no están legitimados, precisamente porque sus reflexiones se colocan en los aspectos distantes de la matemática. Eso sería como sobrevolar el antisemitismo de un artista y no en el de un médico, sólo porque el médico ejerce una profesión de la que depende la vida humana. También podría incomodarse la “verdad” en un intento de disculpar a Frege y acusar a Heidegger, nutriendo así aquella ingenua representación de que la filosofía continental nunca había afrontado la búsqueda de la verdad en términos de lo bueno, bello, justo u otros absolutos para colocarlo sobre el altar vacío por la “muerte de Dios”. Todavía, también en este caso, se arriesgaría el empleo de un concepto de verdad unidireccional, o sea, en vez de problematizar el pensamiento filosófico, lo aquietaría con la ilusión de haber alcanzado una posesión segura: la naveccilla del ingenio “continental” podría volver a su puerto, satisfecha por haber concluido su investigación. Ambos razonamientos son falsos en sí mismo y llevan al lector y al estudiante cuidadoso a la necesidad de un estudio integral de los *Cuadernos Negros* antes de llegar a juicios aproximados únicamente alimentados por el escándalo de las proposiciones antisemitas.

Si se considera que los *Cuadernos Negros* fueron escritos por un hombre que fue partidario del nazismo durante un cierto período de su vida, el círculo del proceso

mediático, que hemos asistido desde Febrero de 2014 hasta hoy, se cierra perfectamente: Heidegger ha sido nazi, descubrimos por medios de los *Cuadernos* que ha sido también antisemita y la sentencia de los intérpretes se emite pronto. Además, si no comparte el supuesto fundamental, o sea, que Heidegger ha sido un antisemita, *sic et simpliciter* se recibe la etiqueta *naïve* de ser conservadores o apologistas, creando así dicotómicamente una fractura significativa: o estamos de acuerdo sobre el antisemitismo o somos apologistas. *Tertium non datur*.

El libro editado por Francesca Brencio, al contrario, se encuentra en el espacio de este *tertium*, o sea se coloca más allá de las dos interpretaciones mencionadas anteriormente, problematizando escrupulosamente el uso de las fuentes y reconstruyendo año por año el *background* filosófico en el que Heidegger estaba trabajando en los mismos años en que escribió sus pensamientos sobre los *Cuadernos Negros*. El volumen se abre con el ensayo de Ángel Xolocotzi Yáñez, quien ofrece una evaluación exhaustiva de las tipologías de los escritos heideggerianos; esto ha sido posible también gracias a las amplias conversaciones que el autor tuvo con el Prof. von Herrmann y el hijo de Heidegger, Hermann Heidegger, fijando así la atención en la dialéctica entre los escritos públicos y privados y dando al lector un instrumento útil para comprender el lugar de los *Cuadernos* en la producción heideggeriana. Los primeros tres volúmenes recién publicados ya nos brindan los elementos suficientes para derribar la imagen de un Heidegger apolítico y rural que desatendía las circunstancias de su tiempo, con tal de llegar a tematizar el sentido histórico del ser en general. Con todo, la figura del Heidegger político que nos deja ver en sus páginas no es de lo más afortunada, ya que también deja ver las libres asociaciones y los saltos injustificados que de vez en cuando lo llevan a comprometer su pensamiento con una serie de propuestas ideológicas sin más ni más. La consideración de la “meta-política” como única posibilidad de dar continuidad a la metafísica es el más claro ejemplo de ello (cf. Heidegger, GA 94, pp. 115 y pp. 124). A partir de 1932, Heidegger abogará por la conversión de dicha metafísica en una “metapolítica del pueblo histórico” (Heidegger, GA 94, 124). Este paso de la metafísica a la política será, precisamente, la pauta que permita asociar la búsqueda filosófica del “otro inicio” del pensar con el nacionalsocialismo y con el pueblo alemán: “*Pensando de forma puramente ‘metafísica’ consideré en los años 1930-1934 al nacionalsocialismo como la posibilidad de un tránsito hacia el otro inicio y así lo interpreté*” (Heidegger, GA 95, 408)

