Studia Heideggeriana

Publicación anual. Volumen XIII. 2024

Sociedad
Iberoamericana
de Estudios
Heideggerianos

Studia Heideggeriana

Publicación anual. Volumen XIII. 2024

Editor / Editor-in-chief: Stefano Cazzanelli (Universidad Complutense de Madrid)

Consejo Editorial / Editorial Board

Róbson Ramos dos Reis (Universidade Federal de Santa Maria – Brasil)
Jean-Luc Marion (University of Chicago / Académie Française – EEUU-Francia)
Jean Grondin (Université de Montréal – Canadá)
Bernardo Ainbinder (University of Wollongong – Australia)
Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal – Alemania)
Luisa Paz Rodríguez Suárez (Universidad de Zaragoza – España)
Hans Ruin (Södertörn University – Suecia)
Irene Borges Duarte (Universidade de Évora – Portugal)
Carlo Sini (Accademia Nazionale dei Lincei – Italia)
François Jaran (Universidad Complutense de Madrid – España)

Comité Científico / Scientific Committee

Arturo Leyte Coello (Universidad de Vigo – España)
Carlos Másmela (Universidad de Antioquia – Colombia)
Felipe Martínez Marzoa (Universidad de Barcelona – España)
Ramón Rodríguez (Universidad Complutense de Madrid – España)
Roberto Walton (Universidad de Buenos Aires – Argentina)
Alberto Rosales (Universidad Simón Bolívar – Venezuela)

© **Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos**
© **Studia Heideggeriana**
c/ Albarracín 4, ch. 33
28660 Boadilla del Monte (Madrid – España)

Para el uso impreso o reproducción del material publicado en Studia Heideggeriana se deberá solicitar autorización al Editor. Studia Heideggeriana no se hace responsable de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos que en ella se publican.

Administración: *Studia Heideggeriana* es una revista anual, editada y distribuida por la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.

Editado en Boadilla del Monte (Madrid) por Studia Heideggeriana

ISSN: 2250-8740
ISSNe: 2250-8767

Studia Heideggeriana

Publicación anual. Volumen XIII. 2024

Evaluadores / Reviewers:

Acevedo Guerra, Jorge
Altman, Megan
Alvarado Cabellos, Ángel
Belgrano, Mateo
Braver, Lee
Butierrez, Luis Fernando
Chillón Lorenzo, José Manuel
Costa Cordeiro, Robson
Crelier, Andrés
De Castro Caeiro, Antonio
De Oliveira Marques, Victor Hugo
Días de Moraes, Francisco José
Díaz Arroyo, José Luis
Expósito Ropero, Noé
Fernández Palazzo, Ana Julia
Flamarique Zaratiegui, Lourdes
Flocken, Megan
Fuentes Ríos, Arantxa
García Labrador, Julián
Garrido Periñán, Juan José
Gilardi González, Pilar
Gómez Algarra, César
Gómez Pedrido, Mario Martín
González Padilla, Rolando
Goyenechea, Elisa
Grahovac, Vedran
Gutiérrez Pozo, Antonio
Hereza Modrego, David
Holy-Luczaj, Magdalena
Hughes, Emily
Knudsen, Nicolai
Kruger-Ross, Matthew
Kurir, Mateja
Lago de Sousa Barroso, Gabriel
Ledesma Albornoz, Álvaro
Livingston, Paul
Lythgoe, Esteban
Macho Román, Ramón
Magnet Colomer, Jordi
Martínez Matías, Paloma
Mascaró, Luciano
Masís Delgado, Jethro
McNeill, William
Morán Roa, Alberto
Muñoz Pérez, Enrique
Neumann Soto, Hardy
Orejarena Torres, Jean
Palomar Torralbo, Agustín
Paltrinieri, Gian Luigi
Pietropaoli, Matteo
Pineda Saldaña, César Alberto
Portillo Palma, Fabián
Provinciatto, Luís Gabriel
Quintana Montes, Jorge Luis
Rentmeester, Casey
Rojas Jiménez, Alejandro
Rubio, Roberto
Soares Santos, Eder
Solans Blasco, Miquel
Szeftel, Micaela
Tillería Aqueveque, Leopoldo
Vasconcelos Ribeiro, Caroline
Vázquez García, Manuel
Veraza Tonda, Pavel
Xolocotzi Yáñez, Ángel
Yuan, María Sol

Studia Heideggeriana
Publicación anual. Volumen XIII. 2024

Vida - Praxis - Emociones

11
Poder esquecer. O esquecimento como acontecimento
e como possibilidade ontológica em Heidegger
IRENE BORGES-DUARTE

29
Understanding Existence. Heidegger Reader of Pascal
LUIGI PANELLA

39
Entre miedos y esperanzas.
El aporte de Heidegger para una historia conceptual de la emoción
NICOLÁS FERIOLI

61
Angustia y serenidad.
La espacialidad como base interpretativa de la transformación
hermenéutica de la disposición afectiva en el pensamiento heideggeriano
CHRISTIAN MIRANDA BASCOPÉ

77
Heidegger y la admiración en su traducción de Aristóteles
en las lecciones de verano de 1922
FRANCISCO GABRIEL RUIZ SOSA

99
La filosofía heideggeriana no es antropocéntrica.
La peculiaridad y la introducción de la vida en la moral
EVA BLAYA MELCHOR

121
La herencia de la filosofía de la vida: una aproximación a la hermenéutica.
Dilthey, Heidegger y Gadamer en torno a la vivencia
JORGE BENITO TORRES

145
Temporalidad, mundo y *praxis*.
La influencia de la obra temprana de Heidegger
en la teoría política arendtiana
OSCAR GRACIA LANDAETA
ANDRÉS LAGUNA-TAPIA
PABLO ROJO SALAZAR

167
Teoría y praxis en el pensamiento de Heidegger
JOSÉ CASTAÑEDA VARGAS

185
Falsa concreción, praxis y habitar.
Posibles respuestas de Heidegger al joven Marcuse
CÉSAR ALBERTO PINEDA SALDAÑA

SECCIÓN LIBRE

211
Linguagem, verdade e a-gente. Um retorno ao lugar sagrado
KADU SANTOS

243
Pertenencia “específica” y modificabilidad de las maneras del ser
CHRISTIAN IVANOFF-SABOGAL

267
El estilo del Da-sein
CÉSAR GÓMEZ ALGARRA

285
Ni «vulgar» ni «formal», sino «fenomenológico».
El concepto de fenómeno
y el oculto *Discours de la Méthode* heideggeriano
FABIÁN PORTILLO PALMA

VIDA - PRAXIS - EMOCIONES

Studia Heideggeriana, Vol. XIII, 2024, 11-28
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol13.2024.240

Poder esquecer. O esquecimento como acontecimento e como possibilidade ontológica em Heidegger

