

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 2 NÚMERO 1: JULIO DE 2015

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: xxxxxxxxxxxxxxxx

Depósito Legal: XXXXXXXX

e-ISSN: 2386-4877

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

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

Indexación

Differenz se encuentra indexada en ERIHPLUS, LATINDEX y continua con el proceso de inclusión en la más importantes y prestigiosas bases de datos, así como su inclusión en índices de impacto.

Los editores y miembros de los comités de la presente publicación no se hacen responsables de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos publicados en este número.

Differenz. Revista Internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas gracias a Centro de Estudios Heideggerianos tiene licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional License. Creado a partir de la obra en <http://institucional.us.es/differenz>.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Consejo de Redacción / Editorial Board

Director (Editor):

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

Subdirector (Assitant Editor):

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

Secretario (Secretary):

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

Vocales (Vowels):

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Moreno Bardón, Fernando (Ingeniero-CEH)

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

Pascual Gomez-Manso (Lcdo. Fisioterapia-CEH)

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

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

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)
Brenicio, 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 1, Julio de 2015

Sumario

Presentación.....7

Estudios

Heidegger con Foucault. Alétheia, parrhesía y la voluntad de decir la "verdad".
Heidegger with Foucault. Aletheia, parrhesia and the will to tell the "truth"
David Camello (Universidade de Sao Paulo).....11

El acontecimiento, la diferencia y lo sagrado en la filosofía de Heidegger.
The event, difference and the sacred in Heidegger's philosophy
Juan Pablo E. Esperón (Usal/CONICET).....25

Hacia una filosofía de las cosas de inspiración heideggeriana.
Toward a Heideggerian Philosophy of Things
Íñigo Galzacorta (Universidad del País Vasco).....43

Facticidad, afectividad e intencionalidad: la hipótesis hermenéutica del «New Heidegger».
Facticity, affectivity and intentionality: the «New Heidegger's» hermeneutical hypothesis.
Rocío Garcés Ferrer (Universidad de Valencia).....59

De una pobreza esencial.
From an essential poverty
Guillermo Gómez Tirado (Universidad Complutense de Madrid).....69

Crítica a la interpretación heideggeriana de la sustancia aristotélica.
Criticism of the heideggerian interpretation of the aristotelian substance
Carmen Segura Peraita (Universidad Complutense de Madrid).....87

Variaciones excepcionistas: Heidegger, lo político, hoy.
Exceptionalist Variations: Heidegger, the Political, Today
Facundo Vega (Cornell University/Humboldt-Universität).....103

Reseñas

HEIDEGGER, M. Seminarios de Zollikon. México: Herder, 2013, 450 pp. Trad.
Ángel Xolocotzi Yáñez
Alba Ramírez Guijarro (UNED).....125

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 2, NÚMERO 1: JULIO DE 2015. e-ISSN 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2015.i01.00

Presentación.

José Ordóñez García

Universidad de Sevilla.

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

Tras un año de recorrido desde la publicación del Nº 0, aparece ahora este Nº 1 de *Differenz* en la fecha prevista, a fin de ser fieles con la periodicidad establecida. En esta ocasión los artículos están compuestos por algunas de las ponencias presentadas en las *Jornadas Differenz: Heidegger ad hoc*, celebradas aquí en Sevilla en el pasado mes de febrero.

No son trabajos en torno a un tema concreto, sino que son diversos temas en torno a Heidegger. De este modo, el presente número expresa de buena manera, y fielmente, la idea de “deriva heideggeriana” que es como pretendemos dar singularidad a nuestra revista.

Son trabajos de investigadoras e investigadores jóvenes que, con frescura, empeño y rigor aportan su deriva en el conocimiento de la obra y el pensamiento del mago de la Selva Negra, sin perder de vista, no obstante, las circunstancias y avatares de este tiempo nuestro.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Estudios

AÑO 2 NÚMERO 1: JULIO DE 2015. e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2015.i01.01

[pp. 11-24]

Recibido: 03/06/2016

Aceptado: 20/06/2015

Heidegger con Foucault. *Alétheia*, *parrhesía* y la voluntad de decir la “verdad”

Heidegger with Foucault. *Alétheia*, *parrhesia* and the will to tell the “truth”

David Camello

Universidade de São Paulo

Resumen:

El objetivo de nuestra aportación consiste en configurar una perspectiva para conjugar y confrontar, de un modo fructífero y filosóficamente relevante, los trabajos de Heidegger y Foucault. En ese sentido, encontramos complicidades entre ellos en los textos que buscan detenerse de modo explícito en lo que cabe entenderse por “verdad” y por el modo de “decir” que le corresponde. De este modo, nuestro trabajo considera con Heidegger nuestra relación con la palabra, es decir, las implicaciones del desafío a comportarnos y decirnos asumiendo y correspondiendo a que nuestro lenguaje es el *lenguaje del ser*. Para ello, en esta ocasión, nos centramos en analizar cómo los últimos trabajos de Foucault—singularmente sus cursos editados y publicados dedicados a la *parrhesía*— pueden ayudarnos a comprender algunas cuestiones que brotan en los textos heideggerianos.

Asimismo, examinamos la viabilidad de considerar la *intimidad* (*Innigkeit*) como el espacio de la *libertad* que nos sostiene y, a la vez, nos abre a los otros.

Palabras Clave: *Parrhesía*, Intimidad, Libertad, Cuidado.

Abstract:

The aim of our contribution is to configure a perspective to combining and confronting, in a fruitful and philosophically relevant way, the works of Heidegger and Foucault. In that sense, we find coincidences between both of them in the texts that explicitly seek to dwell on what is meant "truth" and how the way "saying" corresponds it. Thus, our work considers, along with Heidegger, our relationship with the word, that is, the implications of the challenge for behaving and telling in a way for corresponding and assuming that our language is the *language of being*. To do this, in this occasion, we focus on analyzing how the latest work of Foucault -singularly his courses dedicated to *parrhesía*- can help us to understand some of the issues that arise in heideggerian texts. Also, we examine the viability of considering *Intimacy* (*Innigkeit*) as the space of *freedom* that sustains us and, in turn, open us to the others.

Keywords: *Parrhesía*, Intimacy, Freedom, Care.

Introducción¹

Con la aparición en los últimos años de los cursos ofrecidos por Foucault en el *Collège de France* los estudios sobre el pensamiento de Foucault están viviendo una verdadera intensificación en la que nuestra comunicación de hoy se inscribe y se sitúa. La posibilidad de abordar sus notas de trabajo además está aportando los materiales para una reconsideración de su forma de trabajar². Asimismo, durante el año pasado hemos asistido también al comienzo de la publicación de la última parte de las obras completas (*Gesamtausgabe*) de Heidegger con la publicación hasta ahora de los cuatro primeros volúmenes de los llamados *Cuadernos Negros* (*Schwarze Hefte*), acontecimiento que está comportando una auténtica conmoción —todavía de una repercusión difícil del valorar

1 El presente trabajo ha sido posible gracias al apoyo de la *Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo* (FAPESP).

2 Parece que el pensamiento en Foucault trabaja siempre en una «relación indisociable de lectura y de escritura; Foucault piensa leyendo y escribiendo, su pensamiento se formula en una suerte de corpus textual permanente», cfr. «Filigranes philosophiques», entrevista a Daniel Defert en Artières, P., Bert, J-F., Gros, F., Revel, J. (dirs.), Foucault. Cahier de L'Herne, París: Ed. Éditions L'Herne, 2011, pp. 39-46, p. 42.

en su importancia y alcance— en el ámbito de los estudios heideggerianos. Se puede decir que la aparición de estos libros va a significar un impulso en los estudios sobre Heidegger, además de una renovación crítica de la valoración del sentido y alcance de sus planteamientos, en el que nuestra comunicación también se sitúa explícitamente.

Podemos afirmar, por tanto, que la disposición para la comunidad filosófica de estos nuevos documentos está promoviendo una autentica reactivación internacional en la discusión sobre la actualidad incontrovertible de Heidegger y Foucault, y sobre el impacto y la recepción de este nuevo material. De este modo, la publicación paulatina de los *Cuadernos Negros* de Heidegger prevista para los próximos años, más allá de los aspectos controvertidos más evidentes que tienen que ver con el compromiso político de Heidegger y con la relación entre su vida y su obra, nos convoca a los investigadores al desafío ineludible de evaluar su impacto en el pensamiento contemporáneo y, en ese sentido, proporciona a nuestra aportación el marco adecuado y la oportunidad de participar de primera mano y activamente en la discusión.

El objetivo principal de nuestras palabras de hoy (un tanto programáticas aunque se trate de asuntos en los que ya venimos tentativamente un tiempo trabajando) consiste en contribuir a configurar y conformar la perspectiva para poder ocuparse, de un modo fructífero y filosóficamente relevante, de los trabajos de Heidegger y Foucault haciendo conjugar, confrontar y buscando complicidades entre ellos —especialmente atendiendo a aquellos textos que de modo explícito buscan detenerse en lo que cabe entenderse por “verdad” y por el modo de “decir” que le corresponde—. Como es conocido, tanto las nociones de *alétheia* como de *parrhesía* ponen en cuestión la comprensión convencional de la verdad. Con nuestro trabajo perseguimos indagar en qué sentido y en qué medida el problema de nuestra relación con la verdad está ligado a nuestra consideración del “decir”. Ciertamente, establecer las resonancias, explícitas e implícitas, de la repercusión que Heidegger supone en los escritos de Foucault es una discusión actualmente abierta. No obstante, en esta ocasión pretendemos centrarnos, más bien, en analizar cómo los últimos trabajos de Foucault—singularmente sus cursos editados y publicados dedicados a la *parrhesía*— pueden ayudarnos a comprender algunas cuestiones que brotan en los textos heideggerianos —singularmente, cuando se atiende a la lectura de sus llamados escritos íntimos.

1. Heidegger y el lenguaje del ser

En este sentido, uno de los objetivos principales de nuestra aportación consiste en analizar las condiciones de posibilidad para una interpretación adecuada en Heidegger del

desplazamiento desde la preocupación filosófica por *el ser del lenguaje* hacia otro modo posible de nuestra relación con la palabra —en la que se nos desafía a comportarnos y a decirnos asumiendo y correspondiendo a que nuestro lenguaje es el lenguaje del ser—. De este modo, en primer lugar, nuestra contribución parte de la consideración de que para Heidegger lo que está en juego es nuestra relación con la “palabra”³. Como Heidegger señala al comienzo de las *Beiträge*: «Ya no se trata más de tratar “sobre” algo y de exponer algo objetual»⁴. Esta modificación comporta, además, la posibilidad de un cambio en la esencia del hombre. Lo que nos parece realmente decisivo es atender a que para Heidegger de lo que se trata es de reconocer que «desde el acontecimiento acontece [y se confiere] en propiedad una pertenencia que dice y piensa al Ser (*ein denkerish-sagendes Zugehören zum Seyn*), y lo hace en palabras “del” Ser (*in das Wort “des” Seyns*)»⁵. Es la consideración de este decir que constituye un despliegue del ser (*die Wesung des Seyns*)⁶ —y que conforma una experiencia fundamental (*Grunderfahrung*) para Heidegger⁷— en la que nuestra tentativa de hoy pretende detenerse y demorarse queriendo abordarla de la mano también de Foucault.

De esta manera, vamos a cuestionarnos cómo debemos comprender lo que significa ser capaces de “decir de verdad” —cuáles son las condiciones, los procedimientos y las transformaciones que se requieren para ello— y qué sentido puede tener deseirlo: cuestiones que comparten ambos pensadores. Como en una ocasión Heidegger escribe: «Nuestro “positivo” es la necesidad de la verdad»⁸. La tarea del «decir verdadero es — como dice Foucault en una entrevista— un trabajo infinito», que tal vez nos convoca a proponernos pensar algo diferente de lo que ya pensábamos. En esta dirección, deseamos resaltar que la voluntad de decir, el deseo de corresponder hablando a aquello que denominamos “verdad”, comporta una necesaria reivindicación del carácter ontológico del *decir*. Un decir que requiere de nosotros ser capaces de reconocer que nos decimos a través suyo: nuestra constitución y acontecer se juegan en nuestro arte, forma y cuidado “del” y “en” el *decir del ser*.

3 HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe (GA.), Bd. 65, editado por Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Ed. Vittorio Klostermann, 1989, p. 3.

4 GA 65, op. cit., p. 3, trad. cast. de Breno Onetto Muñoz.

5 Ibidem

6 Como dice Heidegger: «aquí no se contrapone el decir (das Sagen) con aquello que está por ser dicho, sino que es el decir mismo como despliegue del Ser», GA. 65, op. cit. p. 4.

7 Cfr. HEIDEGGER, M., *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, Gesamtausgabe, Bd. 94, editado por Peter Trawny, Frankfurt am Main: Ed. Vittorio Klostermann, 2014, p. 248.

8 Heidegger, M., GA. 94, p. 227 (Cfr. también GA. 65, p. 145, punto 3).

2. Intimidad y parrhesía

Efectivamente, se producen diferentes intensidades en el decir. En esa medida, estimamos necesario examinar la viabilidad de considerar que tal vez la intimidad (*Innigkeit*) —entendida por Heidegger como correspondencia a la tensión y a la distancia entre aquello que da que decir y la capacidad de atención y escucha compartida que reclama— constituye y conforma también el espacio de la *libertad*. En este aspecto creemos que coincide plenamente con Foucault. Tanto Heidegger como Foucault consideran la libertad como *Spielraum*, como espacio de juego —para Heidegger, horizonte y evento que podemos pensar también con Foucault como el espacio de las relaciones de poder—. Entonces, de este modo, se podría quizás comprender la *parrhesía*, el *decir de verdad*, como una correspondencia libre y crítica a los juegos de verdad, en cuya formación y configuración nos hallamos implicados. Aparecería así la necesidad de aprender a *gobernarnos*, aprender a *cuidar* de la verdad, a *cultivarnos* verdaderamente en nuestra imbricación en el proceso del acontecer de la palabra, como correspondencia singular a la “verdad”. Y es que nuestro decir nos singulariza, nos hace irrepetibles. Y asumir, disfrutar y corresponder a la experiencia de que algo nos precede y nos desborda tal vez pueda hacer de la vida “humana” todo un arte, del gozo⁹ doloroso de vivir, tal vez, una pasión que no olvida que todo descanso será solo un alto en un camino escarpado en el que el viento del ser sopla violentamente¹⁰. De esta forma, la *parrhesía* en cuanto riesgo de hablar y de perderse en la escucha haciendo del decir y del escuchar una concreta y singular respuesta, nos invita a hacer de la filosofía una travesía errante y compartida a través de la acción de la palabra. Nuestra comunicación de hoy desea inscribirse explícitamente, de este modo de la mano de Foucault, en un proceso complejo de liberación en el pensar heideggeriano de otras posibilidades, tal vez no suficientemente atendidas porque no coinciden con la propia interpretación que Heidegger nos ofreció de su *camino en el pensar*. No se trataría entonces tanto de ir a la búsqueda de novedades como de reconocer la fecundidad de su trabajo en relación con la tarea que nos concierne: estimamos que se abre así su pensar como la ocasión adecuada para un ejercicio de cuidado crítico de nosotros mismos en relación a la «verdad».

9 Se tratará, tal vez, de acceder a un «puro goce de sí», Cfr., Foucault, M., *Histoire de la sexualité* 3, *Le souci de soi*, París: Ed. Gallimard, 1984, p. 273; trad. cast. México: Ed. Siglo XXI, 1986, p. 219.

10 Cfr. GA. 94, p. 41.

3. Entre Heidegger y Foucault

A juicio de Foucault, una de las tareas de la Filosofía consiste en diagnosticar el presente y, de este modo, desbordar los límites de lo decible desprendiéndonos de lo que creíamos ser e inventando nuevas posibilidades de vida. Se trata entonces de trabajar en la creación de posibilidades de nuevas y concretas tomas de palabra. Más allá del análisis necesario de las condiciones ontológicas que puedan caracterizar, limitar y posibilitar la acción de *decir de verdad* en que la *parrhesía* consiste, es preciso el estudio de las prácticas que permiten hacerlo: los juegos de verdad, modos de veridicción, que hacen cada vez posible que el hombre piense su propio ser. Procuramos, pues, una «restitución del decir en su carácter de acontecimiento, una recuperación del decir como lugar de emergencia de una verdad *posible*»¹¹. En esa medida, queremos ahora, a partir de una lectura abierta de Heidegger, iniciar el trabajo para exponer brevemente el problema de lo que cabe entender por *parrhesía* en Foucault.

Como es conocido, convencionalmente la presentación del pensamiento de Foucault se hace desde la consideración de una linealidad que partiría desde una «arqueología del saber», por una «genealogía del poder» hacia una «estética y ética de la existencia». Sin desconsiderar un planteamiento semejante, nos parece más fecundo leer a Foucault de otro modo. Estimamos así más pertinente en este sentido —usando una expresión de F. Gros— una lectura en *espiral* (subrayando las copertenencias y las resonancias de las distintas épocas). Tampoco parece adecuado considerar autónomamente los parcelamientos o recortes (*découpages*) de su trabajo¹². Sorteando la pretensión de resumir, y asumiendo la dificultad de abarcar completamente los escritos de Foucault, nuestra comunicación se inscribe en la tentativa de investigar y mostrar las mediaciones que nos pueden llevar a comprender la *alétheia* heideggeriana, considerando su genealogía en el pensamiento de Heidegger y la constitutiva transformación que experimenta a lo largo de su trayectoria, puesta en juego con la *parrhesía* que retorna contemporáneamente en el pensamiento de los últimos cursos de Foucault. De este modo, buscamos problematizar la viabilidad de comprender la *alethéia* como *parrhesía*, es decir, la *parrhesía* como “decir de verdad” (*dire-vrai*). A día de hoy estimamos decisivo subrayar la necesidad de investigar el

11 GABILONDO, Á., *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Barcelona: Ed. Anthropos, 1990, p. 8.

12 Cfr. ARTIÈRES, P., BERT, J-F., GROS, F., REVEL, J. (dirs.), *Foucault. Cahier de L’Herne*, op. cit., p. 11, donde se señala la distinción habitual, y su insuficiencia, entre «un primer Foucault, en los años 50, todavía dentro de la fenomenología y del marxismo; un segundo, en la década siguiente, interesado esencialmente por los problemas del lenguaje y las clasificaciones; un tercero, en los años 70, construyendo una ambiciosa “analítica del poder” y un último Foucault pensador de los procesos históricos de subjetivación».

movimiento de persecución de un interrogante, una problematización, una reiteración e insistencia, en torno a la *alétheia* (en Heidegger) y a la *parrhesía* (en Foucault): ese «diálogo secreto», que paulatinamente se va concretando y presentando, pero que a la vez se desplaza, transfigura y transforma. Desde la perspectiva foucaultiana, podríamos decir que se trataría de considerar la conjunción en cada concreta experiencia entre la “constitución histórica del ser” y la “constitución de sí mismo como sujeto”. De este modo, lo decisivo es el sujeto y «la verdad de la que es capaz»¹³.

4. El cuidado de la “verdad”

Heidegger y Foucault comparten que la verdad no consiste en la concordancia de un pensamiento con su objeto, sino más bien en el campo que fuerza a pensar de un determinado modo como gobierno y cuidado de sí y de los otros. El ámbito en el que nos situamos es entonces el espacio que hace posible la relación del cuidado y el gobierno de sí con una práctica de gobierno de los otros. La verdad y el cuidado de sí van de la mano porque el cuidado de la verdad es el cuidado de sí en el campo de relaciones que la verdad, en sus diferentes configuraciones, *abre* cada vez. El decir brota para ambos, de esta manera, como el máximo cuidado de sí posible. La verdad funciona sosteniendo, configurando, alumbrando lo que hay, y es preciso analizar aquellos postulados no pensados que funcionan como verdad. Se han señalado las huellas de la lectura de Heidegger en la *Introducción* al segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*¹⁴. Singularmente, en su caracterización de la problematización crítica de la historia del pensar y de los juegos de verdad. Asimismo, se ha señalado a Heidegger como «el autor (oculto) con el que Foucault piensa y trabaja»¹⁵, de modo que Foucault efectuaría una «instrumentalización»¹⁶ del pensar heideggeriano. Puede ser, efectivamente, que Foucault piense «con Heidegger, pero más allá de Heidegger»¹⁷, no obstante, sin desconsiderar, por supuesto, estos pertinentes modos de proceder que buscan establecer explícitamente las coincidencias y divergencias entre ambos “autores”, el sentido último de nuestra aportación es, más bien, trabajar y hacerse cargo de la dificultad de estar filosóficamente a la altura de la cuestión misma a la que atienden y a la que corresponden en los escritos que firman

13 FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité 2*, Paris: Ed. Gallimard, 1984, p. 267; trad. cast. México: Ed. Siglo XXI, 1986, p. 223.

14 ZOUNGRANA, J., *Michel Foucault, un parcours croisé: Lévi-Strauss, Heidegger*, Paris: Ed. Éditions L’Harmattan, 1998, p. 276-277.

15 *Ibidem*, p. 278.

16 *Ibidem*, p. 278.

17 *Ibidem*, p. 290.

de un modo para nosotros difícil, estimulante y, a veces, extraño. De este modo, sin saber exactamente siempre cómo ni porqué, experimentamos que nuestro trabajo como investigadores precisa del estudio detenido y cuidadoso de sus escritos para configurar, mediante el esfuerzo empleado en su escucha, nuestro *presente filosófico*. Es decir, para afrontar que lo decisivo no es qué es el presente, sino qué se (nos) hace presente. Como es conocido, tanto para Heidegger como para Foucault, cada tiempo histórico se constituye en la rescritura de la «Historia de la verdad». En esa dirección, para Foucault, Kant funde dos tradiciones críticas: la analítica de la verdad y la ontología del presente: «Una historia que no sería la de qué pudo haber de verdadero en los conocimientos, sino un análisis de los “juegos de verdad”, de los juegos de lo verdadero y de lo falso a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como pudiendo y debiendo ser pensado»¹⁸.

Se trataría entonces de revivir con Foucault una actitud filosófica que se esfuerza en diagnosticar el presente a través de su problematización. Como ya hemos mencionado, el campo de repercusión y resonancia de los “autores” de los que nos ocupamos es extraordinariamente heterogéneo y fecundo. Nuestro trabajo sería *hacer historia de la filosofía*, respetando la imposibilidad de apropiación definitiva y preservando la extrañeza de sus nombres propios. Se trataría, pues, de hacer retornar el discurso filosófico como un ejercicio práctico de *parrhesía* frente a la voluntad de sistema y a los regímenes de verdad culturales más descuidados¹⁹.

Por otra parte, un aspecto en el que queremos incidir es la vinculación entre la intimidad²⁰ (*Innigkeit*) —que como Heidegger señala no debemos comprender como la mera interioridad (*Innerlichkeit*)²¹— y la dimensión pública del pensamiento, siempre problemática en su relación con la verdad tanto para Heidegger como para Foucault. En esta dirección, como hemos mencionado estimamos que la intimidad de la mano de Heidegger, tal vez pueda ser comprendida como la experiencia de la escisión y distancia de uno respecto de sí mismo —como la conversación y el diálogo del alma consigo misma

18 FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité 2*, Paris: Ed. Gallimard, 1984, pp. 12-13; trad. cast. México: Ed. Siglo XXI, 1986, p. 10.

19 Cfr., BROSSAT, A., «Introduction» a Foucault dans tous ses éclats, París: Ed. L'Harmattan, 2005, p. 11.

20 Quiero señalar, reconocer y agradecer singularmente el impacto que en nuestra investigación han tenido la lectura de los ensayos de José Luis Pardo *La intimidad*, Valencia: Ed. Pre-Textos, 2ª reimp., 2013 y de Peter Trawny *Ins Wasser geschrieben. Versuche über die Intimität*, Berlín: Ed. Matthes und Seitz, 2013.

21 HEIDEGGER, M., *Über den Anfang*, Gesamtausgabe, Bd. 70, editado por Paula-Ludovica Coriando, Frankfurt am Main: Ed. Vittorio Klostermann, 2005, p. 47; *Sobre el comienzo*, trad. cast. de Dina V. Picotti C., Buenos Aires: Ed. Biblos, 2007, p. 53.

en la que consiste el pensamiento para Platón (*Sofista* 263e)— que nos sostiene y nos abre a los otros. De este modo, nos parece adecuado preguntarnos por las condiciones de posibilidad de la difícil articulación y mutua pertenencia entre la irreductible intimidad y la transformación mediante el pensamiento del espacio público. Nos gustaría hacerlo a través del intento de comprensión de lo que significa ser miembro de modo participativo e implicado de una comunidad vinculando, como hace Heidegger explícitamente, la intimidad con la pregunta por la posibilidad de otro inicio. Como Heidegger indica: «Intimidad es la palabra de la inicialidad del comienzo»²².

Nos parece crucial también señalar que la comunicación se inscribe así en la problematización del desplazamiento —que Foucault realiza de la mano de Kant, como ya hemos indicado anteriormente— desde una *analítica de la verdad* hacia la viabilidad de una *ontología de nosotros mismos*²³. Estimamos que, en este contexto, el dialogo y la confrontación entre los planteamientos de Heidegger y Foucault son extremadamente fecundos. Como indica Foucault, acompañándose de Kant, se requiere la elección filosófica y nuestra inscripción concreta en una corriente de pensamiento²⁴.

5. Recapitulación

Podemos decir que tanto en Heidegger y como en Foucault se produce una rescritura de la verdad difícil de comprender. El estudio de la *parrhesía* (el *dire vrai* o el *francparler*) nos parece un hilo conductor fecundo que nos ofrece Foucault para establecer las condiciones de posibilidad de un cuestionamiento de las relaciones entre la política (la vida pública) y la verdad: es decir, creemos que la problematización de la *parrhesía* nos puede proporcionar la oportunidad adecuada para el impulso del estudio de las diferentes «políticas de la “verdad”».

Del mismo modo, pensamos que es necesario resaltar el impacto en cada forma singular y concreta de vivir la filosofía del reconocimiento que supone las implicaciones políticas de nuestra comprensión de la capacidad y de las exigencias de lo que, con Foucault, llamamos gobierno de sí y gobierno de los otros. El cuidado de sí que se desprende de una ética de la *parrhesía* brota de la voluntad de ceñirse a una exigencia que late en el corazón

22 *Ibídem*

23 Cfr., Foucault, M., *Le Gouvernement de soi et des autres I* (1982-1983), París: Ed. Gallimard, 2008, pp. 21-22; *El gobierno de sí y de los otros*, Curso en el Collège de France (1982-1983), trad. cast. de Horacio Pons, Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 38-39 (el subrayado es nuestro).

24 *Ibídem*, p. 22; trad. cast., p. 39.

del pensar occidental por decir la “verdad”, y cuyos efectos políticos van más allá de la crítica a los poderes dominantes y pasa por requerir también la participación en la vida y en el cuidado de los asuntos públicos de la *ciudad*. Una de las claves, como se aprecia y se desprende de lo dicho, es que nuestra aproximación queda configurada a través de la tarea de reproblematicar nuestra relación con la “verdad”, *es decir*, nuestra relación con el lenguaje, con nosotros mismos y con los demás. Es un reconocimiento de que las formas de veridicción (*formes de véridiction*) están vinculadas, se copertenecen esencialmente, con la errancia, con el desprendimiento de sí y con la asunción de nuestra constitución como sujetos éticos responsables y libres que, precariamente siempre, tienen que dar cuenta de sí mismos. Podemos decir, por tanto, que Heidegger y Foucault comparten cierta idea de sí como despedida y reconocimiento de los límites del propio poder, además de la puesta en cuestión de la distinción entre una actividad teórica y práctica haciéndose cargo de su esencial vinculación. Es decir, nos desafían de un modo extraño a jugarnos en la respuesta en lo que podríamos llamar una ética del pensar como acción, una ética del cuidado de la “verdad”. Estimamos necesario trabajar en la dirección de una genealogía de la constitución del sujeto ético a través de la *parrhesía* como cuidado de sí mismo en relación a la “verdad”: buscando interpretar y transitar adecuadamente el trayecto desde un análisis del eje saber-poder hacia la fecundidad de la ética de la existencia. Un desplazamiento adicional que cuestiona el alcance del “saber” (el saber se transfigura y retorna como atrevimiento y arte de *saborear* y apreciar) a la luz, tal vez, de lo que quepa entender por filosofía.

Así nos parece pertinente analizar las condiciones de posibilidad efectivas de la emergencia en Foucault y Heidegger de la noción de “verdad”, reescrita como *alétheia* en Heidegger y como *parrhesía* en Foucault. Para la realización y cumplimiento de este objetivo nos parece decisivo intentar formular con claridad el problema de la relación de uno mismo con la palabra. Nos parece, en esta dirección, muy importante prestar atención al análisis filosófico y a las implicaciones de las últimas palabras —escritas, pero no pronunciadas— del último curso de Foucault y que aluden a la necesidad de atender el retorno de la alteridad²⁵, la palabra del otro, como constitutiva de la posición ética. Así, procuramos comprender cómo la forma de vida filosófica se resuelve desviviéndose por la alteridad que la constituye y la deja a la escucha y abierta a la interpretación de la palabra que viene del otro (a su venida, a su venir). Ciertamente, no se trata de reconstruir la alteridad con los elementos puestos a prueba y refinados en el análisis de la identidad,

25 Cfr., FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France (1983-1984)*, Paris: Ed. Seuil/Gallimard, 2009, p. 311; El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II, Curso en el Collège de France (1983-1984), trad. cast. de Horacio Pons, Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 350.

del sujeto autosuficiente que conoce un mundo ordenado puesto a su disposición. Se tratará, tal vez, de una alteridad escrita de nuevo con los caracteres del reencuentro del ser (trastornado consigo mismo): en el que *ser*, verdaderamente, consiste en un venir a dar con la palabra concreta y singular en la que consistimos. Esta alteridad es, pues, una invitación a correr el riesgo del pensar: reclama la sencillez de atreverse a emprender con cuidado un camino en el que ya ni la poética de la errancia a través de lo desconocido nos reconforta. El peligro deviene cotidiano y se trataría de no hacerlo banal. La apertura a la alteridad podría requerir la atención y consideración, la escucha inquieta de la convocatoria a *diferenciarse* en el trabajo por una emancipación difícil en la que el *decir de verdad* deviene *vivir desviviéndose* (es decir, doble movimiento de recogimiento o condensación y despliegue) mientras peleamos por una difícil libertad. Y, quizás, aquí ya estamos considerando el *logos*, la palabra, el cuidado como relación con la alteridad constitutiva. El acontecimiento que se produce comporta un desplazamiento inquietante. Heidegger y Foucault emergen para nosotros como posibilidad de eclosión de la pregunta por el “con”, por la relación misma. La clave es entonces también reproblematicar nuestra relación con la verdad, es *decir*, nuestra relación con el lenguaje, con nosotros mismos y con los demás y en esta dirección estimamos que el análisis de la *parrhesía* debe producirse en su relación con las formas aletúrgicas (*formes aléthurgiques*). Este aspecto nos parece especialmente fructífero en el diálogo y la confrontación entre Foucault y Heidegger. Ambos ponen en cuestión la noción de una subjetividad soberana transparente en su ser para sí misma. La adecuada consideración del intersticio que supone la *intimidad* evita dejarse llevar por la reducción del espíritu a la esfera “mental” del ámbito privado. Las subjetividades se inscriben en el ámbito público y social de las relaciones de poder, las instituciones, las prácticas discursivas. Lo importante son, en ese caso, las prácticas de subjetivación como proceso (*processus de «subjectivation»*).

Desde el deseo de poner a prueba las condiciones filosóficas de la emergencia de sujetos responsables éticamente y libres —las condiciones de posibilidad ontológicas y éticas de un decir de verdad (*parrhesía: dire-vrai*)— se trata de asumir la constitución histórica (no *Historisch*, sino *Geschenlich*) del ser como experiencia singular de errancia. Aceptar, reconocer o asumir la imposibilidad de acceder de modo definitivo a decir la verdad sobre sí mismo no implica dejar de abordar la necesidad de un decir en el que uno da cuenta de sí. Decir la verdad, si entendemos que es un discurso sobre algo que descansa en sí independientemente de nuestra acción, de nuestra voluntad política de orientar nuestra capacidad de vehicular y producir el poder, evidentemente constituye un malentendido. Lo interesante no es exactamente la puesta en juego de una apreciación de la verdad como aquello que se revela u oculta, dependiendo de nuestra intervención, en

el ámbito de lo que supuestamente hay. De lo que se trata, más bien, es de considerar el decir de verdad como correspondencia libre y crítica al carácter irreducible y contingente de la emergencia de los juegos de verdad, en cuya configuración nos hallamos concernidos, y que nos hacen percibir con contundencia lo imprescindible de aprender a gobernarnos, de aprender a cuidar de la verdad, a cultivarnos verdaderamente en nuestra imbricación en el proceso de la palabra. Es pertinente, así, la problematización de la tensión entre el carácter atópico de nuestro ser (pensamos en la erótica del *lógos* en el *Banquete*) con el *emplazamiento discursivo* puesto en acción en la ciudad en la que efectivamente se resuelve la pasión filosófica —es decir, examinar el juego entre lo que Foucault llama “otra vida” y “vida otra”, que presuponen una «filosofía de la alteridad»²⁶—. Para Foucault la *parrhesía* consiste en decir lo que se hace²⁷. No es precisamente describir lo que acontece; tampoco consiste en levantar acta de lo que sucede; ni siquiera proclama lo que hay. Decir lo que se hace es atravesar escrituralmente lo que pasa, nos pasa y nos desborda para hacer habitable por un tiempo un instante intempestivo, es decir, para extenderlo y compartirlo. De aquí la insistencia en la *distancia* y la *alteridad* como posibilidad y en la *intensidad* como actitud y frágil respuesta, como correspondencia mortal al presente —en su doble significación como regalo o donación y como tiempo concreto en el que intervenir—. De la mano de Heidegger y Foucault buscamos hacernos cargo de la transformación ontológica en la mismidad del ser que coincide con la modificación de la sustancia ética en la que consistimos. El desplazamiento decisivo se produce cuando lo que emerge no es la transformación de un modo de ser, en este caso una subjetivación, sino, más bien, cuando lo que nace es una configuración diferente de aquello que hace soportable la relación del “sujeto” con el “llegar a ser”, cuando sucede una transformación de y en la “verdad” —que implica, quizás, saber de nuestra radical insoportabilidad²⁸—. Es decir, lo que se decide en la relación entre la *parrhesía* y la *alétheia* es la posibilidad de acceder a la “verdad”, por supuesto, a través de una labor permanente de cuidado y cultivo de sí.

26 GROS, Frédéric, «Situation du cours», en *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II., Cours au Collège de France (1983-1984)*, Paris: Ed. Seuil/Gallimard, 2009, p. 327; «Situación del curso», en *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II, Curso en el Collège de France (1983-1984)*, trad. cast. de Horacio Pons, Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 365.

27 «Juego de la parresía que permite que el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta se encuentren y, a su modo, coincidan», GABILONDO, Á. y FUENTES F., «Introducción» a FOUCAULT, M., *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*, Barcelona: Ed. Paidós, 2004, p. 9.

28 «La verdad es, definitivamente, lo insoportable, una vez que deja el ámbito de los discursos para encarnarse en la existencia», GROS, F., op. cit., nota 32, p. 325; trad. cast. op. cit., p. 362, nota 32.

Bibliografía citada:

ARTIÈRES, P., BERT, J-F., GROS, F., REVEL, J. (dirs.), *Michel Foucault, Cahier de L'Herne*, París: Ed. Éditions L'Herne, 2011.

BROSSAT, A., «Introduction» a *Foucault dans tous ses éclats*, París: Ed. L'Harmattan, , 2005.

FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité 3, Le souci de soi*, París: Ed. Gallimard, 1984; trad. cast. México, Siglo XXI, 1986.

FOUCAULT, M., *Histoire de la sexualité 2*, París: Ed. Gallimard, 1984; trad. cast. México: Ed. Siglo XXI, 1986.

FOUCAULT, M., *Le Gouvernement de soi et des autres I (1982-1983)*, París: Ed. Gallimard, 2008; *El gobierno de sí y de los otros, Curso en el Collège de France (1982-1983)*, trad. cast. de Horacio Pons, Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica, 2009.

FOUCAULT, M., *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France (1983-1984)*, Seuil/Gallimard, París, 2009; *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II, Curso en el Collège de France (1983-1984)*, trad. cast. de Horacio Pons, Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.

GABILONDO, Á. y FUENTES F., «Introducción» a FOUCAULT, M., *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*, Barcelona: Ed. Paidós, 2004.

GABILONDO, Á., *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*, Barcelona: Ed. Anthropos, 1990.

GROS, F., «Situation du cours», en *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres I., Cours au Collège de France (1983-1984)*, París; Ed. Seuil/Gallimard, 2009; «Situación del curso», en *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II, Curso en el Collège de France (1983-1984)*, trad. cast. de Horacio Pons, Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica, 2010.

HEIDEGGER, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Bd. 65, editado por Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Ed. Vittorio Klostermann, 1989.

HEIDEGGER, M., *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Gesamtausgabe Bd. 94. editado por Peter Trawny, Frankfurt am Main: Ed. Vittorio Klostermann, 2014.

HEIDEGGER, M., *Über den Anfang*, Gesamtausgabe Bd. 70, editado por Paula-Ludovica Coriando, Frankfurt am Main: Ed. Vittorio Klostermann, 2005; *Sobre el comienzo*, trad. cast. de Dina V. Picotti C., Buenos Aires: Ed. Biblos, 2007.

PARDO, J. L., *La intimidad*, Valencia: Ed. Pre-Textos, 2ª reimpresión, 2013.

TRAWNY, P., *Ins Wasser geschrieben. Versuche über die Intimität*, Berlín: Ed. Matthes und Seitz, 2013.

ZOUNGRANA, J., *Michel Foucault, un parcours croisé: Lévi-Strauss, Heidegger*, Paris: Ed. Éditions L' Harmattan, 1998.

AÑO 2 NÚMERO 1: JULIO DE 2015. e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2015.i01.02

[pp. 25-41]

Recibido: 03/06/2016

Aceptado: 20/06/2015

El acontecimiento, la diferencia y lo sagrado en la filosofía de Heidegger.