El ensayo de Sonia Caporossi, partiendo de un análisis histórico y de contenidos del nacionalsocialismo y su génesis teórica, afronta la adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo y dedica páginas importantes al tema del silencio de Heidegger y a su recepción italiana. Después de haber evidenciado como en Italia, desde hace más de

tres décadas, se da una interpretación de Heidegger con vistas a la deslegitimación de su pensamiento, la autora se concentra en la interpretación del antisemitismo metafísico, evidenciando las contradicciones lógicas y de contenido metafísico de esta interpretación. Caporossi cierra su ensayo con un preciso análisis sobre la relación entre la tecnología y el nihilismo. El nihilismo filosófico, que podría ser la principal contribución de Heidegger a la implementación ideológica del nazismo, es un concepto que no estaba inmediatamente claro y bien formado en Heidegger mismo, porque el filosofo de Messkirch lo vas madurando con el tiempo a través de su acercamiento progresivo a Nietzsche, Dostoevski y Hölderlin. Como bien sugiere Franco Volpi, en *Sein und Zeit* el término explícito del nihilismo no comparece todavía, tampoco de frente al estudio de Nietzsche. Para la elaboración del nihilismo se necesitarán algunos años; sólo sucesivamente Heidegger comenzará activamente a utilizar ese lexema en su vocabulario filosófico. De dentro de su elaboración personal del concepto de nada, Heidegger recibirá la posibilidad de madurar la conexión filosófica-política del nihilismo con los totalitarismos de su tiempo, como muestra el curso de 1936 sobre Schelling.

El trabajo de Francesca Breonio consta de cuatro contribuciones: Prólogo, Introducción, su ensayo titulado *Heidegger, una patata bollente. L'antisemitismo fra critica alla cristianità e Seinsgeschichtlichkeit*, y un extenso apéndice titulado *La "fuga" dell'essere. Dalle Überlegungen alle Anmerkungen* - el apéndice ofrece un adelanto al lector italiano de algunas traducciones del volumen 97 de los Cuadernos Negros e interpretaciones minuciosas de las palabras “sensacionalistas” que aparecieron en los periódicos de todo el mundo, por ejemplo *Selbstvernichtung*, *Herrenshaft*, etc. Con un total de casi doscientas páginas el trabajo de Francesca Breonio ocupa más de la mitad del libro. En ese páginas, la autora y editora de este libro examina la *Judenfrage* y se enfrenta directamente a la cuestión del antisemitismo, demostrando cómo el antisemitismo de Heidegger no sólo no ha sido demostrado de manera rigurosa, sistemática y coherente a través de un uso consciente de las fuentes, o sea, mapeando la presencia de los elementos antisemitas tanto en la *Gesamtausgabe*, como en los folios extra Nachlaß y contemplando un marco hermenéutico de referencia en el que se podría colocar los *Cuadernos Negros* y las proposiciones donde Heidegger habla de los judíos. La autora enmarca su crítica a las interpretaciones en boga del antisemitismo de Heidegger en dos frentes: por un lado, aquello extrictamente lógico que funda el antisemitismo onto-histórico y metafísico sobre *petitio principii*, fruto de confirmación y falacias que solamente alimentan las convicciones personales del interprete; por otro lado, la critica se basa en una atenta obra filológica-hermenéutica que muestra cómo los *Cuadernos Negros*, a causa de su carácter a-sistemático, son extremadamente fáciles de saquear y ofrecen a cada