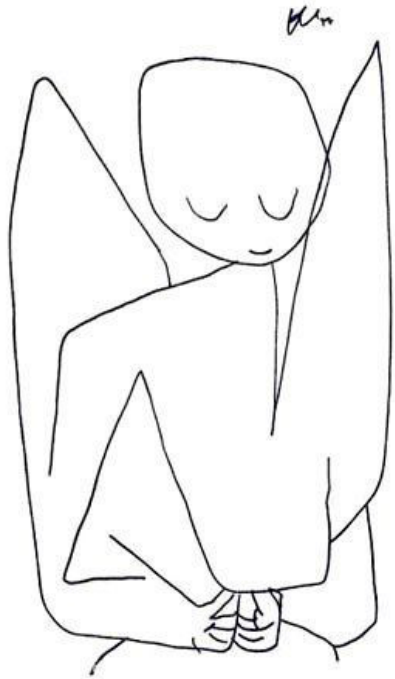
Forgetting as an Event and Forgetfulness as an Ontological Possibility in Heidegger

IRENE BORGES-DUARTE
(Universidade de Évora)

Resumo: O esquecimento é uma experiência incómoda da quotidianeidade. Marca de temporalidade e de finitude, tem carácter ontológico e alcance ôntico. Manifesta o caminho da verdade do ser à maneira humana e do ser no mundo de tudo quanto há. Heidegger define esse caminho ontológico incontornável como sendo o da metafísica ocidental, hoje culminante na época da técnica. Mas, numa abordagem meta-ontológica, o fenómeno ontológico de poder esquecer constitui uma possibilidade para o existir de cada um, enquanto projecto. O não-esquecimento compulsivo-obsessivo inibe o a-vir, reduzindo-o a interpretações sedimentadas, pre-determinadas por situações hermenêuticas do sido, congeladas num não-passado. A presente abordagem pretende considerar esta duplicidade do possível e do não-possível, radicada no olvido e na abertura afectiva, ao encontro e ao seu novum, assim habilitado. Para tal, parte de um quadro de Klee e de uma narrativa de Borges, para orientar a leitura de textos de Heidegger, desde 1927 a 1945.
Palavras chave: esquecimento, possibilidade, recordação, Ereignis, Heidegger, Klee, Borges

Abstract: Forgetting is an uncomfortable experience of everydayness. It is a mark of temporality and finitude, has ontological character and ontic scope. It manifests the path of the truth of being in the human way and of everything within the world. Heidegger defines this inescapable ontological path as the one of Western metaphysics, now culminating in the age of technology. But in a meta-ontological approach, the ontological phenomenon of forgetfulness constitutes a possibility for the existence of each one as a project. The compulsive-obsessive non-forgetting inhibits what is to come, reducing it to sedimented interpretations, pre-determined by hermeneutical situations of the past, frozen in a non-past. The present approach intends to consider this duplicity of the possible and the not-possible rooted in oblivion and in the affective opening to encounter and its novum. The experience of a painting by Klee and a narrative by Borges will guide the reading of texts by Martin Heidegger, from 1927 to 1945.
Key-words: forgetting/forgetfulness, possibility, remembrance, Ereignis, Heidegger, Klee, Borges

Há na produção do último ano de vida de Paul Klee (1939) um dos seus muitos desenhos do que chama "anjos", de que gostaria de partir. Trata-se do "Anjo esquecediço", *Vergesslicher Engel*. É uma figura muito simples, traçada linearmente, num movimento limpo de lápis sobre cartão, que se guarda no Centro Paul Klee da sua Berna natal. Como todos os seus "anjos", capta um instante emotivo ou afectivo, um lampejo de intimidade. Neste, apercebe-se num ligeiro sorriso, uma réstia de movimento, um breve cair em si, alheio ao que o envolve, como um repouso ou apaziguamento em alegria. Com a cabeça ligeiramente inclinada para baixo, parece olhar os seus dedos, brincalhões. Está fora do mundo, talvez também de si mesmo esquecido: vive esse momento de pausa em que não há espaço nem tempo, mas apenas a suspensão de haver o que quer que seja: esquecimento.



Klee chama "anjo" à imagem de um fugaz estado de alma, uma transição entre o antes e o depois, que não tem duração, mas apenas uma linha fechada em si mesma e carente de contexto. Um acontecimento instantâneo, sem mundo, sem história. Todas essas figurações do angélico são a impossível imagem de movimento, da passagem talvez entre vida e morte, entre mim e outrem, entre ser e não ser[1]. O instante retido nessa sensibilidade do desenho minimalista é pura aparição do inefável, pura abertura ao ausente, inconcreto, inconcebido. O "Anjo esquecediço" é uma fenomenologia do poder esquecer, do poder esquecer-se. A essa possibilidade é inerente a alegria.

O contraponto desta possibilidade é a impossibilidade de esquecer, de se esquecer. Jorge Luis Borges descreve-a numa das suas narrativas extraordinárias, incluída em *Ficciones*, que tem por título "Funes, el memorioso" e considero constituir uma autêntica experiência de pensamento. A personagem central desta ficção, Ireneu Funes, tem uma "memória prodigiosa", sendo descrito como um "aí" em que cada coisa se grava na miríade de figuras singulares que surgem no mundo quotidiano, no seu ser percebido. Essa memória é como uma *tabula rasa*, que tudo retém e grava, no pormenor mais absoluto da presença de todas as coisas e de cada uma, na continuidade do seu espaço-tempo. Funes era o "solitário e lúcido espectador de um mundo multiforme, instantâneo e quase intoleravelmente preciso" (Borges, 1996, p. 490). Esta característica é descrita como uma "doença", que o doente percebe, contudo, como um "mínimo preço" (1996, p. 488) da infalibilidade: o resultado de um acidente que, ao mesmo tempo que tolheu os movimentos do jovem (de 19 anos), relegando-o à condição de "eterno prisioneiro" (1996, p. 486) do seu catre, o dotou da "benéfica" capacidade de perceber e recordar o que via ou sentia, de forma "infalível", tudo retendo num "presente quase intolerável, de tão rico e nítido, mas também as memórias mais antigas e mais triviais" (1996, p. 488). No seu "mundo vertiginoso" (1996, p. 489) e "superlotado ou abarrotado" (1996, p. 490) "não havia senão *detalhes, quase imediatos*", retidos nas suas minúcias. Por isso, o narrador diz suspeitar que Funes "não era muito capaz de pensar, pois *pensar é esquecer diferenças*, é generalizar, abstrair."[2] Ora ele "era quase incapaz de ideias gerais, platónicas". (1996, p. 489). Custava-lhe compreender que uma mesma palavra pudesse designar em comum vários indivíduos, para ele tão diferentes, como

[1] Veja-se, a este propósito: Riedel, 2000, p. 9. Destaco, da sua interpretação, dois detalhes, que me parecem particularmente relevantes. O primeiro, a chamada de atenção para a ironia com que estes anjos aparecem em Klee: "leise ironischen Heiterkeit". O segundo, o registo de "todos ou quase todos estes anjos de Klee não o serem por completo, mas sim em mudança, em luta por chegarem a ser anjos" – portanto, "anjos a meio caminho da sua evolução". O anjo "esquecediço" dir-se-ia que se distrai, um instante, do que está a ponto de tornar-se, do que lhe corresponde ser, pelo que descansa brevemente dessa pesada responsabilidade.