The event, difference and the sacred in Heidegger's philosophy

Juan Pablo E. Esperón

USAL (San Miguel), UNLAM, ANCBA, CONICET

Resumen:

En el presente artículo nos proponemos aportar algunos elementos desde el pensamiento heideggeriano para abordar la irrupción de la novedad sin remitirla o atribuirla a un fundamento organizador. Para ello, el desarrollo de las nociones de acontecimiento, diferencia y sacralidad nos han permitido repensar filosóficamente la novedad de un modo alternativo al de la tradición filosófica occidental.

Palabras Clave: Acontecimiento, diferencia, sagrado

Abstract:

In this article we intend to provide some elements from Heidegger's thought to think the novelty. Therefore, we develop the notions of event, difference and sacredness. These notions help us to rethink the novelty of a different way to Western philosophical tradition.

Keywords: Parrhesía, Intimacy, Freedom, Care.

Introducción

Heidegger ha hecho grandes esfuerzos para pensar la realidad fuera de los límites de las categorías tradicionales de la filosofía occidental. Debido a ello, este pensador es uno de los pioneros en postular la noción de acontecimiento y diferencia para abordar de otro modo los problemas ontológicos reunidos bajo la noción "ser" que se han planteado en la historia de la filosofía; y cuyos desarrollos cargan con un caudal tan grande de problemas, significaciones e interpretaciones que han terminado en muchos equívocos y malos entendidos; hasta llegados al punto de que, actualmente, con la voz "ser", no puede plantearse ningún problema ni decirse nada nuevo. En este sentido es que Heidegger inaugura un nuevo modo de hacer filosofía cuyo carácter distintivo es el de replantear los problemas ontológicos centrales de esta actividad, *i. e.*: "qué es la realidad", "por qué hay realidad pudiendo no haberla" y "cómo acceder a ella, *i. e.*, cómo pensarla" postulando un otro movimiento del pensamiento que tiene como eje fundamental la noción acontecimiento y cuyo tratamiento se muestra en íntima relación con las categorías de diferencia, tiempo y sacralidad.

Por ello resulta de suma relevancia para la filosofía actual preguntarnos qué es un acontecimiento y así poder aprehender que implicancias conlleva esta noción para la comprensión de la novedad en una realidad que, en su carácter contingente, se nos presenta y nos afecta.

Estado de la cuestión.

El problema específico que aquí nos ocupa, entonces, se inserta en el marco general de las discusiones actuales y contemporáneas en torno al problema de la noción de diferencia, en particular la distinción heideggeriana entre la diferencia óptica y la diferencia ontológica. La filosofía como la literatura y las artes, a diferencia de las ciencias, no han dejado de plantearse desde hace tiempo el problema de lo nuevo, de la novedad, de la posibilidad de crear o de inventar una nueva forma de pensamiento que no sea

una repetición más o menos sutil o una interpretación más o menos sugerente de lo ya producido por la filosofía en su historia anterior. Ya en 1806 Hegel había sostenido que la filosofía había llegado a su culminación y se había convertido en “saber absoluto”, único al que cabe el nombre de ciencia verdadera. De allí en más, el marxismo, el positivismo, la filosofía analítica, el estructuralismo, entre otras influyentes corrientes de pensamiento, han proclamado el fin de la metafísica y la muerte de la filosofía, de lo cual se deriva la imposibilidad de pensar la novedad. Desde los años 30’ en Alemania con el llamado giro o viraje (*Kehre*) que Heidegger produce en el planteo de los problemas de su filosofía; y en la segunda parte del siglo XX, en el ámbito francés, en particular, pensadores como Derrida, Foucault y Deleuze rechazaron decididamente estas alternativas impuestas por la coyuntura histórica y afirmaron la posibilidad de “pensar de otro modo”. ¿Es posible pensar de otro modo? ¿De qué manera? ¿No se está en todos los casos dentro de las alternativas planteadas desde las formas de pensamiento hegemónicas? ¿Cómo dar lugar a la novedad si ya todo ha sido pensado?

I. Planteo del problema: La insuficiencia de las categorías metafísicas para pensar la irrupción de la novedad en el pensamiento de M. Heidegger.

Para Heidegger la filosofía es aquel pensar propio de occidente que busca determinar al ente en su ser. Su punto de partida está en los entes mismos, en lo finito, en lo limitado, en las cosas mismas. El ser-humano, en cuanto ser mortal, está entre medio de ellas y tropieza con ellas en las dimensiones propias de su existencia: el espacio y el tiempo, lo que implica la apertura del mundo como mundo. Así, la filosofía se constituye como tal, al configurar un modo propio de preguntar sobre los entes. Entonces, por un lado, la cuestión fundamental inherente a esta actividad es: ¿qué es el ser del ente?, esto es: preguntarse por el ente en cuanto tal, es decir, qué es en general lo que mienta al ente en cuanto ente. Esta pregunta apunta a la estructura ontológica de todo ente. Por otro lado, se cuestiona ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, esta pregunta resalta el carácter contingente de todo ente mundano; pero, equívocamente, a lo largo de la historia occidental se ha asociado la respuesta a dicha pregunta, con el ente superior a partir del cual todo surge y del que todo depende. Esta interrogación apunta a la estructura teo-lógica del ente supremo. Por ello es que para Heidegger la filosofía y más específicamente, la metafísica occidental se ha constituido en íntima unión onto-teo-lógica. Es muy difícil explicar la procedencia de tal constitución, pero una de las hipótesis que podemos aventurar es la gran dimensionalidad que implica la noción “*ser*”.

Entonces, la metafísica es aquella disciplina que teoriza sobre el ente en cuanto ente, en busca de su estructura general –ontología–, y teoría del ente supremo del cual dependen todos los demás entes –teología. La doble configuración de la metafísica como onto-teo-logía presenta conexiones que no han sido problematizadas en sus raíces comunes. Cuestionarlas equivale a pensar lo in-pensado¹ en la metafísica, esto implica, de algún modo, estar fuera de ella. Heidegger llama “historia de la metafísica” a la forma de pensar que desde Platón a Nietzsche se despliega como teoría general del ser del ente y como teoría del ente supremo (onto-teo-logía), dado que se ha olvidado al ser mismo y su diferencia con el ente, a favor del ser como fundamento del ente. Pero acá aparece un *extravío o enlace equivoco* porque se identifica al ser con aquel ente que fundamenta y causa toda existencia.² Tal identificación es la que hace posible, a la vez, pensar al ser como fundamento. Pero *al identificar al ser como fundamento de lo ente se olvida la diferencia en cuanto tal, esto es, la diferencia entre ser y ente.*³ Aceptado esto, se abre el camino para que el ente supremo, y a través de la concatenación entre causas y efectos, se constituya en fundamento y, a la vez, en causa primera de todo lo existente. Ello constituye el olvido de la diferencia y la imposibilidad de pensar la irrupción de la novedad en cuanto tal, pues lo nuevo siempre es explicado y atribuido a un ente superior, o fundamentado por un ente supremo que funciona como centro organizador, garante de la existencia de todo ente y dador de sentido, conforme al modo de pensar onto-teo-lógico explicitado aquí.

Entonces, lo decisivo dentro de este aspecto, y que Heidegger ha señalado lúcidamente, es que la metafísica se desarrolla como actividad que supone al pensamiento dentro del horizonte onto-teo-lógico, pero no convierte a la dimensión del ser mismo y a la relación que este tiene con lo ente en problema; es decir, no se pregunta qué es la diferencia y por qué hay acontecimiento. Solo se problematiza y se desarrolla la cuestión de lo ente. En Platón, por ejemplo, lo ente aparece como aspecto o idea cuya estabilidad y unidad hacen que permanezca idéntica a sí misma. Por el contrario, las cosas sensibles muestran

1 Lo no-pensado no se refiere a todo aquello que la filosofía dejó de pensar, o los temas que quedaron marginados de la reflexión y del pensar conceptual, sino más bien a lo que aparece como olvidado en la historia de la metafísica, pero que, precisamente, por aparecer así, ha dado lugar a la misma metafísica. Lo in-pensado no fue olvidado al principio de esa historia, y por eso no es algo que hubiera que recuperar, sino que es lo que está presente en cada pensador en el modo de la ausencia.

2 Tal identificación es posible porque está supuesta y opera la lógica de la identidad que Heidegger muestra claramente en su conferencia sobre “El principio de Identidad”, en *Identidad y Diferencia*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1990.

3 Cfr. ESPERÓN, J. P., “Metafísica y post-filosofía en el pensamiento de Martin Heidegger”, en *RIHUMSO*. Revista de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales dependiente del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza, San Justo, Bs. As. Año II, número 4, 2013, p. 35.

una inestabilidad en tanto devienen, surgen y desaparecen; en tanto entes sensibles su ser consiste en participar o imitar a las ideas. En Aristóteles ello tiene el carácter de interpretación categorial de la *ousía*, como también la comprensión de la cosa como obra (*ergon*)⁴ en el ámbito de la *dýnamis*⁵ y la *energeia*.⁶ Ahora bien, este esquema o estructura que define a la metafísica onto-teo-lógicamente no puede ser atribuido absolutamente ni a Platón ni a Aristóteles; aunque Heidegger sostenga, que en Aristóteles, la metafísica se constituyó como tal.⁷ Numerosos estudios han demostrado que ello es insostenible. Sin embargo, podemos afirmar que el discurso metafísico que aquí está en cuestión para Heidegger, se ha afianzado, de tal modo, conforme a la tradición medieval, a la asimilación y apropiación de la filosofía griega por el mundo cristiano; y, fundamentalmente, a las discusiones escolásticas y a la relectura de Aristóteles en clave teológica.

Ahora bien, ¿es posible pensar la irrupción de la novedad en cuanto tal?, ¿qué es un acontecimiento?, ¿por qué el acontecimiento implica pensarlo en el horizonte del tiempo y la diferencia?, ¿por qué el acontecimiento supone, también, pensar de un nuevo modo lo sagrado? El desarrollo del texto que sigue tiende a problematizar esta cuestión determinante para situarnos y habitar un mundo cuyo carácter resulta absolutamente contingente.

II. Heidegger, una filosofía del acontecimiento, la diferencia y lo sagrado.

*“Ser` significa que el ente es y no no-es. ‘Ser` nombra este ‘que` como la decisión con que acontece el alzarse contra la nada”.*⁸

II.A. La diferencia.

Los problemas en torno a la diferencia, el acontecimiento y el tiempo se desarrollan a lo largo de toda la obra de Heidegger. Allí estas nociones son puestas en primer plano y problematizadas. En *Ser y Tiempo*, quizás su gran obra, Heidegger elabora un plan de delimitación de la ontología metafísica. Parte de una insuficiencia sobre la noción de ser,

4 Del griego antiguo ἐργων.

5 Del griego antiguo δύναμις.

6 Del griego antiguo ἐνέργεια.

7 Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Conceptos fundamentales*, Alianza, Madrid, 1990.

8 HEIDEGGER, Martin; *Nietzsche II*, Destino, Madrid, 2000, p. 327.

transmitida por tal historia de la metafísica, para comprender “lo que es” y al hombre mismo. Pero a su vez, es él mismo el que se pregunta por el sentido del ser y cuestiona la noción de ser transmitida por la metafísica. Como es sabido, también, *Sein und Zeit* se encamina a señalar al tiempo como horizonte de la pregunta por el sentido del ser como acontecimiento apropiante (*Ereignis*), llegando a la indicación de que el ser se da dentro del horizonte del tiempo, en el sentido que es el instituirse mismo de la temporalidad como unidad de los tres éxtasis: pasado, presente y futuro. Esta problemática del ser, de la que no puede darse una definición, es la base de la diferencia y, a su vez, este problema ya es el de *Ser y Tiempo*, porque al plantearse el interrogante por el sentido del ser se evidencia su diferencia con los entes. Pero la teorización de la diferencia como resultado del planteo de *Ser y Tiempo*, se encuentran en un ensayo posterior, de 1929, llamado “La esencia del fundamento” donde Heidegger afirma:

“El no ser escondido del ser significa siempre la verdad del ser del ente, sea este real o no. Recíprocamente, en el no ser escondido de un ente está siempre implícita la verdad de su ser. La verdad óptica y la verdad ontológica se refieren, respectivamente, al ente en su ser y al ser del ente. Ellas se compenetran esencialmente en base a su relación con la diferencia (*Unterscheid*) entre el ser y el ente (*ontologische Differenz*). La esencia de la verdad – que por eso se bifurca necesariamente en óptica y ontológica-, sólo es posible, junto al abrirse de esta diferencia”.⁹

Aquí la diferencia se da entre lo que aparece en un cierto horizonte temporal y el horizonte mismo como apertura que posibilita la aparición del ente. Ahora bien, Heidegger muestra que en la exégesis historiográfica la pregunta por la diferencia (ontológica) resulta extraviada u olvidada pues se ha reducido todo ente intramundano a la objetividad de la presencia, ello es, al concepto; posibilitando su control y manipulación. Pero en el fondo de esta cuestión emerge el problema radical de la filosofía, la pregunta por el carácter eminentemente contingente de la realidad: ¿por qué hay diferencia? Ello nos lleva a plantear el problema de la diferencia fuera de los límites de las estructuras categóricas de la metafísica.

La diferencia, desde este otro modo de pensar, implica pensarla ubicándonos en otra dimensión que el lugar otorgado a la diferencia onto-teo-lógica en la historia de la metafísica. Pensar aquella (*Unterscheidung*)¹⁰ significa que hay que comprender al ser del

9 HEIDEGGER, Martin, “La esencia del fundamento”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, p. 126.

10 Inter-cisión. Es la es-cisión *entre* (del latín *inter*) ser y ente, que resulta *inter* porque a su vez están referidos el uno al otro. “La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución (*Austrag*)

ente como genitivo¹¹ objetivo¹² y genitivo subjetivo¹³ a la vez. Aquí está implícita siempre la diferencia en cuanto tal. Ambos, ser y ente, están vinculados, mutuamente se pertenecen. En el primer caso se indica que el ser pertenece a lo ente y, en el segundo caso, se indica que lo ente pertenece al ser mismo. Así, se convierte en asunto del pensar a la diferencia en cuanto tal, es decir, en cuanto “*diferenciante*”. El participio presente indica la donación del ser respecto a lo ente. Es fundamental comprender al “es”, en el lenguaje, como un tránsito a... El ser sobreviene en el ente y lo desoculta, pero a su vez, el ser se oculta en aquello que desoculta. Esta trascendencia del ser, como sobrepasamiento y donación en lo ente al que llega, ad-viene. Este es el sentido propio del participio presente; es una tensión que se “da” *entre* (*Zwischen*) ambos y se mantiene. Así, Heidegger puede afirmar que “*sobvenida y llegada están a la vez separadas unas de otra y referida la una a la otra*”.¹⁴

II.B. El acontecimiento.

Pero a su vez, para Heidegger la noción de diferencia está íntimamente ligada a la noción de mismidad enunciada por Parménides: “*ser y pensar son lo mismo*”. Pero, para Heidegger, la mismidad de pensar y ser, que se halla en la frase de Parménides, procede desde otra dimensión, distinta al lugar de la identidad determinada por la metafísica donde se identifica al ser con el ente supremo. La mismidad de pensar y ser es mutua pertenencia (*Zusammengehören*)¹⁵ entre (*Zwischen*) ambos. Esta identidad originaria que sale fuera de la representación de la metafísica, habla de una “mismidad” a partir de la cual tiene su lugar el pensar y el ser; desde lo cual ser y pensar se pertenecen mutuamente. ¿Qué es esta mismidad? La mutua pertenencia entre ser y pensar.¹⁶ Pero ¿ser y pensar no son disparejos? El hombre no es simplemente un ser racional –con esta determinación la

reina el claro (Lichtung) de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobvenida y la llegada”. HEIDEGGER, Martin, *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe 11, Vittorio Klostermann, Frankfurt an Main, 2006. Nosotros utilizamos y citamos a lo largo del texto la edición bilingüe de *Identidad y Diferencia*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1990. p. 141. En adelante para citar el texto en cuestión utilizaremos solamente la sigla “ID”.

11 El genitivo indica posesión o pertenencia.

12 El ser es en tránsito a..., recae sobre lo ente.

13 Se acentúa el ser mismo en su sobre-llegar a lo ente

14 ID, p. 141.

15 Heidegger sostiene que el pertenecer (*ge-hören*) determina lo mutuo (*zusammen*), y no viceversa. Cfr. ID, 68-73.

16 Cfr. ID, p. 68-73.

metafísica lo convirtió en un ente. El ser-humano¹⁷ es, en cuanto tal, pertenencia al ser, que resulta mutua porque el ser pertenece, asimismo, al hombre, ya que solo así “es”, acontece. No hay preeminencia de uno sobre el otro; hay una vinculación respetando cada uno su lugar en su mutua pertenencia; pero a su vez, en su diferencia originaria.¹⁸ De este modo, según la comprensión heideggeriana desde el pensar fundante o desde *otro modo de pensar*, la frase de Parménides dice “*el ser tiene su lugar – con el pensar – en lo mismo*” (*Sein gehört – mit dem Denken- in das Selbe*).¹⁹ Y ¿qué es ese “lo mismo” para el pensar no metafísico de Heidegger? Lo que *da (es gibt)* tanto al *ser* como al *pensar* su *mismidad*, es su *mutua pertenencia*. Entonces, ese mutuo pertenecerse acontece, para Heidegger, como acontecimiento apropiante (*Er-eignis*).²⁰ En el *Er-eignis* hombre y ser se pertenecen.

Heidegger propone, para llevar a cabo este otro modo de pensar, dos movimientos complementarios. Por un lado, el pensar debe moverse dando un “paso atrás” (*der Schritt zurück*), preguntando y haciendo asunto de litigio a la diferencia en cuanto tal, observando que la diferencia onto-teo-lógica no es la diferencia originaria que los primeros pensadores (presocráticos) señalaron. Pues, al hacerse patente lo no pensado, la diferencia ontológica, el pensar puede volver a preguntarse por la diferencia. Por otro lado, el pensar debe moverse dando un “salto” (*der Absprung*), más allá o por fuera de la metafísica, para pensar el vínculo que se manifiesta en la relación entre el ser y el hombre. Este salto, es un salto más allá de la historia acontecida, es un movimiento del pensamiento en dirección al ser mismo y su sentido, que acontece como mutua pertenencia de ser y pensar. Pero el salto, también, nos trae de regreso a la época actual donde el dominio técnico se ha universalizado. De este modo, Heidegger afirma que:

“la mutua pertenencia de hombre y ser a modo de provocación alternante, nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. En la com-posición reina un extraño modo de dar o atribuir propiedad. De lo que se trata es de experimentar sencillamente

17 En la noción *ser-humano* se devela la *relación* presente *entre (zwischen)* ser y hombre. Del mismo modo que se señala la íntima relación entre la identidad y la diferencia. La identidad, mismidad entre ser y hombre, es en la diferencia-diferenciante (*Unterscheidung*).

18 Cfr. ID, p. 68-73.

19 ID, p. 69.

20 ID, p. 91.

este juego de apropiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis*".²¹

La con-posición (*Ge-Stell*)²² nos lleva al *Ereignis* que podemos traducir como acontecimiento apropiante, pero Heidegger afirma que esta palabra, como palabra conductora de su pensamiento, no se deja traducir al igual que el *lógos* griego. Ella remite, etimológicamente, a *Er-auguen*, que significa asir con la mirada, apropiar. En la con-posición ser y hombre están referidos el uno al otro, el uno se apropia del otro; pero si penetramos, con la mirada en lo profundo de la con-posición, experimentamos el *Ereignis*, en donde ser y hombre están en relación de mutua pertenencia y, de este modo, acontecen. Pero Heidegger dice:

"...lo que experimentamos en la composición como constelación de ser y hombre, a través del moderno mundo técnico, es solo el preludio de lo que se llama acontecimiento de transpropiación (*Ereignis*). Pero la com-posición no se queda necesariamente detenida en su preludio, pues en el acontecimiento de transpropiación habla la posibilidad de sobreponerse al mero dominio de la com-posición para llegar a un acontecer más originario".²³

Esto es el llevar adelante la posibilidad de trascender la *Ge-Stell* en dirección al *Ereignis*, el sobreponerse a la con-posición transformando, radicalmente, la relación del hombre con la técnica, ya no como dominio de lo ente en general, sino como al servicio del hombre y lo ente. Luego afirma Heidegger:

21 ID, p. 85.

22 Para Heidegger, la disposición en la que el hombre se relaciona con el ser sometiéndolo al cálculo pero que, al mismo tiempo, el hombre mismo es tomado como cosa, a quien le viene impuesto lo técnico, constituye nuestra constelación (Cfr, ID, p. 81). En esta constelación ser y hombres están relacionados como cosas, es decir, se toma al hombre como ente y al ser como ente, de este modo, ambos casos se identifican como objetos manipulables, disponibles y calculables. El hombre, mentor de la técnica omniabarcante, es desafiado por el ser de ésta, es decir, el hombre mismo se convierte en objeto de la tecno-ciencia. La constelación regida por la técnica, cuya consecuencia se despliega como consumación de la metafísica y sus posibilidades es lo que Heidegger nombra con la palabra *Ge-Stell*, noción de muy difícil traducción a la lengua hispana. En el alemán ordinario significa "armazón", pero que aquí traducimos por "con-posición". El *Ge* indica, en alemán, un conjunto, un colectivo, el guiño indica que fijemos la atención en el verbo alemán *Stellen* ('poner, colocar'). Si ponemos la atención en la con-posición de nuestra época técnica, comprendemos esta constelación como lo calculable y asegurable, que a su vez, es mutua provocación alternante entre el ser y el hombre (Cfr, ID, p. 83). En esta mutua provocación, el ser aparece como algo disponible y almacenable; y el hombre como medio para un fin: material de trabajo, objeto de ciencia, de propaganda o de destrucción. El hombre es, desde esta perspectiva, mercancía, capital disponible.

23 ID, p. 87.

“...el Ereignis es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica”.²⁴

Así, mediante el salto, abandonamos el lugar de la representación propia del pensar metafísico; y es posible, de este modo, la manifestación de una dimensión diferente, propio de un pensar contemplativo, donde ser y hombre mutuamente se pertenecen, se experimenta de un modo originario lo ente, y a la vez, se expropian las determinaciones metafísicas de la representación (sujeto-certeza-objeto). Este es un ámbito donde la llamada del ser se deja escuchar, y donde el hombre reconoce su pertenencia al ser, que a su vez, es mutua. Plantear la pregunta por la diferencia ontológica nos condujo, entonces, a este *dejar pertenecer mutuo* que se manifiesta en el *Ereignis*. De este modo, el movimiento de retroceso (paso atrás) y avance (salto) respecto de la metafísica, sitúan, su historia, en cuanto despliegue tecno-científico, como una época consumada; lo que significa, por un lado, no que ésta haya acabado o finalizado, sino que ella misma ha desplegado todas sus posibilidades de dominio; y, por otro lado, al desplegar todas sus posibilidades de dominio, la metafísica muestra sus propios límites, lo cual nos coloca, de algún modo, fuera de ella.

El “paso atrás” y el “salto” pueden ponerse en marcha, según Heidegger, si nos situamos en una dimensión diferente a la del modo de pensar de la metafísica.²⁵ El primer movimiento del pensamiento (el paso atrás) retrocede hacia el pasado, para develar los sentidos ocultos en los conceptos metafísicos. Este es un movimiento destructivo, pero de carácter positivo dado que se destruyen los sentidos equívocos que se habían acumulado sobre las nociones filosóficas fundantes. Esta destrucción es, al mismo tiempo, liberadora, porque permite a estas nociones mostrar su sentido originario. Este movimiento destructivo no pretende aniquilar el pasado, sino conservarlo como pasado. El segundo movimiento del pensamiento (el salto) regresa al presente para develar el aparato conceptual ilegítimo que impide pensar la diferencia y al acontecimiento en cuanto tales. En este movimiento, el pensar hace de la diferencia y el acontecimiento su asunto propio. Dado que es un salto hacia la ausencia de fundamento (*Ab-grund*), no por ello implica considerar, que el salto, es un brinco hacia el vacío, sino, por el contrario, es un salto hacia un nuevo suelo (*Boden*) como aquello que se retrae y sustrae en el darse (*Es-gibt*). Este movimiento es el que en cuanto rememoración (*An-denken*), recuerda y problematiza a la diferencia y al acontecimiento, cuestionando y haciendo asunto de otro modo de pensar

24 ID, p. 89.

25 Cfr. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 42.

por qué hay diferencia y acontecimiento. Al contrario del pensar fundamentador, propio de la metafísica, que sólo se concentra en la representación del ente en su ser, como ser presente, sin pensar su proveniencia. Pensar como “rememorar” significa captar la apertura del ser, captar el *Ereignis*. Este modo de pensar se dirige al ser como diferencia, no sólo como aquello que difiere, sino también como aquello que se *da* en el darse, pero que en ese mismo darse se sustrae; y también como aquello que, en su apertura, al diferir, disloca. Pensar, desde esta posición, significa preparar un pensar desde una dimensión desfundamentadora o, mejor dicho, desde una dimensión fundante.

II.C. Lo sagrado

En suma, Heidegger, vislumbra junto al comienzo tradicional de la filosofía como metafísica, cuya esencia gira en torno a la búsqueda de un fundamento (*arkhé*) absoluto que sea soporte de todo lo ente, a partir del *pathos* de la admiración que produce lo real; *otro comienzo del pensar* cuyo sentimiento fundamental es el temor (*Scheu*), la serenidad (*Gelassenheit*) y el espanto (*Schrecken*).²⁶ Otro comienzo, no uno nuevo, porque se ubica en otra parte y no después, en otro estrato en el que el tiempo histórico se ilumina a partir de la concepción del ser como acontecimiento apropiante (*Ereignis*).²⁷ Este es un lugar en el que ya todos habitamos, pero del cual siempre alejamos la mirada. Este otro comienzo es el paso de la consideración de la metafísica como onto-teo-logía, a la del ser y la diferencia como acontecimiento apropiante (*Ereignis*); y el paso del pensamiento que interroga por el fundamento de lo real asegurándolo en la objetividad de la representación, al pensamiento que está a la escucha del ser.

En *Aportes a la filosofía*,²⁸ Heidegger habla de un primer comienzo que designa a toda la historia de la metafísica, y que, en su acontecer, se caracteriza por el olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser; pero también, muestra la posibilidad de otro comienzo que subyace en la elaboración de la pregunta ¿qué es el ser? y ¿por qué la diferencia? Este tránsito cobra sentido cuando Heidegger comprende la diferencia ontológica como *Ereignis*. Este es un tránsito de la verdad del ente hacia la verdad del

26 Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, p. 20-23.

27 Desde el pensar fundante o desde *otro modo de pensar* Heidegger sostiene, “el ser tiene su lugar – con el pensar – en lo mismo” (*Sein gehört – mit dem Denken- in das Selbe*)” (ID, p. 69). Y ¿qué es ese “lo mismo” para el pensar no metafísico de Heidegger? Lo que da (*es gibt*) tanto al ser como al pensar su *mismidad*, es su *mutua pertenencia*. Ahora, ese mutuo pertenecerse acontece, para Heidegger, como *Er-eignis* (ID, p. 91). En el *Er-eignis* hombre y ser se pertenecen y se apropian mutuamente.

28 HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, p. 36-38.

ser, y a la problematización de la diferencia. Heidegger encuentra el sentido pleno de este movimiento, en la consideración de la diferencia ontológica, como la relación entre *Austrag* y *Lichtung*²⁹ que adviene en cuanto *Ereignis*. Ello implica, según Heidegger, un tránsito del pensamiento donde se deja de comprender al hombre como amo y señor que lo domina todo a través de la tecno-ciencia, hacia la comprensión del ser como destinación (*Geschick*), y como donación del ser en forma de desocultamiento y ocultamiento a la vez. El tránsito es un camino o travesía hacia lo abismal o el abismo del ser, es decir, un recorrido desde el modo de pensar de la metafísica que todo lo fundamenta a la desfundamentación, o mejor dicho, a la fundación. El tránsito llega a realizarse a través del ensamble (*Aufriss*) que explica Heidegger en *Aportes a la filosofía* de la siguiente manera. En la resonancia se experimenta el abandono del ser, ello conduce al pase del primer comienzo al otro, a través de un salto hacia lo abismal del ser, y en torno a su verdad, en la cual comparecen los futuros con el fin de que pueda advenir el último dios. El tránsito se da aquí, estrictamente hablando, en el pase. El pase es la transición del primer comienzo al otro comienzo del pensar.³⁰ Esto no significa desechar la historia de la metafísica sino, que desde el otro comienzo, dialogar con ella.³¹

¿Qué significa historia de la metafísica? Significa que la filosofía, que en su inicio pregunta ¿qué es el ser? desde su diferencia ontológica con lo ente, ha olvidado la *diferencia-diferenciante*, ha confundido esta diferencia con otra diferenciación: la diferencia onto-teo-lógica, diferencia que se da entre un ente supremo y todos los demás entes y que, a su vez, se constituye como fundamento de todo lo ente en general. Según Heidegger, esta diferencia, no originaria de la esencia de la filosofía, se convierte en el motor que pone en marcha a la metafísica en cuanto dominación y en cuanto manipulación de todo lo ente en general, hasta su consumación en la época moderna.

Pero, dado que a través de la tradición metafísica recibimos lo pensado; pero que implica, también, lo in-pensado en ella, esto, a su vez, posibilita tanto el despliegue de la historia metafísica como su superación. Lo in-pensado se presenta como retracción (*Entzug*) y como velamiento (*Lethe*) pero nos atraviesa dejando su rastro o huella (*Spur*). A partir de atender a estas huellas es posible el pensamiento rememorante, es decir, pensar

29 Ver nota número 10.

30 Cfr. ESPERÓN, J. P., "Metafísica y religión. Caminos hacia un replanteamiento de la cuestión de lo divino a partir de las filosofías de Heidegger y Nietzsche", en *HORIZONTES FILOSÓFICOS*. Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales, Editada por las áreas "Epistemología" y "Problemáticas especiales de la filosofía: el lenguaje", Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina. Año 2, número 2, 2012, p. 114.

31 Cfr. SANTIESTEBAN, Luis Cesar, "Heidegger y Vattimo: intérpretes de Nietzsche", en *Diánoia*, volumen LIV, número 63, revista de la UNAM, México, 2009, p. 22-23.

lo in-pensado (*An-denken*). Pues, lo que se sustrae puede tocar, o, mejor dicho, toca al hombre de modo tan grave que lo interpela más que la presencia de lo ente; entonces la filosofía debe meditar sobre aquellos signos de lo que se sustrae, preparar el pensar rememorante para el paso del último dios. Este último dios señala lo totalmente otro ante los dioses de la metafísica, ajeno a toda religión, fuera de lo calculable y extraño a las determinaciones del dios de la metafísica como ente supremo, creador, causa primera, etc., pero tampoco debe confundirse con el ser o el *Ereignis* del otro comienzo. Entonces, para acoger la venida del último dios es necesario preparar un claro (*Lichtung*), un lugar donde espacio y tiempo resultan sagrados como ámbito para el encuentro con lo divino. Desde el ser no se llega a lo divino, aunque la pregunta por el ser sea una instancia necesaria para su advenimiento. Heidegger señala que hay que preparar el lugar sagrado que nos abre la esencia de la divinidad, y así llegar a pensar la esencia de dios como lo divino.

Pero, ¿por qué último dios? La noción heideggeriana último dios³² (*der letzte Gott*) refiere, por un lado, al eco del hombre frenético, que en la filosofía de Nietzsche, con dolor y en búsqueda de la divinidad, anuncia la muerte del dios de la metafísica;³³ y por otro lado, último no refiere al final de una época sino al comienzo de otro modo de pensar, en donde a partir del *Ereignis* preparamos el espacio-tiempo sagrados para el instante de su paso. “El último dios es el comienzo de la más larga historia en su más corta vía. Se requiere larga preparación para el gran instante de su paso.”³⁴ El último dios no muestra el fin de la historia, como podría interpretarse, por el contrario, ello mienta la apertura inconmensurable y las infinitas posibilidades de un nuevo comienzo para la historia del hombre y su vínculo con lo divino.³⁵

De este modo, Heidegger se esfuerza, también, por plantear el problema de la relación del hombre con lo divino en un nivel más radical que el de la metafísica.³⁶ Por ello afirma que “el último dios (...) se halla fuera de toda determinación calculadora significada por

32 Aclaremos que la noción de *Dios* no debe confundirse con el tratamiento teo-lógico que está en cuestión en el texto, porque la teología no habla, en realidad de *Dios* como la divinidad, sino que mienta, en su concepto, el fundamento que unifica la totalidad de lo ente.

33 Cfr., NIETZSCHE, Friedrich W., *La ciencia Jovial*, Monte Avila, Caracas, 1990, p. 116-118.

34 HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, op. cit., p. 332.

35 Cfr. CAPELLE-DUMONT, Philippe, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, FCE, México, 2012, p. 142-143.

36 John D. Caputo ya ha dado cuenta del interés, la vinculación y la influencia del pensamiento religioso en el pensamiento heideggeriano; fundamentalmente en lo que respecta a su vertiente mística en su libro *The mystical elements in Heidegger's thought*, Ohio University Press, 1978.

los títulos *mono-teísmo*, *pan-teísmo* y *a-teísmo*”;³⁷ pues partiendo de los entes y sus explicaciones causales al modo de la tecno-ciencia moderna no es posible la preparación de un lugar sagrado donde acoger el advenimiento de lo divino. Por ello sostiene Heidegger “Solo a partir de la verdad del ser se ha de pensar qué sea lo sagrado. Solo a partir de qué sea lo sagrado se ha de pensar qué sea la divinidad. Solo a la luz de qué sea la divinidad se puede pensar y decir qué deba nombrar con la palabra Dios”.³⁸

Resulta claro, entonces, que el ser heideggeriano no debe confundirse con lo divino. A partir de la verdad del ser y el *Ereignis*, es decir desde el otro comienzo del pensar, es posible pensar la esencia de lo sagrado, dado que el *Ereignis* opera, en el pensamiento de Heidegger, como lugar de apertura originaria donde es posible prepara un nuevo encuentro del hombre con lo divino. De este modo, la esencia de lo sagrado nos abre la esencia de lo divino, que nada tiene que ver con las determinaciones y atributos del dios de la metafísica. Entonces, lo divino, en la filosofía heideggeriana, adviene frente a una continua actitud interrogadora por el sentido del ser, esto significa que lo divino es la radical alteridad que adviene en el seno del ser mismo.³⁹ A lo divino solo se lo puede señalar, poéticamente quizás, pero no definir. Es por ello que el rechazo del dios metafísico posibilita el advenimiento de la divinidad religando, de este modo, al hombre con lo divino de un modo diferente al de la tradición occidental.

En este sentido, Picotti sostiene que la expresión último dios “no ha de ser considerada degradación ni blasfemia [respecto de dios], sino por el contrario ella destaca la singularidad de la esencia divina como una dimensión del ser, diferenciándose de su dimensión metafísica como ente supremo, solo en cuyo nivel se juegan los ateísmos y teísmos de toda especie”.⁴⁰ Es por ello que último dios no designa el fin de los dioses o el fin de la historia como podría interpretarse, sino que designa al otro comienzo de la historia y sus posibilidades inconmensurables. Este planteo tiene como una de sus consecuencias más relevantes reubicar lo sagrado, lo divino y lo humano junto a todos los entes en una dimensión más originaria; expresado en la consideración heideggeriana del cuarteto del mundo. Con ella, el pensador alemán, quiere señalar aquella dimensión esencial en donde se expresa “la contienda de cielo, tierra, mortales y divinos en que

37 HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 329.

38 HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II, Destino*, Barcelona, 2000, p. 396.

39 Cfr. CAPELLE-DUMONT, Philippe, *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, FCE, México, 2012, p. 154.

40 PICOTTI, Dina, *Heidegger: el otro comienzo del pensar y las exigencias de nuestro tiempo*, Bs. As., Ed. Quádrata, 2010, p. 78.

se *da* la verdad del ser en su juego ocultación-desocultación, donación y sustracción”.⁴¹ Así, el hombre puede volver a habitar el mundo de un modo contemplativo, sin ejercicio de violencia; reuniendo y cuidando estas cuatro dimensiones del acontecer propio de la contingencia del mundo; donde acogiendo la apertura del cielo, salvaguardando la tierra, acompañando a los mortales y venerando lo sagrado, el hombre puede ponerse a la escucha del ser y por ende preparar un lugar de apertura sagrado para que lo divino advenga.

Conclusión.

Heidegger, con la noción de *Ereignis* intenta pensar al ser en cuanto tal y la diferencia con lo ente, de otro modo frente a los límites categoriales de la metafísica entendida como onto-teo-logía. El acontecimiento apropiante es el movimiento del ser y el tiempo que se dona a los entes y al hombre pero que se retrae a sí mismo. El movimiento del *Ereignis* es pensado por Heidegger como la donación de ser y tiempo, por eso afirma Heidegger que lo que “intentamos pensar es el *Es* de este *Es gibt Sein*, *Es gibt Zeit*, el *Es* que da ser y tiempo”⁴² por ello el “*Ereignis ereignet*”⁴³ es decir, el acontecimiento de apropiación se expropia a la vez que se retiene o apropia a sí mismo.

El acontecimiento, entonces, es una singularidad sin modelos o esencia presupuesta, pues la originalidad de todo acontecimiento resulta ser el movimiento a partir del cual lo nuevo emerge, lo no previsto irrumpe en la realidad y escapa de los límites de la historiografía porque en todo acontecimiento hay un resto no histórico, inaprehensible, que excede los límites discursivos humanos.

En definitiva, el acontecimiento es una singularidad que adviene, que resulta imprevisto ya que excede los límites de toda lógica de pensamiento fundamentador. El acontecimiento, por ende, destruye todo horizonte onto-teo-lógico y teleológico a la vez, por lo cual impide cualquier intento de fundamentación y totalización. El acontecimiento acaece, en términos heideggerianos, como novedad, sin que puedan preverse causas; es sorpresa absoluta que no puede ser anticipada. El acontecimiento mienta, a su vez, el advenimiento y la irrupción de lo extraordinario cuyo carácter es la absoluta gratuidad. No hay un por qué en él, simplemente hay acontecimiento, se *da* (*Es gibt*) como donación de ser y tiempo; y, también, el acontecimiento constituye una constelación de sentido para el hombre. De ello se sigue la gran relevancia que la hermenéutica asume para la posición

41 Ibid., p. 79.

42 HEIDEGGER, Martin, *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 24.

43 HEIDEGGER, Martin, *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 43.

heideggeriana, en cuanto posibilita la proliferación de perspectivas interpretativas e impide toda totalización del sentido.