interprete oportunidades fáciles para hacer decir a Heidegger cosas que no están en los *Heftे*. Su trabajo parte del supuesto según el cual, si bien algunos datos biográficos sobre Heidegger son claros, las implicaciones filosóficas que estos hechos generaron en su pensamiento son menos claras. El núcleo de la tesis de Francesca Breonio consta de dos partes: en la prima parte, la autora argumenta que las proposiciones donde Heidegger habla de los judíos deben ser reconducidas a la crítica de la matriz judeo-cristiana de la filosofía occidental, una puerta de acceso privilegiado al olvido del ser; en la segunda parte, sostiene que la formación teológica de Heidegger es la espina en la carne de su crítica tanto a la ontología como a la tradición cristiana (teológica y política) y que esta crítica en los volúmenes de los *Heftе* llega a unos niveles de agresividad y violencia hasta ahora raramente conocidos. Proponiendo una reconstrucción del diálogo-enfrentamiento con la teología, Francesca Breonio reconduce el pensamiento de Heidegger a sus orígenes teológicos y evidencia cómo la implementación judeo-cristiana-paulina-helenística de la fe ha dado al pensamiento filosófico occidental el imprimártur para la progresión del nihilismo occidental (cf. GA 95-97), del cual los campos de concentración son sólo el comienzo (cf. GA 97).

El ensayo de Marco Casucci se dedica a un atento análisis y traducción de todos los *Überlegungen* con el objetivo de ofrecer al lector una panorámica general de la complejidad de los temas que atraviesan estos volúmenes, insistiendo en la centralidad de la filosofía y sobre su inactual funcionamiento. A partir de la pregunta fundamental de *Ser y Tiempo*, el investigador muestra como es necesaria una transformación radical del pensar que sea capaz de volver al origen y repetirlo de manera esencial. Heidegger comienza ya en los *Cuadernos* a reflexionar sobre la cuestión del otro inicio: estos cuadernos abren una tensión siempre creciente, en virtud del cual la publicación de la primera parte inacabada de *Ser y Tiempo* no es más que el prólogo para ulteriores desarrollos. El deber de la filosofía, por lo tanto es reabrir la carretera, hacer limpieza, para una experiencia originaria del ser. Esto sólo es posible en la medida en que se vuelve a abrir un espacio esencial para el camino hacia la dirección de la verdad. El autor marca los límites de la concepción política que Heidegger da al nacionalsocialismo y evidencia lo inadecuado de la instrumentación política del filosofo para satisfacer las necesidades de Alemania después del Tratado de Versalles.

La contribución de Luis Alejandro Rossi tiene en cuenta el tema de las comunidades como un problema político en *Sein und Zeit*. Su trabajo establece cuáles son las características de esa comunidad, pues aunque la cuestión no sea tratada sistemáticamente en la obra, se alude a ella en numerosos pasajes. La comunidad auténtica irrumpie en la vida cotidiana como una revolución, que sólo puede tener lugar como modificación existencial

del “ser con”, en el encuentro de un Dasein con otro. Por tanto, la problemática política y la del “ser con” están fuertemente ligadas, pues sólo a partir de esta última tiene lugar la sociabilidad y con ella la comunidad que deja atrás el modo de ser del “uno” o impersonal, predominante en la vida cotidiana. Rossi sostiene que las modalidades propia e impropia del Dasein implican cada una de ellas una relación con los otros que al ser predominante, sólo puede entenderse como el sentido que rige las interacciones entre los diferentes Dasein; estas dos modalidades presentan en términos de la ontología del Dasein una discusión muy extendida en los debates alemanes de entonces: la oposición entre “comunidad” y “sociedad”. Rossi examina en qué consiste la modalización del Dasein como “propio” y luego establece el tipo humano que da el “tono” de esa comunidad, relacionando los textos de Heidegger con las obras contemporáneas de Ernst Jünger. La búsqueda de una comunidad de un nuevo tipo es una finalidad política que Heidegger atribuye a sus textos de esos años, sin la cual no se comprende la disposición posterior al compromiso con el nacionalsocialismo una vez que alcanzó el poder.