[2] Sublinho, em itálico, o carácter fundamental do esquecimento: a possibilidade de não ficar preso ao retido, de acolher o que chega sem a sobreposição estática de imagens, a qual anularia eleaticamente o movimento e, portanto, a compreensão do que, mudando, pode continuar a ser o mesmo.

um cão visto de frente ou visto de perfil, em dois momentos diversos. Cada matiz diferencial tornava qualquer coisa em totalmente outra. Para Funes, na verdade, a própria linguagem era insuficiente para dizer o que percebia, pois era demasiado empobrecedor dizer "folha de árvore" para quem "recordava não só cada folha de cada árvore, de cada monte, mas cada uma das vezes que a tinha percebido ou imaginado" (1996, p. 489). Preso ao seu catre, Ireneu Funes dá imagem ao que eu chamaria a *paz funesta* do imparável fluxo da memória em plenitude de preenchimento, fechada ao dom do esquecimento. Congeladas em sedimentos representacionais, as ideias fixas prendem ao passado, tanto como o próprio catre. Não permitem andar, não geram projecto.

O nosso percurso fenomenológico parte deste contraste: poder esquecer ou não poder, aceitar o dom fugaz do alhear-se ou não deixar de consumir-se no incessante registo e arquivo do que está à vista. Os fenómenos da memória e do esquecimento, estando unidos, não são, porém, meramente, os dois lados de uma mesma moeda. Um e outro, no seu dar-se, abrem correlativamente mundos ou dimensões diferentes. Só vamos seguir o caminho de um deles, mas não podemos deixar completamente à margem o outro, porque há um plano em que se cruzam e interferem: aquele em que esquecer, em vez de ser o dom do ir à aventura, é apenas a perda do mundo em que estamos, a falta da memória. Nenhuma destas possibilidades faz parte da região ontológica do *psicológico*. *É um fenómeno total, ontológico,* para que Heidegger chamou especialmente a atenção. Dele depende o todo do que somos e de onde estamos. Não é o mesmo perder-se no processo do esquecimento, que acontecer segundo o modo do esquecimento. O primeiro é um cair; o segundo é um modo positivo de dar-se e de abrir possibilidades. O esquecimento pode dar-se como o *acontecer histórico do afundamento do esquecido*, mas também pode ser o *propiciar-se do esquecer como começar de novo*.

Vamos tentar encontrar no percurso fenomenológico heideggeriano, entre 1927 e 1945, a identificação de ambas as vias no seu entrelaçamento: primeiro (1) no seu carácter ex-stático; depois (2) como acontecimento histórico em decadência, nomeadamente (3) na perda do vínculo com a origem; e, finalmente, (4) enquanto possibilidade do novo na apropriação propícia e no seu *gai savoir*.

1. O carácter ex-stático do esquecimento

As primeiras referências à questão do esquecimento, em *Ser e Tempo* (GA 2, 1977)[3], vêm logo no início, nos §§ 6 e 7, a propósito do que a tradição transmite. Na medida em que esse transmitir é, à partida e na maioria das vezes, um ocultar, que faz esquecer a proveniência e, portanto, encobre

[3] As citações de *Sein und Zeit*, embora feitas pela edição de referência (GA 2), mencionam a paginação à margem, da 7ª edição (Niemeyer), por ser mais generalizado o seu uso.

a origem, a compreensão desenraíza-se do seu solo natal (GA 2, p. 21) e vagueia pela história, em transformações cada vez mais afastadas do seu sentido original. No mostrar-se fenomenológico da verdade, dá-se um encobrimento, quer por ocultação, quer como dissimulação, as quais podem ir tão longe que o ser mesmo "é esquecido", deixando de ter sentido perguntar por ele (GA 2, p. 35), porque a acepção óbvia do que há toma-o, sem mais, como a inquestionável objectualidade do que está à vista [*vorhanden*] (GA 2, p. 49). O esquecimento do ser é, por isso, uma das temáticas de entrada da obra de 1927, preconizando-se, desde o início, a necessidade de uma de(con)strução da história da ontologia, na qual se enquadra a perda da origem, das raízes culturais e do próprio vínculo do homem ao mundo de que procede e a que pertence, sem o saber já. Este anúncio precoce é reafirmado, mais adiante (§ 44b), na análise da verdade enquanto *aletheia* (GA 2, p. 219), reiterando a co-pertença do olvido ao não-estar-encoberto, como "o que se afunda, retornando ao encoberto". No fundo, a existência fáctica leva consigo o seu próprio destino de *letal esquecimento*, que os gregos descreviam, miticamente, como um morrer para o mundo, ao beber as águas do rio, que na fronteira do Hades, impedia o regresso ao anterior, mas habilitava o perdurar errante e indefinido, para sempre sem identidade nem memória.

No entanto, esta entrada estrondosa do fenómeno de um esquecimento ontológico, em *Ser e Tempo*, não oferece as suas chaves hermenêuticas, a que só se acede ao explorar o ser do *Dasein*, enquanto cuidado e temporalidade: "o ser-se-antecipadamente-já-em (o mundo) como ser-à-beira-de (os entes que vêm-ao-encontro dentro do mundo)" (GA 2, p. 192 e 327)[4], isto é, o ser projecto de um mundo, em que, porém, já antecipadamente se está a fazer pela vida, imerso nas ocupações quotidianas. Na verdade, só é possível aceder à dinâmica ontológica, em que o esquecimento age como tal, mergulhando no âmago da quotidianeidade da existência, isto é, na Abertura temporal do "aí" em que somos e estamos, à partida e na maior parte das vezes. O que nos leva aos §§ 68 e 69, onde se analisa o surgir ex-stático do tempo da existência [*Zeitlichkeit*], na sua modulação segundo a predominância da compreensão ou da afectividade, isto é, do projecto mais próprio e do(s) seu(s) jeitos mais imediatos e menos despertos. É da desambiguação desta dinâmica que o esquecimento surge enquanto modo *privativo* e enquanto modo *positivo* do dar-se da verdade na quotidianeidade e, por essa via, na história.

A primeira dimensão a ter em consideração, é a do compreender, em que predomina a projecção antecipadora do a-vir, correndo ao seu encontro. No contexto da labuta quotidiana, este lançar-se leva adiante o estar já de antemão lançado nesse curso, cuja temporalidade articula o passado tornando-o presente na realização do que virá a seguir, sempre fluido. Heidegger distingue nesta dinâmica a *plenitude palpitante do instante*, vivido como um alento ou um respirar vital, *do mero estender-se do viver no*

[4] Vejam-se os §§ 41 e 55.

rumo pré-programado. O primeiro tem em propriedade o movimento, que é o cuidado desperto em cada instante, enquanto o segundo se deixa levar descuidadamente pelo movimento, sem o fazer seu. Pelo primeiro, o *Dasein* é, para seu bem ou a seu favor [*worumwillen*], o seu próprio poder-ser: vive cada instante, adiantando-se [*vorlaufend*] e retomando-se [*wiederholend*]. Pelo segundo, vive o que pode ou lhe é dado viver, sem o tomar como seu: é um ter presente [*Gegenwärtigen*], que aguarda [*gewärtigend*] (curioso e linguareiro) as coisas e peripécias esquivas do quotidiano, mas esquecendo [*vergessend*] o seu ser próprio, que nessa labuta quotidiana se mostra. Nesta dimensão de entrega à rotina, o esquecimento careceria do que o sorriso do Anjo de Klee nos oferece, pois resume-se ao mero deixar cair a força vivificante da origem, ao deixar-se arrastar no vórtice do já conhecido. Esquecido de si, o projecto decai e o mundo é mesmo só o "onde" se está ocupado com as coisas à mão e com os objectos conhecidos, requeridos para as finalidades pré-definidas. Não há lugar para a surpresa, nem para a mudança, mas apenas para o peso do que já se sabe, para a continuidade de aquilo em que não se pensa e *jaz* esquecido.