Entonces, el problema de la diferencia, que es el mismo problema que el de la pregunta por el ser, implica en la filosofía de Heidegger pensarlos como *Ereignis*; pero a su vez, pensar el *Ereignis* es preparar y propiciar un espacio y tiempo originarios cuya cualidad es la sacralidad. Lo sagrado es la cualidad que anuncia el despliegue, la irrupción y la posibilidad del advenimiento de lo divino, y así pues, lo divino, puede hacerse presente. Lo sagrado es la dimensión, por lo tanto, de anuncio, despliegue y acercamiento del hombre con los dioses.

Resulta, por todo ello, claro que la propuesta de Heidegger conlleva el esfuerzo por conducir al pensamiento humano hacia un lugar de contemplación y respeto hacia las dimensiones de lo real, como condición para la recuperación del sentimiento religioso que posibilite la preparación de la dimensión sagrada, que habita en todo lo que es, para esperar, de este modo, el advenimiento de lo divino.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1998), *Metafísica*, traducción de T. Calvo Martínez, Madrid: Gredos.
- CORTI, E. (1985), “La inteligencia y lo inteligible”, en *Pensamiento y Realidad*, Bs. As: Usal.
- CAPELLE-DUMONT, P., *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, FCE, México, 2012.
- CAPUTO, J. D., *The mystical elements in Heidegger 's thought*, Ohio University Press, 1978.
- CRAGNOLINI, M. (2007) *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: La Cebra.
- EGGERS LAN, C., y JULIÁ, V. E., (1994) *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos.
- ESPERÓN, J. P., “Metafísica y post-filosofía en el pensamiento de Martin Heidegger”, en *Rihumso. Revista de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales*. Dpto de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza, San Justo, Bs. As. Año II, nº 4, 2013.
- ESPERÓN, J. P., “Metafísica y religión. Caminos hacia un replanteamiento de la cuestión de lo divino a partir de las filosofías de Heidegger y Nietzsche”, en *Horizontes filosóficos. Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales*, ed. por las áreas “Epistemología” y “Problemáticas especiales de la filosofía: el lenguaje”, Dpto de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina. Año 2, nº2, 2012.

- FINK, E. (2000), *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M., (1971), *Ser y tiempo*, trad, J. Gaos, México: FCE.
- HEIDEGGER, M., (2000), “La esencia del fundamento” en *Hitos*, Traducción de H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M., (1990), *Identidad y Diferencia*, Traducción de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona: Anthropos.
- HEIDEGGER, M., (1969), *Introducción a la Metafísica*, Traducción de E. Estiú, Bs. As: Nova.
- HEIDEGGER, M., (2003), *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, traducción de Dina Picotti, Buenos Aires: Almagesto.
- HEIDEGGER, M., (2000), *Nietzsche*, traducción de Juan Luis Vernal, Madrid: Destino.
- HEIDEGGER, M., (1990), *Conceptos fundamentales*, Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M., (2000), “Carta sobre el Humanismo” en *Hitos*, Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M., (2000), “Introducción a ¿Qué es metafísica?”, publicado en *Hitos*, Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M., (1998), “La sentencia de Anaximandro”, publicada en *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M., (2000), “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M., *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2006.
- PLATÓN (1986), *República*. Madrid: Gredos.
- PICOTTI, D. (2010), *Heidegger: el otro comienzo del pensar y las exigencias de nuestro tiempo*, Bs. As., Ed. Quádrata.
- PÖGGELER, O. (1986), *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid.
- SANTISTEBAN, L. C. (2009), “Heidegger y Vattimo: intérpretes de Nietzsche”, en *Diánoia*, vol. LIV, nº 63, revista de la UNAM, México.
- VATTIMO, G. (1986) *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península.

AÑO 2 NÚMERO 1: JULIO DE 2015. e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2015.i01.03

[pp. 43-57]

Recibido: 29/05/2015

Aceptado: 20/06/2015

Hacia una filosofía de las cosas de inspiración heideggeriana

Toward a Heideggerian Philosophy of Things

Íñigo Galzacorta

Universidad del País Vasco

Resumen:

El objetivo de este artículo es esbozar algunas de las líneas fundamentales en las que creo que debería adentrarse una filosofía de las cosas de inspiración heideggeriana. A partir del análisis del desarrollo que Heidegger hace en *El origen de la obra de arte* de las nociones de «mundo» y «tierra» como el horizonte desde el que debemos pensar las cosas, el trabajo trata de hacer frente a algunas objeciones de autores contemporáneos que, como Bruno Latour, han criticado la escasa atención que el pensamiento de Heidegger presta a las cosas que conforman el mundo en que vivimos.

Palabras Clave: Heidegger; filosofía de las cosas; mundo; tierra.

Abstract:

The aim of this paper is to sketch some of the basic directions that a philosophy of things inspired in Heidegger's thought should explore. It will discuss some objections that a contemporary author like Bruno Latour has posed to Heidegger, suggesting that he hasn't paid sufficient attention to the particular things that shape the world in which we live. To this effect, it will consider Heidegger's development of the notions of «world» and «earth» as the horizon from where we should understand the being of things. .

Keywords: Heidegger; philosophy of things; world; earth.

1. ¿Una filosofía de las cosas heideggeriana?

El objetivo de las páginas que siguen será esbozar algunas de las líneas en las que creo que podría y debería adentrarse una filosofía de las cosas de inspiración heideggeriana. Para ello, partiré de dos objeciones planteadas por Bruno Latour al pensamiento de Heidegger. Dos objeciones que, justamente, vienen a señalar la insuficiente atención que Heidegger ha prestado a las cosas, la insuficiencia, por tanto, de una supuesta filosofía de las cosas heideggeriana. Aceptaré, en ambos casos, las objeciones de Latour, aunque, también en ambos casos, lo haré sólo de manera parcial. Pues, no en vano, el hilo conductor de mi exposición será el intento de mostrar que, pese a las insuficiencias a las que alude Latour, es posible retomar de forma apropiada las cuestiones que éste plantea desde una perspectiva inspirada en el propio pensamiento de Heidegger; una perspectiva que, además, considero que ofrece elementos fructíferos para abordar de forma fructífera algunos problemas afines a los que el propio Latour plantea en su trabajo¹.

La primera de estas objeciones señala que, a pesar del célebre *dictum* heideggeriano según el cual el *Dasein* es siempre y en cada caso «en un mundo», «arrojado a un mundo», Heidegger apenas ha prestado atención a las cosas y entramados de cosas que efectivamente constituyen y articulan ese «mundo» en el que siempre y en cada caso

1 No es éste el marco apropiado para discutir las consecuencias filosóficas del ecléctico y siempre sugerente trabajo intelectual de Latour. En cualquier caso, en la medida en que ella se encuentra en la base de la lectura de Heidegger que vamos a ensayar aquí, sí me gustaría llamar la atención sobre una de las cuestiones que Latour plantea en la conclusión de su *Nunca fuimos modernos*. Allí, éste señala la imposibilidad de captar adecuadamente todo aquello relacionado con lo humano «sin que le devuelvan a éste esa otra mitad de sí mismo, la parte que corresponde a las cosas» (LATOUR, B.: *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007 p. 199). Estoy convencido de que esta tarea de pensar el papel de todas esas cosas a las que el pensamiento moderno ha conceptualizado como «objetos» en la constitución de nuestra existencia será una de las tareas que marcará buena parte de la agenda filosófica de las décadas que vienen.

somos. «El *Dasein* -señala Latour- está arrojado al mundo, pero está tan desnudo que no tiene muchas posibilidades de sobrevivir». Pues éste, continua, «no tiene ropa, ni hábitat, ni biología, ni hormonas, ni atmósfera alrededor de él, ni medicación, ni sistemas transporte»².

La segunda objeción señala que, incluso en aquellos lugares en los que efectivamente Heidegger atiende a las cosas que nos rodean y acompañan en nuestra existencia, éste muestra una desafortunada predilección por cierto tipo de cosas que, como martillos, zapatos de campesino, templos griegos, puentes o jarras, remiten con cierta nostalgia mal disimulada a un mundo arcaizante y ya perdido. Por el contrario, las cosas que conforman nuestro propio mundo, como radios, televisiones o aviones, son miradas con cierto recelo, mientras se da cuenta de ellas apresuradamente nivelándolas como manifestaciones de la técnica moderna. Recordando las palabras atribuidas a Heráclito según las cuales también en lugares aparentemente triviales «los dioses están presentes»³, Latour señala que también cosas como coches, teléfonos inteligentes o medicamentos, merecen una atención detallada por ser ellas las que configuran y articulan la singularidad de ese mundo en el que somos⁴. Y, ciertamente, hay que reconocer que algo de este sesgo en la mirada está presente en la obra de Heidegger. Sin embargo, considero que ello tiene que ver con algunas particularidades de Heidegger que nada tienen que ver con lo más relevante de su aportación filosófica y, en este sentido, debería ser posible abordar de forma renovada y fructífera el análisis de objetos como los que señala Latour desde perspectivas abiertas por el propio Heidegger⁵.

2 LATOUR, B., «Spheres and Networks. Two way to reinterpret Globalization» en *Harvard Design Magazine*, Spring/Summer, 30, 2009 p. 140.

Es fácil replicar que estas cuestiones de carácter «óntico» no tienen relevancia en el marco de la investigación ontológica emprendida por Heidegger. Por quedarnos en el contexto de *Ser y tiempo* al que parece hacer referencia Latour, la investigación no tiene como objetivo describir la forma que adquiere un mundo particular y concreto, sino más bien analizar las estructuras transcendentales que constituyen el «ahí» en el que en cada caso somos. Sin embargo, habría que preguntarse si las cosas concretas que nos acompañan en la existencia no juegan quizás también un papel constitutivo y constituyente de ese ahí en el que en cada caso somos. Veremos que no es descabellado apuntar en esta dirección desde una perspectiva no excesivamente extraña al propio pensamiento heideggeriano.

En cualquier caso, y en relación al problema de la «desnudez» del *Dasein*, las críticas relativas a la falta de atención heideggeriana al problema de la «corporalidad» han sido habituales en la recepción y apropiación de Heidegger en la fenomenología francesa.

3 Se trata de una anécdota recogida por Aristóteles (*De Part. Anim*, A5, 645a 17) que, curiosamente, el propio Heidegger cita y hace suya en la *Carta sobre el humanismo*.

4 LATOUR, B., *Nunca fuimos* cit., pp. 99 y ss.

5 De hecho, Heidegger observa repetidamente y de forma explícita que su pensamiento no tiene nada «en contra» de la técnica moderna. Al respecto se pueden leer indicaciones en la mayor

Para abordar estas cuestiones me valdré fundamentalmente de elementos desarrollados en un bien conocido trabajo de mediados de los años treinta: *El origen de la obra de arte*⁶.

2. El origen de la obra de arte: las cosas y el combate entre mundo y tierra

Como es sabido, en este texto Heidegger se pregunta, en el marco de una interrogación acerca de la naturaleza esencial de la «obra de arte», por el carácter de cosa de las cosas, por aquello en que consiste el «ser-cosa» de las cosas. Al fin y al cabo, señala Heidegger, las obras de arte son también cosas, cosas singulares, pero cosas después de todo, y será necesario saber en primer lugar en qué consisten las cosas en general para luego poder comprender ese «plus» que convierte a las obras de arte en obras de arte⁷. Este camino le lleva a Heidegger a la consideración de que todos asumimos como lo más natural una serie de consideraciones acerca del «ser-cosa» de las cosas, una serie de determinaciones del «ser-cosa» de las cosas en las que ya nos movemos y que condicionan nuestra mirada sobre éstas sin que seamos realmente muy conscientes ni del origen de estas determinaciones ni de lo que realmente implican. Bien sea concibiéndolas como cierto núcleo que reúne en torno a sí diferentes propiedades, como la unidad de una multiplicidad que se da en los sentidos o como conjunción de materia y forma, la tradición proporciona las directrices en las que inmediatamente se mueve nuestra interrogación sobre las cosas. Sin embargo, a través de una serie de discusiones que no podemos seguir aquí Heidegger llega a la conclusión de que todas estas determinaciones constituyen «atropellos»⁸ al propio «ser-

parte de los textos heideggerianos dedicados al análisis de la modernidad o de la técnica moderna; sin embargo, probablemente el lugar en el que más claramente se manifiesta al respecto sea la entrevista realizada por R. Wisser y emitida en la ZDF el 24 de septiembre de 1969, en donde señala que «no estoy en contra de la técnica. Nunca hablé contra la técnica, como tampoco contra lo que se llama el carácter “demoníaco de la técnica”. A pesar de que no tengo claro que Heidegger siempre haya sido totalmente coherente con esta exigencia, sí estoy convencido que lo más relevante del análisis heideggeriano sobre la técnica sólo aparece cuando la observamos con rigor.

6 Heidegger, M.: «Der Ursprung des Kunstwerkes» en *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. En adelante UK.

Esta primera aproximación a la cuestión de la «filosofía de las cosas» heideggeriana debería ser complementada con el análisis de otros trabajos heideggerianos posteriores y también relevantes para la cuestión como «Das Ding» o «Bauen, Wohnen, Denken». Ambas conferencias están recogidas en *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1997.

7 Al respecto, cfr. UK cit., p. 9. «Además de ser una cosa acabada, la obra de arte tiene un carácter añadido. Tener un carácter añadido “llevar algo consigo” es lo que en griego se dice *symbalein*. La obra es símbolo».

8 Bien porque, como en la primera concepción, se quedan muy lejos de lo que las cosas son, bien porque, como en la segunda, demasiado cerca, bien porque, como en la tercera, imponen de forma

cosa» de la cosa y, además, dificultan comprender apropiadamente las peculiaridades de algunos de los tipos de cosas con los que ese trabajo se ocupa, como, por ejemplo, las propias «obras de arte» o los «utensilios»⁹. Es por ello que Heidegger se embarca en una discusión acerca del propio ser-cosa de las cosas, una discusión en la que la atención a las peculiaridades de algunos tipos de cosa, como la propia obra de arte o los utensilios, debería ponernos en camino para comprender el ser-cosa de las cosas como tales¹⁰.

La tesis central de *El origen de la obra de arte* en lo que respecta a las cosas es bien conocida: éstas deben pensarse a partir del lugar que ellas ocupan en el entramado, en la articulación entre lo que Heidegger denomina «mundo» y «tierra». Las cosas son el lugar en el que acontece el «combate» (*Streit*) entre «mundo» (*Welt*) y «tierra» (*Erde*). Habrá, por tanto, que examinar a qué se apunta con esto para, posteriormente, ver qué caminos se abren aquí para una posible filosofía de las cosas de inspiración heideggeriana.

Con la referencia a la noción de «mundo» Heidegger introduce algunas de las intuiciones fundamentales de su pensamiento, bien conocidas desde, por lo menos, *Ser y tiempo*¹¹. «Mundo», nos recuerda Heidegger en «El origen de la obra de arte», no debe ser entendido como una «mera agrupación de cosas», ni tampoco como un «marco imaginario» que representemos para «englobar la suma de las cosas dadas»¹². Por el contrario, «mundo» constituye ese horizonte siempre ya abierto de significatividad a partir del cual las cosas aparecen o se muestran como aquello que en cada caso son. Por decirlo en el lenguaje algo tremendista de «El origen de la obra de arte», «mundo» refiere a la articulación de esas «vías y relaciones en las que nacimiento y muerte, desgracia y victoria, permanencia y destrucción, conquistan para el ser humano la figura de su destino»¹³. Es el marco de un mundo abierto el que «da a las cosas su rostro y a los humanos su visión de sí mismos», el que establece «qué es sagrado o profano, grande o pequeño, atrevido o cobarde, noble o huidizo»¹⁴.

inconsciente una determinada interpretación de un determinado tipo de cosa – el útil como materia conformada para cierto fin – a las cosas en general (Al respecto, cfr. UK, pp. 12-16).

9 «De este modo ocurre que los conceptos dominantes de cosa nos cierran el camino hacia el carácter de cosa de la cosa, así como al carácter de utensilio del utensilio y sobre todo al carácter de obra de la obra» (UK cit., p. 20).

10 Así, por ejemplo, en UK cit., p. 57 leemos: «A partir del saber sobre el carácter de obra de la obra puede introducirse por buen camino la pregunta por el carácter de cosa de la cosa».

11 Sobre la cuestión del «mundo», cfr. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemayer Verlag, 1993, § 14-24.

12 UK cit., p. 33.

13 UK cit., p. 31

14 UK cit., p. 32.

Estas consideraciones sobre la noción de «mundo» como horizonte siempre ya abierto de la significatividad de la existencia son bien conocidas y no parece necesario para el objetivo de este trabajo detenerse excesivamente en ellas. Sí hay, sin embargo, un par de matices que Heidegger introduce en este texto sobre las que, en la medida en que posteriormente jugarán un papel en la exposición, quizás vale la pena llamar la atención.

En primer lugar, frente al planteamiento de *Ser y tiempo*, en este texto Heidegger incide en el carácter histórico del mundo. Es a partir de ese horizonte abierto que constituye el «mundo» como en cada caso una «pueblo histórico» se concibe a sí mismo. Con todas las precauciones que deberíamos tomar en el uso de estos términos, pues al fin y al cabo con esta noción Heidegger pretende reformular desde un horizonte fenomenológicamente apropiado lo que éstos han conceptualizado desde el horizonte heredado de la tradición metafísica, «mundo» parece aludir a ese horizonte de significatividad histórica que el pensamiento moderno ha nombrado con términos como «cosmovisión», a lo que los modernos han conceptualizado como la articulación de los «valores» y «significados» que constituyen una «cultura»¹⁵.

En segundo lugar, y sobre esto volveremos más adelante, en «El origen de la obra de arte» se reconoce explícitamente el papel que las cosas —o, por lo menos, cierto tipo de cosas a las que allí se denomina «obras de arte»— juegan en la configuración, instauración, transformación o surgimiento de un «mundo». En este sentido, podemos leer, por ejemplo, que es el «templo griego», la «obra-templo», la que «en su alzarse ahí» (*in seinem Dastehen*) «da a las cosas su rostro y a los humanos su visión de sí mismos»¹⁶.

En cualquier caso, la principal singularidad del texto que nos ocupa frente los anteriores planteamientos de Heidegger es la introducción de la noción de «tierra» como elemento que, en su constante entretejimiento o, por decirlo en los términos tremendistas de Heidegger, «combate» con el «mundo», resulta fundamental a la hora de concebir el ser de las cosas y la propia existencia. Veamos a qué puede apuntar Heidegger con ello.

«Tierra», nos dice Heidegger en «El origen de la obra de arte», es «aquello sobre lo cual y en lo cual el ser humano funda su morada»¹⁷. Obviamente, esto no quiere decir que debamos entender este término en su sentido habitual. «Tierra», advierte Heidegger,

15 Sobre la crítica heideggeriana a los presupuestos metafísicos subyacentes a las nociones de «cosmovisión» (*Weltanschauung*), «valor» o «cultura», cfr. p.ej. «Die Zeit des Weltbildes» en: *Holzwege* cit. pp. 75-114.

16 UK cit., p. 32.

17 UK cit., p. 31

no nombra aquí ni un «planeta» ni una «masa material sedimentada»¹⁸. Antes bien, tratando de reformular desde un horizonte fenomenológicamente apropiado lo que desde el horizonte de la metafísica se ha nombrado con términos como «materialidad» o «naturaleza», Heidegger caracteriza ese elemento «tierra» como *das Hervorkommende-Bergende*, es decir, en la traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés, «lo que hace surgir y da refugio»¹⁹.

Así, «tierra» mienta en primer lugar *das Hervorkommende*, «lo que hace emerger» o, quizás de forma más cercana al original, «lo emergente» mismo. En clara conexión con la noción griega de *physis*, la noción de «tierra» apunta al modo en que las cosas que nos rodean surgen y se sostienen en la presencia, al modo en que las cosas brotan, se transforman, permanecen y desaparecen. La «tierra», nos dice Heidegger en uno de los pocos ejemplos que utiliza en este texto para ilustrar el significado de este término, se manifiesta «en el silencioso regalo del trigo maduro», aunque también en el «yermo barbecho del campo invernal»²⁰. Con la noción de «tierra» parece señalarse al innegable hecho de que nos hallamos inmersos en una red de cosas que interaccionan entre sí y en cuya interacción ellas surgen y desaparecen, emergen y se mantienen como tales, o se transforman, o desaparecen. El «regalo del trigo maduro» sólo es posible en la interacción entre la semilla y el sol, la lluvia, los nutrientes del suelo y el trabajo del agricultor; de la misma manera que es en la falta de estos elementos cuando emerge, brota, aparece como tal el «yermo barbecho del campo invernal». Y lo mismo podría decirse no sólo de los seres vivos, sino de todas las cosas que nos rodean²¹.

18 UK cit., p. 31.

19 UK cit., p. 35. Versión española en *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1998, p. 33.

20 UK cit., p. 23.

21 Esta dimensión fundamental de la interacción, interrelación e interdependencia que aquí he pretendido asociar a la noción de «tierra» aparece tímidamente en este texto, nunca de forma totalmente explícita, aunque siempre presente en los ejemplos a los que se alude. Quizás el lugar donde aparece de forma más explícita es el siguiente: «Todas las cosas de la tierra, y ella misma en su totalidad, fluyen en una recíproca consonancia (*Alle Dinge der Erde, sie selbst im Ganzen, verströmen sich in einem wechselnweisen Einklang*). Pero ese fluir no es un difuminar (*ist kein verwischen*). Lo que aquí fluye es la corriente de la delimitación que reposa en sí misma y limita en su presencia todo lo que se presenta (*Hier strömt der in sich beruhete Strom des Ausgrenzens, das jedes Anwesende in sein Anwesen begrenzt*). Así, cada una de las cosas que se cierran en sí mismas se desconocen en la misma medida» (UK cit., p. 36). Cuando, más de una década más tarde Heidegger retome la noción de «tierra» - bien es cierto que en una nueva formulación, como integrante de *das Geviert* - este elemento de interacción o interrelación seguirá estado claramente presente. «*In Wasser des Geschenkes weilt die Quelle. In der Quelle weilt das Gestein, in ihm der dunkle Schlummer der Erde, die Regen und Tau des Himmels empfängt. Im Wasser der Quelle weilt die Hochzeit von Himmel und Erde. Sie weilt im Wein, den die Frucht des Rebstocks gibt, in der das Nährende der Erde und die Sonne des Himmels einander zugebraut sind. Im Geschenk von Wasser, im*

Sin embargo, la «tierra» no es sólo caracterizada como lo «emergente». Pues esto emergente, señala Heidegger, «acaece como *das Bergende*»²², como aquello que «acoge», «da refugio» y «alberga». Esta caracterización parece subrayar esa dimensión de interacción o interdependencia a la que acabamos de señalar. Los seres humanos, como cualquier otro ser, dependemos de eso «emergente» para mantenernos en la existencia, para vivir. Como señala Heidegger, la «tierra» se manifiesta también en el «temor por tener seguro el pan», en la «alegría cuando se ha vuelto a vencer la miseria», en el «escalofrío ante la muerte»²³. Nuestra existencia se sostiene en una singular red de relaciones entre cosas, y son estas relaciones las que «albergan», «acogen» o «sostienen» nuestra existencia; aunque, por supuesto, también pueden ser estas relaciones las que, en algunos casos, debiliten, dificulten o impidan nuestra existencia. Estos entramados de cosas posibilitan la manifestación de determinadas potencias o capacidades, mientras que también pueden impedirlos o dificultarlos. Así, la «tierra» es «aquello sobre lo cual y en lo cual»²⁴ el ser humano funda su morada»²⁵. Nuestra morada se sostiene siempre en, se halla atravesada por, esa red de relaciones entre las cosas en la que éstas emergen como las cosas que son y en la que nosotros, en ocasiones precariamente, fundamos nuestra existencia.

3. Directrices para una filosofía de las cosas heideggeriana

Así, vemos cómo el concepto heideggeriano de «tierra» parece devolvernos a la objeción de Latour con la que comenzábamos». El *Dasein*, decía Latour, «está arrojado al mundo», pero, en la medida en que «no tiene ropa, ni hábitat, ni biología, ni hormonas, ni atmósfera alrededor de él, ni medicación, ni sistemas de transporte», «está tan desnudo que no tiene muchas posibilidades de sobrevivir»²⁶. Pues bien, por más que Heidegger no dedicara

Geschenk von Weil weilen jeweils Himmel und Erde. Das Geschenk des Gusses aber ist das Krughafte des Kruges. Im Wesen des Kruges weilen Erde und Himmel». (Das Ding cit., pp. 164 y s.)

22 UK cit., p. 31.

23 UK cit., p. 23.

24 El sentido del «en» según el cual fundamos nuestra existencia «sobre» y «en» la «tierra» debería también ser precisado. En otros textos de la época, como por ejemplo en los *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger relaciona explícitamente «tierra» con la «corporalidad»: «*Aus dem Ereignis, worin diese Zugehörigkeit geschichtlich sich gründet, entspringt erst die Begründung, warum »Leben« und Leib, Zeugung und Geschlecht, Stamm, im Grundwort gesagt: die Erde, zur Geschichte gehören und in ihrer Weise wieder die Geschichte in sich zurücknehmen und in alldem nur dem Streit von Erde und Welt dienstbar sind, getragen von der innersten Scheu, je ein Unbedingtes zu sein*». *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, p. 399.

25 UK cit., p. 31

26 LATOUR, B., «Spheres and Networks » cit., p. 140.

atención a estas cuestiones, la noción de «tierra» parece situarnos ante la posibilidad —si no ante la exigencia— de pensar, desde una perspectiva estrictamente heideggeriana, el modo en que «fundamos nuestra morada» siempre ya inmersos en una red de relaciones de interacción y dependencia hacia las cosas. Sin poder desarrollar con detenimiento cómo se podría concretar una filosofía de las cosas de este tipo, sí me gustaría esbozar por lo menos algunas de las directrices que considero que ésta debería seguir.

En primer lugar, esta filosofía de las cosas debería prestar atención a la afirmación heideggeriana según la cual «mundo» y «tierra», por más que «esencialmente diferentes entre sí, sin embargo, nunca están separados». «Mundo» y «tierra», observa Heidegger, acontecen en un «combate» esencial. La tierra sólo puede «aparecer ella misma como tierra» en «lo abierto del mundo»²⁷, pero, al mismo tiempo, «el mundo tampoco puede deshacerse de la tierra»²⁸, pues ésta, «en tanto que aquello que acoge y refugia (*als das Bergende*), (...) tiende a englobar al mundo y a introducirlo en su seno»²⁹.

Una constante en el pensamiento moderno a la hora de conceptualizar nuestra relación con las cosas ha radicado en su insistencia en tratar de discernir entre aquello que pertenece a lo «objetivo» y aquello que pertenece a lo «subjetivo». Para los modernos, es importante separar los aspectos «naturales» de las cosas de las interpretaciones «culturales», lo «material» de lo «espiritual», los «hechos» de los «valores», etc. Por el contrario, en la medida en que señala la originariedad de este «combate esencial» entre «mundo» y «tierra», Heidegger parece querer llamar la atención sobre la necesidad de pensar las cosas más allá, o más acá, de todas estas dicotomías; o, por decirlo de otra manera, de pensarlas desde o en su relación con cierta dimensión originaria desde las que derivan, en la que en el fondo se sostienen, todos estos conceptos. Comprender apropiadamente las cosas exigiría pensar el lugar que éstas ocupan en ese combate, así como el lugar que este combate ocupa en ellas. De esta manera, sería preciso mostrar cómo todo eso que denominamos «naturaleza», «objetividad» siempre se muestra a la luz de y entrelazado con un «mundo» siempre ya abierto, pero también cómo, de manera simétrica y al mismo tiempo, ese «mundo» se articula y se abre siempre en vinculación directa y entretejimiento con esa dimensión a la que Heidegger alude con la noción de «tierra». Como señalará años después en su conferencia sobre «Construir, habitar, pensar», no acertamos a comprender adecuadamente lo que un puente propiamente es en la medida en que permanecemos en nuestra habitual tendencia a considerar por

27 UK cit., p. 38

28 UK cit., p. 38.

29 UK cit., p. 37. En este sentido, leemos también allí mismo: «la tierra se alza por medio del mundo; el mundo se funda sobre la tierra».

un lado el puente en tanto «cosa», con todas sus propiedades objetivas, y, por otro, su conversión en un «símbolo» que lo dota de toda una serie de connotaciones significativas y culturales. Por el contrario, el propio puente en su estar ahí reúne en torno a sí y hace aparecer como tales tanto al espacio que lo rodea como a los humanos que habitan en torno a él³⁰. Toda referencia a algo así como hechos objetivos o naturales o a construcciones subjetivas o culturales sólo es pensable a partir de la siempre ya acontecida reunión o coligación de los humanos con las cosas que ellos construyen y entre las que ellos habitan.

Pero hay otro elemento que Heidegger introduce en este texto de la mano de la noción de «tierra» que debería ser tomado en consideración por una filosofía de las cosas heideggeriana.

La «tierra», eso que hemos caracterizado hasta el momento como *das Hervorkommende-Bergende*, como «lo que hace emerger» y «acoge o da refugio», es caracterizado por otro elemento fundamental: «tierra», dice Heidegger, es «lo que se cierra en sí», *das Sich-verschliessende*³¹. Ese emerger y sostenerse en la presencia se halla atravesado por una constitutiva negatividad, por una inherente substracción, por un esencial ocultamiento. Tal y como muestran algunos de los ejemplos utilizados por Heidegger, con ello parece apuntarse a la constitutiva irreductibilidad de las cosas a cualquier intento de apropiación total de su ser. Las cosas siempre son más de lo que éstas muestran de sí en cualquier relación en la que éstas entran con otras cosas o con nosotros mismos. Cualquier intento de captar el ser de una cosa es siempre parcial, siempre atravesada por una dimensión de «oscuridad», de «cerrarse a sí misma». Las cosas se muestran como algo, pero en ese mostrarse siempre hay algo de ellas, de su naturaleza, de sus potencialidades, que se subtrae. Sin entrar a discutir con detalle estas complejas nociones heideggerianas de «substracción» o de «ocultamiento»³², sí me gustaría tratar de apuntar someramente a algunas las direcciones que éstas abrirían para una filosofía de las cosas.

Como hemos visto, las cosas son más de lo que actualmente nos muestran de sí. Su mostrarse, nuestra apropiación de ellas, es siempre parcial. Como observa Heidegger, por más que «nos creemos en casa en el ámbito más próximo de lo ente», por más éste nos resulte «familiar, fiable, seguro», es preciso reconocer que «sin embargo un constante encubrimiento atraviesa el claro» en el que las cosas se muestran. Y así, si atendemos a esa dimensión, deberíamos reconocer que lo que parece «seguro es en el fondo in-

30 Al respecto, cfr. «Bauen, Wohnen, Denken» cit. pp. 147 y ss.

31 UK cit., p. 37.

32 Habría que comentar, por ejemplo, el modo en que en esta conferencia trata de distinguir entre «ocultamiento» y «tierra», y «desocultamiento» y «mundo»: la tierra se muestra en su cerrarse, el mundo se abre atravesado por una dimensión de ocultación. Al respecto, cfr. UK cit., p. 43.

seguro, monstruoso (*Un-geheuer*)»³³. Deberíamos reconocer que toda nuestra relación con las cosas «se funda sobre un elemento no dominado, oculto, desorientador»³⁴. Si, como hemos señalado antes, las cosas conforman, articulan el «mundo», debemos reconocer que las cosas que producimos, diseñamos, transformamos o elegimos alteran ese mundo de un modo insospechado. Si como hemos señalado cada cosa forma parte de esa red de interacciones y dependencias en que se sostiene nuestra existencia, debemos reconocer el potencial encubierto de cualquier cosa para alterar de manera insospechada esa red que nos alberga y acoge, o que también nos destruye o debilita. En este sentido, una filosofía de las cosas heideggeriana debería estar comprometida con este intento de convertir lo aparentemente trivial y seguro en algo sorprendente, monstruoso, inseguro (*Un-geheuer*). Una filosofía de las cosas heideggeriana debería enseñarnos a cartografiar y habitar en ese claro atravesado por el encubrimiento en que se sostienen las cosas que acompañan nuestra existencia.

4. A vueltas con las cosas: útiles y obras de arte

Hechas estas indicaciones, me gustaría concluir con algunas consideraciones sobre el análisis que hace Heidegger del modo en que algunos tipos de cosas, básicamente los utensilios y las obras de arte, se relacionan con el mundo y con la tierra. Quizás esto nos pueda ayudar a discutir la segunda objeción de Latour a la filosofía de las cosas de Heidegger.

En *El origen de la obra de arte* Heidegger retoma el análisis del «utensilio» que tan brillantes resultados le había dado en *Ser y tiempo*³⁵. El «utensilio», nos recuerda aquí, se caracteriza por «servir para algo», por su «utilidad». Éstos han sido fabricados para servir a un «fin». Por ello, tanto mejor estarán hechos cuanto más desaparezcan en su utilidad, en la realización de ese «fin». En este sentido, el elemento fundamental del análisis heideggeriano del utensilio radica en lo que éste denomina su «fiabilidad» (*Verlässlichkeit*)³⁶. Como ilustra con su análisis de los zapatos de una campesina, éstos son tanto más propiamente aquello que son cuanto menos piense ésta en ellos en su uso, cuanto menos se repare en ellos en el cumplimiento de la tarea para la que fueron elaborados. Por el contrario, cuando lo miramos atentamente, cuando lo convertimos en objeto de la mirada teórica y tratamos de determinar sus propiedades, el utensilio deja

33 UK cit., p. 43.

34 UK cit., p. 44.

35 HEIDEGGER: *Sein und Zeit* cit. §§ 15-18.

36 UK cit., p. 23.

de aparecer como aquello que propiamente es. Heidegger sostiene que en el uso habitual del utensilio éste está referido constantemente a un mundo y a la tierra. Sin que podamos determinar en ningún caso objetivamente todas estas remisiones, en los zapatos de la campesina resuenan las directrices de mundo y la llamada de la tierra: el duro trabajo diario, el regalo del trigo maduro, el temor por tener seguro el pan, la alegría por vencer la miseria. La campesina, dice Heidegger, «sabe muy bien todo esto sin necesidad de mirarlos ni de reflexionar». En su «fiabilidad», el utensilio «mantiene todas las cosas reunidas en sí»; en ella, el usuario «se abandona» a la «llamada de la tierra» y a la «seguridad de un mundo» dado³⁷.

Por el contrario, señala Heidegger, las «obras de arte» se relacionan de forma diferente con el mundo y con la tierra. Éstas se caracterizan por su capacidad para «abrir un mundo» y, al mismo tiempo, «dejar-ser tierra a la tierra». «Alzándose en sí misma -dice Heidegger-, la obra abre un mundo y lo mantiene en una reinante permanencia»³⁸. Al mismo tiempo, «la obra sostiene y lleva a la propia tierra a lo abierto de un mundo» y «permite a la tierra ser tierra»³⁹. En este sentido, dice Heidegger, a diferencia de lo que ocurre en la fabricación de utensilios⁴⁰, en la obra de arte «lo ente es llevado al desocultamiento y mantenido en él», en la obra «acontece la verdad»⁴¹.

Pero, ¿es esto así? ¿En qué sentido podemos afirmar que la obra de arte abre un mundo, trae-aquí la tierra dejándola ser ella misma, mientras que, por el contrario, el ser-utensilio del utensilio se agota en esa fiabilidad por la que se abandona a un mundo dado y a una tierra que se disuelve en su empleabilidad para unos fines establecidos de antemano?

Me gustaría llamar, en primer lugar, la atención sobre cierta ambigüedad en la explicación heideggeriana del modo en que la obra de arte «abre» mundo y «deja-ser-tierra» a la tierra. Así, por ejemplo, si prestamos atención a la explicación del modo en que el templo griego o la tragedia «abren mundo» veremos que parece apuntarse a que esto ocurre en la medida en que éstas «instauran», «erigen» un mundo, instauran o erigen un horizonte de significatividad. La obra de arte, en su mero «alzarse-ahí», «altera» o «transforma» y, en este sentido, «crea», «funda», «da-inicio». Es por ello que, como dice Heidegger, «pone-en-obra» la verdad. Por el contrario, si prestamos atención a la

37 UK cit., p. 23.

38 UK cit., p. 33.

39 UK cit., p. 35.

40 En efecto, dice Heidegger «la fabricación de utensilios no es nunca inmediatamente la realización del acontecimiento de la verdad» (UK cit., p. 52).

41 UK cit., p. 44

explicación del modo en que el cuadro de Van Gogh «abre mundo» y «deja-ser-tierra» a la tierra, la cosa se presenta de una manera diferente. Aquí, parece que lo singular de la obra de arte no radica tanto en su capacidad para instaurar, erigir o transformar un mundo, como en su capacidad para tematizar, hacer explícita, esa relación entre cosa-mundo-y-tierra que en el uso del utensilio está ahí presente de un modo efectivo pero atemático, no-explicito (*unauffällig*) y que, en el convertir al utensilio en objeto de la mirada teórica, simplemente desaparece, se retrae. En este caso, si la obra de arte «pone-en-obra» la verdad es porque es capaz de sacar a la luz, traer a lo abierto, ese singular cruce entre cosa, mundo y tierra.

Así pues, ¿en qué sentido la obra de arte pone-en-obra la verdad? Probablemente la respuesta adecuada no sea otra que: en ambos. Pero esto nos obliga a seguir reflexionando sobre el modo en que las cosas se relacionan con el mundo y la tierra.