El ensayo de Francisco Gómez Arzapalo propone una interpretación de la adhesión de Heidegger al nazismo basada en las mismas afinidades que una relación afectiva entre dos personas, hecha de seducción, enamoramiento y abandono. Para Heidegger, el movimiento nacionalsocialista en tanto que acción decidida en miras a la transformación esencial de lo cotidiano, había llamado su atención y el sentimiento hacia un cambio iba aumentando cada vez más en su estado de ánimo, hasta el punto de que el empleo de maniobras discursivas que disculpaban los errores evidentes del partido, eran más bien un encubrimiento de lo que posiblemente Heidegger sospechaba sin querer darse cuenta: el desplome de la práctica “real” del nacionalsocialismo en el mundo intelectual. De 1933 a 1935, el devenir del partido nacionalsocialista era una especie de embriaguez no sólo en Alemania sino ante los ojos de todo el mundo, el cambio en la cultura que proclamaba iba más rápido que las consecuencias que causaba; así Heidegger se alienaba al discurso nazi para atraerlo a su propio deseo frente al ser-en. Pero esto estaba por terminar, la seducción no podía seguir siendo lo que era, la aparente desviación de sus iniciativas académicas, contrarias o forzadas con respecto a la ideología nazi causaban desapreuebo y miedo; el claustro académico vio con recelo a Heidegger por la amenaza que presentaba para sus beneficios personales académicos y, ante el desafío que Heidegger mostraba a las resoluciones oficiales del gobierno, pidieron entonces su dimisión. Frente a esta petición, inesperada a medias seguramente, Heidegger presenta su renuncia; el idilio amoroso termina, ahora aparece el duelo erótico: el principio del final del idilio es ahora el inicio de la decepción.

En su ensayo Paolo Beretta da cuenta de cómo en los *Cuadernos Negros* la filosofía no

se interroge a sí misma sobre la tragedia de estar perdida, tanto en términos ontológicos como políticos. El pensador más presente en los *Schwarze Hefte*, aquél con quien surje una comparación constante, casi en una especie de infinito cuerpo a cuerpo, es Nietzsche. Nietzsche es para Heidegger el pensador en el que se manifiesta el cumplimiento de la metafísica occidental; es el punto mas extremo y, al mismo tiempo, el punto de retorno, el pensador en el que ya se anuncia la voz del ser. Al final de la historia de la metafísica, la filosofía tiene que interrogarse sobre sí misma, no por una simple obsesión intelectual, sino por una necesidad histórica-epocal. La segunda parte del ensayo está dedicada al dominio técnico del planeta, la propagación de la *Machenschaft* como última etapa del conocimiento metafísico y de su voluntad de potencia en relación al ente. En este contexto, el autor evidencia cómo en los *Cuadernos Negros* emerge la identificación entre el olvido del ser típico de la *Machenschaft* y el carácter judío (*Judentum*), lo bolchevique y lo americano.

La contribución de Michael Kraft, último alumno vivo de Hannah Arendt y profesor jubilado de la Marquette University (USA), profundiza en la *Seinsfrage* en los *Cuadernos Negros*; el autor muestra así cómo estos textos son instrumentos preciosos para ligar la ontología Heideggeriana al nuevo comienzo del pensamiento. Michael Kraft empieza con la confrontación filosófica que su *Doktormutter* ya hizo con la filosofía de Heidegger, fijando la atención en la noción del ser en los *Cuadernos Negros*, y luego afrontando el discurso del Rectorado.

Las contribuciones recogidas en *La pietà del pensiero*, aunque parten de supuestos distintos y diferentes sobre Heidegger, comparten el mismo horizonte: la voluntad de comprender el lugar de los “*Cuadernos*” heideggerianos dentro del camino del pensar del autor, tanto en términos históricos como, sobre todo, hermenéuticos, y la necesidad de problematizar lo que hasta hoy se da por sentado, o sea, el antisemitismo de Heidegger. En ese sentido, el libro parece seguir las palabras de Gadamer: «*si uno está convencido de estar “contra” Heidegger -o cree simplemente que es “favorable”- se pone en ridículo. No es tan simple pasar delante del pensamiento*».