No entanto, mesmo assim, há algo desse estar esquecido que não é só perda. Viver ocupado no mundo implica uma certa familiaridade ou estar confiado [*Vertrautheit*] em que há mundo, em que há possibilidade de estar fazendo o que quer que seja, no meio das coisas. Se assim não fosse, não poderíamos sequer sentir a falta [*vermissen*] de algo ou de alguém, na nossa vida, como se pode ler no §69 a: "Sentir a falta não é de nenhum modo um mero não ter presente algo que se espera ter, talvez, sempre presente e utilizável." (GA 2, p. 355). É ter isso guardado ou retido [*behalte*n] tacitamente na nossa confiança. E, de igual modo, não poderíamos *surpreender-nos* com a presença de algo que não esperávamos encontrar. Só podemos contar com que, na nossa vida quotidiana, haja à nossa volta aquilo ou aqueles com que(m) estamos à vontade se, de alguma maneira, desenvolvemos como um "para quê" ou como um "com quem" o projecto de estar com ou de querer fazer isto ou aquilo com. Ora isso pressupõe que, mesmo sem nos lembrarmos, sabemos que está connosco aquilo ou aqueles de que precisamos para tal. Quer seja algo à-mão, quer seja alguém do nosso entorno, *embora sem nos lembrarmos,* estão aí. Diz Heidegger, neste sentido, que "há um esquecimento específico que é essencial à temporalidade constitutiva do deixar-nos estar em conjuntura [*bewendenlassen*]" no mundo circundante (GA 2, p. 354). Como a *lethe* de *aletheia*, esse *esquecimento* é constituinte da temporalidade do quotidiano fazer pela vida, no nosso entorno mundano. Ex-státicamente, este momento formal da temporalidade do estar ocupado vivendo traduz-se, para Heidegger, em que esta confiança (no mundo) está formalmente constituída como um "ter-presente que aguarda retendo" [*gewärtigende-behaltendes Gegenwärtigen*] (GA 2, p. 354). Assim, neste sentido, o esquecimento não é privação mas, bem pelo contrário, possibilidade, exercício positivo do cuidado, pois "sendo sempre, em cada caso, o aguardar [*Gewärtigen*] que rege a unidade de temporalização do ocupar-se,

é também […] o poder-ser próprio do *Dasein* ocupado que se coloca em cuidado" (GA 2, p. 354). Formalmente, é o manter ou reter em latência que possibilita o aguardar confiado e, portanto, o poder trazer à presença do que deveras se apresenta. Como dirá, em comentário a Nietzsche, o essencial é "captar *em unidade* o esquecer e o reter", sendo que "unidade, aqui, quer dizer o solo/fundamento em que se erguem o reter e o esquecer e podem ser o que são cada um por si e no seu conjunto" (GA 46, p. 44).

Ainda em contraste com este fundo positivo do exercício neutro (formalmente indiferente) do cuidado[5], na vida quotidiana, está o que Heidegger, no § 68b, denomina "o carácter de esquecimento evitativo" [*ausweichendes Vergessen*] (GA 2, p. 343), desvelado no comportamento decaído da impassibilidade, que procura negar-se à experiência da angústia, à exposição plena e desperta ao nada, que a resoluta corrida ao encontro do a-vir está condenada a fazer em algum momento. Esse adormecimento ou entorpecimento da sensibilidade à dor impede que o retomar do já sido liberte o aí-ser para o seu poder-ser mais autêntico, mais livre: para o salto resoluto do tomar-se em propriedade na aceitação do que possa vir ao encontro. Neste sentido, o esquecimento tem o seu máximo poder [*Macht des Vergessens*] no cumprimento afectivamente indiferente e banal, de imersão no dia-a-dia atarefado, num estar-ajeitado ao que Agamben chamaria a "vida nua". É o que Heidegger designa como um "abandonar-se, esquecendo, ao estar lançado" [*vergessendes Sichüberlassen in die Geworfenheit*] (GA 2, p. 345), tema com o qual salta à temporalidade do decair no § 68c (GA 2, p. 346 ss.).

Em todas estas abordagens é a experiência do "ter sido" [*Gewesenheit*] que marca a abertura ou fechamento que se dá no esquecimento, assim como a possibilidade de retomação [*Wiederholbarkeit*] no movimento do cuidado. Eminentemente afectiva, esta abertura ou fechamento traduz-se numa diversidade tonal correspondente às situações, em cujo seio emerge. A tese heideggeriana fundamental acerca do encontrar-se afectivo ou afectividade é a do carácter primordial do ter sido como tom de fundo dos diferentes *modi*: angustiado ou temeroso, é a experiência vivida do *Dasein* que o faz sentir-se assim ou assim. E o mesmo diz Heidegger dos outros possíveis afectos, de que menciona, a alegria, a admiração ou o bom humor, mas também o cansaço, a tristeza, a melancolia e até mesmo a esperança (GA 2, 345). Esquecer ou recordar dá-se sempre, em qualquer caso, numa tonalidade afectiva, que guarda a ressonância do vivido.

[5] Terminologicamente, a consideração estritamente formal do cuidado é "indiferente" às suas modalidades (em propriedade ou impropriamente), o que implica que ambas as modalidades estão sempre pressupostas no exercício quotidiano da existência fáctica, do mesmo modo que a *lethe* é inerente à *a-letheia*. Veja-se, por exemplo, a propósito do êxtase do futuro: GA 2, p. 337. Este sentido formal contrasta, porém, com o uso pleno do termo "indiferença" no sentido da impassibilidade ou alheamento afectivo, inerente ao comportamento decaído. Numa passagem ulterior, justamente a propósito do "poder do esquecimento", Heidegger explicita o contraste entre *Gleichgültigkeit* e *Gleichmut*, entre a indiferença afectiva, de quem desliga do que não é directamente visado na labuta vital, e o sereno equilíbrio, que brota da resolução aberta ao poder ser do a-vir (GA 2, p. 345).

Apesar da brevidade da exposição, que numa análise fenomenológica mais demorada conduziria a pôr a descoberto as inerentes correlações, esta travessia pela temporalidade do fenómeno do esquecimento, permite distinguir três acepções fundamentais, nenhuma das quais é inócua: como *perda,* como *retenção positiva* e como *evitação*; o primeiro momento é o da *rotina*, o segundo o da *possibilidade*, o terceiro o da *decadência*. Nas três, fala-se de "passado": que "passado está" se o perdemos; mas que, pelo contrário, não passou de modo algum, se está retido ou guardado no cofre silencioso do que, sem aparecer, opera no nosso viver quotidiano; e, também, enfim, nesse longo processo de afundamento que se deixa cobrir sob capas incessantes de sucessivas novidades.

Qual de estas modalidades é a do esquecimento do ser, de que falávamos inicialmente?