Lo primero que me gustaría decir es que, por más que enormemente fructífero e interesante, no creo que el análisis heideggeriano del utensilio agote todo lo que éste es. Es cierto que el uso de un útil se caracteriza por cierta entrega y abandono a un mundo dado y a la tierra, por el carácter atemático de la relación entre el útil y el mundo y la tierra al que alude Heidegger. Sin embargo, Heidegger parece en ocasiones menospreciar la capacidad de los útiles, incluso los aparentemente más comunes y triviales, para alterar, transformar nuestra relación con el mundo y con la tierra. Y probablemente a esto aludía Latour cuando señalaba que también en estos objetos triviales que nos rodean «están presentes los dioses»: también en ellos acontece la verdad, también en ellos se crea mundo, también ellos traen-aquí la tierra. Sin embargo, como señalábamos y como supo ver bien Heidegger, esto ocurre de un modo singular: de una manera atemática, impensada, inconsciente. En nuestro constante trato cotidiano con útiles o artificios tecnológicos nos entregamos a su uso y olvidamos lo que éstos tienen de «un-geheuer», de «monstruoso» («Monstruoso» en un sentido que nada tiene que ver con una valoración, con un rechazo, sino con el reconocimiento de lo que estos transforman y de nuestro desconocimiento del alcance de estas transformaciones).

Es en este contexto donde cobran interés las «obras del arte» por esa capacidad a la que alude Heidegger para «abrir-mundo» en el sentido de sacar a la luz, poner de manifiesto todo eso que en nuestro trato habitual con las cosas es efectivo pero latente, atemático (y que, en su conversión en objetos de la mirada teórica, simplemente desaparece, se diluye en la separación entre lo objetivo y lo subjetivo); por su capacidad para «dejar-ser-tierra» a la tierra en el sentido de mostrar el carácter cerrado, irreductible, misterioso, de esa red

de dependencias en la que nos hallamos inmersos. Por su capacidad, por tanto, para que «emerja lo inseguro y desaparezca todo lo que hasta ahora parecía seguro»⁴².

Si esto es lo que hace el arte, ¡bienvenido sea el arte! Pues entonces el arte es hoy más necesario que nunca. Sin embargo, estoy convencido de que además del arte es hoy más necesaria que nunca la reflexión filosófica acerca de lo que son las cosas y acerca del modo en que éstas, su producción e invención, su uso o su desuso, alteran y transforman tanto nuestro mundo como a nosotros mismos. Como ha señalado Latour, un elemento característico del pensamiento moderno ha sido el modo en que hemos entregado el análisis de las cosas a los científicos y los ingenieros. Ha sido a ellos a quienes que les ha correspondido decir cómo son las cosas, cómo se comportan, qué es lo que ocurre cuando las manipulamos y transformamos. A la filosofía, en todo caso, le ha correspondido analizar cómo se nos manifiestan las cosas a nosotros, los humanos, cómo diferentes estructuras subjetivas, sean estas cognitivas, lingüísticas, sociales o culturales, condicionan nuestro acceso a las mismas y nuestra relación con ellas⁴³. Frente a ello, Latour reivindica la urgencia de situar a las cosas mismas, al modo en que ellas también condicionan y articulan nuestro propio ser, en el centro de la reflexión filosófica⁴⁴. Tras siglos en los que el pensamiento ha seguido la observación kantiana según la cual en el fondo todas las grandes preguntas filosóficas se resumen, de un modo u otro, en la pregunta ¿qué es el hombre?, urge dice Latour, devolver al hombre «su otra mitad», aquella que pertenece a las cosas con las que siempre ya y constantemente nos hallamos vinculados y entrelazados⁴⁵. Pues bien, me atrevo a afirmar que ésta será una de las tareas fundamentales de la filosofía en las décadas que vienen. A nosotros nos corresponde examinar si Heidegger tendrá o no algo que decir en este debate.

Referencias bibliográficas:

HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemayer Verlag, 1993.

42 UK cit. p. 54.

43 LATOUR, *Reensamblar lo social*, Buenos Aires: Manantial, 2008, pp. 122 y s.

44 Como observa Latour, la tradición occidental ha desarrollado multitud de narraciones acerca del modo en que sujeto, entendido de diferentes modos, ha constituido el objeto. Sin embargo, nadie ha narrado «el otro aspecto de la historia», es decir, cómo los diferentes objetos con los que humanos desde nuestro origen mismo nos hemos asociado nos han constituido como aquello que somos (Latour, *Nunca fuimos ...* cit., p. 123).

45 LATOUR, *Nunca fuimos...* cit., p. 199.

HEIDEGGER, M.: «Die Zeit des Weltbildes» en: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, M.: «Das Ding» en: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Günther Neske, 1997.

HEIDEGGER, M.: «Bauen, Wohnen, Denken» en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Günther Neske, 1997.

HEIDEGGER, M.: «Der Ursprung des Kunstwerkes» en *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie*. (Vom Ereignis). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1989.

LATOUR, B.: *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

LATOUR, B.: «Spheres and Networks. Two way to reinterpret Globalization» en *Harvard Design Magazine*. Spring/Summer, 30, 2009, pp. 138-144.

LATOUR, B.: *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires: Manantial, 2008.

AÑO 2 NÚMERO 1: JULIO DE 2015. e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2015.i01.04

[pp. 59-68]

Recibido: 25/05/2015

Aceptado: 20/06/2015

Facticidad, afectividad e intencionalidad: la hipótesis hermenéutica del «New Heidegger».

Facticity, a ectivity and intentionality: the «New Heidegger's» hermeneutical hypothesis.

Rocío Garcés Ferrer

Universidad de Valencia

Resumen:

El objetivo de este artículo es presentar una interpretación hermenéutica de la afectividad en el contexto de la transformación hermenéutica de la fenomenología llevada a cabo por el joven Heidegger. Esta hipótesis surge de una confrontación previa con la interpretación que la corriente conocida como “New Husserl” hace de la auto-afección en la fenomenología genética. Además, dicha contraposición se realiza sobre el trasfondo del debate en torno a la naturalización de la fenomenología y del cambio paradigmático introducido por las ciencias afectivas en el corazón de las ciencias cognitivas.

Palabras Clave: hermenéutica de la facticidad del joven Heidegger; afectividad; intencionalidad; neurociencias; fenomenología genética.

Abstract:

The aim of this paper is to present a hermeneutical approach to affectivity in the context of the so called young Heidegger's hermeneutical transformation of phenomenology. This hypothesis is confronted to the "New Husserl's" interpretation of self-affectation in genetic phenomenology. Furthermore, this confrontation takes place against the background of the naturalizing phenomenology debate and the new paradigm introduced by affective sciences in the core of cognitive sciences.

Keywords: Young Heidegger's hermeneutics of facticity; affectivity; intentionality; neurosciences; genetic phenomenology.

El propósito de este trabajo es plantear una hipótesis hermenéutica *ad hoc* acerca del alcance que tiene la afectividad en la transformación de la fenomenología llevada a cabo por el joven Heidegger. Esta hipótesis surge a raíz de la confrontación con la corriente que investigadores contemporáneos como Donn Welton y Dan Zahavi han denominado «New Husserl». Como se sabe, esta expresión refiere a la renovación de la fenomenología trascendental que ha tenido lugar con la publicación de la obra póstuma de Husserl (*Husserliana*) y se centra sobre todo en el estudio de los análisis inéditos de la fenomenología genética. A diferencia de la fenomenología estática, que gira en torno a la constitución del *ego* absoluto, esta nueva versión de la fenomenología, de marcado carácter poscartesiano, pone el acento en la afección, la corporalidad, la relación entre el yo y el mundo o la intersubjetividad.

Así las cosas, y en contraste a su vez con la fenomenología genética, cuya noción fundamental es la de «pasividad», la lectura *ad hoc* de Heidegger que quiero proponer aquí, y que irónicamente he denominado «New Heidegger», encuentra su punto de partida en la *génesis* de la fenomenología hermenéutica, desarrollada por el joven filósofo alemán durante sus primeras lecciones en la Universidad de Friburgo entre 1919 y 1923. Con ello quiero hacer un especial hincapié en el origen hermenéutico de ciertos conceptos que si bien se han atribuido tradicionalmente a la filosofía de la conciencia, experimentan una transformación radical en la filosofía de este autor. Esto implica que será el horizonte hermenéutico de la «facticidad», descubierto durante estos años de intensa discusión con el neokantismo y la fenomenología de Husserl, el que nos permita comprender de otro modo las nociones de afectividad y de intencionalidad, así como arrojar nueva luz sobre la dimensión hermenéutica de la fenomenología en su actual encrucijada y diálogo con las ciencias.

A tal efecto dividiré mi exposición en tres partes. *Primero* identificaré los problemas y los conceptos fundamentales presentes en los debates actuales sobre la fenomenología y que determinan nuestra situación hermenéutica. *Después* expondré los motivos principales en los que se apoya la interpretación fenomenológica del «New Husserl». Y *finalmente* esbozaré la hipótesis de una interpretación hermenéutica *ad hoc* de la obra temprana de Heidegger respecto a la interpretación fenomenológica del «New Husserl». En aras de una mayor claridad, voy a asociar cada una de las partes con una hipótesis: la hipótesis neurobiológica, la hipótesis fenomenológica y la hipótesis hermenéutica.

1. Delineación de nuestra situación hermenéutica: la hipótesis neurobiológica

Al igual que sucedió a principios del siglo XX, cuando Husserl se preguntaba en «La filosofía como ciencia estricta» (1911) si la tarea propiamente filosófica «nos introduce en una nueva dimensión o se desenvuelve en el mismo plano que las ciencias empíricas de la naturaleza y del espíritu», uno de los desafíos más acuciantes a los que hoy debe hacer frente la fenomenología es el de su «naturalización».¹ El debate suscitado por el artículo de Husserl, que en su momento involucró al neokantismo, las filosofías de la vida y la fenomenología, y que también dio lugar al proyecto heideggeriano de una «ciencia originaria de la vida», ha sido reabierto de nuevo por las neurociencias.

El neurobiólogo Antonio Damasio, en su libro de título provocador y de claras resonancias filosóficas *El error de Descartes* (1994), confirmaba aquello que Nietzsche ya había barruntado a finales del siglo XIX y que la fenomenología poshusserliana había asumido más o menos expresamente; a saber: que no existe dualismo alguno entre la mente (*res cogitans*) y el cuerpo (*res extensa*), lo cual nos convierte en seres muy complejos a nivel biológico toda vez que en extremo vulnerables, finitos y únicos. Y de acuerdo con ello afirmaba este neurobiólogo: «Somos, y después pensamos, y sólo pensamos en la medida en que somos, puesto que el pensamiento está causado en verdad por las

1 Véase HUSSERL, E.: «Philosophie als strenge Wissenschaft» en *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), *Husserliana XXV*. Dordrecht, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1987, p. 4. La idea de naturalizar la fenomenología surge ante la necesidad de elaborar una «ciencia de la conciencia» —inspirada sobre todo en la filosofía de Husserl y de Merleau-Ponty— para dar cuenta de las descripciones fenomenológicas de la experiencia consciente que las ciencias cognitivas habían dejado de lado. Véase PETITOT, J., VARELA, F. J., PACHOUD, B. y ROY J.-M.: *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary and Cognitive Science*. Stanford, California: Stanford University Press, 1999. Sobre el surgimiento de la neurofenomenología, véase ADRIÁN ESCUDERO, J.: «Husserl y la neurofenomenología» en *Investigaciones fenomenológicas*, 9, 2012, pp. 173-194.

estructuras y las operaciones del ser».² La hipótesis neurobiológica de Damasio introducía así un inesperado vuelco ontológico en el corazón mismo de la hipótesis cognitivista, que dio lugar a las ciencias cognitivas en los años cincuenta y cuya metáfora central —de inspiración cartesiana— era la de la mente como un programa informático que procesaba el conocimiento a través de representaciones mentales.

Ahora bien, este giro ontológico se asentaba a su vez sobre una novedosa y radical comprensión de la afectividad. Pues la no separación entre mente y cuerpo implicaba al mismo tiempo una extensión de las fronteras de la razón al ámbito de las emociones y los sentimientos. Y ello de tal forma que si para Descartes la conciencia es una actividad puramente reflexiva, Damasio nos describe el surgimiento de la razón como la culminación de un proceso corporal y afectivo. Siguiendo la misma contraposición que este neurobiólogo emplea entre los títulos de sus dos libros más conocidos —*El error de Descartes* (1994) y *En busca de Spinoza* (2003)—, cabría decir que si bien Descartes es el pensador por antonomasia de la «auto-afección», de la presencia del alma-sustancia ante sí misma en la inmediatez pura de la conciencia, Spinoza encarnaría en cambio la posibilidad contraria: la de una subjetividad que no preexiste a sus afectos sino que se constituye a partir de ellos, en el movimiento de lo que sería una suerte de trascendencia o de «hetero-(auto-)afección» originaria; es decir, en plena imbricación corporal y significativa con el mundo.³

Es cierto, por otra parte, que tres años antes de que viera la luz *El error de Descartes*, autores como Varela, Thompson y Rosch ya habían ofrecido un enfoque alternativo al cognitivista en su libro *La mente encarnada* (1991). Se trata del «enfoque enactivo» (*enactive approach*), que concibe la cognición como una acción corporizada en su vinculación con la emergencia de un mundo y que entiende la intencionalidad de forma muy similar al ser-en-el-mundo de Heidegger.⁴ Como consecuencia de ello, la inteligencia deja de ser la capacidad para resolver problemas y se transforma en la capacidad para ingresar en un mundo compartido de significación. De ahí que este enfoque, al explicar el significado del término «enacción», apele a la noción de «hermenéutica». El fenómeno

2 Véase DAMASIO, A.: *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Avon Books, 1995, p. 248.

3 Véase DAMASIO, A.: *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando: Hancourt, 2003.

4 Véase VARELA, F. J., THOMPSON, E. y ROSCH, E.: *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press, 1991, p. 206, n. 42.

de la interpretación se entiende aquí como «enactuar» (*enactment*) o «hacer emerger» (*bringing forth*) el sentido a partir de un trasfondo de comprensión.⁵

Me detendré sólo un instante en este singular proceso «hermeneutizador» del proyecto cognitivista, pues quiero señalar qué implicaciones introduce este giro afectivo de la hipótesis neurobiológica, y la consiguiente preeminencia de las *affective sciences*, en el debate actual sobre la naturalización de la fenomenología.⁶ Desde un punto de vista fenomenológico, aquello que está en juego en esta renovada superación del cartesianismo es el problema de la constitución del sentido y la naturaleza misma de la reflexión. O expresado en otros términos: este giro afectivo nos invita a repensar la estructura de la subjetividad desde la corporalidad y en su intrínseca vinculación significativa con el mundo, así como la evidencia cartesiana de la «auto-afección» en cuanto matriz de toda forma de reflexividad y de la experiencia en general.

2. La interpretación del «New Husserl»: la hipótesis fenomenológica

Esta problemática fenomenológica ha sido abordada en los últimos años por la corriente conocida como «New Husserl» en un fructífero diálogo con las ciencias cognitivas. En líneas generales, podemos decir que esta interpretación de la obra de Husserl —defendida, entre otros, como ya he mencionado, por Welton y Zahavi— se basa en la constitución de una «intersubjetividad trascendental» a la luz de la fenomenología genética. Su tesis principal afirma que en esta esfera se da una «equiprimordialidad» (*equiprimordiality*) constitutiva de sujeto y mundo, de tal modo que el proyecto cartesiano de la fenomenología estática quedaría superado.⁷ Asimismo, este enfoque se apoya en el descubrimiento de una dimensión pasiva y pre-reflexiva de la autoconciencia que desplazaría el privilegio constitutivo del que gozaba el *ego* absoluto en la fenomenología estática. Además, gracias

5 Véase VARELA, F. J., THOMPSON, E. y ROSCH, E.: *The Embodied Mind*, p. 149.

6 Véase COLOMBETTI, G.: *The Feeling Body. Affective Science Meets the Enactive Mind*. Cambridge/London: MIT Press, 2014. Sobre la fenomenología y la neurobiología de las emociones, véase RATCLIFFE, M.: «The Phenomenology and Neurobiology of Moods and Emotions» en GALLAGHER, S. y Schmicking, D. (eds.): *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht, New York, Heidelberg, London: Springer, 2010, pp. 123-140.

7 Véase, por ejemplo, ZAHAVI, D.: «Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness» y «Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy» en WELTON, D. (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, pp. 157-180 y pp. 233-251 respectivamente. Véase también WELTON, D.: *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 2001. Sobre las dificultades que entraña la tesis de la «equiprimordialidad» constitutiva de sujeto y mundo, véase OSSWALD, A. M.: «Afección y mundo en los *Manuscritos*—C de Edmund Husserl» en *Revista de Filosofía*, 39, 2014, pp. 101-119.

a la auto-afección inmediata de la subjetividad, que tiene lugar en esta dimensión pasiva y pre-reflexiva, sería posible ofrecer una solución fenomenológica al *regressus ad infinitum* que experimenta el yo y sus desdoblamientos en la reflexión. Es, pues, en el ámbito de la afección —al igual que sucedía en la hipótesis neurobiológica— donde realmente se juega la superación del cartesianismo y, por ende, la posibilidad de la apertura al mundo como una fuente originaria de experiencia.

A continuación me centraré en el motivo de la «afección» y en la relevancia que adquiere la «pasividad» en la fenomenología genética, porque es ahí donde surge lo que he denominado la «hipótesis fenomenológica», la cual condiciona a su vez de forma implícita la posibilidad de una *co-originariedad* (*Gleichursprünglichkeit*) constitutiva, pasiva y pre-reflexiva, de sujeto y mundo. Podemos encontrar explicitada esta hipótesis, entre otros lugares, en el trabajo de Dan Zahavi de 2003 titulado «Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness». Allí afirma a modo de declaración programática lo siguiente:

Sin una elucidación de la donación exclusiva de la subjetividad sería imposible explicar de forma convincente la aparición de objetos y, en último término, la fenomenología sería incapaz de realizar su propia tarea: proporcionar una clarificación de las condiciones de posibilidad de la manifestación.⁸

La hipótesis fenomenológica se funda entonces en la exigencia absoluta de una auto-afección o auto-donación inmediata de la subjetividad, pues sin este momento originario de donación la fenomenología dejaría de ser fenomenología; esto es: no podría «proporcionar una clarificación de las condiciones de posibilidad de la manifestación» porque la subjetividad es la condición de posibilidad de la manifestación del mundo. Por lo demás, como esta auto-conciencia inmediata no puede ser resultado de la reflexión, ha de tener lugar antes: en la pura pasividad (no intencional) de la auto-afección. O enunciado a la inversa: la auto-afección es la motivación necesaria de la reflexión. Y como «estar motivado» (*be motivated*) significa para Husserl —como apunta Zahavi— «ser afectado» (*be affected*) por algo y responder de ello, puede decirse que aquello que motiva a la reflexión es la «auto-afección» (*self-affection*). Y a este respecto sostiene el autor danés: «Me puedo tematizar a mí mismo porque ya soy auto-consciente [*self-aware*]; puedo captarme a mí mismo [*grasp myself*] porque ya he sido afectado por mí mismo [*affected by myself*]».⁹

Cabe preguntarse, con todo, si el énfasis puesto en la auto-afección subsana o más bien hereda «el error de Descartes» al que se refería Damasio. O mejor aún: ¿Realmente

8 Véase ZAHAVI, D.: «Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness», cit., p. 174.

9 Ibídem, p. 163.

la pretensión de la fenomenología genética es subsanar ese error o más bien completar el proyecto cartesiano de la fenomenología estática? ¿Cómo influye la exigencia absoluta de la hipótesis fenomenológica en el método de la reflexión? Para encontrar una posible respuesta a estas preguntas quiero analizar, en lo que sigue, la solución que propone el propio Zahavi al problema de la reflexión y al modo de acceso a la subjetividad en su artículo, también de 2003, titulado «How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection».¹⁰

3. La hipótesis hermenéutica *ad hoc* del «New Heidegger»

La finalidad del artículo de Zahavi es investigar de nuevo, en un sentido fenomenológico, la donación inmediata de la subjetividad. Para ello examina *primero* las críticas de Natorp y el joven Heidegger al método reflexivo como fuente de objetivación y cosificación de la subjetividad. Y *a continuación* propone una nueva comprensión de la reflexión como «atención» (*Aufmerksamkeit*), extraída de *Las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*.¹¹ Allí Husserl habla de cómo al fijar nuestra atención en una vivencia, ésta deviene «diferenciada» (*unterschiedene*) o «destacada» (*herausgehobene*) y la reflexión funciona como un «captar» (*Erfassen*) inmediato de la vivencia. De esta forma, la reflexión como «atención» nos permitiría acceder directamente a la subjetividad viva sin objetivarla. Y ello hasta el punto de que, gracias a esta versión no-objetivante de la reflexión, la diferencia entre la fenomenología reflexiva husserliana y la fenomenología hermenéutica heideggeriana quedaría para Zahavi diluida; pues aquello que en el fondo hace Heidegger, según el investigador danés, no sería otra cosa que poner en práctica esta modalidad no objetiva de la reflexión.

¿Pero sucede esto así? ¿La distinción entre la fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica se disuelve con este modo de acceso directo, reflexivo pero no-objetivante, a la subjetividad? ¿Acaso depende esta distinción únicamente de la diferencia entre una reflexión objetivante y otra no-objetivante? Y por último: ¿La conciencia pre-reflexiva y la vida fáctica comparten una misma acepción de lo pre-teórico y un mismo modo de acceso?

10 Véase ZAHAVI, D.: «How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection» en *Continental Philosophy Review*, 36, 2003, pp. 155-176. Véase igualmente ADRIÁN ESCUDERO, J.: «Husserl, Heidegger y el problema de la reflexión» en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 46, 2013, pp. 47-75.

11 Véase HUSSERL, E.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*, Husserliana X. Dordrecht, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, p. 129. Véase asimismo ZAHAVI, D.: «How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection», cit., p. 170.

Veamos qué ocurre si tenemos en cuenta lo dicho anteriormente. En el caso de la «hipótesis fenomenológica», la reflexión necesita estar «motivada» por la auto-afección pasiva (y no intencional) de la subjetividad; esto es: la autoconciencia reflexiva ha de presuponer una autoconciencia pre-reflexiva que garantice la auto-donación inmediata y evidente de sí misma. En cambio, y a diferencia del planteamiento de Zahavi, la transformación hermenéutica de la fenomenología, llevada a cabo por Heidegger en sus primeros años docentes en Friburgo, no toma como punto de partida esa dimensión pre-reflexiva, pasiva y no intencional de la conciencia, ya que esta dimensión pre-reflexiva sigue siendo teórica incluso en su delimitación de lo pre-teórico. Su interés es más bien otro: la experiencia fáctica y el sentido del ser de la vida fáctica como facticidad.

El proyecto de una hermenéutica de la facticidad resulta, por tanto, indisociable de la transformación pre-teórica, *disposicional* —a saber: afectiva, situacional y mundana— y ejecutiva de la intencionalidad de la vida fáctica. La *intentio* vital desborda así el *a priori* de correlación intencional, circunscrito en Husserl al ámbito teórico-cognitivo de la conciencia, y se manifiesta en el «acontecimiento (apropiador)» (*Ereignis*) más originario de la *Umwelterlebnis* o «vivencia del mundo circundante». ¹² Y ello sucede de tal suerte que la intencionalidad posibilita al mismo tiempo la apertura del mundo, donde el sentido acontece «de golpe» (*in einem Schlag*) como «significatividad» (*Bedeutsamkeit*), es decir, sin necesidad de fundarse en la percepción. En este nuevo contexto, la «motivación» (*Motivation*) que precede al movimiento de la comprensión e interpretación hermenéutica, y con ello a la «autointerpretación» (*Selbstausagebung*), ¹³ no surge de una auto-afección evidente y pre-reflexiva, como pasaba con la autoconciencia reflexiva. Esa motivación emerge más bien desde el interior de una «experiencia fundamental» (*Grunderfahrung*) y se proyecta como «preconcepción» (*Vorgriff*) en el horizonte de la situación hermenéutica, que es además histórica.

Así pues, la hipótesis hermenéutica *ad hoc* que transformaría *a radice* la hipótesis fenomenológica se podría enunciar así: no hay una auto-donación inmediata de sí mismo. Y precisamente en esta imposibilidad fundamental, en esa distancia (*Da-sein*) o *Differenz* originaria que implica el diferir-se y el distender-se temporal de sí mismo en una posibilidad fáctica de sí mismo como ser-en-el-mundo, precisamente ahí podemos situar el «momento originario» de la hermenéutica. En otras palabras: no hay un momento

¹² Véase HEIDEGGER, M.: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987, pp. 70 y ss.

¹³ En las lecciones del año 1923, Heidegger define la «hermenéutica» como «autointerpretación de la facticidad» (*Selbstausagebung der Faktizität*). Véase HEIDEGGER, M.: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Gesamtausgabe, Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988, p. 14.

originario que preceda a la «autointerpretación» (*Selbstausagebung*) de sí mismo; o lo que es igual: no hay ninguna auto-referencia anterior al movimiento mismo de la trascendencia hacia el mundo.

En consecuencia, la auto-afección implica siempre un movimiento extático de hetero-(auto-)afección. En todo caso, antes que de reflexión —ya que no hay nada temático que reflejar aquí más que el movimiento extático del sustraerse mismo de la presencia del tiempo—, cabría hablar de una cierta reflexividad hermenéutica, entendida ésta como el oblicuo referir a sí desde el encontrarse (*Sichbefinden*) ya siempre fuera de sí viviendo en el mundo. La hipótesis hermenéutica viene a coincidir en este punto, finalmente, con la hipótesis neurobiológica. Pues según constata Damasio cuando aborda el problema del yo, no hay un acceso inmediato a sí mismo desde sí mismo, según creía Descartes. Y es que, como afirma el neurocientífico portugués, el presente nunca está aquí, siempre llegamos demasiado tarde a la conciencia: «*The present is never here. We are hopelessly late for consciousness*».¹⁴

Referencias bibliográficas

ADRIÁN ESCUDERO, J.: «Husserl y la neurofenomenología» en *Investigaciones fenomenológicas*, 9, 2012, pp. 173-194.

ADRIÁN ESCUDERO, J.: «Husserl, Heidegger y el problema de la reflexión» en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 46, 2013, pp. 47-75.

COLOMBETTI, G.: *The Feeling Body. Affective Science Meets the Enactive Mind*. Cambridge/London: MIT Press, 2014.

DAMASIO, A.: *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Avon Books, 1995.

DAMASIO, A.: *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando: Hancourt, 2003.

HEIDEGGER, M.: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

HEIDEGGER, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Gesamtausgabe, Band 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

14 DAMASIO, A.: *Descartes' Error*, cit., p. 240.

HEIDEGGER, M.: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Gesamtausgabe, Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

HUSSERL, E.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*, Husserliana X. Dordrecht, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

HUSSERL, E.: «Philosophie als strenge Wissenschaft» en *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), Husserliana XXV. Dordrecht, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1987, pp. 3-67.

OSSWALD, A. M.: «Afección y mundo en los *Manuscritos*—C de Edmund Husserl» en *Revista de Filosofía*, 39, 2014, pp. 101-119.

PETITOT, J., VARELA, F. J., PACHOUD, B. y ROY J.-M.: *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary and Cognitive Science*. Stanford, California: Stanford University Press, 1999.

RATCLIFFE, M.: «The Phenomenology and Neurobiology of Moods and Emotions» en GALLAGHER, S. y SCHMICKING, D. (eds.): *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht, New York, Heidelberg, London: Springer, 2010, pp. 123-140.

VARELA, F. J., THOMPSON, E. y ROSCH, E.: *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press, 1991.

WELTON, D.: *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

WELTON, D. (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

ZAHAVI, D.: «Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness» en Welton, D. (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, pp. 157-180.

ZAHAVI, D.: «Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy» en Welton, D. (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, pp. 233-251.

ZAHAVI, D.: «How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection» en *Continental Philosophy Review*, 36, 2003, pp. 155-176.

AÑO 2 NÚMERO 1: JULIO DE 2015. e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2015.i01.05

[pp.69-86]

Recibido: 31/05/2015

Aceptado: 20/06/2015

De una pobreza esencial

From an essential poverty

Guillermo Gómez Tirado

Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

El propósito del texto es cuestionar, a luz de la sentencia de Hölderlin «*Es konzertriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden*», “si hemos llegado a ser-pobres”. De cara a responder esta pregunta, distinguiremos el uso esencial y habitual de la palabra “pobreza”. Para llevar a cabo este propósito, nos centraremos en la conferencia de Martin Heidegger *Die Armut* de junio de 1945, donde comenta la sentencia de Hölderlin. Finalmente, trataremos de dar una breve respuesta a la lectura política de Laocue-Labarthe sobre la conferencia, apoyándonos en la clarificación del significado esencial de “pobreza”.

Palabras Clave: Heidegger; Hölderlin; pobreza; esencial; ser.

Abstract:

The aim of this paper is to question, starting from the Hölderlin's sentence: «*Es konzertriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu warden*», "if we have become to be essential poverty". To answer this question, we will tell the differences between the essential and regular using of the word "poverty". In order to do this, we will focus on the conference of June 1945 *Die Armut* by Martin Heidegger, where he discusses the Hölderlin's sentence. Finally, we try to give a short answer to the politics lecture that Laocue-Labarthe does for the conference, based on the clarification of the essential meaning of "poverty".

Keywords: Heidegger; Hölderlin; poverty; essential; being.

1. Sapere Aude¹

Hace mucho tiempo que el pensar se encuentra en dique seco.²

Asumamos que si *hay*, efectivamente, esta "sequía" del pensar, se debe a una falta de atrevimiento, es decir, a no atrevernos, en absoluto, a un *pensar*³ que se arriesgue; lo cual quiere decir que se debe a la indecibilidad de quienes, dedicándose al pensar, o si se prefiere a "la filosofía" "al menos como coartada de su actividad", no se entregan a cierto modo de "estar-en-riesgo" que se nos presenta como una exigencia intrínseca al pensamiento. Este estar-en-riesgo es aquello a lo que Rilke se refería en sus versos improvisados⁴ cuando escribía que «nos arriesgamos más que la propia vida, al menos un soplo más», pues en tanto que humanos «marchamos *con* ese riesgo». Que al pensar le falte la audacia significa que renunciamos (si acaso podemos renunciar a aquello que somos en cuanto tal, y de ello hablaba el poema de Rilke) a su propia esencia en la medida

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

2 Heidegger, M.: *Gesamtausgabe 9, Wegmarken*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (en adelante, los textos de Heidegger pertenecientes a la *Gesamtausgabe* se citarán como GAⁿ seguido del tomo correspondiente, especificando el año de edición la primera vez que aparezcan), 1976, p. 315; en la edición castellana: *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2014 (en adelante solo se especificarán las traducciones la primera vez, indicando en las subsiguientes la página de la traducción), p. 260.

3 Cf. *Ibidem*, p. 314-315, trad. p. 259-260.

4 Los versos son citados por Heidegger en *Wozu Dichter?*, cf. GA 5, 1977, p. 274-275; ed. cast. *Caminos de bosque*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 1997, pp. 248-249.

en que relegamos de la nuestra. De este relegar (que no ya religar) resulta el vaciamiento de lo pensado, o como lo expresa Heidegger, su «encontrarse en dique seco». Sin el atrevimiento exigido por esta actividad, arrancamos al pensar su fuerza, le robamos su seriedad y lo privamos de cualquier ápice de solemnidad.

Ahora bien, el asunto del que se trata aquí no se deja vaciar sin más. La pobreza, empero, recoge una seriedad de la cual no podemos zafarnos; es un asunto quizás demasiado serio como para que sea vaciado sin un alto coste. Coste *humanitario*, diríamos, o quizás *moral* –sobre todo por dejar de hablar *seriamente* de ella, por no considerar el drama que se vive en pobreza–, pero ante todo, un coste en el *pensar* mismo. La pobreza se resiste, incluso, a participar como tema en un congreso, y ello porque *corre el riesgo de no arriesgarse*. Precisamente, esa resistencia constituye el hecho de una irreductibilidad de la pobreza, haciendo que sea un asunto que no se deja vaciar; y si se resiste es porque el coste en el pensar es demasiado alto para ser asumido por cualquier *economía*. Su precio es no comprender nada de lo que significa *ser-pobre*, tanto en su sentido habitual como en su sentido ontológico.

Y sin embargo, pese a todas sus resistencias, hela aquí como título, convirtiendo al acto mismo de mi intitular en un gesto temerario, gesto que me lanzase a la palestra como queriendo ser injuriado (o juzgado, como Juan Valjean, de *Los miserables*, al entrar en el tribunal de Arras). ¿Acaso tendría algo que decir de la pobreza, cuando no soy ni mucho menos pobre?

Con todo, seamos, pues, conscientes de la temeridad que implica titular a una ponencia “de una pobreza esencial”, dando a entender con ello que hay algo así como una *pobreza* que *es* esencial, esto es, que pertenece al ser, a la esencia del humano, y por consiguiente, que el *humano es pobre en cuanto tal*. Temeridad desmedida, sobre todo hoy, que aumentan las situaciones de precariedad. Sin embargo, si ha sido una temeridad titular la comunicación de este modo es porque con ello se pretende, de suyo, una distinción del uso de esta palabra, es decir, que, en primer lugar, habrá que diferenciar la *pobreza esencial* del uso corriente de “pobreza” “ese uso que guarda una correspondencia o concordancia con cierta representación, con cierta imagen de lo que es un pobre”. Esta distinción tampoco responde a una necesidad de disculparse por la temeridad, pues lo temerario es, precisamente, distinguir dos horizontes de sentido fundamentalmente distintos (y tan distintos, como que en esta distinción opera la diferencia ontológica) en una palabra tan seria como “pobreza”. Pero además, la temeridad constituye la *conditio sine qua non* para hablar de la pobreza. Su resistencia nos exige ser-temerarios, esto es, estar-en-riesgo.

Confiemos, al menos, en aquello que decía Victor Hugo:

«El grito de *Audacia* es un *fiat lux*. Es necesario para que progrese el género humano, que encuentre en las cumbres de la sociedad lecciones permanentes y altivas de valor. La temeridad deslumbra a la historia, y es una gran luz para el hombre. La aurora es audaz cuando aparece. Intentar, desafiar, persistir, preservar, ser fiel a sí mismo, luchar cuerpo a cuerpo con el destino, asombrar a la catástrofe con el poco miedo que nos cause, ora haciendo frente a los poderes injustos, ora insultando la victoria llena de embriaguez, resistir y persistir, éstos son los ejemplos que necesitan los pueblos; ésta es la luz que los electriza. El mismo formidable relámpago enciende la antorcha de Prometeo que el botafuego de Cambronne.»⁵

La misma audacia nos dirige a una conferencia de Martin Heidegger de junio de 1945 “fecha significativa para cierta lectura política de la misma” titulada *Die Armut*, que fue pronunciada a un pequeño grupo de estudiantes en la casa forestal del castillo Wildenstein de Hause, y que fue publicada en el volumen 10 de los *Heidegger Studien* de 1994⁶. Desde esta conferencia nos haremos cargo de la distinción antes mencionada. Friedrich-Wilhelm von Herrmann nos remite, además, en la nota editorial que la acompaña⁷, al *Band 73* de la *Gesamtausgabe* que fue publicado en 2013, concretamente a la serie de manuscritos de 1943 y 1945 que llevan como título *Zu Ereignis V. Abschied. Eine Reihe von Manuskripten zum Ereignis (1943-1945)*, allí encontramos las notas principales de la conferencia en el manuscrito *Hört die Sprache des Gesprächs*⁸ y *Die Armut*⁹ (aunque los temas de la conferencia aparecen en toda esta quinta serie de manuscritos sobre el *Ereignis*).

La conferencia comenta una sentencia de Hölderlin que, según el propio Heidegger, habría sido escrita para «un proyecto de ensayo sobre los periodos de la historia occidental»¹⁰, la cual dice: «Todo se concentra en nosotros sobre lo espiritual, nos hemos

5 HUGO, V.: *Los miserables*. Trad. Nemesio Fernández-Cuesta. Madrid: Debolsillo 2012, p. 741.

6 HEIDEGGER, M.: „Die Armut“, en *Heidegger Studien*, vol. 10, 1994, pp. 5-11. Manejamos también la edición francesa del texto editada por Philippe Lacoue-Labarthe con la traducción de Ana Samardzija: *La pauvreté (Die Armut)*. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2004. Existe, también, traducción castellana de esta edición francesa: HEIDEGGER, M.: *La pobreza (Die Armut)*. Presentación de Philippe Lacoue-Labarthe, trad. Irene Agof. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. Sin embargo, dado que la traducción castellana no es directa del alemán, aquí se citará el artículo desde el original, traduciéndolo directamente al castellano.

7 Ibídem, p. 11.

8 HEIDEGGER, M.: *GA 73. 1*, 2013, pp. 703-712.

9 Ibidem, pp. 870-884.

10 HEIDEGGER, M.: „Die Armut“, op. cit., p. 5.

vuelto pobres para llegar a ser ricos» («*Es konzertriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden*»).

Dada la sentencia, lo que permanece todavía hoy en cuestión “esto es, que no se nos da como un ‘algo’, ‘de esto a aquello’, sino como previo a ser ‘algo’, previo a concretarse de cualquier modo”, y precisamente porque podemos decir que el pensar se encuentra en dique seco, es si acaso hemos llegado siquiera a ser pobres; y en la medida en que “no nos atrevemos a pensar”, la pobreza sigue in-pensada. Asimismo, aunque demos por supuesto que Heidegger sí piensa la pobreza, no forma parte de nuestra tesis o de la dirección de este trabajo, averiguar si el hombre Martin Heidegger llegó o no a *ser efectivamente pobre*, aunque sí se asuma que *pensó* lo in-pensado de la pobreza, aquello que permanece siempre oculto “y debido a la falta de atrevimiento del pensar, no cuestionado” de manera que atendiendo a su texto, podamos nosotros atrevernos a pensar. Lo que pertenece a la cuestión que nos ocupará aquí es, más bien, si, cuanto menos, estamos vueltos hacia dicho “llegar a ser-pobres”, y si, efectivamente, hemos llegado a serlo.

2. ¿Qué es ser-pobre?