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3 NÚMERO 2: JULIO DE 2016. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2016.I02.21

[pp. 291-295]

Presentación del volumen F. W. VON HERRMANN – F. ALFIERI, *Martin Heidegger. La verita' sui Quaderni Neri*, Morcelliana Editrice, Brescia, 2016

Francesca Breonio

School of Humanities and Communication Arts-Western Sydney University

El 12 de Mayo de 2016, en la Universitá degli Studi di Pavia, se llevó a cabo la presentación del libro escrito por el Prof. F.W. von Herrmann y el Prof. F. Alfieri sobre los *Cuadernos Negros* de Martin Heidegger. En la presentación del volumen, muy esperado por la comunidad científica internacional, intervinieron el Prof. G. Azzoni (Delegado del Rector), el Prof. M. Harari (Director del Departamento de Estudios Humanísticos), el Prof. L. Vanzago (docente de Gnoseología de la Universita' degli Studi di Pavia), la Dra. C. Gualdano (periodista), el Prof. A. Marini (Universitá di Milano y traductor de Sein und Zeit en italiano) y la autora de este texto. Los autores del libro, ambos presentes, intervinieron con dos discursos separados, sistemáticos y extremadamente ricos en contenidos.

Tras los saludos del Delegado del Rector, el Prof. Azzoni y el Prof. Harari abrieron el congreso reconstruyendo la historia de la recepción de los *Cuadernos Negros* y explicaron como éstos fueron explotados por la prensa, siguiendo la estela de algunos intérpretes que eligieron su propia propuesta hermenéutica a la interpretación *par exellance*. A continuación, la palabra fue concedida al invitado de honor del evento, el Prof. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, asistente de Martin Heidegger, *Senior Philosophical Advisor* de la *Martin Heidegger Gesamtausgabe* y profesor emérito de la Albert-Ludwigs Universität de Freiburg. El Prof. von Herrmann impartió un brillante discurso en alemán, aunque a los participantes del encuentro fueron ofrecidas las fotocopias con la traducción en italiano:

esto fue posible gracias a la labor de Veronika von Herrmann, quien tradujo brillantemente los discursos de su marido. El profesor empezó su declaración inicial con un elemento de naturaleza biográfica que citaré textualmente:

Yo descendo de una familia luterana de Potsdam. Mi padre era pastor y sus homilías fueron examinadas primero por la Gestapo y luego sufrió la misma vigilancia durante la dictadura comunista con la Stasi. Desde hace sesenta años me ocupo de Heidegger. Si durante mi trabajo científico hubiera encontrado rastros de racismo, antisemitismo o de nacionalsocialismo en sus obras, nunca habría dedicado mi carrera académica a este pensador.

A esta declaración le siguió una ponencia magistral donde von Herrmann no sólo subraya la explotación de algunos pasajes de los *Cuadernos Negros*, sino que también explica la centralidad que el pensamiento ontológico sistemático ocupa en la meditación de Heidegger. La exactitud con la que el profesor condujo a los oyentes en la comprensión de la ontología de Heidegger le permitió ir a las cosas mismas, gracias a aquel proceder escrupuloso que el estudiante debe utilizar cuando descifra la jerga heideggeriana y tiene que colocar la *Seinsfrage* en la justa perspectiva hermenéutica. El discurso de von Herrmann, lejos de ser una acusación *ad personam*, ha sido al mismo tiempo una minuciosa lección de hermenéutica filosófica y de ontología. Considerando su explicación de la centralidad que ocupan los siete tratados heideggerianos sobre la historia del ser, y el carácter ontológico sistemático de esos, limpiamos de esta manera el camino de cualquier interpretación errónea que quiera introducir elementos extraños al pensamiento de Heidegger.