2. O acontecimento histórico [*Geschehnis*] do cair no esquecimento

Se o que está em questão ao interrogarmo-nos acerca do esquecimento não é meramente um fenómeno psicológico ou neurológico, mas, na nossa intencionalidade, uma certa forma de fazer a experiência do tempo, que nós próprios somos, o esquecimento pode ser descrito, muito especialmente, como a *experiência do desaparecimento do passado*, do seu desvanecer-se. Tem, neste sentido, um significado existencial fundamental, tanto na vida individual como na colectiva, quer no acesso ao si mesmo [*Selbst*], na sua liberdade e no seu carácter resoluto [*entschlossen*], quer na manifestação tácita e anónima da gente, que, à partida e na maior parte das vezes, nos deixamos ser. *Perda, retenção e decadência são modalidades desse des-aparece*r do que, em algum momento, apareceu na nossa trajectória histórica. O que Heidegger denomina como "esquecimento do ser" é um traço fundamental do que sucedeu na história do mundo ocidental enquanto Metafísica.

Quer isto dizer, que *não é um acontecimento súbito*, um instante, mas sim *um longo processo*, um suceder e suceder-se de momentos em que o ser, experimentado no seu carácter fontanal e maravilhoso, se foi afundando sob o peso de uma atenção cada vez mais pragmática e recta às coisas, no seu estar à vista, e às finalidades que na vida quotidiana se lhes atribui. O saber, desdobrado em múltiplas disciplinas científicas, desenvolveu o conhecimento acerca das coisas e da sua utilidade, em teorias e técnicas que potenciaram mais conhecimento dos objectos e maior utilidade de tudo. A Metafísica, consumada na civilização tecnológica, conseguiu focar-se na entidade dos entes, e evitar cuidadosamente qualquer desenfoque, que pudesse permitir voltar a fazer a experiência do que, por nada ser de ôntico, é vago e inconsistente e, por isso, deixa de ter lugar no mundo multiforme dos humanos, em expansão. O aí do ser, a que habitualmente chamamos "cultura", evita e perde a vinculação inicial ao que não tem forma determinada. A diferença ontológica cai no esquecimento. Afunda-se.

É bem conhecida a leitura de Heidegger e não me parece que haja que insistir nos seus pormenores: a origem grega de uma história que, não sendo, talvez, interminável, é decerto demasiado repetida para voltar aqui a repeti-la agora. Apenas me parece importante, no presente contexto, atender à questão da temporalidade: o esquecimento do ser *não é um evento singular, mas um processo*, em que muitos sucessos colaboram no desenho de um destino histórico, que sendo o do progresso moderno é também o da decadência do simples gesto de habitar a terra. Dois projectos antagónicos: o da luta contra a natureza, pela supremacia humana e o controle de bens e territórios; e o do estar em harmonia com os elementos, os deuses, a terra e os mortais que nela se demoram. O primeiro culmina na civilização tecnológica, sob o paradigma de *Ge-stell*; o segundo, manifesta o enraizamento no solo e na língua como morada. Podemos pensar ainda em salvar essa simplicidade da existência sã, neste mundo da tecnologia extrema, que quase se desvanece já no puramente virtual do digital?

Se o Heidegger de *Ser e Tempo* acentua o processo de análise fenomenológica do ser-em, que inclui a analítica existenciária e a dinâmica estrutural do cuidado e da sua temporalidade, na sua vertente ex-stática e na dela derivada transcendental e horizontal; nos *Beiträge* (GA 65) fala-nos, porém, de um misterioso "outro início", com partida num ainda mais misterioso acontecimento originário, explicitado como uma apropriação mútua, pela qual os correlatos desta fenomenologia se unem propiciamente e, imediatamente, se voltam a separar: *Ereignis/Enteignis*. Mas nesse local instantâneo de recíproca apropriação do ser pelo seu aí humano e deste pelo ser, descrito como um mútuo serviço (GA 65, p. 30; 251; 271; 262), outro possível começo se dá e outra possível história pode, assim, iniciar-se. O que vale tanto para o homem singular como para o colectivo humano. Que papel pode aí jogar o esquecimento? A aceitação do novo não implica o possível esquecimento do assim vencido [*verwindet*] e transgredido [*überwindet*], como quem para se curar de uma doença necessita convalescer, sem se agarrar à memória pungente de um trauma?

É também, nos anos finais da guerra e no pós-guerra, que em Heidegger está cada vez mais presente a busca da simplicidade de cada coisa e da relação dos humanos com tudo aquilo com que se envolve, muito especialmente com a terra-natal e a região de encontro com os outros e consigo mesmo, na proximidade da natureza, presente pelos afectos. O ser da jarra, que serve para que os humanos possam beber e vivam a sua vida, sem dar por isso. Ou o ser dos rudes sapatos da camponesa, pintados por Van Gogh, que lhe permitem andar, sem o desgaste físico do roçar da carne pelos solo dos caminhos… mas também o ser do rio, que o poeta canta, mas que o moleiro aproveita como fonte de energia e que a indústria converte em mera matéria prima de um processo produtivo polivalente. O esquecimento que aqui acontece é de dois tipos, muito diferentes: *o da confiança*, que retém, sem se lembrar, o ser que toma a forma das coisas de que se serve e usa, para poder viver o seu quotidiano; e *o do abuso*, que afasta da vista e da realização

civilizacional – deixa cair, deita fora – tudo aquilo que não serve os fins promovidos como bons e adequados ao progresso. O primeiro, pode celebrar *na festa* a proximidade do ser, que tudo anima e permite, chame-se-lhe como se lhe chame. O segundo, pelo contrário, concentra-se *unilateralmente* no que adquire como resultado do seu querer e saber fazer, e *deita fora* tudo o que lhe sobre. São *dois mundos, correlatos de diferentes projectos, que convivem, numa única civilização, expandida por todo o globo*. O tempo é o mesmo, mas é vivido de modo diferente.

Nos comentários a Hölderlin, ao pensar sobre esse re*cor*dar, pleno de afecto, que a língua alemã diz ser um *Andenken*, e que, em português, bem poderíamos traduzir por saudade, lemos:

> Esquecer pode significar que há algo que se nos escapa [*entgeht*] e ficou escapado; mas também pode querer dizer que o deixamos escapar e até mesmo que o expulsamos [*schlagen*] do sentido, que o tiramos da cabeça. Esquecer tão depressa é um perder [*Verlieren*], como um expulsar [*Verstossen*], quando não é ambas as coisas ao mesmo tempo. (GA 4, p. 93).

Cair no esquecimento é, neste sentido, ficar fora da história que se desenrola e que se conta, em que o mero *perder-se* e o *expulsar* da memória juntam os seus feitos num movimento histórico de encobrimento letal. O progresso anula a alteridade. O que é perdido é a origem, *como se* não servisse para nada, *porque* de nada serve. São muitos os exemplos que poderiam dar imagem a essa perda. A Natureza é um deles.

3. O esquecimento do ser como perda da Natureza e da origem

Mas a que chamamos "natureza"?

Kant, na *Crítica da Razão Pura*, chamava Mundo ou Natureza ao todo ou compêndio [*Inbegriff*] de todas as coisas (KrV, B 446/A 418), entre as quais também estamos os humanos. Este todo constitui o *objecto da nossa razão*, quer na sua direcção teorética, quer na consideração técnico-prática, finalisticamente visada. Mas, por outro lado, também falava da "natureza da nossa razão" a qual jaz "profundamente encoberta"[6], pelo que, justamente, a pretende investigar, sem nada descurar. Não refere com isso aquele todo objectual, mas antes o carácter formal de conhecer e de pensar[7]. O mundo romântico e as derivas hermenêuticas da abordagem historicista

[6] V. *Prolegomena*, § 60, nota. Kant, Ak.IV, p. 364.