Heidegger, se pregunta:

«¿Qué quiere decir “pobreza”? ¿En qué consiste la esencia de la pobreza? ¿Qué quiere decir “rico”, si solo llegamos a ser ricos en y por la pobreza? “pobre” y “rico” conciernen, en sentido habitual, a la posesión, al tener. La pobreza es un no-tener, o sea, un carecer de lo necesario [*Nötigen*]. La riqueza es un no-carecer de lo necesario [*Nötigen*], un tener más allá de lo necesario [*Nötige*]. La esencia de la pobreza, sin embargo, reposa en un Ser [*Seyn*]. Ser [*seyn*] verdaderamente pobre significa: ser [*seyn*] tal, que no carecemos de nada, salvo de [*es sey denn*] lo no-necesario [*Unnötige*].»¹¹

¿Qué es, pues, *ser-pobre*? Parece que Heidegger haya jugado a ser trilerero en un asunto tan serio como la pobreza. Primero dice: “la pobreza es un no-tener, un carecer de lo necesario”, y más adelante, “ser pobre significa ser tal que no carecemos de nada, salvo de lo no-necesario”. ¿De qué carecemos si somos pobres? ¿Qué significa “carecer”? A este respecto, leemos en la conferencia: «Eso de lo que carecemos [el término alemán es *entbehren*], *nosotros* no lo tenemos, sino que lo carente nos tiene a nosotros.» Carecer tiene aquí el sentido de “echar de menos”, “echar en falta” en tanto que nos ha sido privado. Privar no significa aquí, por su parte, substracción “todavía representable”, sino

11 Ibídem, p. 8.

ausencia o *falta* estructural. Carecer significa: no poder ser de otro modo que “sin eso” de lo que se carece. Lo que quiere decir es que, “eso de lo que se carece” nos tiene de tal modo que nuestro ser (nuestra existencia) depende de ello, es decir, que pertenecemos a aquello de lo que carecemos. Si “no-tengo” lo “no-necesario”, quiere decir que no me “pertenece”, o sea, que lo “no-necesario” no es una posibilidad de mi existencia, sino que por el contrario, yo soy *perteneciente* a eso mismo, es decir, soy de lo *propio* de lo “no-necesario” y no al revés. No se trataría, entonces, de que el *pobre* “adquiriese” lo no-necesario, sino de que ser-pobre es *ser-de* lo “no-necesario”. Por consiguiente, carecer de lo no-necesario es no poder ser sin lo no-necesario, y por lo tanto, pertenecer a lo no-necesario.

En este sentido, empero, podríamos hablar de que “eso de lo que carecemos” es “la posibilidad de” cierto modo de existencia, esto es, el *modo propio de ser* de ese modo de existencia al que se denomina *ser-pobre*. Pero entonces, hay que asumir que decir “*modo propio de*” no significa que eso sea de *mi propiedad* (de la propiedad de aquel que es de ese modo concreto), sino que “yo soy” (aquel que *existe* de ese modo concreto) de ello. Entonces, “*modo propio de*”, significa “*perteneciente a*”, esto es, “*carente de*”, o sea, *privado estructuralmente de eso* y en tal sentido *dependiente* (en cuanto al existir) de ser “*sin eso*”. En este caso, y en la medida en que el peso ha basculado en el prefijo alemán “*un-*”, decimos: si “eso” está, no soy. De ahí que antes haya dicho que el pobre no adquiere en ningún caso lo no-necesario, sino que él es en la medida en que *carece*, y que *carece de ello*.

Según vemos, la distinción radica en que *ser-pobre* no es una cuestión que se pueda medir, sino que el fenómeno originario de la pobreza pertenece a la existencia misma del ser que somos cada vez nosotros mismos, en otras palabras, el humano es pobre, o al menos *puede llegar a serlo* “y esto tendrá que verse aclarado a lo largo de la exposición aunque no se trate explícitamente” en la medida en que está-vuelto-hacia ese modo de ser. Este uso, digamos, esencial de la palabra “pobreza” ha abandonado el ámbito de la representación, de modo que está tanto o más lejos del “rico”, del “pudiente”, aquel que posé muchos bienes, etc., como del “pobre”, del “indigente”, del “precario”. Este “haber abandonado” el modo de la representación es perceptible en la lectura de la cita anterior cuando Heidegger dice: «La esencia de la pobreza, sin embargo, reposa en su Ser»¹². Que *reposa*, quiere decir, que para comprender aquello que la pobreza es en cuanto tal, debemos cuestionar su *sentido* de ser y no alguna de las formas como la pobreza se ha venido dando, ni tampoco el modo como habitualmente se entiende la pobreza, esto

12 Ídem.

es, se usa el término. Ahora bien, el uso habitual, obviamente, deriva de esta esencia, de ahí que en la “definición habitual” se encuentren, también, las palabras “carecer” y “necesario”¹³.

2.1. Aquello de lo que *carece* el ser-pobre.

El término que se utiliza para hablar de eso de lo que carece el pobre, el que es por su ser pobre, es *das Unnötige*. La raíz de esta palabra alemana es *Not*, que significa *aquello que nos apremia*, esto es, lo que debe ser satisfecho primeramente, con urgencia, y casi diríamos que a cualquier precio. En otras palabras, el significado de la palabra alemana *Not*, tal como está usado aquí (y deberá notarse que más adelante se abandonará este uso, y se podría decir, por ser aún demasiado habitual), refiere a la coacción. Efectivamente, algo que nos *apremia*, que nos *urge*, nos “coacciona” a satisfacerlo, a cumplirlo. Ejemplo de ello serían las necesidades vitales básicas, o en nuestro mundo de estrictos horarios, una cita concertada. Sin embargo, el mejor ejemplo de coacción del que hoy tenemos noticia no viene dado por aquello que “nos viene dado”, como serían esas necesidades básicas (aunque sin duda ellas sí serían algo perteneciente a lo que de algún modo “nos urge satisfacer a toda costa”), sino de aquello que *queremos*. Se trata, por otro lado de un tema “clásico” en los textos de Heidegger, pero que ahora debe ser tomado en una

13 Por otra parte, y al hilo de otro trabajo que está pendiente de publicación y que constituyó en gran medida el tema del Trabajo de Final de Máster presentado en la Universidad Complutense de Madrid en septiembre de 2014, esta aclaración de “pobreza”, o llamada a la atención de lo dicho en el término pobreza, es incomprensible sin entender el sentido de ser de la *Kehre*. Lo que se efectúa en la frase citada anteriormente, pero hay otros ejemplos diseminados por los textos de Heidegger (por ejemplo, GA 7, 2000, p. 148-149; ed. cast. *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p. 128-129), es precisamente ese *giro* hacia el *pensar del ser*. No está aquí temáticamente expuesto “quizás, dicha tematización le fuese imposible al propio Heidegger debido al *sentido mismo de la Kehre en cuanto tal*, aunque la encontramos señalada en la conferencia *Vom Wesen der Wahrheit*” pero sí se encuentra fácticamente dado. Por ello, la exigencia se da en esa frase, y consiste en que a partir de ella hay una *petitio principii* sin la cual nada de lo que va a seguir en el texto se comprende. Esta petición se formularía, por ejemplo: “no tomar nada del pensar representativo como fuente de legitimidad del pensar que pregunta por el ser”. Esta petición de principio se acepta en la medida en que se haya asumido el riesgo que implica pensar de este modo. El riesgo se intuye ahora como el abandono de cierta “zona de confort” dada por el pensar representativo; pensar, o más bien, comprensión que se da en imágenes y que, de una u otra manera, alcanza la posibilidad de ser medido y calculado, esto es, dominado (sacado, aparentemente, del riesgo). Dar ese *giro* es “arriesgarse más que la propia vida, al menos un soplo más”. De lo que se ha dicho hasta aquí se puede deducir que dar ese *giro*, esto es, asumir estar-en-riesgo, significa también atreverse a pensar y por consiguiente, estar a un paso de comprender la esencia del ser-pobre, de manera que se pueda atender a la cuestión de si hemos llegado hoy a ser-pobres.

consideración singular enlazándolo con lo que significa este “*carecer de*” y así “*ser-de-lo-propio-de*”, o sea “*pertenecer-a*”.

«El querer aquí citado es la autoimposición, cuyo propósito *ya ha* dispuesto el mundo como la totalidad de objetos producibles. Este querer determina el ser del hombre moderno sin que al principio sea consciente de su alcance, sin que sepa todavía hoy a partir de qué voluntad, en cuanto ser de lo ente, es querido ese querer. El hombre moderno se revela en ese querer como aquel que en todas las relaciones con todo lo que es y, por tanto, también consigo mismo, se alza como el productor que se autoimpone y eleva ese alzarse al nivel de un dominio incondicionado.»¹⁴

La *Not*, aquello que apremia, o dicho de otro modo, la necesidad, por consiguiente, está en conexión con el *Wollen*, el querer, la voluntad. Y ello porque el *querer* como voluntad implica una *autoimposición*. Quiere decir que en la medida en que todo *querer* es de un “yo” que quiere, ese “yo” *impone* a todo surgir *no ser* de otro modo que como su *querer*, esto es, que como dictamine su querer. Pero en ese mismo sentido, se ve impuesto a sí mismo. No es una imposición gratuita, por otra parte, sino que el autoimponerse pretende dominar incondicionalmente todo, esto es, también el modo como él mismo *es*, es decir, como él *surge*. Esta pretensión-de-dominio es, por así decir, la fuente de donde surge aquí la *Not*, lo que apremia, aquello que se debe satisfacer con urgencia. Ahora bien, nótese que eso que apremia, siempre que el *querer* sea el modo imperante de estar en el mundo (como podríamos decir que ocurre hoy), es todo. Por consiguiente, si permanecemos envueltos en tal “pretensión-de-dominio”, o dicho con Heidegger, en tal *querer*, todo nos coacciona.

El *pobre carece* de lo *Unnötige*. No obstante, no significa que el pobre “tenga” lo apremiante, pues aquí *carecer* no significa “no-tener al modo de lo que se *adquiere* o *no se adquiere*”, sino que *carecer* refiere, como se vio más arriba, a una *pertenencia* en el sentido de “pertenecer-a”, es decir, que el *carecer* en cuanto a la “esencia de algo” (tal como se está empleando la palabra), es equiparable a *pertenecer* (también en el sentido esencial del término). Por consiguiente, lo “carente” aquí *habla* de una *falta estructural* de algo¹⁵, en este caso, de lo *Unnötige*. Luego, si el *pobre carece de lo Unnötige* es porque *pertenece a lo no-apremiante*. Y según se ha podido ver, lo que apremia es lo que coarta,

14 GA 5, 1977, p. 288; trad. p. 260.

15 Entendiendo, por supuesto, que toda “falta estructural” refiere a una *estructura* que sin dejar de ser en ningún caso ontológica, consiste en una *ausencia*. Siguiendo el hilo de la aclaración del término “carecer”, se trata, efectivamente, de que si “eso” de lo que se carece *es, se da*, entonces, aquel ser que carece de ello *no se da*.

luego aquello de lo que *carece* (*pertenece*) el *pobre* es de lo *no-coactivo*. ¿Qué significa “no-coactivo”? Lo que no urge, lo no-urgente. Si no me siento coaccionado por algo, es porque ello no me incide en tanto que *necesidad*. En otras palabras, “aquello” que no me genera coacción, me resulta *innecesario* (*Unnötige*). «Lo no-necesario [*Unnötige*] es lo que no viene de lo apremiante, de lo coactivo, sino de lo libre»¹⁶. Si se ha necesitado explicitar el sentido de *Not*, es porque debe quedar claro que aquello a lo que *pertenece* el *pobre* es justo lo opuesto a la *Not*. Luego en definitiva, el *pobre no pertenece* a la pretensión de dominio, a la autoimposición, es decir, el *pobre “no-quiere”* en la medida de la *dominación*. Entonces, ¿a qué *pertenece* el pobre en cuanto a su *ser*? Justamente, a “lo otro que la *Not*”. ¿Qué es lo *otro* que la *Not*? Lo *otro-que* la *Not* es lo *libre*. El *ser-pobre carece de lo Unnötige*, esto es, “de lo *otro* que la *Not*”, y a ello *pertenece*; luego, el *ser-pobre pertenece a lo libre*.

2.2. Aquello a lo que *pertenece* el ser-pobre.

¿Qué significa aquí “lo libre”? En el uso habitual, “lo libre” refiere al ámbito de la libertad. Así, por ejemplo, decimos que “somos libres”, que “estamos en libertad”, cuando no hay una “censura” para nuestro *querer*, es decir, cuando nuestra acción no está sancionada salvo, quizás, por el principio rector de esta comprensión de la libertad “mi libertad termina donde empieza la del otro”. Decimos: soy libre cuando hago lo que quiero sin sobrepasar la libertad del otro (el “hacer lo que quiera” del otro). En esta “definición” habitual, entraría cualquier acción cotidiana regida por su utilidad. Ahora bien, queda aún pendiente preguntarse por aquello en lo que consiste dicho ámbito en cuanto tal.

Según lo anterior, este ámbito queda constituido como aquel en el que *podemos lo que queremos*. Así, la significación de la “libertad” queda referida al *poder*. En este sentido, se entiende que *hay* cierto individuo “al que fácilmente se llamará sujeto” que *puede aquello que quiere*, es decir, que su *voluntad* es suficiente para la realización de un efecto, teniendo en cuenta que aquello que *quiere* tampoco le viene *dado*, sino que él mismo lo *decide*, es decir, *quiere quererlo*. A su vez, aquello que *quiere* no es, en principio, la acción que requiere ese *querer*, sino precisamente su efecto. En otras palabras, lo que *quiere* es cierto “para que” de su acción, o dicho de otro modo, *quiere* su *acción* en la medida de su utilidad¹⁷. De este modo, en el uso habitual se entiende que *voluntad* y

16 HEIDEGGER, M.: „Die Armut“, op. cit., p. 8.

17 «Solo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad» (GA 9, p. 313; trad. p. 259), y precisamente, si Heidegger puede hablar así es porque el “actuar” conocido está determinado por el *modo* imperante de estar en el mundo, esto es, por el *querer*.

decisión se copertenecen en la medida en que ambas refieren al *poder*, a aquello que *se puede*, y ambas dan cuenta del *como* del ámbito de la libertad. En otras palabras, en el uso habitual, “lo libre” refiere a la libertad entendida en tanto que *poder*.

El *poder*, en este caso, queda referido, a su vez, a un individuo del que se dice que “está en lo libre”, que “es libre”, o que “tiene libertad”, en relación al alcance específico de su *poder*, esto es, de *aquello que puede hacer*—obviamente, no “todo” lo que puede hacer, sino aquello que *queriéndolo, puede hacerlo efectivamente*. Del individuo “libre” (en sentido habitual) decimos, entonces, que no está, en principio, “atado a nada”, es decir, que puede hacer todo aquello que *pueda hacer*—y ahora sí nos referimos a *todo* lo que efectivamente pueda hacer.

En la comprensión habitual “en la *escucha* habitual de ‘lo libre’” todavía pervive el modo de comprensión de la representación. La consideración del individuo como un “ente *en* lo libre” se ha denominado como la *autonomía del sujeto*, lo cual significa que se entiende que dicho individuo no depende, en general, de nada salvo de sí mismo “siendo ese ‘sí mismo’ el *topos* desde donde se da su *querer*”. Que “no depende de nada salvo de sí mismo” significa que “puede hacer todo aquello que *pueda hacer*”; y ello implica que el individuo así determinado *puede* quererlo todo. Ahora bien, ya vimos que esta situación se aleja completamente de aquel que es por su *ser pobre*, ya que encontrarse envueltos en el *querer* (que lo quiere todo), implica que *todo* nos coacciona. Se ve, entonces, cómo la *autonomía del sujeto*—referida a la posibilidad de su *querer*—no consiste en una *liberación*, sino en la más férrea atadura, hasta el punto de que en el reclamo de la misma, el individuo llega a tornarse “soga al cuello de sí mismo” (al menos mientras el modo como se llegue a comprender la “autonomía” sea dependiente de la representación). En otras palabras, aquí la posible independencia del individuo es una “mera representación” del modo como efectivamente se comporta en el mundo. Este “modo de comportamiento” no está determinado por la más alta independencia “como se podría concluir desde la representación” sino, al contrario, por la *más elevada dependencia*. Como se pudo ver antes, la *dependencia* es hacia el *todo* en la medida en que el *querer* sigue siendo, aun llamando a todo esto “libertad” o “autonomía del sujeto”, el modo imperante de estar en el mundo.

Toda vez que desde el comienzo se ha pedido, como *petitio principii*, el abandono del “pensar representativo” (que *strictu sensu* no es *pensar*) por un *pensar que se arriesgue*, aquello que sea “lo libre” exige todavía audacia. Este *atrevimiento* consiste en asumir que “lo libre” no es aquí “lo que podemos o no hacer”, y por consiguiente, que se tendrá

que distinguir un uso *esencial* de eso de “lo libre”¹⁸. En la conferencia, se dice que «es lo indemne, lo preservado, lo que se sustrae de toda utilidad.»¹⁹ Precisamente, estar de alguna manera en “lo libre” significa estar en un ámbito en el cual se ha abandonado toda pretensión de utilidad, es decir, la pretensión de alcanzar algún efecto. En otras palabras, se abandona el *querer*. Sin embargo, si el *querer* es algo constitutivo del humano²⁰, más allá de la circunstancia de su imposición como modo de comportamiento, no se puede asumir que el *querer* sea extirpado sin más. De ser así, querríamos decir, al menos con Heidegger, que intentamos dejar de ser *humanos*. No obstante, de lo que se trata es de *dejarnos-ser* humanos. Por consiguiente, esta sustracción de la utilidad implica una renuncia a todo *querer* en la forma misma de un *querer*. Dicho de otro modo, *queremos el no-querer*, esto es, según lo visto más arriba, la *no-autoimposición*.

La renuncia a la *autoimposición* es, por así decir, lo que esencialmente significa “lo libre” en tanto que ámbito donde se *da libertad*. Pero lo que *dice* esa *renuncia a la autoimposición* no puede *escucharse* en lo que la palabra “autoimposición” refiere significativamente, sino que hay que atender a lo que en ella, a pesar de todo, *habla*. No obstante, no quiere decir que lo dicho hasta aquí no sea válido, sino que el fenómeno de la misma debe hacerse ver todavía, y ello porque la autoimposición refiere en primer término al como del desvelamiento de lo ente en su totalidad, esto es, dicho con Heidegger, a la *verdad*. Efectivamente, la *verdad* y la *libertad* están esencialmente conectadas²¹. Basta esta indicación para entender que la *pretensión-de-dominación* significa, explícitamente, que la autoimposición está referida al *como* de la apertura, esto es, al modo como en cualquier caso se llega a “conocer” ente alguno. Si el *querer* es el modo imperante de comportamiento, esto quiere decir, que la *apertura* está determinada por la pretensión de dominar lo que aparece. La interpretación de aquello que *se dé* estará, entonces, predeterminada por la posibilidad de predictibilidad, o dicho de otro modo, aquello que se querrá “hacer ver” no será, en principio, el *fenómeno de lo que aparece*, sino la posibilidad de *prededir* a partir de lo aparecido mismo. Pero en este sentido, el fenómeno

18 No se ha abandonado, por otra parte, la *distinción* del uso *esencial* de la palabra “pobreza”, es más, precisamente en la medida en que se debe solicitar una distinción de la misma naturaleza, nos encontramos *en camino* hacia la distinción efectiva que se pretende aquí.

19 Heidegger, M.: „Die Armut“, op. cit., p. 8.

20 Que el *querer* es algo constitutivo de lo humano debe haber quedado claro según lo anterior, aun cuando no ha sido tratado explícitamente en la argumentación. Pues no podríamos decir, de no ser así, que el *querer* se ha impuesto como *modo* de comportamiento si previamente no es un modo de comportamiento del humano, o dicho de otro modo, si no es algo constitutivo.

21 Cf. *Vom Wesen der Wahrheit* GA 9, pp. 187-202; trad. pp. 159-171; concretamente, los apartados 4 y 5, «La esencia de la libertad» y «La esencia de la verdad», pp. 187-194; trad. pp. 159-164.

de lo que aparece queda oculto, encubierto por el modo de desvelamiento²² que llega a cierto “hacer ver” de lo ente bajo cuya forma se adquiere, ante todo, *seguridad* o *certeza* -la cual, no obstante, está atravesada por cierta arbitrariedad como consecuencia de ser “efecto” del modo imperante de comportamiento antes mencionado²³.

La renuncia, por su parte, no deja de ser cierto *querer*, ahora bien, aquel que precisamente *quiere* no-querer²⁴. Dicho de otro modo, *renunciar a la autoimposición significa querer la no-autoimposición*, donde la marca del “no” ya no refiere a una mera “negación” de la autoimposición (que sería otra forma de autoimposición), sino al *giro* necesario para comprender lo que significa esencialmente *libertad*; «la libertad es el dejar ser ex-sistente que descubre a lo ente»²⁵, donde ese *dejar-ser* (*Seinlassen*) significa «meterse en lo ente»²⁶, «dejarle a lo que se presenta su estar presente y no añadir nada más ni interponer nada»²⁷. Este “meterse” significa lo mismo que aquel «marchar *con* el riesgo» del poema de Rilke, y por consiguiente, «la esencia de la libertad, vista desde la esencia de la verdad, se revela como un exponerse en el desocultamiento de lo ente como tal.»²⁸ *Exponerse* mienta aquello que ocurre cuando uno *se arriesga más que la propia vida*, que lejos de significar una pérdida, implica la posibilidad de *asegurar*. Sin embargo, este *asegurar* “en la medida en que se haya entendido lo que hasta aquí se ha ido diciendo” ya no podrá comprenderse a partir de la representación de la seguridad de una fortaleza, por ejemplo. Asumida la *exposición* –incluso la *sobre-exposición*” de este “arriesgarse más que la propia vida”, ya no cabría ninguna “póliza de seguros”, pues ninguna compañía “aseguraría” nada, ya que desde el momento en que se pueda decir

22 Sin entrar plenamente aquí, se trata del modo de la *aletheia* que impera en la *técnica moderna*, cf. *Die Frage nach der Technik*, GA 7, pp. 5-36; trad. pp. 9-37.

23 Cf. MARTINEZ MARZOA, F.: *Polvo y certeza*. Madrid: Abada Editores, 2014.

24 Este *querer* el no-querer, que puede ser caracterizado a partir de pensar audazmente la esencia de la libertad, expresa, en cierto sentido, el dicho popular sobre el *ser-rico*: “no es más rico quien más tiene sino quien menos necesita”. En cierto modo, este *dicho* está *pensando* la enseñanza que trae la distinción que aquí se pretende realizar, y ciertamente, el lema de Hölderlin queda perfectamente expresado en él. El hecho de que la *renuncia* se venga entendiendo como una posibilidad fáctica, apunta la idea indicada más arriba “como de pasada”, de que el humano es un ser-vuelto-hacia el *ser-pobre*.

25 GA 9, p. 192; trad. p. 163.

26 *Ibíd.*, p. 188; trad. p. 159.

27 *Ídem*, nota b de 1943.

28 *Ibíd.*, p. 189; trad. p. 160.

que estamos fácticamente en tal *asegurar*, “marcharemos *con* el riesgo”²⁹, y este tampoco podrá ser representado “no entrará en ninguna tabla de compensaciones”.

El *ser-pobre pertenece a lo libre* en la medida en que eso “libre” es *liberante*, esto es, libera; «“liberar” significa, original y propiamente: preservar, dejar a algo reposar en su propia esencia protegiéndolo»³⁰. “Preservar”, “reposar”, “descansar sobre la esencia”, son modos de decir el *asegurar*, que ya no refiere a esto o aquello, sino al *ser* de lo dado. O dicho de otro modo, liberar –liberarse– significa atenerse a lo dado en cuanto tal, es decir, al *darse* mismo de lo dado, permitiendo que lo *dado* llegue, “sin intervención”, a darse. Precisamente, esto es lo *otro-que* el *querer* en tanto que *pretensión-de-dominio* (aquel *querer* que toma su fuente de la *Not*). Si, efectivamente, estamos vueltos hacia el *ser-pobres*, esto es, si es una posibilidad fáctica que lleguemos a *ser-pobres*, el “hacia donde” dicho “estar vueltos hacia” es esta *renuncia*, este *querer* el no-querer.

Así, dice Heidegger: «Lo liberado es lo dejado en su esencia y guardado de cualquier coacción de lo apremiante»³¹. No obstante, este “resguardar de la coacción” implica invertir la comprensión del sentido de la “necesidad” en tanto que *apremiante* (*Not*), tornándola hacia lo *necesario*, y entendiéndola ahora como lo inapelable. «La necesidad [*Notwendigkeit*] solamente reina en la libertad y en su cuidadoso [en el sentido de preservar] liberar»³². Atendiendo a esta redirección del sentido de las palabras “libertad” y “necesidad”, comprendemos que no son opuestas, sino que la libertad preserva la necesidad, es decir, aquello que no debe no ser, y que debiendo ser, no debe nada, no coacciona a nada, es decir, es no-necesario, no-apremiante. Así, dice Heidegger: «la libertad es la necesidad en la medida en que lo liberante es lo no-necesario no obligado por lo apremiante.»³³ Por consiguiente, *ser-pobre* significa no carecer de nada salvo de lo libre-liberante (lo no-necesario), es decir, llegar a *ser-pobre* significa llegar a pertenecer a lo libre («mantenerse en relación con lo liberante»³⁴).

Según lo visto hasta aquí, “llegar a *ser-pobre*” consiste en efectuar un *giro* respecto a la comprensión efectiva del sentido de las palabras “libertad” y “necesidad”, pero que no consistiría en una mera reflexión sobre ello, sino en la realización fáctica de aquello que puede *escucharse* en estas palabras, esto es, el *ser* “que ellas hacen ver en la medida en

29 Heidegger ha desarrollado en parte esta idea en el texto *Wozu Dichter?* ya citado; cf. *GA* 5, pp. 269-320; trad. pp. 241-289.

30 HEIDEGGER, M.: „Die Armut“, op. cit., p. 8.

31 Ídem.

32 Ídem.

33 Ibídem, p. 9.

34 Ídem.

que nos atrevemos a pensarlas” de lo que aparece. Esta realización no es otra cosa que “estar dispuesto a” *pertenecer* a lo que ellas *dicen*, es decir, estar dispuesto a decidirse a la renuncia (o dicho de otro modo, a abandonarse al *querer* el no-querer). En el caso del que por su *ser* es *pobre*, a “eso” a lo que se abandona es a *la libertad*, allí donde reina la *necesidad*. Pero este “allí donde” no sería un mero lugar, un lugar más entre otros, sino *el lugar al que de suyo se pertenece*.

Recogiendo ahora el motivo por el que empezamos, “*pobreza*”, en su uso esencial, no refiere a la representación de la precariedad, sino al *modo de ser* que podemos llegar a ser si nos *abandonamos* (nos *dejamos-ser*) a *la libertad*, pues *ser-pobres* significa *no carecer de nada salvo de lo no-necesario*. Según vimos, el *carecer de lo no-necesario* expresaba el sentido de *pertenecer a lo libre*, esto es, *ser-de-lo-propio-de la libertad*. A ello lo llamamos, estar en el reino de la *necesidad* (*Notwendigkeit*) —de lo que tiene que ser, y que *debiendo ser*, no debe nada—, es decir, en el *dejar-ser* a lo ente lo que es, sin añadir nada. Ahora bien, aunque, por lo dicho aquí, se comprende que *ser-pobre* es un modo de ser del humano, y por lo tanto, algo que *es*, ello no significa que se dé efectivamente. Pues aunque el humano está vuelto hacia ese modo de ser, *puede* no serlo. Por lo tanto, *llegar a ser-pobre* depende de cierta *decisión* orientada al *estar dispuesto a arriesgarse más que la propia vida*. Según lo último que se vio, solo así se llega a pertenecer a la libertad *fácticamente*.

3. ¿Acaso nos hemos vuelto *pobres* para llegar a ser ricos?

Al lugar al que de suyo se *pertenece*, se lo llama *hogar*. En alemán, la palabra es algo más compleja, y al lugar al que de suyo se *pertenece* se lo llama *Heimat*³⁵. “Tener hogar”, por su parte, no significa “poseer” este lugar, sino que dice justamente lo que la palabra “*Heimat*” y “*hogar*” *dicen* ya de suyo: *pertenecer-a*. Así, “tener hogar” significa “*pertenecer-a*”. A su vez, vimos que “*pertenecer a*” es “*ser-de-lo-propio-de*”, y que a ello también lo llamamos “*carecer*”. En principio, se ha intentado “hacer ver” qué *es ser-pobre* a partir de *distinguir* su uso *esencial*. Sin embargo, también se ha indicado que “llegar a serlo” implica *fácticamente* a cada uno, y ello porque siempre *podemos* negarnos a la *libertad*. Sin embargo, esta negativa no anula ese *reino de la necesidad*, sino que la *libertad* permite que se dé esa negativa, esto es, que *haya* efectivamente, *decisión*. Heidegger da cuenta

35 Cf. »Heimkunft/An die Verwandten«, GA 4, 1981, pp. 9-31; ed. cast. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2009, pp. 11-36.

de este fenómeno en la frase «*frei sei nur ein Mensch, der eine Heimat hat* (solo es libre el hombre que tiene hogar).»³⁶

Pero, si hemos puesto en juego algo así como la “decisión”, quien se “niegue” a la *libertad* -esto es, quien, ante todo, se comporte según el modo del *querer* en el sentido de la *pretensión-de-dominio*-, ¿tendrá *Heimat*? Esta interpretación seguiría primando la representación de lo que la frase dice. Pero, abandonada esa interpretación, la frase de Heidegger mienta el *ser mismo del humano*. No hay, en ella, propiamente un condicional, sino una constatación. La interpretación sería: *todo humano “tiene” hogar*. Ahora bien, este “tener” no dice, como se ha visto, una posesión, sino una *pertenencia*. Entonces, la frase dice: “solo es libre el hombre que pertenece a un hogar”. Pero, ¿no había que *decidir esa pertenencia*? Formulada de ese modo, sigue estando del lado de lo representativo, pues lo que se *decide* no es *pertenecer o no*, sino asumir que *se pertenece* -de ahí que para hablar de ese “llegar a ser-pobre” nos refiramos siempre a una *renuncia*.

“Quien es libre pertenece a un hogar”. En el hogar estamos “a buen recaudo”, estamos resguardados en la acogida de lo familiar. Ahí crece el *asegurar* fundado en el arriesgarse en tanto que la condición de posibilidad de esa pertenencia al hogar es la *libertad*, esto es, el estar dispuestos a “arriesgarse más que la propia vida”. En el *hogar* se da, pues todo, sino añadidos. En otras palabras, en el hogar no nos falta de nada. Estar “en casa”, significa “nadar en la sobre-abundancia”.

Según lo que se ha podido ir viendo, ¿qué puede ser “ser-rico”? ¿Acaso se encuentra tan alejado del *ser-pobre* como el indigente lo está del pudiente? Tan solo volviendo a caer en la representación se podría llegar a una conclusión como esta. Según la distinción que se ha llevado a cabo, *pobreza esencial* significa no carecer de nada salvo de lo no-coactivo, es decir, pertenecer a lo *libre-liberante*. Esta *pertenencia*, que en último término implica *tener* (de nuevo, *pertenecer a, ser de lo propio de*) un hogar, que significa, a su vez, *dejar-ser* a lo ente lo que es y, por consiguiente, que reina la *necesidad* (*Notwendigkeit*). Por lo tanto, *pobreza esencial* significa *pertenecer a la sobre-abundancia* del Ser, pues no habrá otra carencia que lo *apremiante*. En este sentido, ser-pobre es en sí mismo *ser-rico*, ser en la abundancia. Por ello, la sentencia de Hölderlin dice que “nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos”.

«Cuando la esencia del hombre está propiamente en la relación del Ser liberante con el hombre, es decir, cuando la esencia humana carece de lo no-necesario, entonces el hombre se ha vuelto pobre en sentido propio.»³⁷

36 GA 73.1, p. 729.

37 HEIDEGGER, M.: „Die Armut“, op. cit., p. 9.

Ahora bien, ¿nos hemos vuelto pobres? ¿De qué depende el “llegar a ser-pobre”? ¿Qué es esa *decisión*?, ¿qué ese *abandonarse*, ese *renunciar* a la pretensión-de-dominio? Volviendo a la sentencia completa que comenta Heidegger en la conferencia, encontramos la respuesta. Dice Hölderlin: «En nosotros todo se concentra sobre lo espiritual». De lo que depende que lleguemos a ser pobres es de que todo se concentre en nosotros sobre lo espiritual. Sin embargo, tampoco ahora debemos caer en la representación, pues lo espiritual no responde a ninguna de las conceptualizaciones tradicionales. No es la oposición al cuerpo, ni a lo material, ni tampoco es lo absoluto, sino que Heidegger insiste en que lo espiritual es una relación del humano con aquello que lo rodea, que está más allá de la relación “sujeto-objeto”. Heidegger se vale del modo como el propio Hölderlin habla de lo espiritual para aclarar que se trata, efectivamente, de una relación sublime, es decir, una relación “profunda” con aquello que nos rodea; una relación que se aleja de lo representable, de tal modo que imposibilita que la mera representación de eso con lo que nos relacionamos dé cuenta del como de esta relación, y así de lo que nos rodea. Dicha relación consiste en eso que con Heidegger llamamos Ser. Que “todo se concentre en nosotros sobre lo espiritual” quiere decir que estamos en la relación con el Ser, congregados en esa relación del Ser con la esencia del humano -esto es lo que significa en su uso esencial “nadar en la sobre-abundancia del ser”. Esta relación, podríamos decir, consiste en que somos el ente que se pregunta por el ser, que se pregunta “¿qué es?”. Pero, ¿acaso se ha llegado a entender, siquiera, en qué consiste la relación del Ser con la esencia del humano³⁸?

38 Pensar esa relación sería enfrentarse al *Ereignis*: «La mutua *pertenencia* [*Das Zusammengehören*] de hombre y ser a modo de provocación alternante [*Herausforderung*], nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado [*vereignet*] al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre [*das Sein aber dem Menschenwesen zugeeignet ist*]. En la com-posición [*Ge-Stell*] reina un extraño modo de dar o atribuir la propiedad [*Vereignen und Zueignen*]. De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de apropiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis* [*einzukehren in das, wir das Ereignis nennen*]. La palabra *Ereignis* ha sido tomada de la lengua actual. *Er-eignen* significa originariamente: asir con los ojos, esto es, divisar, llamar con la mirada, a-propiar. La palabra *Ereignis*, pensada a partir del asunto indicado, debe hablar ahora como palabra conductora al servicio del pensar. Pensada como palabra conductora, se deja traducir tan poco como la palabra conductora griega, *lógos*, o la china, *Tao*. La palabra *Ereignis* ya no significa aquí lo que en otros lugares denominamos como algún tipo de acontecimiento, algo que sucede. La palabra se utiliza ahora como *singulare tantum*. Lo que nombre acontece solo en la unidad, esto es, ni siquiera en un número, sino de modo único.» (GA 11, 2006, p. 45; ed. cast. *Identidad y diferencia. Edición bilingüe*. Trad. Hele Cortés y Arturo Leyte, Barcelona: Anthropos, 1990, pp. 85-87). Las consideraciones sobre ello quedan, obviamente, fuera de este texto.

Si “llegar a ser-pobre” depende de que nos hayamos entregado a dicha relación, y la pregunta acerca de si lo somos nosotros está dirigida a nuestro tiempo, es obvio que la respuesta es no. No hemos llegado a ser pobres porque ni siquiera sabemos entender la relación del Ser con la esencia del humano. Pero que la respuesta sea “no” debería, cuanto menos, preocuparnos. Pues responder “no”, significa que de ningún modo nos encontramos en la sobre-abundancia, y por consiguiente, estamos en la precariedad. Más arriba decíamos que el modo imperante de comportamiento es el *querer* en tanto que pretensión-de-dominio. Esto significa que estamos en la coacción y no en la *libertad*, y ello no porque tengamos aún que “luchar” por ella, sino porque no nos *atreveremos* a asumirla. Esta falta de atrevimiento tiene un alto coste que se vive hoy como los distintos dramas *humanitarios*. Somos *esencialmente* pobres, pero no lo hemos asumido; y quizás, solo asumiéndolo, los “dramas *humanitarios*” (las situaciones de precariedad) podrían ser pensados (esto es, enfrentados en el horizonte de cierta solución o cambio respecto a la situación actual).

Por otro lado -y recuperando ahora, para terminar, la posibilidad de una lectura política de la conferencia de Heidegger-, si es precisamente volviéndonos pobres como llegamos a ser-ricos, esto es, a encontrarnos en la sobre-abundancia del ser, y por lo tanto, entregados a lo libre-liberante, es decir, en algo así como “el espacio” de la libertad, en el que estaríamos “*libres-de-tiempo*” -no coaccionados-, ¿existe acaso alguna formación política capaz siquiera de albergar algo como esto en su programa electoral?

Para Lacoue-Labarthe³⁹, la lectura política de esta conferencia está ligada a los problemas, para Heidegger, del comunismo ruso y el americanismo. La lectura que él hace permanece en la comprensión de una política “moderna”, es decir, que él ve en la conferencia cierto “programa” -o “proclama”- político heideggeriano. Según esta lectura, lo que aquí se ha mostrado no sería menos cierto, sino que todo ello estaría vinculado a la posibilidad de proponerlo como acción inmediata. Al hilo de las andanzas heideggerianas en el Rectorado, y los debates de los cuales ya el mismo Lacoue-Labarthe se había ocupado con maestría en el ensayo *La fiction du politique*⁴⁰, esta lectura sigue sin pensar el fondo de lo que hoy “quizás más de Heidegger, y no estaría en ningún caso en contra de que así se comprendiese lo que se defiende aquí” cabe decir de las posibilidades de la política en cuanto tal. Pues volviendo al curso pensante que se ha seguido aquí, si podemos hacer frente a las situaciones de precariedad, ello pasa por la temeridad de enfrentarse a la distinción del uso “esencial” y “habitual” de las palabras. La temeridad es procurar esta

39 Cf. LACOUÉ-LABARTHE, P.: “Présentation” en *La pauvreté*, op. cit., pp. 5-52.

40 Cf. LACOUÉ-LABARTHE, P.: *La fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique*. París : Christian Bourgois, 1994.

distinción. Ahora bien, no *atreverse* significa pagar un coste demasiado alto, pues implica no *ocuparse* esencialmente de esos “dramas humanitarios”.