Terminada la exposición del Prof. von Hermann, fue el turno del Prof. Alfieri, docente de Fenomenología de la Religión en la Pontificia Universitas Lateranensis en Roma. Alfieri presentó los resultados obtenidos a través del análisis filológico y hermenéutico de los volúmenes 94, 95, 96 y 97 de la *Gesamtausgabe*, subrayando el hecho de que los materiales contenidos en el libro Martin Heidegger. *La verita' sui Quaderni* no sean considerado sus interpretaciones personales, sino más bien cómo a través de ellos sea el mismo Heidegger quien habla al lector. El trabajo de Alfieri en los *Cuadernos Negros* no tiene, *sine glossa*, ninguna intención apologeta o conservadora. Fue el mismo Heidegger a través de sus escritos quien, por ejemplo, en las *Anmerkungen* escribe: «*No digo esto para defenderme a mí mismo, sino sólo a modo de información (...) como una simple constatación*», para guiar a los autores de este masivo volumen (casi quinientas páginas, incluida una amplia sección inédita de cartas de Heidegger y Gadamer). Alfieri hizo un enfoque sobre el carácter de inutilidad de este libro y de los casi dos años que trascurrió redactándolo, ya que, según el profesor italiano, si se hubiese leído a Heidegger atentamente, se hubiese

descubierto que es el mismo Heidegger quien pone en guardia al lector sobre posibles malas interpretaciones. Sin embargo, aunque el tiempo necesario para la producción de este libro ha sido inútil, este libro se configura como un instrumento necesario. Puede parecer paradójico -o casi contradictorio- que se empleen inutilidad y necesidades a la vez como términos para definir el trabajo de von Herrmann y Alfieri, pero detrás de esta apariencia está la necesidad del pensamiento de volver a la reflexión filosófica en sí misma. Alfieri nombró expresamente los malentendidos en que cayeron Trawny, Di Cesare y la traductora italiana de los *Cuadernos Negros*: los tres estuvieron motivados por la clara intención de doblegar el pensamiento heideggeriano al escándalo antisemita, que desde hace casi dos años ha llenado las páginas de los periódicos alemanes e italianos.

Tras la intervención de Alfieri, se leyeron algunos pasajes del discurso del Prof. L. Messinese (Pontificia Universitas Lateranensis) quien contribuyó al libro de von Herrmann y Alfieri con un excelente ensayo que derriba la interpretación de los *Cuadernos Negros* como antisemitismo metafísico. Messinese, con un discurso magistral, evidenció cómo la estructura metafísica con la que se recubre lo judío, no fue teorizada por Heidegger, sino que fue construida por los mismos intérpretes que declinan el antisemitismo en clave ontológica o metafísica.

Para dar cuenta de la gran máquina mediática y de la maquinación que fue construida sobre los *Cuadernos Negros*, la Dra. C. Gualdana, periodista italiana, realizó un apéndice detallado en el libro *La verita' sui Quaderni Neri*, donde se reconstruye históricamente la recepción y manipulación mediática de los *Cuadernos* heideggerianos en la prensa italiana. La Dra. Gualdana admitió *sine ira et studio* como muchos de sus colegas italianos vendieron el caso Heidegger a la prensa italiana, olvidándose de la ética y la responsabilidad que los periodistas son llamados a respetar.