[7] Veja-se, a este propósito, o estudo fenomenológico do conceito de natureza na *Crítica da Razão Pura*: "Kant fala frequentemente da *natureza da nossa Razão*. Refere-se à sua forma de manifestar-se. Essa forma é transcendental. Por ela ganha forma a *natureza das coisas*, que é unânime em todas as *coisas da natureza*". (Borges-Duarte, 2006, p. 18-19). O carácter estruturante da racionalidade kantiana marca o conceito de natureza como totalidade fenoménica, relegando a sua possibilidade nouménica a uma mera ideia da razão, de alcance meramente regulador.

opunha natureza e cultura. Aristóteles (Metafísica, Δ 1014b16), em contrapartida, falava de φύσις como um φύειν: o produzir-se crescente e imparável do movimento. Hoje falamos da natureza tecnicamente, como fonte de energia, por exemplo, ou como fundo de matérias primas, passíveis de exploração e utilização… ou como paisagem, turisticamente aproveitável.

Paisagem é uma forma de recordar a natureza, no que já não é natureza: recuperá-la *esteticamente*, tentando, simultaneamente, criar uma espécie de museu vivo, tão harmonicamente quanto possível, segundo o padrão de "como" não deveria nunca ter deixado de ser. A paisagem, criada pela mão do homem, seja como entorno de vida humana, seja como reconstrução de um equilíbrio entre espécies vegetais e animais, na fronteira do mundo urbano, não deixa de ser um constructo racional, eminentemente arquitectónico, que nada tem que ver nem com a φύσις grega, nem com a floresta do imaginário romântico dos contos tradicionais, nem com liberdade metamórfica da ideia goethiana da *Urpflanze*. É uma *natureza domesticada*, a meio caminho entre um jardim, não necessariamente barroco (enquanto espelho de racionalidade) e um parque temático, de desenho para funções turísticas ou de lazer. No mundo da tecnologia, em que vivemos, não há "natureza". Não pensamos nisso, nem sequer quando um vulcão em erupção nos faz recordar algo do que originariamente se chamava natureza, pois é mais forte a importância da contabilidade dos danos económicos e da destruição do habitat humano, que o assombro maravilhado e aterrorizado pelo poder brotar sem freio do que provém do seio terrestre. E o que deste resta é transformado em espectáculo turístico, modificado no seu sentido próprio. Mesmo quando arrasa – e só então assoma no nosso horizonte – a natureza não aparece em plenitude, como aquilo que outros mundos, outras épocas experimentaram como tal.

O fenómeno que aqui impera é, pois, com razão designado por Heidegger como um "esquecimento do ser", como um ocultar-se do originário nas múltiplas sombras do seu aparecer urbanizado, coisificado, objectificado. O vulcão de La Palma, que recentemente destruiu o cultivo das bananeiras e sepultou as casas, os terrenos e projectos dos habitantes da ilha, não é o Vesúvio, que aniquilou Pompeia: é um fenómeno "natural" observado pelos drones, estudado em laboratório, previsto no que é predizível cientificamente e comercializado pelos meios de comunicação e pela indústria turística. Não é "natureza", é um escolho à vida colectiva, uma perturbação do programa civilizacional, um problema para o orçamento do Estado.

Esta descrição não é um juízo valorativo. Não se trata de dizer que o que acontece é mau ou é bom, que deve ser alterado ou corrigido, ou que não deve ser. Simplesmente, é assim. O retrato da civilização técnica, tecnologicamente potenciada e reafirmada não é compreendida enquanto tal, se esta for demonizada, como se fosse questão de tomar partido a favor ou contra. Greta Thunberg, símbolo da consciência de uma juventude ameaçada pelo abuso da agressividade industrial contra a natureza, não sabe, na verdade, o que a Natureza é. Pode exigir que impere a lei do

desenvolvimento sustentável, do controle das emissões de carbono e de outros gazes nocivos, que se aja contra os efeitos estufa e se lute contra as mudanças climáticas. Tudo isso se dá num mundo em que não se sabe já o que é "natureza", que perdeu a sua origem. O que se pretende é travar uma corrida imparável, pôr-lhe entraves, acções de desvio…, embora não se possa voltar ao que já não é. De que se trata, então? Trata-se, de certo modo, *de não esquecer*, de recuperar não a memória do que já não há, mas reencontrar o *sentir que guarda e retém o vínculo* com o que, mesmo esquecido, não se perdeu. Aquilo de que se trata é, pois, de *não perder o esquecido*, de deixá-lo potencialmente activo, para orientar a acção, *sem decair*, sem se esquecer do perigo do esquecimento.

Em alemão, uma forma de expressar o esquecer-se, é dizer que algo se deixa de fora, que algo fica ausente: *Weg-sein*. É como se algo ficasse *pelo caminho*, deixado para trás, abandonado de todo. Neste sentido, diz Heidegger, a propósito de Nietzsche, que "esquecer é uma maneira fundamental como o ente está ausente para o homem, como ele próprio está fora do ente" (GA 46, p. 45). Aquilo para que aqui se chama a atenção é a correlação homem-entes, i.e. para o estar em relação que abre (ou fecha) a possibilidade de algo estar aí. Poder-estar ou não estar são modalidades dessa relacionalidade, são formas de um estar a caminho, sendo. Este "ficar pelo caminho", segundo a expressão alemã, não é, então, "deitar fora", não é um ver-se livre de [*loswerden*], des-atar-se de, mas antes um manter a ligação com, a qual fica como fio da meada para poder voltar a fazer o caminho, pelo qual o deixado atrás pode ser, de algum modo, recuperado na sua verdade, re-havido. Esse caminho, para Heidegger, é a linguagem: "é na palavra – na linguagem – que vigora este estar atribuído ao ser [à verdade e à in-verdade]. […] A palavra não é algo que o homem tenha e se limite a usar, mas sim *aquilo em que*, sempre e em cada caso, ele *pode ser* aquele que é". (GA 46, p.45)

É, pois, pelo caminho da linguagem, que o esquecido pode voltar. Ora, aquilo que podemos resgatar, portanto, pela via da palavra, não é, decerto, a φύσις dos gregos, mas a nossa relação com a φύσις dos gregos. *Não é a coisa o que se recupera: é a relação* com o seu sentido o que não se perde. É isso o que significa para Heidegger, o "passo atrás": refazer o caminho – que a linguagem é – é recordar. Nesse sentido, na conferência de Atenas, de 1967, como culminação e final da sua exposição, honrando a língua e o pensamento helénicos, Heidegger, à sua maneira, cita Píndaro: "Mas a palavra determina a vida bem mais longe no tempo que os factos, se, com o favor das graças, a linguagem a extrai das profundidades do coração que sente." (GA 80.2, p. 1326)[8]

[8] Recentemente editada na *Gesamtausgabe*, no volume de conferências citado, com todas as suas variantes, "Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens" tivera uma primeira edição simples do texto em 1987, em *Denkerfahrungen*, de que há uma tradução em língua espanhola: "La proveniencia del arte y la determinación del pensamento", trad. Borges-Duarte, in *Er-Revista de Filosofía* (Sevilla), 15, 1992, 171-187.