Pero, es más, teniendo en cuenta que la política se funda en la representación, ¿hay acaso la posibilidad de que en algún tiempo alguna formación política llegase a llevar algo como “el llegar a ser-pobre” en su programa? Sin duda, y atendiendo a lo que he ido diciendo, la respuesta es: no, pues “el llegar a ser-pobre” no es, en ningún caso, un objetivo, ya que jamás podrá llegar a ser objeto, y tampoco podría ser susceptible de ser considerado propuesta o deber (digamos, moral). “El llegar a ser-pobre” es tan sólo un modo de nuestro ser “puede que perdido o allanado hoy precisamente por la *sequía* específica del pensar”, al cual tan solo desde una *decisión esencial* podríamos entregarnos. La acción colectiva, tendrá, quizás que esperar, ya que es a partir de esa *decisión* (que depende tan solo de cada uno) como sería posible otra política (entendiendo por ello no una política más allá de la representación, sino una que estuviese sobre la condición del haber llegado a ser-rico) desde la cual hacer frente con coherencia a los problemas sociales de nuestro tiempo. La confianza excesiva en ella implica una “dejación de funciones” de aquello que *cada uno* debe hacer antes de pedirle a nadie nada. Es un lugar común (pero quizás son ciertos lugares comunes los que hay que volver a pensar) que antes de intentar poner orden en la casa del vecino, más vale hacerlo en la propia, ya que siempre nos resulta más fácil ver la paja en el ojo ajeno que la viga en el propio. Aunque esto no significa, en ningún caso, que mientras tanto no se deba hacer política, sino que habrá que asumir sus más estrictas limitaciones para hacer frente a su propio tiempo.

AÑO 2 NÚMERO 1: JULIO DE 2015. e-ISSN: 2386-4877 - doi: 10.12795/Differenz.2015.i01.06

[pp.87-102]

Recibido: 31/05/2015

Aceptado: 20/06/2015

Crítica a la interpretación heideggeriana de la sustancia aristotélica.

Criticism of the heideggerian interpretation of the aristotelian substance

Carmen Segura Peraita

Universidad Complutense de Madrid

Resumen:

Este breve estudio pretende profundizar en la comprensión que de la *ουσία-ενέργεια* ofrece Heidegger en el capítulo VIII del *Nietzsche*. Una comprensión cuyo objeto no es otro que dar cuenta de la *historia del ser*. Aquella que lo habría entendido inicialmente como *physis*, pero enseguida como *ουσία*, *actualitas* y finalmente como *Wirklichkeit*. De lo que se trata es de valorar la pertinencia de los análisis heideggerianos y también de sus conclusiones. Al hacerlo, la cuestión específica que aquí se plantea es si en su trazado esquemático de esa *historia del ser* Heidegger procede con coherencia fenomenológico-hermenéutica en su manera de realizar la investigación histórica.

Palabras Clave: interpretación, *ουσία*, *ενέργεια*, sujeto, historia del ser.

Abstract:

This brief study seeks to go deeper into the understanding that Heidegger offers of *οὐσία-ἐνέργεια* in Chapter VIII of his *Nietzsche*. An understanding whose object is nothing other than accounting for the *history of being*. That which he had initially understood as *physis*, but shortly thereafter as *οὐσία*, *actualitas* and finally as *Wirklichkeit*. It is a question of evaluating the pertinence of Heidegger's analyses and of his conclusions. In so doing, the specific issue that is considered here is whether in his schematic sketch of this *Seinsgeschichte* Heidegger proceeds with phenomenological-hermeneutic coherence in his manner of carrying out this historical investigation..

Keywords: Interpretation, *οὐσία*, *ἐνέργεια*, subject, History of being.

1. Introducción

Con independencia de la simpatía o animadversión que la lectura heideggeriana de Aristóteles despierte entre los especialistas –no sólo entre los filósofos sino también entre los filólogos clásicos– de lo que no cabe duda es de que el pensador de Friburgo se destaca actualmente como uno de los más relevantes intérpretes del estagirita. En particular, porque no sólo ha revitalizado la filosofía aristotélica, sino porque lo ha hecho mediante una durísima crítica, al menos por lo que respecta a la central categoría aristotélica de sustancia, que es la que ahora nos ocupa. Tal crítica, como es bien sabido, ha socavado los fundamentos de la metafísica clásica, forzando a la filosofía actual a intentar una comprensión no sustancialista de lo que es.

A mi parecer, como ya he señalado en otras ocasiones, todavía está pendiente la tarea de estudiar, de manera sistemática y global, el conjunto de las interpretaciones heideggerianas de Aristóteles. Sin duda ya se ha dado pasos muy importantes en esta dirección, pero está todavía pendiente una considerable tarea. Mi investigación actual está centrada prioritaria, aunque no absolutamente, en este campo de trabajo. Con ella pretendo contribuir modestamente a un propósito que, filosóficamente, no me parece relegable¹.

A mi juicio, como ya he apuntado al comienzo, la crítica heideggeriana a la noción de sustancia constituye un aspecto fundamental, si no el más fundamental, de toda su

1 Entre otras puedo mencionar las siguientes investigaciones: “Heidegger: el *Ereignis* desde la reapropiación de la respuesta aristotélica al problema del movimiento”, *Daimon* (aceptado para su publicación) y “Heidegger en torno a Aristóteles: una mirada fenomenológico-hermenéutica”, *Contrastes* (aceptado para su publicación, 2015).

interpretación del fundador de la metafísica occidental. Fue en efecto dicha crítica la que le permitió al discípulo de Husserl tachar de *presencialista* a toda la tradición metafísica occidental. Pues bien, al abordar la mencionada interpretación crítica que Heidegger realiza de la ουσία, persigo, entre otros, los siguientes objetivos. 1) Eliminar una lectura tópica de la crítica heideggeriana, que en ocasiones es el resultado de un insuficiente conocimiento de la filosofía de Aristóteles y también de la de Heidegger. 2) Aclarar algunos malentendidos, que en ocasiones provienen de ámbitos muy conservadores por lo que a la interpretación de los textos clásicos se refieren, poco proclive a admitir ningún mérito al heterodoxo intérprete del estagirita. 3) En consonancia con lo anterior, situar la interpretación heideggeriana de la aristotélica ουσία en el adecuado horizonte de comprensión; 4) analizar los rendimientos filosóficos que el debate establecido por Heidegger con Aristóteles tiene para su propio proyecto. Huelga decir que nada de esto significa que suscriba acríticamente las tesis heideggerianas; por el contrario, como se podrá advertir en este mismo trabajo, mi propósito es el de realizar una contribución realmente crítica, en el sentido más radical y positivo de esta palabra.

Con relación a los dos primeros objetivos, entiendo que es preciso realizar un examen riguroso tanto de la doctrina aristotélica de la sustancia como de la exégesis y crítica heideggeriana de la misma. En mi trabajo (del que aquí no caben sino unas pinceladas) lo llevo a cabo y, a mi juicio, el resultado de tal investigación es diferente del que habitualmente se acostumbra a verter. Formulado brevemente, se trata de lo que expondré en seguida, tras haber realizado una breve aclaración sobre la relación ουσία-ενεργεια. Que existe una estrechísima relación entre ambas nociones centrales resulta evidente. Pero también lo es que Heidegger no lee siempre del mismo modo esta vinculación. Pues bien, es cierto que no en todo momento Heidegger realiza una crítica ajustada de la ουσία aristotélica, porque no en todo momento parece realizar una adecuada interpretación de la misma. Así, especialmente en los años 20'. Sin embargo, en los aspectos nucleares, su análisis es certero. Así ocurre en la vinculación que establece entre ουσία y tiempo. Una vinculación a la que nunca se había atendido tan explícita ni fructíferamente. Por otra parte, hay que recordar que el Heidegger de los años treinta, en su comentario a los primeros libros de la *Física*, realiza excelente interpretación de la ενεργεια en la que destaca su carácter de operación. Que el de Friburgo, entendiera la ενεργεια como operación es algo que muchos le niegan, aunque esta cuestión resulta bastante controvertida, puesto que en los numerosos textos posteriores a 1930 encontramos interpretaciones tanto en una dirección como en otra. Es decir, hay textos de Heidegger donde la ενεργεια si es entendida como

operación, pero también hay otros texto donde esa dimensión esencial de la *ενεργεια* es ignorada e incluso, a menos de facto, puesta en cuestión².

Con relación a los dos últimos objetivos es necesario realizar las precisiones que siguen. Heidegger no se entendió nunca como un comentador ni como un intérprete ortodoxo de Aristóteles. Pero desde 1922, cuando en el *Natorp Bericht* dio forma al proyecto de destrucción, supo que en el origen de las categorías que conformaron la metafísica clásica se encontraba la comprensión aristotélica del movimiento, articulada categorialmente mediante las nociones de *ουσια*, *δυναμις* y *ενεργεια*. Ahora bien, hay que tener presente en todo momento que la lectura que Heidegger realiza de Aristóteles es fenomenológico-hermenéutica, lo que significa tanto como decir que el discípulo de Husserl fuerza al de Platón a hablar su propio idioma o, mejor dicho, hace rendir los logros “metafísicos” para la causa fenomenológica, entendida *more heideggeriano*. La de Heidegger es una “ontología fenomenológica” en el sentido de que no se pregunta por el ente sino por la verdad del ser, por su sentido. Un sentido que es posible gracias a la copertenencia del *Dasein* y el ser. El *Ereignis*, esto es lo que en definitiva vertebraba la búsqueda de un pensador que no hacer sino girar entorno a la vieja e insondable sentencia parmenídea que declara la identidad de pensar y ser. Es aquí donde hay que buscar los rendimientos de la sostenida discusión que Heidegger mantuvo con Aristóteles. Así, en “La tesis de Kant sobre el ser” dice el intérprete de Aristóteles: “Ser y pensar: en ese ‘y’ se esconde todo lo que debe ser pensado ya sea por toda la anterior filosofía o por el pensamiento de hoy”³. Éste es el horizonte dentro del que se mueve la confrontación de Heidegger con Aristóteles y sólo haciéndonos cargo de él, apropiándonoslo, estaremos en condiciones de analizar y valorar adecuadamente su interpretación.

De momento, sin embargo, la pretensión de la aportación que sigue es bastante más modesta. De lo que se trata en estas breves páginas es tan sólo de ahondar en la singular comprensión que de la *ουσια-ενεργεια* ofrece el pensador de Friburgo en el capítulo VIII del *Nietzsche*. Una comprensión cuyo objeto no es otro que dar cuenta de la *historia del ser*. Aquella que lo entiende en su origen como *physis*, pero que deriva enseguida hacia la *ουσια* y posteriormente hacia la *actualitas* y finalmente la *Wirklichkeit*, de manera que el ser pasa a ser entendido como *mera posición del pensar*. Pues bien, la cuestión específica que aquí se plantea es si en su trazado esquemático de esa *historia del ser* Heidegger

2 Del magnífico conocimiento que de Aristóteles tenía Heidegger da cuenta especialmente, a mi parecer, el texto dedicado al análisis de la *Física* aristotélica de 1939 (HEIDEGGER, 1976), así como lo recogido en la segunda parte de *Die Grundprobleme der Phänomenologie* relativo a la consideración del tiempo en Aristóteles y a su tratamiento de la *metabolé* (HEIDEGGER, 1975).

3 HEIDEGGER, “La tesis de Kant sobre el ser,, p. 477 (386).

procede con coherencia fenomenológico-hermenéutica en su manera de realizar la investigación histórica.

Pues bien para toda la interpretación que voy a exponer y criticar, Heidegger se basa en dos tesis (o hipótesis) nucleares, que se interrelacionan mutuamente y mutuamente se explican. La primera es que, desde sus orígenes, la metafísica entendió el ser como realidad efectiva (*Wirklichkeit*). La segunda es que, a la largo de la historia de la misma metafísica, tuvo lugar una transformación según la cual la ουσια-υποκειμενον pasó a ser entendida como *sujeto apofántico*; dicha transformación habría llegado a su cenit con Kant.

En efecto, en el *Nietzsche*, Heidegger sostiene que ya desde sus mismos orígenes en Aristóteles el ser, en el sentido de la *Existenz*, fue entendido como realidad efectiva, *Wirklichkeit*. Esta afirmación toma como punto de apoyo, por una parte, la diferencia establecida por el Estagirita entre el *qué-es* (la esencia) y el *que-es* (la existencia). Por otra parte, se fundamenta en una interpretación de la ουσια como υποκειμενον, pero en el sentido de *sujeto ontológico*. Poner el acento en esta identificación le resulta imprescindible a Heidegger puesto que su crítica definitiva a la idea de ser como *Wirklichkeit*, ya en Kant, se sostiene sobre la segunda tesis mencionada y que recuerdo a continuación.

Al comienzo de la historia del ser, la ουσια fue pensada como sujeto – υποκειμενον – de todas sus determinaciones; es decir, como sujeto ontológico. Este sujeto era, siempre según Heidegger, lo que *yaciendo desde sí delante estaba así presente* y, por lo tanto era *acto, actual*. Ahora bien, en la Edad Media, debido ante todo al pensamiento creacionista, tal actualidad pasó a ser entendida como *actualitas*, en el sentido del mero estar puesto, del ser *extra causas*. Se advierte enseguida que, de la comprensión de la existencia como *actualitas* a la de ésta como *Wirklichkeit*, hay un corto trecho que recorrer.

Por otra parte, y además, el sujeto ontológico, la ουσια, ya no habría sido comprendida en la Edad Media, como *lo que surge y permanece en la presencia* (en el recuerdo de la *physis*) sino, de manera patente, como sujeto; de hecho, es traducida por *substantia*: lo que yace y permanece debajo, lo *sub-puesto*. Pero, dado que poco después la verdad como *adaequatio* pasó a ser concebida –merced a Descartes– como certeza, eso *sujeto* (υποκειμενον) ya no podía continuar siendo prioritariamente un sujeto ontológico sino uno lógico. De este modo es, por tanto, como se inició la transformación del sujeto ontológico en sujeto lógico; o dicho con Heidegger, de la ουσια-υποκειμενον en *sujeto apofántico*.

A juicio de nuestro pensador, tal transformación sólo llegó a su plenitud en Kant, puesto que el yo pienso, que ya no es sustancia, se habría transformado plenamente en *logos apofántico*: en sujeto de sus todas sus determinaciones⁴.

A mi parecer, la lectura de Aristóteles, realizada por Heidegger en el *Nietzsche* (aunque no sólo), está hecha desde su peculiar y siempre vigente perspectiva kantiana y así también desde la influencia que sobre su comprensión de la *Wirklichkeit* tuvo Suarez⁵. Sin embargo, esta última es una cuestión en la que no me puedo detener aquí, puesto que lo que me propongo realizar con esta aportación es lo que ya está contenido en el título de la misma: un análisis crítico de la interpretación heideggeriana de la ουσία aristotélica. Los pasos que siguen se encaminan en esa dirección.

2. La determinación metafísica del ser como “Wirklichkeit” y la transformación del sujeto ontológico en sujeto lógico

Como ya he anunciado, para abordar el asunto de esta contribución comenzaré por atenerme a lo dicho por Heidegger en un breve texto de su *Nietzsche*. El que lleva por título, «La metafísica como historia del ser». Considero que la elección es atinada en la medida en que en estas páginas se encuentran decantadas las ideas que paulatinamente Heidegger fue elaborando a lo largo de un ya dilatado camino.

2.1. El ser como Wirklichkeit

Al comienzo de las páginas citadas, Heidegger formula una de sus tesis centrales; la primera de las dos que he enunciado. Que en metafísica, como “ente” vale lo real efectivo (*das Wirkliche*)⁶. Como ya he dicho, se trata de una comprensión que el pensador de Friburgo defiende desde el principio y que mantiene como hilo conductor de su análisis crítico hasta el final.

De hecho, sostiene arriesgadamente que esta distinción ya es operativa en Aristóteles. Así es, a su parecer la distinción entre el *qué-es* y el *que-es* constituye el comienzo de la metafísica, ya en Aristóteles, y permite la diferencia entre *essentia*, entendida como

4 Cf. mi artículo, “Heidegger: la copertenencia entre *Dasein* y ser. Una confrontación con Kant”, *Pensamiento*, vol. 67, nº 252, mayo-agosto, 2011, pp. 295-320.

5 A este respecto cf. mi libro *Heidegger y la metafísica. Análisis críticos*, Madrid, 2007, pp.193-202.

6 HEIDEGGER, 1961, 327.

posibilidad, y *existentia*, comprendida como realidad efectiva. A juicio de Heidegger esta distinción es obvia para toda la metafísica, aunque en realidad, no lo sea en absoluto⁷.

En la medida, sin embargo, en que Aristóteles piensa en primer lugar la *ουσια* (presencia) como *ενεργεια*, y esta presencia no mienta otra cosa que lo que posteriormente, en una interpretación transformada, se llamará *actualitas*, realidad efectiva y existencia (*Existenz*, *Dasein*), la exposición aristotélica de la distinción muestra una preeminencia de lo que posteriormente se denomina *existentia* respecto de la *essentia* (...). Para Aristóteles el ser descansa en la *ενεργεια* del *τόδε τι*⁸.

Estas palabras no dejan de ser sorprendentes, por varios motivos, de los que doy somera cuenta.

En primer lugar, he de hacer notar que en otros pasajes del mismo texto, Heidegger parece mantener una opinión diferente. Así es, en el epígrafe titulado «La transformación de la *ενεργεια* en *actualitas*», Heidegger sostiene que tras Aristóteles «la *ενεργεια* se convierte en *actualitas* y ésta en realidad efectiva»⁹. En estos momentos, Heidegger es de la opinión según la cual en la Edad Media –aunque las traducciones parecieran mantener el significado original– en realidad lo modificaron.

El pensador alemán da la impresión de vacilar en sus valoraciones. Por una parte, en el texto citado antes, dice que en la *ενεργεια* ya está el germen de la *actualitas* y la *Wirklichkeit*; declara, así, que lo esencial de la *ενεργεια* se mantiene en la posteridad. Por otra parte, poco después, sostiene que hay una sustantiva transformación de sentido en la *actualitas* que ya no expresa lo contenido en la *ενεργεια*. A mi parecer esta aparente vacilación no es tal. Heidegger entiende la metafísica como destino acontecido, de manera que lo que comparece en el final había de estar desde el principio. De hecho mantiene, y con esto su postura parece quedar definitivamente clara, que a pesar del abismo que media entre la *ενεργεια* y la *actualitas*, la transformación del ser como *esse actu* está también preparada desde la esencia metafísica inicial del ser¹⁰.

En esta transformación la idea de Dios Creador juega, a su parecer, un papel fundamental. Desde el cristianismo, la *αρχη* se transforma en *αυτα* y ésta, en definitiva, es Dios creador. Esto hace que la *ex-sistencia* se refiera al mero estar fuera de la causación. Así pues, Heidegger puede concluir lo que la tradición medieval rezaba: «la *existentia* es

7 *Ib.*, 329.

8 *Ib.*, 334.

9 *Ib.*

10 *Ib.*, 339.

el *actus, quo res sistitur, ponitur extra statum possibilitatis*. Este *actus es causalitas*»¹¹. En definitiva, ahora lo real existente es lo que es en acto, la *actualitas*, pero eso es, a su vez (o al menos puede ser comprendido así) *das Wirkliche*.

2.2. De la ουσια al sujeto apofántico

En la introducción de este estudio he afirmado que la segunda tesis fuerte en que se apoya la interpretación y crítica heideggerianas de la “comprensión tradicional” del ser, es la siguiente. Que a lo largo de la historia de la metafísica hubo una transformación por la cual la ουσια griega pasó a ser entendida como *sujeto apofántico*.

En el mismo texto del *Nietzsche* que estoy analizando, Heidegger se esfuerza por mostrar que tal transformación tuvo lugar tal como él la entendió. Para hacerlo procede del siguiente modo. En primer lugar, aborda la comprensión aristotélica de la ουσια, de la que extrae las consecuencias pertinentes. Después dedica un apartado a mostrar que fue Descartes quien realizó la transformación de aquella en sujeto lógico; es decir, *apofántico*. Al hacerlo, insiste en varias ocasiones en que tal transformación sólo llegó a su plenitud con Kant.

A mi parecer, la interpretación heideggeriana –por lo que tiene que ver con la mencionada transformación– resulta sugerente y no está totalmente exenta de sentido. Considero, sin embargo y como ya he dicho, que su exégesis de Aristóteles, sobre la que hará pivotar los desarrollos posteriores, no se encuentra libre de algunas dificultades. Paso ya a exponer los pasos principales que da el pensador de Friburgo para afianzar su propia tesis respecto de la ουσια y sus transformación.

2.2.1. La ουσια como presencia y su reconducción al υποκειμενον

Pues bien, es conocida la tesis heideggeriana (que se remonta a *Einführung in die Metaphysik*) según la cual en el comienzo de la historia del ser, éste fue entendido como surgimiento –φύσις– y, en consecuencia, como αληθεια¹². Ahora bien, esta concepción acabaría derivando en el *demorarse*: en un *mantenerse presente y consistente en el ser*, que así llega a ser entendido como ουσια. Aquí comenzaría la historia propiamente dicha de la metafísica¹³. La ουσια es pues –así lo entiende Heidegger– como un presenciar que

11 *Ib.*, 342.

12 “La *physis* es el ser mismo, merced al cual lo ente se hace y permanece visible por vez primera. *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, pp. 16-17.

13 Cf. *Nietzsche*, p. 330.

acaba por llegar a la presencia y se mantiene en ella; la ουσια, recuerda nuestro pensador, habría sido comprendida por el estagirita como un τόδε τι, pero uno tal que al haber logrado *estar ahí yaciendo delante* (υποκειμενον) se encuentra en reposo y, precisamente en ese reposo, es presencia, presente.

De esta inicial caracterización de la ουσια por parte de Heidegger, hay que destacar, a mi parecer, dos aspectos.

a) Por una parte, con su descripción de la ουσια como *un llegar a la presencia y mantenerse en ella*, el pensador de Friburgo está reiterando su conocida acusación de presencialismo a la metafísica (una acusación que se remonta a 1924, cuando en el curso titulado *Sophistes*, la formula de manera explícita por vez primera).

b) Por otra parte, apoyándose en su caracterización de la ουσια como un mero *yacer delante* (de modo sin duda original), parece hacer coincidir a ésta con el υποκειμενον. Que, además, añada que es un τόδε τι reta fuerza al acercamiento entre las nociones de entidad y sujeto. No parece caber duda, la intención del pensador friburgués es subrayar el carácter que de sujeto (nadie lo discute) tiene la ουσια. Aunque, a mi juicio, el modo en que lo hace desdibuja los perfiles nítidos y precisos con los que el estagirita la definió, también es cierto que hay elementos en la metafísica y en la lógica aristotélica (como veremos en seguida) que le permiten a Heidegger realizar la lectura buscada. No es mi propósito realizar un estudio filológico-crítico con relación a la interpretación que Heidegger hace de Aristóteles. No obstante, me resulta inesquivable la necesidad de apuntar, siquiera, ciertas precisiones.

En el libro VII de la *Metafísica*, Aristóteles afirma que lo que primariamente es, es la entidad individual: la ουσια.

La expresión “algo que es” se dice en muchos sentidos (...). De una parte, significa el qué-es y algo determinado y, de otra parte, la calidad, la cantidad o cualquiera otra de las cosas que se predicán de este modo. Pues bien, si “lo que es” se dice tal en todos estos sentidos, es evidente que lo que es primero de ellos, es el qué referido a la entidad (...). Lo que primariamente es, lo que no es en ningún aspecto, sino simplemente, será la entidad¹⁴.

Ésta es entendida como principio. Es decir, no como una mera suma de notas o predicados sino, si se me permite la expresión, como una orden –eso es también forma y así la denomina Aristóteles: forma específica, ειδος–, que desde sí misma se autoconstituye

14 *Metafísica* 1028a 10-30.

y autogestiona. Aunque, en cualquier caso, lo que hay es el individuo constituido desde la forma y por ella, también por el resto de sus determinaciones categoriales.

En el mismo libro, Aristóteles se pregunta a qué se debe llamar entidad, si a la esencia, al universal, al género o al sujeto (υποκειμενον)¹⁵. Por lo que a éste último se refiere, su respuesta es que, puesto que el sujeto es aquello de lo que se predica el resto de las categorías, sin que se diga de ninguna otra, podría parecer ουσια¹⁶. Sin embargo, el Estagirita añade enseguida que *no basta ser sujeto para ser ουσια*. Así es, «el ser capaz de existencia separada y el ser algo determinado parecen pertenecer en grado sumo a la entidad»¹⁷. Por tanto, sólo será sustancia el sujeto que, además, reúna estos requisitos (por eso, la materia, υλη, no lo es). En definitiva, como es sabido, la respuesta de Aristóteles es que la ουσια es el ειδος.

En el capítulo cuarto del libro VII de la *Metafísica* dice Aristóteles que «la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice que es por sí misma»¹⁸. Es decir, la esencia y la forma específica son lo mismo, pero contempladas desde dos puntos de vista diferentes: cuando contemplo desde fuera lo que algo es y lo defino, la definición recoge la *esencia*, la dimensión “lógica” de la cosa en cuanto que ésta es vista desde el λογος. Ahora bien, eso mismo, visto desde la naturaleza, en cuanto que principio constitutivo de un individuo, de una ουσια, es denominado por Aristóteles *forma específica* (ειδος). Esto se puede explicar también diciendo que la forma específica es la esencia “según la φυσικς”, y que la esencia es la forma específica “según el λογος”. Por eso dice también Aristóteles que «el enunciado de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que ella misma esté incluida en él»¹⁹.

2.2.2. Vinculación entre ουσια, ενεργεια y εντελεχεια

En las líneas siguientes del capítulo del *Nietzsche* al que me estoy refiriendo²⁰, Heidegger va a tratar de la vinculación que existe en el pensamiento de Aristóteles entre ουσια, ενεργεια y εντελεχεια. Para lograrlo, tiene que realizar la tarea previa de mostrar la relación esencial que existe en la filosofía aristotélica entre movimiento y reposo. Después tendrá el camino expedito para que se advierta la conexión que se acaba de mencionar:

¹⁵ *Ib.*, 1028b 33-36.

¹⁶ *Ib.*, 37-38-1029a 31.

¹⁷ *Ib.*, 1029a 28-30.

¹⁸ *Ib.*, 1029b 13.

¹⁹ *Ib.*, 20.

²⁰ *Ib.*, pp. 331-332.

«El reposo se muestra como un carácter de la presencia. Pero el reposo es un modo eminente de la movilidad. En la quietud el movimiento ha llegado a su acabamiento»²¹.

Como se aprecia en el fragmento que acabo de citar, movimiento y reposo serían caracteres fundamentales del ser que se no se pueden considerar por separado en la medida en que el movimiento se encamina al reposo y éste es el fin de aquél. En opinión de Heidegger, estos caracteres están vinculados de manera esencial con el *presenciar*, puesto que ese *presenciar* es uno de los modos de la movilidad y el reposo.

Siempre a juicio de Heidegger, lo movido es llevado al estado y situación del *presenciar*; bien como φυσικ, bien como ποιησις. A la vez ésta última puede ser entendida en dos sentidos: como *producir* y como *representar* (de esta última interpretación que, sin duda, puede resultar insólita, se irá dando cuenta a lo largo de la exposición que sigue).

Recordando el ejemplo de la construcción de una casa (proporcionado por el mismo Aristóteles) se advierten dos cosas. La primera es que algo está en movimiento, está siendo producido. La segunda es que el reposo, tras el movimiento de la producción de la obra (αργον), preserva el acabamiento. La casa, dice Heidegger, reposa en su acabamiento y así se muestra en lo desoculto de su apariencia. Está a la vista, exhibida, expuesta, y nos muestra su aspecto (*Aussehen*: εἶδος). El αργον, la obra, es así lo que está expuesto en lo desoculto de su aspecto y se demora ahí; es, por tanto, uno de los modos del *presenciar* y así paradigma de la ουσια. Por eso ésta se denomina también ενεργεια, y hay que entender por ενεργεια lo que se ha realizado, lo efectuado y actual. De nuevo, lo real efectivo, *das Wirkliche*.

Como se puede advertir enseguida, sorprende que para realizar su explicación sobre la ενεργεια, Heidegger recurra exclusivamente el ejemplo de una actividad *poiética*, puesto que, como es bien sabido, Aristóteles, distingue netamente entre ποιησις y πραξις. Resulta extraño además, que este pensador no recurra aquí para su explicación al capítulo 6 del libro IX de la *Metafísica*, que conocía bien²².

En cualquier caso, siguiendo a Aristóteles, hay que decir que el acto no consiste en el mero estar detenido de lo ya acabado (lo que supondría entender el acto desde la κτηνησις

21 *Ib.*, p. 330.

22 En el libro IX de la *Metafísica*, Aristóteles continúa su tratamiento de la ορση; más aún, es ahí dónde finaliza su estudio acerca de ella. La nota diferencial, pero a la vez imprescindible, es que en él va a abordar la ορση desde la esencial estructura de *potencia* y *acto*. A este respecto, conviene señalar que, si resulta evidente la vinculación de estas “meta-categorías” con el movimiento, Aristóteles aclara que «la potencia y el acto van más allá de sus significados vinculados exclusivamente con el movimiento». *Ib.*, 1, 1046 a 1.

y la ποιησις, que es lo que parece ocurrir en el caso de la interpretación de Heidegger) sino que es un *acto intensivo*; esto es, *actividad*.

Por otra parte, aunque hayamos visto que Aristóteles distingue entre acto y potencia, también hemos de recordar su afirmación según la cual el *movimiento es acto*. Para empezar, como en tantas ocasiones, Aristóteles toma en consideración las opiniones: «La palabra “acto”, vinculada a la realización plena, se ha extendido también a otras cosas, fundamentalmente a partir de los movimientos. En efecto, parece que el acto es, fundamentalmente, el movimiento»²³. De hecho, en el libro III de la *Física*, donde Aristóteles trata de la κίνησις, dice que: «es evidente que el movimiento es la actualidad de lo potencial en tanto que potencial»²⁴. Además: «El movimiento es, pues, la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera no en cuanto a lo que es en sí mismo, sino en tanto que es movable»²⁵. Y también: «puesto que distinguimos en cada género lo actual y lo potencial, el movimiento es la actualidad de lo potencial en cuanto a tal»²⁶. Así pues, la κίνησις es una cierta actualidad, aunque no tenga la perfección de la *insistencia en la acción* sin perseguir un fin todavía no alcanzado (característica de la πράξις perfecta). Se trata de una actualidad activa, dinámica, vinculada al proceso de actualización, del estar cambiando algo (por ejemplo, construyéndose). Es el tipo de actualidad propia de lo potencial, pero sólo en tanto que sigue siendo potencial, porque una vez que deja de serlo y es acto, el movimiento (κίνησις) cesa.

Ahora bien, aunque el acto (ἐνέργεια) se haya vinculado con el movimiento (y Aristóteles mantenga al menos en un sentido tal relación), el estagirita, establece (y de nuevo nos encontramos en la *Metafísica* IX, 6) una distinción que va a conducir a la que podríamos considerar su definición metafísica, en sentido estricto y no lato de “acto”. Para lograr su objeto Aristóteles distingue entre distintos tipos de acciones (utilizando ahora la palabra en sentido amplio): por un lado, están las “acciones” que tienen término (πέρας), y en las que el movimiento cesa una vez alcanzado ese fin (adelgazar, por ejemplo); entre éstas se incluye, en sentido lato, también la ποιησις. Como estas “acciones” no tienen el fin en sí mismas, no se les puede denominar propiamente acciones (al menos, no “acciones perfectas”). Para referirse a ellas Aristóteles propone hablar de “movimiento” (κίνησις). El movimiento es, pues, ἐνέργεια α-τελως. Por otro lado, están las acciones perfectas (πράξις ακίνησιας), aquéllas que tienen el fin en sí mismas, en las que se dan a la vez el fin y la acción. En éstas la plenitud no consiste en alcanzar un fin *que está fuera*

²³ *Ib.*, 3, 1047a 30-32.

²⁴ *Física*, 201b 5.

²⁵ *Ib.*, 28.

²⁶ *Ib.*, 201a 10.

—como en el caso de la κίνησις— sino que la plenitud se da en la misma acción. Pues bien, es para estas acciones perfectas para las que Aristóteles propone reservar el uso de la palabra “*acto*” (ἐνεργεια).

2.2.3. La οὐσία como *sujeto apofántico*

En el libro de las *Categorías*, la οὐσία es caracterizada como sujeto, y sujeto eminente, aunque este sujeto desde luego no es la ὑλη.

«Entidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual»²⁷.

La entidad o primera categoría ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto porque ella es sujeto, tanto de predicación como de inhesión. Así pues, no hay duda: la entidad es tanto sujeto lógico como ontológico. Pero esto significa en Aristóteles, ante todo, que de no existir las entidades primarias, no podría existir nada más. Esto es lo que le sirve a Heidegger para afirmar, con verdad, que la οὐσία aristotélica es, también, *sujeto apofántico*.

En el texto del *Nietzsche* que está acaparando nuestra atención, Heidegger dedica unas intensas páginas a estudiar lo relativo a la diferencia entre entidad primera y segunda. Para ello, como no puede ser de otro modo, se basa en los textos de Aristóteles. Después de haber analizado lo relativo a la entidad primera, pasa a estudiar lo que se refiere a las segundas. De ellas dice el estagirita: «se llaman *entidades secundarias* las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros»²⁸.

Sólo los predicados esenciales, los que contienen la esencia de un individuo, la definición de lo que algo es, constituyen entidades secundarias. Pero éstas no son un “*esto determinado*” (un τόδε τι), sino un concepto universal que designa un conjunto de individuos²⁹.

²⁷ *Categorías* 5, 2a 11-13.

²⁸ *Ib.*, 2a 13-19. Por ejemplo, un ser humano no puede ser más o menos ser humano, ni con respecto a sí mismo ni en comparación con otros seres humanos.

²⁹ «Verosímilmente, después de las entidades primarias, sólo las especies y los géneros, de entre las demás cosas, se llaman entidades secundarias; pues sólo ellas entre los predicados muestran la entidad primaria», *Ib.*, 2b 30-32.

Me parece necesario subrayar que hay una diferencia que, al parecer, pasó bastante desapercibida a los pensadores renacentistas y modernos (que también a Heidegger le interesa destacar); la que existe entre un individuo particular, que es un τόδε τι, y una esencia, que expresa lo que Aristóteles nos ha mostrado (ya se trate de una especie o un género). Al parecer, estos pensadores centraron toda su atención en las esencias, que llegaron a identificar con la posibilidad o lo posible. Ésta es la razón que explica que la existencia fuera entendida precisamente en esos siglos como realidad efectiva, *Wirklichkeit*: lo que es *ahora* (si no es *siempre*). Y esto en el sentido de que la existencia de un individuo es entendida como una “efectuación de la esencia” que para nada le afecta y que, por tanto es irrelevante.

Aunque tan sólo sea muy brevemente, en este orden de consideraciones, entiendo que se ha de recordar que hay una notable diferencia entre la potencia aristotélica y la posibilidad moderna. Según el estagirita, la potencia (δυναμις) pertenece al orden ontológico. Con ella, Aristóteles se refiere a algo que es –aunque en el modo de que *puede llegar a ser*, que no se ha realizado todavía de manera acabada–; por ese motivo ha de experimentar un proceso (κίνησις). Esto no significa que el pensador griego desconociera la posibilidad, entendida como uno de los modos de ser, pero sí que estableció y mantuvo con nitidez la diferencia existente entre ambas.

3. Conclusiones

El objetivo que persigue Heidegger es mostrar cómo aconteció históricamente que la ενεργεια se transformara en *actualitas* y que ésta lo hiciera en *Wirklichkeit*. Por este motivo parece identificar, o al menos querer reducir, la ουσια el υποκειμενον y la ενεργεια. En realidad Heidegger no llega a afirmar que Aristóteles entendiera ya con toda rotundidad que la ουσια es *Wirklichkeit*; pero sí afirmó que esta última tiene su origen en aquélla que, por tanto, de algún modo la prepararía.

Hay que apuntar que, desde luego, en esta comprensión del ser está latente, pero de un modo que le pertenece esencialmente, la correspondiente comprensión del tiempo. A mi parecer, en la interpretación heideggeriana del tiempo en Kant –y como es sabido, la constitución de la subjetividad kantiana está atravesada por el tiempo–, tiene también un peso decisivo. La razón es que, según las categorías de la modalidad, sus correspondientes esquemas y los postulados del pensamiento empírico, el *Dasein*, das *Wirkliche*, lo que existe, es lo presente; es el objeto construido según principios y esquemas que reúne los requisitos materiales necesarios para que el pensamiento pueda determinar que ahora, en presente, existe. Pero desde luego no es así, a mi parecer, como Aristóteles entendió

la ουσία ni el acto (sea éste entendido como ενεργεια o como εντελεχεια). En cualquier caso, las categorías y el horizonte de comprensión kantiano no puede superponerse sin más sobre la filosofía aristotélica.

Sin embargo, hay algo importante que es preciso reconocer en la interpretación heideggeriana. Ya lo he hecho al recoger la teoría aristotélica contenida en su libro de las *Categorías*, respecto al carácter de sujeto lógico que le corresponde a la ουσία por ser antes sujeto ontológico. Desde luego ella lo es y lo es en sentido principal, tanto en el plano ontológico cuanto en el lógico que, como sostiene con nitidez el estagirita, depende de aquél. Es el mismo Aristóteles quien en la *Metafísica*, por ejemplo, recuerda con insistencia que nosotros “decimos lo que es”; que “lo que es se dice”. Es decir, predicamos, decimos algo de algo; y en ese decir, algo opera como sujeto gramatical, *apofántico*, en definitiva, y algo opera como predicado. Sin duda, éste es un asidero importante al que Heidegger pudo aferrarse para desarrollar la tesis según la cual el sujeto ontológico se transformó en lógico. Ahora cabe entender también la afirmación, quizá algo desconcertante, de nuestro pensador que he recogido antes, según la cual el movimiento, el “llevar a la presencia” es ποιησις y ésta puede ser entendida en dos sentidos: como “producir” y como “representar”. Todo parece indicar que con “representación” Heidegger se está refiriendo al conocimiento, que él califica, siempre de manera negativa, de representacionista. Pero, para hacer honor a la verdad, hay que decir que Aristóteles jamás habría admitido que la aprehensión de las esencias inteligibles ni su composición y división mediante la afirmación y la negación fuera producción.

De cualquier manera, y dejando esta última consideración atrás, de lo que no cabe duda es que, de no ser por el apoyo que Heidegger creyó encontrar en la teoría aristotélica de las categorías, del juicio y, en concreto, del λόγος αποφαντικός el objetivo que se había propuesto en el *Nietzsche* le hubiera resultado más difícil de alcanzar.