Mi intervención siguió a la de la Dra. Gualdana, y versó sobre mi experiencia acerca de los *Cuadernos Negros*, que llevó a la publicación de un trabajo sobre este tema, un denso volumen titulado: *La pieta' del pensiero. Heidegger e i Quaderni Neri* (Aguaplan, 2015). Los temas principales de mi intervención consistieron en, en primer lugar, evidenciar la manera en que los pasajes de Heidegger que causaron escándalo de los *Cuadernos* fueron ofrecidos al lector extrapolándolos de su propio contexto para colocarlos en un plano hermenéutico ajeno a estos; lo cual fue una acción deliberada cuyos objetivos no tienen nada en común con la filosofía estando los resultados más cercanos a una tentativa de comprender el pensamiento de Heidegger a través de formas ideológicas. En segundo lugar, subrayé que los pasajes en cuestión deben ser leídos a la luz de la crítica de la modernidad que Heidegger hace en toda su obra y, de manera más específica, en los *Hefte*, crítica que se dirige a la tradición judeo-cristiana, la cual abre el camino hacia el

olvido del ser. Mi intervención concluyó con la declaración de que aun estando en vida Heidegger empezó una tentativa de deslegitimación de su pensamiento, que ha asumido la forma de una acusación sistemática desde la publicación del libro de Farias, *Heidegger e le nazisme* (1987). Desde entonces, somos testigos de olas de acusaciones ideológicas que se suceden sin fundamento alguno, entre ellas, el escándalo antisemita parece ser uno de los últimos acontecimientos.

La penúltima intervención fue la del Prof. Luca Vanzago, docente de Gnoseología de la Universitá degli Studi di Pavia. Debido al límite de tiempo, el Prof. Vanzago tuvo que reducir su intervención, pero expuso articuladamente el problema de la recepción del pensamiento de Heidegger, subrayando la manipulación de los *Cuadernos Negros* causada por la prensa nacional.

La conclusión del acto la realizó el Prof. Alfredo Marini (Universita di Milano), traductor italiano de *Sein und Zeit*, autoridad indiscutible en el campo de los estudios sobre Heidegger y también alumno del filosofo de Messkirch durante sus últimos años en Freiburg. El Prof. Mairini coincidió con mi reconstrucción de la lectura ideológica que se impuso sobre Heidegger desde que él estaba en vida, y con la instrumentalización propiciada por una cierta recepción a los *Cuadernos Negros*. En particular recordó su experiencia como estudiante de Eugen Fink y de la manera en que a través de Fink pudo conocer y escuchar a Martin Heidegger.

El congreso duró mucho tiempo, superando las horarios originariamente previstos. Terminada la sesión de trabajos el Prof. Azzoni, después de haber invitado a la platea, en repetidas ocasiones, a proponer preguntas y empezar el debate, dio la palabra al profesor von Herrmann, que junto con el Prof. Marini, el Prof. Alfieri y la Prof. Paola Coriando de la Universidad de Innsbruck (sentada entre el público), establecieron un diálogo filosófico que sugirió a los presentes la hoy en desuso dimensión pública de hacer filosofía.

La autora de este texto está convencida de que el libro de von Herrmann y Alfieri sobre los *Cuadernos Negros* de Heidegger marca un hito crucial, no sólo en la recepción crítica de estos textos, sino también en referencia al muy discutido “silencio de Heidegger”. Aquellos que investiguen a Heidegger (y no sólo a los *Schwarze Hefte*) a partir de ahora, para que sea creíble su palabra pública, tendrán que participar en el estudio y la reflexión de este volumen. De lo contrario, no podrá decir que es consciente de los textos, las fuentes, las interpretaciones y los materiales al respecto. Por supuesto, puede imperar el lema contra principia negantem non est disputandum, pero en ese caso se elegirá asentarse en el dogma ideológico, en el miedo al error y en el cierre por el propio prejuicio.

Si algunos interpretes han creído haber abierto la caja de Pandora, renovando la

atención sobre el affaire Heidegger, von Herrmann y Alfieri han dejado salir la esperanza de esta caja, pero no hay que entender ésta como la esperanza de quien quiere defender o absolver algo - quien emplee esta óptica interpretativa en la lectura de las quinientas páginas de este volumen, se equivocará desde el principio y perderá la posibilidad de comprenderlo – sino como la esperanza de un pensamiento capaz de poner la filosofía en diálogo con las preguntas fundamentales.

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