4. O esquecer como *Ereignis* e a alegria

Na ficção borgiana da funesta ou doentia memória, esta relação com a coisa, no aqui e agora do seu ser-vista, nunca se perdia, mas permanecia imóvel, como que eternizada numa imagem fixa, não meramente sensível mas pluridimensional, isolada de qualquer outra, impondo-se absolutamente. Na sua fantasia literária, Borges compreende bem que uma tal fixação do singular, na sua acepção de concretude ôntica, impediria a linguagem de cumprir a sua essência e, portanto, de servir de veículo ao pensar. O *logos* não seria articulação do que aparece, porque o aparecer se daria sempre e só à maneira de um *flash*, sempre incandescente na sua evocação mental saltitante, quase algidamente significativa. Como o trauma psíquico, de que fala a Psicanálise, que dizendo-se "causa esquecida" de uma perturbação comportamental e de sofrimento, é, na verdade, justamente o contrário: memória indelével de uma dor impensável, de uma agonia invivível, em que o acontecimento em que se originou fica agarrado e, ao mesmo tempo, intocado, sem palavra, de tal modo que nem é vivido nem superado. É uma paragem do tempo de vida, a eternização da ferida, que não permite falar dela, que não se traduz em pensar. A hipótese de uma memória absoluta corresponderia, decerto, à da privação do dom da finitude, do dom do esquecimento, que não sendo absoluto, *permite o ir e vir* do vivido e da sua experiência: o *seu estar sempre a caminho*.

Este dom do esquecimento é trabalhado por Heidegger nos anos da guerra, de uma maneira particularmente intensa. Vou recolher aqui, para terminar, duas referências especialmente demoradas: no §5 das lições de 1942/43 sobre Parménides (GA 54, p. 54); e na conferência de 1944/45, inédita até 2020, "Von der Vergessenheit" (GA 80.2, p. 921-945). Em ambas, a questão dominante é a de um *Ereignis*: o propiciar-se ou acontecer do esquecer-se como um encobrir-se, à maneira da *lethe*, na sua inerência à essência da verdade, na sua experiência helénica, a que Heidegger procura encontrar um paralelismo linguístico na língua alemã. Sem entrar em profundidade nessa busca etimológica, que seria intraduzível, mas que tem o sentido metódico da busca do *logos* articulador da compreensão, na sua origem, vamos centrar-nos no caminho propriamente dito. Este atravessa o campo ontológico do abrir-se e fechar-se da verdade, enquanto acontecimento de a-propriação e ex-propriação ou des-propiação recíproca do aí humano e do ser, na sua dádiva.

Começamos com a afirmação, nas Lições de 1942/43 sobre Parménides, de que, para os gregos, o esquecer é a ocasião propícia de um encobrir-se, de tal modo que se dá, em simultâneo, um duplo acontecimento, pelo qual algo imerge e desaparece, ficando esquecido, e "quem esquece fica encoberto para si mesmo no que respeita à sua ligação àquilo que aconteceu" (GA 54, p. 105). O aí, que é o aberto enquanto esquecimento, é, portanto, ele mesmo esquecido enquanto tal, no mesmo instante em que esquece o que é esquecido[9].

[9] Tem aqui sentido recordar o mito de Quíron, centauro hábil nas artes de cura, que tendo sido ferido acidentalmente por uma flecha envenenada, que ele mesmo preparara, e sem conseguir evitar a dor lancinante que ela lhe provoca, pede a Zeus que lhe conceda a

Para distinguir estes matizes e precisar a descrição do fenómeno, Heidegger lança mão das irradiações linguísticas que podem traduzi-lo:

> Este encobrimento revela-se particularmente radiante. Para o propiciar-se [*Ereignis*] desse encobrimento, nós só temos o termo "esquecimento" [*Vergessenheit*], que, na verdade, designa mais *o onde* o esquecido imerge, do que o acontecimento [*Geschehnis*] pelo qual o homem é apartado do esquecido. Geralmente, concebemos o esquecer-se como um comportamento do "sujeito", como um não-reter, e falamos por isso de "ser esquecediço" [*Vergesslichkeit*], quando algo facilmente se nos escapa, quando ao atender a uma coisa, esquecemos outra. Aqui, ser esquecediço é ter falta de memória [*Merkfähigkeit*]. A seu lado, está o esquecer que se explica como consequência dos "transtornos da memória" [*Gedächnisströrungen*]. As chamadas "amnésias", em psicopatologia. Mas o termo "esquecediço" é demasiado fraco para expressar o esquecer que pode afectar os humanos, pois ser-esquecediço é apenas ser propenso a distrair-se. Mas se nos esquecemos do que é essencial e o deixamos fora da nossa atenção e o perdemos ou até excluímos do sentido, então já não falamos de ser-esquecediço, mas de esquecimento [*Vergessenheit*]. É onde algo vai parar e cair, mas também é algo que nos ataca e que nós, de algum modo, consentimos. De acordo com isto, denominamos o propiciar-se do esquecimento [*Ereignis de Vergessenheit*] pelo termo antanho usado *Vergessung*: algo fica prisioneiro do esquecimento. […] Que é, então, o esquecimento? Não é meramente um poder [*Gemächte*] humano, nem é meramente um defeito humano. Só se pensarmos *Vergessung* como um estar encoberto, a que é inerente um peculiar encobrimento, estaremos próximos de entender o que os gregos nomearam com a palavra *lethe*." (GA 54, p. 105-106). […] *Lethe, Vergessung*, é um encobrimento que rouba o que é essencial e aliena os humanos de si mesmos – o que aqui quer dizer, sempre, da possibilidade de habitar [*wohnen*] a sua essência." (GA 54, p. 107)

Na distinção entre *Vergessenheit, Vergessung* e *Vergesslichkeit* está o sentido ôntico-ontológico do fenómeno do esquecimento, segundo Heidegger. É uma modalidade de ser-o-aí: um acontecimento enquanto sucesso [*Geschehnis*] e enquanto propiciação [*Ereignis*] de um encontro e desencontro homem-ser. É, portanto, *local instantâneo* [*Augenblicksstätte*] de uma experiência fugaz e início de uma história, que aí começa. Local instantâneo: *Vergessung*, o aí em que algo fica aprisionado. E início de uma história ou caminho errante de esquecimento: *Vergessenheit*. Nessa história de encobrimento, não só algo fica encoberto, mas é o próprio aí que se encobre e perde, que fica pelo caminho. É o *Dasein* humano, em favor de quem (o *Worum*) o encobrimento se encobre, que fica esquecido. No meio, porém, entre o *aí* fugaz do esquecimento e o esquecido propriamente dito está a possibilidade do que, em *Ser e Tempo* (§ 69 a), Heidegger chamava abertura temporal

morte, apesar de ser um imortal, pelo que ela tem de esquecimento e, por isso de libertação do insofrível. O poder – poderíamos dizer "cirúrgico" – do esquecimento é aqui miticamente registado como superação da dor, da incapacidade de curar as feridas mais profundas. Não é outro, porém, o sentido freudiano do recalcamento, embora, neste caso, se não perca o registo do acontecimento de querer esquecer, pelo que o retorno do esquecido não chega a ser apagado, nem, portanto, o seu efeito perturbador: a ferida permanece aberta, embora oculta.

ex-stática de um *gewärtigendes-behaltende-Gegenwärtigen* (GA 2, p. 354-355) – o ter presente que retém e aguarda, característico do exercício da simples quotidianeidade do estar-ocupado, em que o *ser-esquecediço* permite vencer a tenaz repetição das jornadas fatigosas e longas, na seriedade do trabalho, mas também no oásis da festa e da celebração do luto ou da alegria.