Para finalizar, si algo ha de quedar claro es lo que sigue. Por una parte, la diferencia entre el *qué-es* y el *que-es*, es bien distinta de la que existe entre posibilidad y actualidad o realidad efectiva. Y no parece justo achacar a Aristóteles esta reducción. Además, no es cierto que esta diferencia sea “obvia”, como dice Heidegger, para toda la metafísica. Por otra parte, el estagirita no piensa de ningún modo la ενεργεια como realidad efectiva. Por último, no se puede hacer coincidir esta ενεργεια, entendida como puro acto, con la existencia, con el *que-es* de algo. También porque que algo sea no significa que sea pura actualidad. En definitiva, parece que en el *Nietzsche* asistimos a un ejercicio de superposición de categorías y horizontes, que no habitualmente no es del gusto de Heidegger, aunque fuera el mismo Heidegger quien lo llevara a efecto. Pero no sólo en este central texto, sino —y esto es lo que ofrece un mayor fundamento para la crítica— en

el conjunto de su crítica a la metafísica occidental. Porque lo cierto es que, como el mismo pensador friburgués también señala, los significados de *οὐσία*, *actualitas* y *Wirklichkeit* no son intercambiables. De este modo, resulta dudosa la coherencia fenomenológico-hermenéutica de la investigación histórica llevada a cabo mediante brillantes pinceladas en el capítulo del *Nietzsche* consagrado a la *Historia del ser*.

Bibliografía

ARISTÓTELES, *Categoriae*, 1956 [1974], Oxford Classical Text, Oxford, Minio-Paluello (trad. esp.: *Categorías*, Gredos, Madrid, 1982, introd., trad., notas, Miguel Candel Sanmartín).

ARISTÓTELES, *Metaphysica*, 1957 [1973], Oxford Classical Text, Oxford, W. Jaeger (trad. esp.: *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1994, introd., trad., notas, Tomás Calvo Martínez).

ARISTÓTELES, *Physica*, 1950 [1973], Oxford Classical Text, Oxford, Ross, W.D. (trad. esp.: *Física*, Gredos, Madrid, 1995, introd., trad., notas, Guillermo R. De Echandía).

HEIDEGGER, M., 1961: *Nietzsche*, Günter Neske Verlag, Pfullingen y Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, GA 6.2 (trad. esp.: *Nietzsche*, Destino, Barcelona, 2001, trad. J.L. Vermal).

HEIDEGGER, M., 1976, *Wegmarken* («Von Wesen und Begriff der Φύσις. Aristóteles. Physik B, 1»), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, GA 9 (trad. esp.: *Hitos*, Madrid, Alianza, 2007).

HEIDEGGER, M., 1975, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, GA 24.

HEIDEGGER, M., 1992, *Platon: Sophistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, GA 19.

HEIDEGGER, M., 1983, *Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main GA 40 (tra. Esp.: *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1959).

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 2 NÚMERO 1: JULIO DE 2015. e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/DIFFERENZ.2015.I01.07

[pp.103-121]

Recibido: 02/06/2015

Aceptado: 20/06/2015

Variaciones excepcionalistas: Heidegger, lo político, hoy.

Exceptionalist Variations: Heidegger, the Political, Today

Facundo Vega

Cornell University-Humboldt-Universität zu Berlin-Universidad de Buenos Aires

Resumen:

La tematización que Martin Heidegger realizó sobre la noción de “lo político” fue siempre subsidiaria respecto de la primacía que el autor de *Sein und Zeit* le asignó a la noción de πόλις, entendida como el sitio esencial en el que la historia se despliega. Contra Heidegger, sin embargo, la referencia a “lo político” se multiplica en la filosofía política contemporánea. En años recientes, de hecho, un “giro ontológico” en esta disciplina ha proclamado una distinción analítica entre “la política” —ámbito referido a las prácticas y expresiones empíricas de las relaciones de poder y toma de decisiones— y “lo político” —es decir, el modo en el que la sociedad es instituida. Paradójicamente, Heidegger fue entendido como el precursor teórico de esta maniobra, también denominada “diferencia política”. Esta problemática re-apropiación de la “diferencia ontológica” heideggeriana indica que “la política” refiere al nivel de los entes, mientras que “lo político” tiene estricta relación con el ámbito del ser. Poniendo atención en la reflexión heideggeriana sobre *das Politische*, sin embargo, el presente texto problematiza esta re-apropiación

contemporánea, considerando el problema teórico que está a la base de la transpolación de la ontología fundamental al ámbito de la política. En particular, se buscará mostrar la manera en la que Heidegger lidió con lo que puede ser entendido como una “fascinación por lo extra-ordinario”, impugnando la omnipresencia de “lo político”. Una interrogación guiará nuestra examinación, a saber: ¿Heidegger sucumbió ante esta fascinación? O más apropiadamente, ¿su obra resulta aprisionada entre la crítica a la imposición del esencialismo metafísico en la modernidad y una “fascinación por lo extraordinario” tal como la que es asumida inexaminadamente en el elogio contemporáneo de “lo político”?

Palabras Clave: política, “lo político”, ordinario, extraordinario, excepcionalismo

Abstract:

Martin Heidegger’s thematization of the notion of *das Politische* was always secondary to the primacy he assigned to the notion of *πóλις*, understood as the essential site of history’s unfolding. In contrast to Heidegger, reference to *das Politische* is becoming more prevalent in contemporary political philosophy. In recent years, in fact, an “ontological turn” in political philosophy has claimed an analytical distinction between “politics”—which refers to the manifold practices and empirical expressions of power relations and decision-making—and “the political”—understood as the way in which society is instituted. Paradoxically, however, several authors have traced Heidegger’s notion of “ontological difference” as precursory to this theoretical maneuver called “political difference.” This questionable re-appropriation of “ontological difference” assumes that “politics” refers to the level of beings, while “the political” strictly relates to the realm of being. Focusing on Heidegger’s considerations on *das Politische*, my paper will problematize this contemporary re-appropriation by emphasizing the theoretical problem inherent to the extrapolation of politics from ontology. In particular, I will attempt to show how Heidegger dealt with what can be understood as a “fascination with the extraordinary” by rejecting the omnipresence of *das Politische*. The main question that guides my entire examination is whether Heidegger succumbed to this fascination. Or, more specifically, is Heidegger’s work confined by his critique of the imposition of metaphysical essentialism in modernity and a “fascination with the extraordinary” that contemporary re-appropriations simply overlook in their adoption of “the political”?

Keywords: politics, “the political”, ordinary, extraordinary, exceptionalism

Cuán común y pequeño es este domingo en la ciudad; la peculiar mezcla de esto común y pequeño sólo puede ser efectivamente expresada a través de la palabra extranjera “ordinär”

Martin Heidegger, *Schwarze Hefte*

¿Cómo vivir en común luego de que la *fe* en el fundamento trascendente que solía ordenar los lazos políticos cayó en desgracia? ¿Es posible fundar un “nuevo entramado de significaciones políticas” sobre un abismo? O puesto de manera distinta, aquellos que intentamos reflexionar sobre la política, ¿estamos compelidos a completar ese vacío o debemos proteger su vacuidad? El tono de estas interrogaciones expresa, quizás toscamente, cierta reluctancia respecto de las asunciones políticas tradicionales que indicaban la primacía de un polo unívoco e incondicionado como último cimiento de la vida en común. La remisión a la tradición, se sostiene generalmente, es fútil cuando se trata de lidiar con la novedad de un mundo que ya no es sostenido por valores esenciales y extra-naturales.¹ Nuestra propia actualidad, de hecho, muestra cómo una miríada de obras críticas respecto de la tradición metafísica se ha generalizado.²

Llamativamente, sin embargo, un nuevo tono esencialista se expande dentro de las tendencias en boga en la filosofía política: la “fascinación por lo extraordinario”. Mi disertación, *Extraordinary Matters: Politics and Being-in-Common after Martin Heidegger*, cuestiona lo que he denominado “excepcionalismo”³, es decir, la invocación de

1 Este específico gesto crítico frente a la persistencia de lo establecido es evidente, por caso, cuando Hannah Arendt reivindica un «pensar sin barandilla» o cita el verso de René Char que sugiere que «Nuestra herencia nos fue legada sin testamento alguno.» ARENDT, H.: “Hannah Arendt: On Hannah Arendt”, en HILL, M.: *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin’s Press, 1979, pp. 336-337; *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books, 1993, p. 3; y *On Revolution*. New York: Penguin Books, 2006, p. 207. La diatriba con respecto a la mera repetición de la tradición y de los absolutos metafísicos es también conspicua cuando, al estudiar la obra de Maurice Merleau-Ponty, Claude Lefort refiere a la «columna ausente» de Henri Michaux o cuando establece, en una cita por demás revisitada, que «la democracia se instituye y se mantiene en la *disolución de los referentes de la certeza*.» LEFORT, C.: *Sur une colonne absente: écrits autour de Merleau-Ponty*. París: Éditions Gallimard, 1978; y *Essais sur le politique. XIXe – XXe siècles*. París: Éditions du Seuil, 1986, p. 29. Énfasis en el original.

2 Ver, entre otras obras: DERRIDA, J.: *L’Écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967; LACLAU, E.: *Emancipation(s)*. London: Verso, 1996; LEFORT, C.: *L’Invention démocratique*. París: Fayard, 1981 y *Essais sur le politique. XIXe – XXe siècles*; RORTY, R.: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

3 Como resultará claro, al hablar sobre “excepcionalismo”, no me refiero en modo alguno a interpretaciones problemáticas tales como las mentadas en: WOLIN, R.: *Heidegger’s Children*.

acontecimientos políticos inusuales como la clave de bóveda y el horizonte último a través de los cuales la vida cotidiana (pero no sólo la vida cotidiana) puede ser aprehendida. En esta intervención analizaré particularmente una instanciación significativa de la “fascinación por lo extraordinario”, a saber, aquella entrañada por el afán en transpolar la ontología, en tanto pregunta por el ser, al territorio político. El ser de la política, se sugiere sin cesar, es el conflicto y la contingencia. En años recientes y como consecuencia de un “giro ontológico” en la filosofía política, se ha proclamado una distinción analítica entre “la política” —ámbito referido a las prácticas y expresiones empíricas de las relaciones de poder— y “lo político” —es decir, el modo en el que la sociedad es instituida. Paradójicamente, Martin Heidegger fue entendido como el precursor teórico de esta maniobra, también denominada “diferencia política”.⁴ Esta problemática re-apropiación de la “diferencia ontológica” heideggeriana indica que “la política” refiere al nivel de los entes, mientras que “lo político” tiene estricta relación con el ámbito del ser. Sin embargo, en mayor medida, Heidegger impugnó la noción de “lo político” (*das Politische*), declarándola subsidiaria de la de *πόλις*, es decir, del sitio esencial en el que la historia se despliega.

Con el objeto de escrutar estos problemas teóricos, en la primera sección del texto se buscará mostrar cómo la entronización del autor de *Sein und Zeit* en el pensador de “lo político” supone una *malcomprensión* de la filosofía heideggeriana. Es precisamente la remisión a “lo político” aquella que, se afirma de manera peculiar, muestra el anti-esencialismo heideggeriano, su carácter deconstructivo respecto de la tradición y la potencialidad de su pensamiento para la radicalización democrática. Sin embargo, tal como se intentará dejar en claro, Heidegger considera la referencia a “lo político”

Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse. Princeton: Princeton University Press, 2001: p. 63.

4 MARCHART, O.: *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007; *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlín: Suhrkamp Verlag, 2010. Si bien una extensa variedad de autores tales como Friedrich Schiller, Friedrich Schlegel, Georg Jellinek, Max Weber, Carl Schmitt, Helmuth Plessner, Julien Freund o Paul Ricœur, entre otros, contribuyeron a la emergencia de esta tematización, sólo recientemente esta «diferenciación lingüística se ha convertido en una distinción semántica.» VOLLRATH, E.: “The ‘Rational’ and the ‘Political’: An Essay in the Semantics of Politics” en *Philosophy and Social Criticism* 13, 1987, p. 19. Ver, también: PALONEN, K.: “Politics or the political? An historical perspective on a contemporary non-debate” en *European Political Science* 6, 2007, pp. 69-78; VOLLRATH, E.: “The ‘Rational’ and the ‘Political’: An Essay in the Semantics of Politics” en *Philosophy and Social Criticism* 13, 1987, p. 20; “*Politisch, das Politische*”, en RITTER, J. y GRÜNDER, K.: *Wörterbuch der Philosophie: Historisches Band 7*. Basel: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, pp. 1071–1075; BEDORF, T. y RÖTTGERS, K. (ed.): *Das Politische und die Politik*. Berlín: Suhrkamp Verlag, 2010; BRÖCKLING, U. y FEUSTEL, R. (ed.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld: Transcript, 2010.

justamente como la expresión *par excellence* del esencialismo propio de la metafísica tradicional. En el segundo apartado de este ensayo, entonces, se analizará la manera en la que Heidegger impugna la noción de “lo político”. La elucidación heideggeriana sobre “lo político”, buscará establecerse, escenifica la elucidación del entrelazamiento entre momentos “ordinarios” y “extraordinarios” que atraviesa buena parte de la obra del pensador pero que, en este caso, tiene como contraparte crítica las consideraciones de Carl Schmitt sobre el asunto.

1. Frente al *impasse* del consensualismo político, diversas obras filosóficas y teórico-políticas reivindicaron el carácter contencioso de la vida en común.⁵ La consideración de nociones tales como “conflicto” y “contingencia” buscaba poner a la luz el carácter mutable propio de las acciones políticas y expresaba una impugnación de gran fuerza intelectual frente al estancamiento analítico de las filosofías políticas del progreso y el determinismo economicista. O, para expresarlo de un modo ligeramente diferente, la impugnación al consensualismo y la concomitante reivindicación de la división social como *suelo* de la política, resultaron invectivas de gran vigor frente a perspectivas tradicionales poco fructíferas para comprender la novedad de un mundo político que ya no podía sostenerse en la invocación a fundamentos absolutos. Es bajo esa luz que, propongo, deben ser leídas las referencias a la obra de Heidegger por parte de autores que buscaron tematizar “lo político” como expresión del “conflicto” y la *estructural* contingencia.

A pesar de que la obra heideggeriana no resulta, *stricto sensu*, una elaboración en el ámbito propio de la filosofía política,⁶ con remarcable agudeza intelectual se señaló su

5 Ver, entre otros trabajos: AGAMBEN, G., et al.: *Démocratie, dans quel état?* París: La Fabrique, 2009; BADIOU, Alain, *Peut-on penser la politique?*, París, Éditions du Seuil, 1985; BALIBAR, É.: *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. París: Éditions Galilée, 1997; LACLAU, E. y MOUFFE, C.: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso, 2001; LEFORT, C.: *Essais sur le politique. XIXe – XXe siècles*; RANCIÈRE, J.: *La mésentente. Politique et philosophie*. París: Éditions Galilée, 1995.

6 Sin embargo, existe una variedad innúmero de estudios en los que se asocia la filosofía heideggeriana a temas políticos. Ver, entre otras obras: LÖWITH, K.: *Heidegger: Denker in Dürftiger Zeit*. Frankfurt am Main: Fischer, 1953; LUKÁCS, G.: *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*. Berlin (Ost): Aufbau-Verlag, 1954; STRAUSS, L.: *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953; *Studies in Platonic Political Philosophy*, (Thomas Pangle ed.). Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1983; *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, (Thomas Pangle ed.). Chicago: The University of Chicago Press, 1989; VON KROCKOW, C.: *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*. Stuttgart: F. Enke, 1958; SCHNEEBERGER, G.: *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken*. Berna: Selbstverlag, 1962; Adorno, T.: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, en *Gesammelte Schriften Band 6*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1997; Schwan,

cercanía respecto de la noción de “lo político”.⁷ En casos particulares, y mostrando una

A.: *Politische Philosophie im Denken Heideggers*. Oplanden: Westdeutscher Verlag, 1965; PALMIER, J.: *Les écrits politiques de Heidegger*. París: L'Herne, 1968; BOURDIEU, P.: *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*. París: Les Éditions de Minuit, 1988; PÖGGELER, O.: *Philosophie und Politik bei Heidegger*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber, 1972; MARCUSE, H.: “Heidegger's Politics: An Interview” en *Graduate Faculty Philosophy Journal* VI, Nº 1, 1977, pp. 28-40; HABERMAS, J.: “Martin Heidegger”, en *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971, pp. 67-92; SCHÜRMANN, R.: “Political Thinking in Heidegger” en *Social Research* 45, Nº 1, Spring, 1978, pp. 191-221; HARRIES, K.: “Heidegger as a Political Thinker”, en MURRAY, M.: *Heidegger and Modern Philosophy. Critical Essays*, New Haven: Yale University Press, 1978, pp. 304-328; *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. París: Éditions du Seuil, 1982; BLITZ, M.: *Heidegger's Being and Time and the Possibility of Political Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1981; NEWELL, W.: “Heidegger on Freedom and Community: Some Implications of His Early Thought” en *American Political Science Review* 78, Nº 3, 1984, pp. 775-784; NANCY, J.: *La communauté désœuvrée*. París: Christian Bourgois, 1986; *Être singulier pluriel*. París: Éditions Galilée, 1996 ; FARIAS, V.: *Heidegger et le nazisme*. París: Verdier, 1987; LACOUÉ-LABARTHE, P.: *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*. París: Christian Bourgois Éditeur, 1987; SHEEHAN, T.: “Heidegger and the Nazis” en *The New York Review of Books* XXXV, Nº 10, 16 de Junio, 1988, pp. 38-47; FERRY, L. y RENAUT, A.: *Heidegger et les Modernes*. París: Grasset, 1988; GETHMANN-SIEFERT, A. y PÖGGELER, O. (ed.): *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989; ZUCKERT, C.: “Martin Heidegger: His Philosophy and His Politics” en *Political Theory* 18, 1990, pp. 51-79; JANICAUD, D.: *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la question politique*. Grenoble: Éditions Jérôme Million, 1990; WOLIN, R.: *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*. New York: Columbia University Press, 1990; LOSURDO, D.: *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l' 'ideologia della guerra'*. Torino: Bollati Boringhieri editore, 1991; ADLER, P., et al.: “A Chronological Bibliography of Heidegger and the Political” en *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14, Nº 2 - 15 Nº 1, 1991, pp. 581-611; ROCKMORE, T.: *On Heidegger's Nazism and Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1992; DERRIDA, J.: *Politiques de l'amitié*. París: Éditions Galilée, 1994; SLUGA, H.: *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*. Cambridge: Harvard University Press, 1995; HELD, K.: “Authentic Existence and the Political World” en *Research in Phenomenology* 26, 1996, pp. 38-53; VILLA, D.: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996; ESPOSITO, R.: *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino: Giulio Einaudi, 1998; FRITSCHKE, J.: *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1999; FRIED, G.: *Heidegger's Polemos. From Being to Politics*. New Haven: Yale University Press, 2000; KISIEL, T.: “Heidegger als politischer Erzieher: Der NS-Arbeiterstaat als Erziehungsstaat: 1933-1934”, en LEŚNIEWSKI, N. y NOWAK-JUCHACZ, E.: *Die Zeit Heideggers*, Band 2. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002, pp. 71-87; “Political Interventions in the Lecture Courses of 1933-36”, en DENKER, A. y ZABOROWSKI, H.: *Heidegger und der Nationalsozialismus II. Interpretationen*. Freiburg/München: Karl Alber, 2009, 110-129; FAYE, E.: *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*. París: Éditions Albin Michel, 2005; RADLOFF, B.: *Heidegger and the Question of National Socialism. Disclosure and Gestalt*. Toronto: Toronto University Press, 2007; MARCHART, O.: *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau; Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*; GROSSER, F.: *Revolution denken. Heidegger und das Politische 1919-1969*. München: C. H. Beck Verlag, 2011.

7 Ver, entre otros trabajos: BIRMINGHAM, P.: “The Time of the Political” en *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14, Nº 2 - 15, Nº1, 1991, pp. 25-45; de BEISTEGUI, M.: *Heidegger and the political. Dystopias*. New York: Routledge, 1998; LACOUÉ-LABARTHE, P.: *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*; SCHÜRMANN, R.: *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*.

llamativa inversión de la postura heideggeriana sobre este término, diversos autores han tomado el pensamiento del filósofo como antecedente para mentar una distinción analítica denominada “diferencia política”.⁸ Chantal Mouffe, por caso, refiere a esta diferenciación teórica y sostiene que «si queremos expresar tal distinción de manera filosófica, podemos decir, adoptando el vocabulario de Heidegger, que la política refiere al nivel ‘óntico’ mientras que ‘lo político’ tiene relación con el nivel ‘ontológico’». Y luego, Mouffe agrega que «lo óntico se remite a las múltiples prácticas de la política convencional, mientras que lo ontológico refiere al modo en el que la sociedad es instituida.»⁹ La posición de Fred Dallmayr expresa un sesgo similar al afirmar que la distinción entre “la política” y “lo político” «se relaciona oblicuamente con la noción de diferencia óntico-ontológica heideggeriana.»¹⁰ Sobre la base de este tipo de aseveraciones se erige la “diferencia política”: mientras “la política” refiere al ámbito concreto de la toma de decisiones, “lo político” está enlazado a la esfera desde la cual la política emerge.

Definida por su talante crítico, esta forma intelectual implica una filosofía política post-fundacionalista, basada en la centralidad de las nociones de contingencia y antagonismo, que busca el debilitamiento ontológico de los fundamentos políticos. Un *dictum* tal como «el fundamento funda en tanto abismo»¹¹, por caso, prefiguraría la operación de

8 Ver: MOUFFE, C.: *The Return of the Political*. London, New York: Verso, 1993; *On the Political*. London and New York: Routledge, 2005; MARCHART, O.: *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*; *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Sobre esta distinción, ver también: BOSTEELS, B.: *The Actuality of Communism*. London: Verso, 2011, pp. 65-69.

9 MOUFFE, C.: *On the Political*, pp. 8-9. Me he dedicado en un sentido general a este tópico en: Vega, F. et. al.: “Contours of Marxism” en *The Institute of Comparative Modernities Newsletter* 4, Ithaca, Cornell University, 2012, pp. 23-24.

10 DALLMAYR, F.: *The Other Heidegger*. Ithaca: Cornell University Press, 1993, p. 51. Ver también: DALLMAYR, F.: *The Other Heidegger*, p. 76; DALLMAYR, F.: *Polis and Praxis. Exercises in Contemporary Political Theory*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1984, p. 106; WOLIN, S.: *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston: Little, Brown and Company, 1960, p. 43; SCHMITT, C.: *Der Begriff des Politischen*. Berlín: Duncker & Humblot, 1963; RICŒUR, P.: “Le Paradoxe Politique”, en *Histoire et Vérité*. París: Éditions du Seuil, 1964, pp. 260-284; PITKIN, Hanna, 1972, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, University of California Press, p. 215; LACQUE-LABARTHE, P. y NANCY, J. (ed.): *Rejouer le Politique*. París: Éditions Galilee, 1981; VOLLRATH, E.: *Grundlegung einer philosophischen. Theorie des Politischen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987 A, pp. 29-56; VOLLRATH, E.: “The ‘Rational’ and the ‘Political’: An Essay in the Semantics of Politics”, pp. 17-29; *Was ist das Politische? Eine Theorie des Politischen und seiner Wahrnehmung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, pp. 75-97; BOLSINGER, E. *The Autonomy of the Political. Carl Schmitt’s and Lenin’s Political Realism*. Westport: Greenwood Press, 2001; GEUSS, R.: *Philosophy and Real Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

11 HEIDEGGER, M.: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (Friedrich von Hermann ed.), *Gesamtausgabe*, Band 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, p. 29.

esta corriente teórica. Bajo, entre otros, este impulso, sus animadores sostienen que es indudable que la filosofía heideggeriana ocupa un rol eminente para el pensamiento crítico. Sin embargo, la interpretación que propone la presente intervención difiere acerca de “cuál” Heidegger es el que influencia la teoría crítica contemporánea. En buena medida, lo que permanece en las vertientes que bregan por un “recentramiento de lo político” es cierta “fascinación por lo extraordinario”. Puesto de modo diferente, las perspectivas teóricas que entronizan la noción de “lo político” extraen de ella la vitalidad requerida por un mundo político abierto al antagonismo y la contingencia. Pero, intentamos preguntar, ¿a qué precio?¹²

Es en el prefacio de uno de los más prominentes intentos por señalar cómo la división social está a la base de la política donde podemos leer que «lo político (*the political*) [se concibe...] como [...] poseyendo el status de una *ontología de lo social*. Desde este argumento se sigue que [...] la división social es inherente a la posibilidad de la política.»¹³ Una política radical, se estima, requiere la aceptación de la inerradicabilidad del antagonismo. Así, la reivindicación del carácter conflictivo y contingente de la política, es erigida como forma de aproximación anti-esencialista, motivo que acercaría el proyecto de reflexión sobre una política radical a uno de los motivos distinguidos de la filosofía heideggeriana. De hecho, Ernesto Laclau especificó que puesto que «por razones esenciales [...] la plenitud de la sociedad es inalcanzable, esta ruptura en la identidad de los agentes políticos es una ‘diferencia ontológica’ —en un sentido no enteramente escindido del uso que Heidegger hizo de esta expresión— absolutamente constitutiva.»¹⁴ Lo que se busca enfatizar, de cualquier modo, es la necesidad de detectar el gesto “excepcionalista” inherente en esta maniobra teórica y las implicaciones que puede tener para un proyecto filosófico-político de estro anti-esencialista. Puesto de manera concisa, la invocación de la democracia como un orden radical y remiso a los fundamentos esenciales no puede reproducir una “diferencia política” que restituya el binarismo que distingue de modo

12 Agradezco especialmente a Jean-Luc Nancy por el diálogo que hemos mantenido sobre las repercusiones de la distinción entre “la política” y “lo político” en febrero de 2015 en Strasbourg.

13 LACLAU, E. y MOUFFE, C.: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, p. XIV. (Énfasis en el original).

14 LACLAU, E.: *Emancipation(s)*. London: Verso, 1996, pp. 60-61. (Énfasis agregado). Ver también: LACLAU, E. y ZACK, L.: “Minding the Gap: The Subject of Politics”, en LACLAU, E.: *The Making of Political Identities*. London and New York: Verso, 1994, pp. 11-39; y MARCHART, O.: “Politics and the Ontological Difference. On the ‘Strictly Philosophical’ in Laclau’s Work”, en MARCHART, O. y CRITCHLEY, S.: *Laclau: A Critical Reader*, London y New York, Routledge, 2004, pp. 54-72. En contadas pero valiosas oportunidades pude discutir acerca del vínculo entre la “diferencia política” y el pensamiento heideggeriano con Ernesto Laclau. Frente a la pérdida, quizás convenga recordar que *Denken ist Danken*.

tajante entre lo políticamente “ordinario” y “extraordinario”.¹⁵ Y, más especialmente en lo atinente a este ensayo, resulta imperativo interrogar: ¿puede la filosofía heideggeriana ser el connubio teórico de esta entronización de “lo político”? En un momento en el que la “diferencia política” goza de buena salud, y el “elogio de lo político” aprisiona la sorpresa que anima la política, esta es, creo, una de las tareas filosófico-políticas que debemos afrontar.

2. Si bien la exégesis de la obra heideggeriana como fuente nutricia para desplegar la “diferencia política” data de años recientes, la consideración acerca de “lo político” como ámbito esencial y sino de la vida en común no reviste signos de novedad. Fue, sin dudas, *Der Begriff des Politischen*, publicado en su primera versión en 1927, el texto señero que instituyó el inicio de una tematización cuya generalización hoy es conspicua. Pero el libro de Schmitt, a la vez, tiene un carácter esencial respecto de aquello que motiva esta intervención, a saber, problematizar el modo en el que, contemporáneamente, se sugiere que la obra de Heidegger hace las veces de precursora del “elogio de lo político”. La idea que defiende la presente interpretación, puesta concisamente, es que Heidegger fue un crítico virulento de la noción de “lo político” y ello sólo puede aprehenderse si se toma en consideración su conocimiento de la segunda edición de *Der Begriff des Politischen*, tal como resulta ostensible en la única carta —al menos en los registros con los que actualmente se cuenta— que el filósofo le hizo llegar a Schmitt.¹⁶ No es, por caso, en *Sein*

15 Esta deriva es una de las particularidades del “elogio de lo político” en clave populista. En la obra más destacada que se haya escrito sobre este asunto, se sugiere que el populismo es «un modo de *construir lo político*» que se distingue nítidamente respecto de la política institucional y su énfasis en el administrativismo gradualista. LACLAU, E.: *On Populist Reason*. London: New York, Verso, 2005 p. XI. (Énfasis agregado). En contraposición, sugiere *On Populist Reason*, la política administrativa corporiza el mito de la «sociedad *totalmente* reconciliada —lo cual presupone invariablemente *la ausencia de un liderazgo, es decir, el desvanecimiento de lo político.*» LACLAU, E.: *On Populist Reason*, pp. 61-62. (Énfasis en el original en primer lugar, y agregado, luego). Resulta imposible analizar de forma acendrada las implicancias de esta sofisticada mixtura de invocaciones ontológicas —que, es conveniente recordarlo, se quieren de algún modo legatarias del pensamiento heideggeriano— y asunciones filosófico-políticas en este breve texto, incluso cuando en *On Populist Reason* se estima que «el populismo es la vía regia para comprender algo acerca de la *constitución ontológica de lo político* en tanto tal.» LACLAU, E.: *On Populist Reason*, p. 67. (Énfasis agregado).

16 HEIDEGGER, M.: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* 1910-1976, (Hermann Heidegger ed.), *Gesamtausgabe*, Band 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 156. Agradezco los breves comentarios de Arnulf Heidegger y Peter Trawny sobre este asunto. Heinrich Meier observa que, erróneamente, diversos historiadores y periodistas han comentado sobre la existencia de otra carta fechada el 22 de abril de 1933 en la que Heidegger invita a Schmitt a formar parte del partido Nacionalsocialista, MEIER, H.: *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag und Carl Ernst Poeschel Verlag, 1994. Ver también: OTT, H.: *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main:

und Zeit, obra también publicada en el año 1927, donde pueden leerse las invectivas de Heidegger sobre “lo político”.¹⁷ El tono de exaltada ofuscación respecto de esta noción se tornará palpable, en cambio, en los seminarios que Heidegger impartió luego del intercambio epistolar con Schmitt. Veamos cómo se expresa su posición.

No hay dudas de que el pensamiento heideggeriano está animado por un radicalismo filosófico que roza la “fascinación por lo extraordinario”.¹⁸ Esto es patente, por caso, en

Campus Verlag, 1988, p. 226; ROTHER, R.: *Wie die Entscheidung lesen? Zu Platon, Heidegger, und Carl Schmitt*. Wien: Turia & Kant, 1993, pp. 67-75, 237; FRIED, G.: *Heidegger's Polemos. From Being to Politics*, p. 28; WAITE, G.: “Heidegger, Schmitt, Strauss: The Hidden Monologue, or, Conserving Esotericism to Justify the High Hand of Violence” en *Cultural Critique* 69, Spring, 2008, pp. 122-123. Por lo tanto, de acuerdo a Meier, pareceres acerca de la existencia de esta carta como los de Joseph Bendersky, Víctor Farías, Gopal Balakrishnan, Jan-Werner Müller, o Jeffrey Robbins, están fundados en una equivocación. Ver: BENDERSKY, J.: *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 203; FARÍAS, V.: *Heidegger et le nazisme*, p. 151; BALAKRISHNAN, G.: *The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*. London: Verso, 2000, p. 181; MÜLLER, J.: *A Dangerous Mind. Carl Schmitt in Post-War European Thought*. New Haven: Yale University Press, 2003, p. 37; ROBBINS, J.: *Radical Democracy and Political Theology*. New York: Columbia University Press, 2011, p. 13. Nada de esto aliviana el hecho de que ambos, Heidegger y Schmitt, mantuvieron un compromiso totalitario que puede ser leído como la expresión más ominosa de la tentación “excepcionalista”.

17 En su *magnum opus*, de hecho, sólo existen dos menciones al término “política”, la primera en tanto sustantivo, la segunda en tanto adjetivo; y una referencia, simplemente incidental, al término “lo político”. HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967, pp. 16, 193, 400.

18 Ver, entre otros: ARENDT, H.: “What is Existenz Philosophy?” en *Partisan Review* XIII, Nº 1, Winter, 1946, pp. 34-56; ARENDT, H.: “Heidegger the Fox”, en KOHN, J.: *Essays in Understanding, 1930-1954*. New York: Harcourt Brace, 1994, pp. 361-362; STRAUSS, L.: *Natural Right and History; Spinoza's Critique of Religion*. New York: Schocken Books, 1965; “An Unspoken Prologue to a Public Lecture at Saint John's [In Honor of Jacob Klein, 1899-1978]” en *Interpretation* 7, September, 1978, pp. 1-3; *Studies in Platonic Political Philosophy*; STRAUSS, L.: *On Tyranny*, (Victor Gourevitch y Michael S. Roth ed.). New York: The Free Press, 1991; STRAUSS, L.: “German Nihilism, Leo Strauss”, en *Interpretation* 26 (David Janssens and Daniel Tanguay, ed.), 1999, pp. 353-78. Revisado en: *Interpretation* 26, 2000, pp. 33-34; BOURDIEU, P.: *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, p. 16; LOSURDO, D.: *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l' 'ideologia della guerra'*; ROSEN, S.: *The Elusiveness of the Ordinary. Studies in the Possibility of Philosophy*. New Haven: Yale University Press, 2002; GUMBRECHT, H.: “Stichwort: Tod im Kontext Heideggers Umgang mit einer Faszination der 1920er Jahre”, en *Heidegger Handbuch*. Stuttgart-Weimar: J. B. Metzler Verlag, 2003, pp. 98-103; SHEEHAN, T.: “Introduction: Heidegger, the Project and the Fulfillment”, en SHEEHAN, T.: *Heidegger. The Man and the Thinker*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2010, p. xvi. Me permito también reenviar a: VEGA, F.: “‘Dios es muerte’. El imprudente Martin Heidegger bajo la mirada de Leo Strauss”, en CROCE, S. y BISET, E.: *Exceso y prudencia*, Cuadernos de Nombres. Córdoba: Editorial Brujas, 2009, pp. 139-150; “¿Es la angustia un temple de ánimo marcial? Heidegger y la ideología de la guerra” en *Sin Fundamento. Revista Colombiana de Filosofía* 9, Bogotá, pp. 21-47, 2009. El radicalismo heideggeriano es ostensible, a la vez, en las reflexiones sobre la metapolítica y las derivas modernas de “lo político” y la “cultura”, presentes en los controversiales *Schwarze Hefte*: HEIDEGGER, M.: *Überlegungen II-IV (Schwarze Hefte 1931 – 1938)*, (Peter Trawny ed.), *Gesamtausgabe*, Band 94. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2014, pp. 58-59, 115-116, 499-502, 509-510; *Überlegungen*

la distinción que Heidegger pergeña entre la fundación de la πόλις y la noción de “lo político”.¹⁹ El primer término, de acuerdo al pensador, se refiere al sitio esencial de la historia.²⁰ Es por ello que, sugiere Heidegger, «la πόλις determina ‘lo político’. Como consecuencia, ‘lo político’ nunca puede decidir sobre su fundamento, es decir, la πόλις en sí misma, ni sobre su fundación.»²¹ Podría ser argüido que la concepción de politicidad inherente a las reflexiones heideggerianas implica una confrontación contra la repetición de la “normalidad de la vida normal”.²² Y, más aún, sería dable sugerir que la consideración que hace Heidegger sobre la πόλις en tanto sitio allende lo ordinario sucumbe ante los encantos del esencialismo. Pero, tal como Otto Pöggeler interroga, ¿no es la remisión a la πόλις aquello que precisamente permite evitar la totalización de “lo político”?²³

VII-XI (*Schwarze Hefte 1938/1939*), (Peter Trawny ed.), *Gesamtausgabe*, Band 95. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014, pp. 3-7, 12-14, 70, 112-116, 248, 303, 322-326, 334; *Überlegungen XII-XV* (*Schwarze Hefte 1939-1941*), (Peter Trawny ed.), *Gesamtausgabe*, Band 96. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014, pp. 226-228; *Anmerkungen I-V* (*Schwarze Hefte 1942 – 1948*), (Peter Trawny ed.), *Gesamtausgabe*, Band 97. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2015, pp. 130-131, 173, 437-438. Ver, también: Di Cesare, D.: *Heidegger e gli ebrei. I “Quaderni neri”*. Torino, Bollati Boringhieri, 2014; Trawny, P.: *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015.

19 En un tono ostensiblemente crítico frente a lo implicado en interpretaciones tales como la heideggeriana, fue expresado que «en nuestro tiempo la polis ya no existe más, y tendría consecuencias desastrosas darle vida nueva a esta noción antigua. Bajo las condiciones de la modernidad, se torna más y más necesario diferenciar entre ‘lo político’ y ‘la política’.» VOLLRATH, E.: “The ‘Rational’ and the ‘Political’: An Essay in the Semantics of Politics”, p. 24.

20 Sobre la πόλις y su relación con la noción de “sitio de la historia” (*Geschichtsstätte*), ver: GROSSER, F.: *Revolution denken. Heidegger und das Politische 1919-1969*, pp. 30, 64, 113-115.

21 HEIDEGGER, M.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, (Friedrich von Hermann ed.), *Gesamtausgabe*, Band 4. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981, p. 88.

22 Me valgo de esta frase acuñada en un contexto diferente, concerniente al análisis de las posiciones de Martin Heidegger en los años ’30. Sobre las implicaciones de la condena de la “normalidad de la vida normal” (*Normalität des normalen Lebens*), ver: FRANZEN, W.: “Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung “Die Grundbegriffe der Metaphysik” von 1929/1930”, en Gethmann-Sieft, A. y PÖGgeler, O.: *Heidegger und die praktische Philosophie*,. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989, pp. 78-92.

23 PÖGgeler, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske Verlag, 1963, p. 224.

Heidegger tematiza la noción de πόλις en diversas obras.²⁴ En buena medida, en ellas la πόλις remite a una esfera primordial, a saber, la interrogación sobre el ser.²⁵ Esta tonalidad radical es evidente, por caso, en la *Einführung in die Metaphysik*, donde Heidegger enfatiza que la πόλις es «[...] el fundamento y el sitio del Dasein humano.»²⁶ En escritos posteriores, tales como *Hölderlin's Hymne 'Der Ister'*, Heidegger sostiene que la noción de πόλις, sobre la cual Hölderlin había meditado, no debería ser traducida como Estado (*Staat*) o ciudad estado (*Stadtstaat*) porque, en un sentido básico, implica el sitio de la historia. Es bajo esta égida que Heidegger plantea que “lo político” resulta derivado respecto de la πόλις, la cual lo determina. No es posible, ostensiblemente, afirmar lo contrario.²⁷ «La πόλις no puede ser determinada políticamente», sostiene Heidegger, «la πόλις, justamente ella, no es, por lo tanto, un concepto ‘político’.»²⁸ Al elucidar la noción de πόλις, Heidegger pondera el estatuto crucial que aquello que no es ordinario tiene para el pensamiento. Después de todo, la πόλις es «el sitio y el ámbito, en torno

24 Ver: HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, (Hermann Mörchel ed.), *Gesamtausgabe*, Band 34. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988; *Seminare. Hegel-Schelling*, (Peter Trawny ed.), *Gesamtausgabe*, Band 86. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011, pp. 59-184; *Einführung in die Metaphysik*, (Petra Jaeger ed.), *Gesamtausgabe*, Band 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983; *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*, (Walter Biemel ed.), *Gesamtausgabe*, Band 53. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984; *Parmenides*, (Manfred Frings ed.), *Gesamtausgabe*, Band 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982; “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. Übung aus dem Wintersemester 1933/34”, en DENKER, A. y ZABOROWSKI, H.: *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, Freiburg/München, Karl Alber, 2009, pp. 53-88.

25 Tal como Jacques Taminiaux nota, Heidegger concibe la noción de πόλις como un signo metafísico enlazado a la develación del ser. Ver: TAMIPIAUX, J.: “*Plato's Legacy in Heidegger's Two Readings of Antigone*”, en Partenie, C. y Rockmore, T.: *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2005, pp. 35, 41.

26 HEIDEGGER, M.: *Einführung in die Metaphysik*, p. 117. Prestando atención a estas aseveraciones, Lacoue-Labarthe sugirió que: «en respuesta al nacionalsocialismo —lo cual obviamente implica una responsabilidad— [Heidegger] buscó pensar una archi-política: *polis*, dice en 1935, no refiere a ‘política’ alguna, una palabra que siempre usa entre comillas; *polis* significa el *Da* del *Sein*.» Lacoue-Labarthe, P.: *Heidegger. La politique du poème*. París: Éditions Galilée, 2002, p. 161. Ver, también: Aoun, M.: *La polis heideggerienne. Lieu de réconciliation de l'être et du politique*. Altenberge: Oros Verlag, 1996; Rossi, L.: “La política en su sentido más alto: Los supuestos políticos y metodológicos de la interpretación heideggeriana de Hölderlin” en *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXX, nº 1, otoño, 2004, pp. 97-124; Trawny, P.: *Sokrates oder die Geburt der politischen Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007; *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*. Berlín: Matthes & Seitz, 2010; y Jollivet, S.: “Enjeux de la polémologie heideggerienne: entre *Kriegsideologie* et refondation politique” en *Astérian, L'ami et l'ennemi* 6, 2009.

27 Ver adicionalmente: TRAWNY, P.: *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004, pp. 225-237.

28 HEIDEGGER, M.: *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*, p. 99.

del cual gira todo lo digno de ser preguntado en un sentido extraordinario.»²⁹ Mediante este tipo de aclaraciones, Heidegger cuestiona una conciencia moderna que, a su criterio, entroniza “lo político” y, por lo tanto, lo torna incondicional, eliminando toda posibilidad de interrogación. “Lo político”, de acuerdo a Heidegger, adquiere la naturaleza de una totalidad, es decir, sucumbe ante las certidumbres técnicas e historiográficas y, en esa medida, excluye la posibilidad de todo cuestionamiento.³⁰ Es esta torsión del pensamiento heideggeriano, aquello que las teorías contemporáneas que elogian “lo político” simplemente desconocen.

Tales perspectivas, es necesario enfatizar, ocuyen a la vez diversos motivos y repercusiones teóricas de la filosofía de Heidegger. Entre otros, no perciben el estatuto de la noción de “indiferencia modal” (*modale Indifferenz*) mencionada en los §12 y §45 de *Sein und Zeit*³¹, omiten la elucidación de la cuestión del ser como una formulación ternaria³², y, más esencialmente, desatienden la propia posición de Heidegger respecto de la “diferencia ontológica”. En este sentido, fue Hans-Georg Gadamer quien señaló que, frente a cuestiones tales como «qué es efectivamente la ‘diferencia ontológica’» o «cómo puede establecerse tal distinción», Heidegger respondía: «Nosotros no hacemos la diferencia. [...] La diferencia es aquello donde entramos.»³³ Bajo esta luz, Gadamer explica que Heidegger conocía los límites de la “diferencia ontológica” y, por lo tanto, más tarde

29 HEIDEGGER, M.: *Hölderlins Hymne ‘Der Ister’*, p. 100.

30 De hecho, de acuerdo a Heidegger, «ningún concepto moderno de ‘lo político’ basta para aprehender la esencia de la *πολις*» HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, p. 135. Esta inflexión del término “lo político” es minusvalorada en interpretaciones parciales tales como: FAYE, E.: *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*. Precisamente respecto del estatuto del cuestionar, Theodore Kisiel sugiere que la investigación de Heidegger «se remonta fundamentalmente a experiencias interrogativas: angustia, preocupación, culpa, muerte, finitud, nada. La esencia del hombre [reside en] la pasión por interrogar; el sitio donde habita el hombre es el de la aporía de la existencia. El lugar de la verdad es desplazado desde la aseveración hacia la interrogación». KISIEL, T.: “Towards the Topology of Dasein”, en SHEEHAN, T.: *Heidegger. The Man and the Thinker*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2010, p. 100.

31 Véase, en especial: DOSTAL, R.: “The Problem of ‘Indifferenz’ in *Sein und Zeit*” en *Philosophy and Phenomenological Research* 43, Nº. 1, 1982, pp. 43-58. Ver también: ROSSI, L.: “Ser y tiempo y la fenomenología de la comunidad y la sociedad”, en ROCHA, A.: *Heidegger hoy: estudios y perspectivas*. Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos / Universidad de San Buenaventura: Editorial Grama, 2011, pp. 327-346.

32 Para ahondar en esta cuestión, ver: MARION, J.: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. París: P.U.F., 1989.

33 GADAMER, H.: “Der eine Weg Martin Heideggers”, en *Neure Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger*, en *Gesammelte Werke*, Band III. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, pp. 423.

procuró abandonar el término.³⁴ Las omisiones mencionadas, sin embargo, apuntan a un olvido adicional sobre el que ya he dado cuenta. Quienes contemporáneamente entronizan la “diferencia política”, simplemente pasan por alto la impugnación heideggeriana de “lo político” y asumen que la ontología implica un modo de institución de lo social. Pero esta operación desconoce que, de acuerdo a Heidegger, es la πόλις en tanto sitio en el que la historia se despliega aquello que determina toda politicidad.³⁵ Por cierto, la πολις heideggeriana no está vinculada a un dominio empírico estable, sino a la oposición radical entre el ser y la nada. Bajo la interpretación de Heidegger, pues, «la πολις es en sí el lugar completo del develamiento del ente.»³⁶

De forma notoria, Heidegger es conclusivo al sugerir que «pensamos la πόλις griega y lo ‘político’ de modo completamente no-griego. Pensamos lo ‘político’ de manera romana, es decir, imperial.»³⁷ El debilitamiento de la energía de la πόλις y la comprensión moderna de “lo político” en clave romana, constituyen dos caras de una misma moneda. Y es precisamente por ello que, para utilizar la expresión acuñada por Philippe Lacoue-Labarthe, Heidegger despliega una «activa deconstrucción de lo político.»³⁸ Ahora bien, como es sabido, Schmitt fue el autor que más exhaustivamente teorizó sobre la noción de “lo político” en el contexto de la Alemania de entreguerras. Si bien esta breve exposición no puede dar cuenta acabada de la *mésentente* entre los autores³⁹, es importante

34 Sobre este tema, véase: DAHLSTROM, D. *The Heidegger Dictionary*. London: Bloomsbury, 2013, p. 147.

35 Tal como sugiere Pöggeler, «la πολις es la morada de la verdad que se reconoce a sí misma.» PÖGgeler, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*, p. 224. Ver también: Pöggeler, O.: *Philosophie und Politik bei Heidegger*, pp. 27-28.

36 HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, p. 133.

37 HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, p. 63.

38 HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, p. 63. Véase: LACOUÉ-LABARTHE, P. y NANCY, J. (ed.): *Les fins de l’homme. À partir du travail de Jacques Derrida*. París: Editions Galilée, 1981, pp. 415-445. Ver también: FRASER, N.: “The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?” en *New German Critique* 33, Autumn, 1984, pp. 127-154.

39 Las repercusiones teóricas del desacuerdo entre Heidegger y Schmitt han sido sólo parcialmente analizadas. En general, los estudios ponen atención en dos cuestiones. Por un lado, se menciona la impugnación de los autores al armonicismo racionalista. La ya mencionada carta que Heidegger le envió a Schmitt el 22 de agosto de 1933, en la cual introduce la noción de πολέμος, daría cuenta de la actitud controversial que sus obras patentizan. Por otro lado, y gracias a las problemáticas interpretaciones provistas por Karl Löwith y Christian Graf von Krockow, se acepta comúnmente que el “decisionismo” es el sesgo teórico compartido por Heidegger y Schmitt. LÖWITH, K.: *Heidegger: Denker in Dürftiger Zeit*; VON KROCKOW, C.: *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*. En estas interpretaciones, la decisión emerge como aquello que quiebra la mera repetición de lo establecido. Ver, a la vez: TUGENDHAT, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlín: De Gruyter Verlag, 1967; SITTER, B.: “Zur Möglichkeit dezisionistischer Auslegung von Heideggers ersten Schriften” en *Zeitschrift für philosophische Forschung* XXIV, Nº 4,

revisitarla para así evitar el “uso” inexaminado del pensamiento heideggeriano con el objeto de animar la “diferencia política”. En particular, la divergencia entre Heidegger y Schmitt resulta una confrontación acerca de aquello donde reposa “lo extraordinario”. Una disputa, vale aclarar, sobre el estatuto de “lo político”.

Esta querella intelectual es evidente en el curso que Heidegger impartió en el semestre de invierno de 1933-1934 “*Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*”.⁴⁰ Allí, se torna visible un nuevo interés por cuestiones políticas que redundan en el intento por definir la esencia de “lo político” en un sentido ontológico. En este contexto, la relación entre el pueblo y el Estado se presenta emparentada a la relación entre el ente y el ser. Al emprender esta tematización, Heidegger impugna una comprensión de

1970, pp. 516-535; HABERMAS, J.: “Martin Heidegger”, en *Philosophisch-politische Profile*, pp. 81-82; MARCUSE, H.: “*Heidegger’s Politics: An Interview*”; HARRIES, K.: “*Heidegger as a Political Thinker*”, p. 310; WEIL, É.: “Le cas Heidegger”, en *Philosophie et réalité II*. París: Beauchesne Éditeur, 1982, pp. 255-266; SCHÜRMANN, R.: *Le principe d’anarchie. Heidegger et la question de l’agir*, p. 295; y BOHRER, K.: *Der Ernstfall Heidegger*. Basel: Schwabe & Co Verlag, 1998. Algunos de estos estudios asocian un carácter decisionista percibido en *Sein und Zeit* con el pensamiento político de Schmitt. Sugestivamente, sin embargo, tanto Beat Sitter como Karsten Harries observan que, para Heidegger, el fundamento de la decisión no remite a una intuición incuestionada e injustificada. De hecho, el decisionismo pertenece al ámbito de la impropiedad (*Uneigentlichkeit*). Ver: SITTER, B.: “*Zur Möglichkeit dezisionistischer Auslegung von Heideggers ersten Schriften*”, p. 532; y HARRIES, K.: “*Heidegger as a Political Thinker*”, p. 310. Merece ser mencionado que algunos autores han planteado que la noción de decisión (*Entscheidung*) schmittiana tampoco debe entenderse como el producto de la mera arbitrariedad e intuición. Ver, por caso: DOTTI, J.: *Carl Schmitt en Argentina*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2000, pp. 863-913; DOTTI, J.: “Conversaciones 2”, *El Río Sin Orillas* 1, Nº 1, Buenos Aires, 2007, pp. 236-267. Más recientemente, el rol del anti-liberalismo se ha consignado como el suelo común entre los pensamiento de Heidegger y Schmitt. Ver, entre otros: RADLOFF, B.: *Heidegger and the Question of National Socialism. Disclosure and Gestalt*; HEINZ, M.: “*Volk und Führer. Untersuchungen zu Heideggers Seminar Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat (1933/34)*”, en DENKER A. y ZABOROWSKI H.: *Heidegger und der Nationalsozialismus II. Interpretationen*, Freiburg/München, Karl Alber, 2009, pp. 55-75; ZABOROWSKI, H.: *Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2010; ROSSI, L.: “Ser y tiempo y la fenomenología de la comunidad y la sociedad”; NORRIS, A.: “*Jean-Luc Nancy on the political after Heidegger and Schmitt*” en *Philosophy and Social Criticism* 7, Nº 8, 2011, pp. 899-913. Aún así, otros análisis enfatizan que existe un desacuerdo teórico profundo entre los autores basado en sus distintas aproximaciones teóricas, es decir, la teoría política y la jurisprudencia, en un caso; la filosofía, en el otro. Sucintamente, mientras que Schmitt analizó problemas políticos de modo detallado durante las décadas del ‘20 y ‘30, este tipo de reflexiones, se sugiere, brillan por su ausencia en el pensamiento heideggeriano de la época. El presente ensayo, sin embargo, busca mostrar que el desacuerdo entre los autores no está meramente basado en cuestiones disciplinarias. Me dedico a estos tópicos en “*Ontological Enmity: Martin Heidegger, Carl Schmitt, and the Confrontation on the Political*” en: VEGA, F., *Extraordinary Matters: Politics and Life-in-Common after Martin Heidegger*, (en prensa).

40 HEIDEGGER, M.: “*Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. Übung aus dem Wintersemester 1933/34*”, pp. 53-88.

“lo político” fundada en la oposición entre amigo y enemigo, tal como la concebida por Schmitt.⁴¹ Estudiosos de la obra heideggeriana agregan que si bien el pensador no se refirió extensamente al *Jurist* en este caso, intentó lidiar con sus ideas acerca de la soberanía, a tal punto que uno puede encontrar en el mencionado seminario una «intensa polémica de Heidegger con la *Teología política* de Schmitt.»⁴² Más aún, la tematización que Heidegger hace de la oposición entre amigo y enemigo en seminarios subsecuentes tales como “*Hegel, über den Staat*”, implicaría también una crítica al pensamiento de Schmitt y lo que es considerado una totalización de la política.⁴³

Las tematizaciones de Heidegger sobre “lo político”, en definitiva, adquirirán un carácter decididamente negativo luego de su período como rector de la *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*. Esta nueva inflexión, sin embargo, mantiene una actitud crítica hacia lo expuesto por Schmitt. Como ilustración, en *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, Heidegger sugiere que la contribución a que la poesía de Hölderlin devenga poder histórico para el pueblo alemán, «es ‘política’ en el sentido más alto y más propio, tanto que, quien lleve algo a cabo en este sentido, no tiene necesidad de discurrir sobre *lo ‘político’*».⁴⁴ En trabajos tales como *Parmenides* y, nuevamente, sin mencionar al *Jurist* por su nombre, Heidegger afirma que la comprensión schmittiana de “lo político” no consigue aprehender la naturaleza de la πόλις.⁴⁵ Puesto simplemente, el desacuerdo entre los autores está basado en una orientación particular de sus pensamientos: mientras que la obra de Heidegger expresa una fascinación por Grecia⁴⁶, la de Schmitt muestra una extrema admiración por la forma política romana.

41 Para ahondar en esta interpretación, ver: THOMÄ, D.: “Heidegger und der Nationalsozialismus. In der Dunkelkammer der Seinsgeschichte”, en THOMÄ, D.: *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart-Weimar: J. B. Metzler Verlag, 2003, pp. 150; MEHRING, R.: “Heidegger und Carl Schmitt. Verschärfer und Neutralisierer des Nationalsozialismus”, en THOMÄ, D.: *Heidegger Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart-Weimar, Verlag J. B. Metzler Verlag, 2003, pp. 343; “Der philosophische Führer und der Kronjurist: praktisches Denken und geschichtliche Tat von Martin Heidegger und Carl Schmitt” en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur und Geistesgeschichte* 68, 1994, pp. 333-363.

42 ZABOROWSKI, H.: *Eine Frage von Irre und Schuld? Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, pp. 420-421. Ver también: FISTETTI, F.: *Heidegger e l’utopia della polis*. Genova: Casa Editrice Marietti, 1999.

43 Ver: HEIDEGGER, M.: *Seminare. Hegel-Schelling*, pp. 59-184.

44 HEIDEGGER, M.: *Hölderlins Hymnen ‘Germanien’ und ‘Der Rhein’*, (Susanne Ziegler ed.), *Gesamtausgabe*, Band 39. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, p. 214. (Énfasis agregado).

45 Ver, por caso: RADLOFF, B.: *Heidegger and the Question of National Socialism. Disclosure and Gestalt*, p. 256. Ver también: ELDEN, S.: “Rethinking the Polis Implications of Heidegger’s questioning the political” en *Political Geography* 19, 2009, pp. 407-422.

46 Ver, entre otros: GILLESPIE, M.: “Martin Heidegger”, en STRAUSS, L. y CROUSEY, J.: *History of Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1987, p. 900; ESCOUBAS, E.: “Heidegger, la question romaine, la question impériale: Autour du ‘Tournant’”, en ESCOUBAS, E.: *Heidegger*:

Pero, recapitulemos: en un tono lindante al “excepcionalismo”, la *πᾶλις* se yergue allende “lo político”. Y, aún así, incluso cuando Heidegger parece sucumbir ante la “fascinación por lo extraordinario”; su palabra da a ver un camino diferente, buscando evitar la deriva “excepcionalista”.⁴⁷ «Lo des-comunal es lo simple, insignificante», sugiere Heidegger. Y prosigue, «lo asombroso es para los griegos lo simple, insignificante, el propio ser. [...] Lo así entendido como des-comunal no es, en relación con lo familiar, la excepción, sino lo ‘más natural’ en el sentido en el que los griegos pensaban la ‘naturaleza’, es decir, la φύσις.»⁴⁸ Como resulta perspicuo, Heidegger intenta impugnar la tentación “excepcionalista”. “Lo extraordinario”, entonces, habita “lo ordinario” y viceversa.⁴⁹ Ante este atolladero, sin embargo, la posición de Heidegger muestra una ambivalencia irreductible que penetra su confrontación con todo exceso.⁵⁰ Por ello es necesario interrogar: ¿pudo Heidegger limitar su “fascinación por lo extraordinario”? ¿No debemos extraer lecciones de su errancia?

Questions ouvertes. Paris: Osiris, 1988, pp. 173-88; FISTETTI, F.: *Heidegger e l'utopia della polis*, pp. 25-37; VOLPI, F.: “Heidegger et la romanité philosophique” en *Revue de métaphysique et de morale* 31, 2001/3, pp. 287-300; SPANOS, W.: “Heidegger’s Parmenides: Greek Modernity and the Classical Legacy” en *Journal of Modern Greek Studies* 19, Nº 1, mayo, 2001, pp. 89-115; y ROSSI, L.: “La política en su sentido más alto: Los supuestos políticos y metodológicos de la interpretación heideggeriana de Hölderlin”, pp. 120-123; ROSSI, L.: “Hölderlin como clave secreta de la nación alemana”, en ROCHA, A.: *En torno a Heidegger*. Barranquilla: Ediciones UniNorte, 2008, pp. 376-377. Respecto de la fascinación de Heidegger por Grecia, Heinrich Petzet planteó que «quien mire los títulos de las lecciones en Marburgo y Friburgo entre 1923 y 1944, podrá tener una idea acerca del significado que el diálogo con los pensadores griegos ha tenido para Heidegger.» PETZET, H.: *Auf einem Stern zugehen: Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger. 1929-1976*. Frankfurt am Main: Frankfurter Societäts-Druckerei, 1983, p. 169. Ver también: PÖGGELER, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*, pp. 195-206.

47 Un reconocido estudioso de la obra heideggeriana supo alguna vez afirmar: «Bergson ha escrito que todo gran filósofo medita sobre un único e inextinguible pensamiento y pasa toda su vida tratando de expresarlo: *Et c’est pourquoi il a parlé toute sa vie.*» SHEEHAN, T.: “Introduction: Heidegger, the Project and the Fulfillment”, p. vii. En el caso de Heidegger, ese pensamiento inextinguible resultó un ajuste de cuentas con lo “extraordinario”.

48 HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, pp. 150-151.

49 De acuerdo a Theodore Kisiel, incluso el *Dasein*, una de las nociones centrales dentro del pensamiento heideggeriano, «expresa la alucinante simplicidad de la situación humana, articulándose en una gama de revelaciones que van desde lo más rutinario y común (*commonplace*) hasta el extraordinario (*extraordinary*) y poco común (*uncommon*) choque de auto-reconocimiento en el cual uno es tomado por sorpresa por todo lo que significa *estar aquí*.» KISIEL, T.: “Towards the Topology of Dasein”, p. 97. (Énfasis en el original). Una inflexión similar es ostensible en un pasaje de la obra de Heidegger crucial respecto de lo que en este texto se propone. Téngase a bien, entonces, ver: HEIDEGGER, M.: *Parmenides*, p. 156. A la vez, conviene recordar, Heidegger sugiere que «experimentar lo más próximo es lo más dificultoso.» Heidegger, M.: *Parmenides*, p. 201.

50 La noción de “ambivalencia” debe mucho a *Le change Heidegger. Du Fantastique en Philosophie*. En esta obra, Catherine Malabou estudia la presencia de cambios (*Wandeln*), transformaciones (*Wandlungen*), y metamorfosis (*Verwandlungen*) en la letra heideggeriana. MALABOU, C.: *Le Change Heidegger. Du Fantastique en Philosophie*. París: Éditions Léo Scheer, 2004.

¿Existen modos de aproximarse a lo inefable? ¿No fue precisamente Heidegger uno de los pensadores que buscó *mostrar* la inefabilidad de lo inefable? Tal inefabilidad, por cierto, resuena en sus asunciones respecto de la noción de *πολις* y en su afrenta respecto del “elogio de lo político”. Es precisamente esta consideración teórica la que brilla por su ausencia en las filosofías contemporáneas que, al invocar el “recentramiento de lo político”, anulan el misterio que anida en la vida en común.⁵¹

La repetición del apotegma que señala que lo-político-es-siempre-ya-la-exaltación-del-conflicto-y-de-la-contingencia, pues, aparece como un mantra que, de modo paradójico, debilita el arcano de la política: *sic transit gloria mundi*. Difícilmente, como se ha mostrado, Heidegger pueda resultar un precursor de este tipo de maniobra y las certidumbres que trae aparejada. La vida en común, quizás por fortuna, hace que el arcano de la política no sea una materia inexpugnable a la espera de ser desentrañada, sino un lazo que se muestra en la superficie de las cosas: la política supone la co-pertenencia de momentos “ordinarios” y “extraordinarios”, remisos a su aprehensión por el binarismo presente en la distinción entre “la política” y “lo político”. Reiner Schürmann, uno de los más originales intérpretes de la filosofía heideggeriana, fue consciente de la trampa “excepcionalista” y del entrelazamiento en distinta dirección que esta intervención busca poner a la luz. Por ello, bajo la influencia del pensamiento de Heidegger, sugirió que la ficción de un fundamento estabilizador último no puede sostener lo común, que se ve atravesado por la plurificación del principio.⁵² Probablemente Heidegger no alcanzó a expresar este matiz, que las tendencias que elogian “lo político” sencillamente desconocen.

En suma, es sin dudas cierto que las consideraciones heideggerianas frente al “elogio de lo político” expresan un gesto ambivalente. De hecho, su radicalismo filosófico⁵³, su deseo

51 Me dedico con detalle a este asunto en “*Can the Common Dwell in an Exceptional Act? The Political Difference and its Discontents*” en: VEGA, F., *Extraordinary Matters: Politics and Life-in-Common after Martin Heidegger*, (en prensa).

52 SCHÜRMANN, R.: *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*; y “*Principles Precarious: On the Origin of the Political in Heidegger*”, pp. 245-256. Ver, también: TRAWNY, P.: *Irrnisfuge. Heideggers An-archie*. Berlín: Matthes & Seitz, 2014.

53 Para ahondar en la noción de radicalismo (*Radikalismus*) provista por el filósofo, ver: HEIDEGGER, M.: *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, p. 15. Karl Jaspers percibió este tono del pensamiento heideggeriano al sostener que Heidegger procede «como si combinara la seriedad de un nihilismo con la mistagogia de un mago.» Jaspers en OTT, H.: *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, p. 316. Ver también: DERRIDA, J.: *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris: Éditions Galilée, 1983. En este sentido, fue sostenido que: «Heidegger ya no fue para [Jaspers] el modelo de lo que un filósofo podría ser, sino, por el contrario, un antifilósofo demoníaco consumido por fantasías peligrosas.» LILLA, M.: *The Reckless Mind. Intellectuals in Politics*. New York: The New York Review of Books, 2001, p. 34. Ver, a la vez: HALLWARD, P.: *Badiou a Subject to Truth*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003, pp. 20, 22, 216. La impugnación

de quebrar el imperio de “lo ordinario”, su búsqueda de lo grandioso, tuvo como efecto consecutivo la condena de “la normalidad de la vida normal”. Sin embargo, la intervención heideggeriana puede ser leída como una invitación que refiere a las capacidades de olvidar y recordar el exceso. El interrogante sobre el modo de instituir la vida en común planteado al inicio de este texto, entonces, adquiere un tono diferente. Su re-comienzo nos lleva a preguntar: ¿qué debemos olvidar y qué debemos recordar para vivir en común una vez que la *fe* en el fundamento trascendente que solía ordenar los lazos políticos cayó en desgracia? Un examen crítico de la “fascinación por lo extraordinario”, por fin, puede ayudarnos a lidiar con el enigma de la vida en común sin sucumbir ante la totalización de “lo político”. Sólo podremos intentar salir airosos de este brete filosófico-político si aceptamos que “lo ordinario” y “lo extraordinario” no se anulan entre sí.⁵⁴ Y es en la reinscripción política de esta torsión donde reposa el enigma:

todo es diferente de como tú piensas, de como yo pienso,
la bandera aún flamea,
los pequeños secretos todavía permanecen,
arrojan todavía sombras, de eso
vives tú, vivo yo, vivimos.⁵⁵

de la idea de considerar a Heidegger como un antifilósofo, aún cuando excede el horizonte mentado por Jaspers, es evidente en: BOSTEELS, B.: “*Radical Antiphilosophy*” en *Filozofski vestnik* XXIX, Nº2, 2008, pp. 155-187, pp. 160, 167-168.

54 Véase, por caso: HAAR, M.: “*The Enigma of Everydayness*”, en SALLIS, J.: *Reading Heidegger. Commemorations*. Bloomington: Indiana University Press, 1993, pp. 20-28. Me he expresado sobre el asunto en: VEGA, F. et al.: “¿Lo político habita sólo en la excepción?” en *Revista Argentina de Ciencia Política* 13-14, Buenos Aires, Eudeba, 2011, pp. 187-203.

55 CELAN, P.: *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, (Beda Allemann y Stefan Reichert ed.), Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986, p. 284.

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

Reseñas

HEIDEGGER, M. (2013): *Seminarios de Zollikon - Protocolos-diálogos-cartas* (Ed. M. Boss). México: Herder. 450 pp. Trad. Ángel Xolocotzi Yáñez.

Alba Ramírez Guijarro

Universidad Autónoma de Madrid

¿Lo constatado científicamente es lo único objetivo? ¿Todo lo demás es subjetivo? ¿Han visto los físicos alguna vez la realidad? ¿El principio del fundamento es un principio del pensar o del ser? ¿Está el cuerpo en el yo o está el yo en el cuerpo? ¿Ser humano es ser únicamente un ente natural? ¿Lo que es el ser humano aparece regido por una ley? ¿Siempre es ahora? ¿Se puede captar el ser del tiempo con la comprensión usual del ser en el sentido de presente? Este volumen consta de tres bloques -Seminarios de Zollikon, Diálogos con Medard Boss y De las cartas a Medard Boss- precedidos de una nota de Ángel Xolocotzi y de un prólogo de Marianne Boss-Linsmayer y otro de Medard Boss, volumen en el que se plantean y responden este tipo de preguntas. La edición, que cuenta con índice analítico, índice onomástico y tabla de materias, recoge textos orales y escritos de Heidegger a raíz de su relación con Medard Boss entre los años cincuenta y setenta. La relevancia del libro radica tanto en el contenido variado y explicativo, útil para la comprensión de la obra de Heidegger, como en el estilo sencillo, propio del formato de los textos recopilados, que muestra la versatilidad lingüística de Heidegger y ayuda a caracterizar al filósofo mediante el contexto académico y social.

Los seminarios de Zollikon se desarrollan por preferencia de Heidegger en la casa de Boss, aunque habían comenzado en el 59 en la clínica de la Universidad de Zúrich. Durante los primeros años, Heidegger diferencia entre fenómenos ónticos y fenómenos

ontológicos para explicitar cómo la evidencia óptica se halla vinculada a la percepción mientras que la evidencia ontológica nombra el existir de lo percibido. Heidegger insiste en que toda prueba es un fundamento pero no todo fundamento necesita una prueba, realiza una contraposición entre Aristóteles y Planck, y explica la diferencia entre certeza apodíctica y certeza condicionada, entre existencia empírica y fáctica, y entre *ratio esendi* y *cognoscendi*. Años después, expone que la ciencia dispone de la naturaleza para calcular, predeterminar y aprovechar, y que la causalidad domina el pensar moderno desde Newton y Galilei. Como impera la creencia de que la única verdad objetiva es la ciencia, Heidegger invita a pensar el ser. Su insistencia en que toda ciencia natural particular descansa en el efecto y en que su finalidad es el dominio de la naturaleza recuerda, por ejemplo, a textos de los años treinta como “El origen de la obra de arte” y “La época de la imagen del mundo”, recogidos hoy en *Caminos de bosque*. Heidegger analiza que la naturaleza para la ciencia natural moderna conduce a la ciencia como legalidad de los fenómenos, que a su vez se fundamentan en un supuesto de relación ontológica y no en un fundamento lógico.

Posteriormente, mediante una interacción directa y continuada con los asistentes a sus seminarios, reflexiona sobre la percepción del espacio que rodea a los objetos y que les confiere lugar, y piensa en cómo el ser humano percibe ese espacio que rodea a los objetos pero no percibe el espacio mismo, lo que le lleva a hacer un paralelismo entre el espacio y el tiempo: del mismo modo que todo espacio limitado está en un espacio mayor, un determinado lapso de tiempo lo está en otro mayor. Dejando al margen el movimiento y la presencia, pensando el espacio como espacio y el tiempo como tiempo, el no-ser del tiempo es futuro y pasado. La pregunta que se plantea es si estar-en-el-tiempo, cuyo *En* no se interpreta en un sentido espacial, funda el tener-tiempo. En este sentido, como los seminarios se realizan para psiquiatras, en ellos se analizan fragmentos de historiales clínicos de esquizofrénicos para matizar que esas vivencias no tienen nada que ver con el problema del tiempo. Yendo a la esencia, Heidegger se aleja de la ciencia porque considera que el concepto de tiempo de la física no es adecuado para discutir la relación del ser humano existente con el tiempo: Einstein no trata qué es el tiempo, sino cómo puede ser medido en el sentido de uno-tras-otro de horas. Heidegger explica que el ser humano existe como tal y su *Dasein* dura mientras el tiempo codetermina esencialmente su existencia. Se trata de prescindir del modo de representar científico-natural y de adentrarse en lo fenomenológico: tener tiempo no indica posesión o pertenencia, señala copertenencia, tener tiempo es estar a la espera, presentar y retener, su triple temporalizar de la estancia en ese “ser-con-y-para-los-otros”. A lo largo de todo el libro se encuentran contadas y distintas explicaciones, reflexiones y comentarios que el propio Heidegger realizó sobre *Ser y tiempo* y sobre el *Dasein*: “En *Ser y tiempo*,

intenté mostrar los caracteres específicos del *Dasein qua Dasein*, en contraposición a los caracteres de ser de lo que no es *Dasein*, por ejemplo, la naturaleza, y por eso los llamé existenciaros. La analítica del *Dasein* en cuanto existenciaría es, hablando formalmente, una especie de ontología. En cuanto es aquella ontología que prepara la pregunta fundamental por el ser en cuanto ser, es una ontología fundamental. A partir de aquí se torna claro, nuevamente, qué mala interpretación ocurre cuando se entiende *Ser y tiempo* como una antropología” (p. 196). “*Dasein* = el ser absorbido por aquello hacia lo cual yo me comporto, ser absorbido con referencia a lo presente, ser absorbido por lo que a mí actualmente me concierne. Un insertar-se en lo que a mí me concierne” (p. 244). “*Ser y tiempo* sólo puede significar que ya no hay un problema de la subjetividad. Solamente cuando uno se da cuenta de esto, ha reconocido el alcance de la analítica del *Dasein*” (p. 280). “Desde que apareció *Ser y tiempo* en 1927 he tenido que tolerar tanta tontería y superficialidad, que en este respecto ya estoy endurecido” (p. 349).

Por otra parte, Heidegger pregunta sobre la caracterización y el énfasis del fenómeno del cuerpo y sobre la determinación de la psicosomática como ciencia, diferencia entre soma y psique, y repite su crítica no a la ciencia sino a la falta de meditación del método y de su relación consigo misma. Explica que el corporar del cuerpo se determina a partir del modo de su ser y que está determinado por el ser-humano en el sentido de la estancia extática en medio del ente despejado. También resulta pertinente y relevante la distinción que hace entre el ser humano y el animal, la cual radica en el decir del ser humano en cuanto dejar ver al ente en cuanto ente, algo que Heidegger ya había tratado en detalle en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. ¿Qué supone que desde Descartes la objetividad sea una determinada modificación de la presencia de las cosas en la que lo dado no se da a partir de sí, sino como lo que se contrapone el sujeto de forma objetivada? Tras el levantamiento del ser humano a sujeto y la objetivación científico-natural del mundo, el problema del cuerpo es el problema del método porque que algo sea es determinado de acuerdo con el criterio de la evidencia matemática y, sin embargo, no ha de olvidarse ni el pensar del modo de acceso al ente ni su determinación por el modo de ser del respectivo ente.

Durante las conversaciones de Heidegger con Medard Boss se produce mayor presencia de referencias a la psiquiatría, y de hecho Heidegger analiza la historia de la vida psicoanalítica como una cadena causal naturalista al tiempo que hace alusión a los historiales de pacientes con alucinaciones, parálisis histéricas o perturbaciones neuróticas. Heidegger propone una mayor amplitud a la hora de concebir la multiplicidad de modos de presencia y hace apreciaciones puntuales sobre algunos modos de presencia: lo ausente puede estar más presente que lo presente; el estado alucinatorio no ha de examinarse

como real o irreal sino desde una indagación del carácter de la relación con el mundo. Más adelante, trata los conceptos de representación, percepción, introyección, proyección, transferencia, test proyectivo, afectos, terapia y olvido. Por poner ejemplos, explica cómo es la percepción del otro y cómo los conceptos de empatía y proyección presuponen el tener comprensión del otro. También recalca que el poder-ser es precisamente la esencia del Dasein extático y que la disposición afectiva o temple anímico es el carácter fundamental del Dasein y pertenece a todo comportamiento. Vuelve a recordar que el científico actual es preso de las representaciones sujeto-objeto, lo que le lleva a la imposibilidad de comprender el olvido, y analiza el olvido tanto como privación del recuerdo de algo como privación del retener.

Cuando Medard Boss le pide a Heidegger que describa fenomenológicamente las interpretaciones de la teoría psicoanalítica, Heidegger explica que en la representación psicológica común del yo no está la referencia al mundo, y que ha de realizarse el despejamiento del ser porque el fenómeno es la esencia de lo que se muestra: el Dasein y la comprensión del ser son inmediatamente experienciables. Tras numerosas alusiones a Binswanger, Szilasi, Uexkül, Häfner y Blankenburg, además de su observación de la metapsicología de Freud como traslado de la filosofía neokantiana al ser humano, Heidegger propone pensar la comprensión de ser como la determinación fundamental del Dasein, el ser como re-ferencia (acontecimiento apropiador). Es durante los últimos años de estos diálogos cuando pretende explicar el surgimiento de un estado patológico y cuando explicita que explicar presupone la aclaración de la esencia y que comprobar es el fundamento que las ciencias presuponen como principio, pero cuyo accesibilidad lleva implícita la calculabilidad y el efecto que desde la psicología supone un intento fallido cuyo error es la objetivización del ser humano, cuando su esencia no se halla en su mensurabilidad sino en su quiddidad, condición de posibilidad y referencia al mundo.

Por último, las cartas de esta edición dejan constancia del contexto de aquella época: Heidegger critica las interpretaciones que se hacían de *Ser y tiempo* y sobre todo las falsas conclusiones del «hacer-pre-sente», menciona la pereza y la falta de pensamiento de la juventud, incapaz de leer y reflexionar sobre un capítulo de Aristóteles, y asegura que los griegos son los únicos grandes maestros del pensar y que el simple ver de los fenómenos no puede ser abandonado. Al margen de los acuerdos de conferencias, eventos, viajes y recomendaciones que se hallan en estas cartas, resulta significativo centrar la atención en el fin de la filosofía que Heidegger menciona, en la tarea del pensar a la que invita, y en el progresivo aumento de sus ocupaciones, centradas en sus días en la cabaña y en sus lecturas y reflexiones sobre Nietzsche.

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 cocepto 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 bibliograficas

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 entrecomilladas: «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 “Ibídem, 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 la 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://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