Relativamente à análise da temporalidade da existência, em *Ser e Tempo*, nota-se, porém, nestes textos tardios, uma importante evolução no pensamento de Heidegger. Na verdade, o esquecimento, em 1927, aparecia fundamentalmente na unidade ex-stática do *Dasein* à maneira imprópria e decadente (§ 68c), de si mesmo desatento: "no surgir do presente jaz simultaneamente um crescente esquecer" (GA 2, p. 347). É a modalidade que corresponde ao ter presente, que aguarda (curioso e linguareiro) as coisas e peripécias esquivas do quotidiano, esquecendo o ser próprio, que nessa labuta quotidiana se mostra: é um *gewärtigendes-vergessende-Gegenwärtigen*. Este estar entregue ao mundo das rotinas habituais, não retém o que não é inerente ao ambiente da ocupação conjuntural. Portanto, não conta com tudo isso, que lhe sobra e esquece, e que, por isso mesmo, pode vir a sobressaltá-lo, se se lhe apresenta de surpresa (GA 2, p. 356). O esquecido é o que ficou pelo caminho, fora da consideração presente, na actualidade do viver. Em contrapartida, o fenómeno da retenção [*Behalten*] permite a familiaridade com o entorno, o discreto deixar vir ao encontro do que há à-mão, sem sequer se dar por isso tematicamente. Não há abandono no esquecimento, nem decidido correr ao encontro do a-vir, mas tão só aceitação tácita do que se apresenta, na fluidez do tempo vivido. Tudo passa, mas, mantido no aguardar, pode ser recuperado ao sentir-se em falta, ao descobrir-se o seu não estar lá (GA 2, p. 355). Neste enfoque ontológico da temporalidade ex-stática (§§ 68 e 69), o fenómeno do esquecimento é, pois, duplamente considerado: como esquecimento propriamente dito, e como retenção atemática, na neutralidade ou indiferença do quotidiano. Em nenhum dos dois sentidos manifesta a plenitude ontológica do ser em propriedade.

Na conferência de 1944/45, finalmente, esta dimensão aparece claramente na sua ligação com o fenómeno do esquecimento, revelando a potencialidade ontológica do mesmo, independentemente da mera banalidade do distrair-se ou do desligar do que se é obrigado a ser, no dia a dia, a que o uso do termo nas Lições sobre Parménides também parecia limitá-lo. A hipótese de leitura é a de que "só partindo do esquecimento mais profundo se pode encontrar fundamento para conhecer o que queremos dizer com ser-esquecediço" (GA 80.2, p. 930). Mas o ponto de partida da meditação une, desde o primeiro momento, a experiência afectiva de uma certa alegria ao fenómeno do esquecer-se do mundo.

Começa com o comentário de uma passagem de Adalbert Stifter, que fala do "trabalho e da alegria do camponês", na sua diuturna repetição, uniforme e interminável, mas que tanto a céu aberto como a coberto do telhado da

casa, resplandece amavelmente, suspenso de uma "gotícula de esquecimento"[10] (GA 80.2, p. 921). Em vez de "um mar" ou de um "rio", como talvez fosse de esperar ao falar-se do esquecimento, o poeta apenas menciona uma "gotícula", como que – diz Heidegger – a "lágrima de um choro de antanho", de dor ou de alegria, talvez de saudade ou recordação. E pergunta-se:

> O esquecimento tem consistência em si mesmo, como o mar ou como um rio, em que algo cai e se afunda? Ou é algo como uma gota de orvalho, que pende de uma folha e, por si mesma, não pode consistir em coisa nenhuma? (GA 80.2, p. 923).

Sugere, pois, que há algo enigmático nesse modo de ser. O único que dele se pode dizer é que, justamente, se caracteriza por "carecer de recordação". Por isso, diz-se sempre em pretérito. É sempre, porém, *de repente* que se constata, quando, subitamente, nos falta a palavra para o que não lembramos, ou nos falta o nome que sabemos mas não nos ocorre. A gotícula brilha instantaneamente, antes de se apagar, de novo. Tem o carácter acontencial de ocasião propícia (*das Ereignishaft*), "em vez de ser voluntário e eficiente, activamente" (GA 80.2, p. 939). E, apesar de vivermos a incapacidade de recordar como se fosse coisa nossa, activa ou passiva, algo subjectivo, a única coisa nossa, afinal, que podemos encontrar é *a falta de palavra para trazer à luz o que se nos obscureceu*. Porém, raramente reconhecemos "no vigor da palavra, o solo que guarda todas as coisas" (GA 80.2, p. 931).

Partindo, pois, da evocação poética da "gotícula de esquecimento", a procura avança, então, pelo caminho da linguagem, através de uma longa meditação sobre a etimologia de *vergessen*, até à conclusão. Nesta, a clareza de um céu limpo (*Aufheiterung*) aproxima-se da verdade a descoberto (*Unverborgenheit*) e o toldar-se do dia (*Verheiterung*) traduz o acontecimento do esquecer[11]. Mas a união momentânea de ambos, no seu acontecer, desencobre o sentido originário do esquecimento na experiência feliz do acolhimento ou pôr-se-a-coberto do ser no seu lar ou morada humana, muito embora sob a forma do desvanecer-se, que lhe é inerente, do ocultar-se a si mesma.

O esquecimento revela-se, portanto, como uma reverberação do *Ereignis*: uma irradiação ou centelha fugaz do encontro do ser com o seu aí, que funda a essência ou estar a ser do humano, enquanto mortal. É

[10] A citação, com que Heidegger começa a sua conferência, inédita até 2020, procede do conto de Adalbert Stifter, „Das Haidedorf": „Die Arbeit und Freude des Landmanns, durch Jahrtausende einförmig und durch Jahrtausende noch unerschöpft, zog auch hier geräuchlos und magisch ein Stück ihrer uralten Kette durch die Hütte, und an jedem ihrer Glieder hing ein Tröpflein Vergessenheit." GA 80.2, p. 921.

[11] Não é casual o uso aparentemente metafórico da referência ao atmosférico, na sua dupla significação meteorológica e afectiva: *Aufheiterung/Verheiterung* são modos da *Heiterkeit*, a boa disposição que se mostra alegremente como um céu aberto, mas se tolda num dia enevoado. O contexto de produção de Heidegger nestes anos finais da guerra contém múltiplas alusões a esta disposição afectiva, na sua modulação triádica: bom humor-alegria-serenidade. Veja-se Borges-Duarte, 2021: p. 235-241.

esse instante – penso – que resplandece no sorriso do *Anjo esquecediço* de Klee, mas que sempre estaria vedado ao Funes de Borges, sempre preso ao conteúdo das representações. María Zambrano (2018), no seu dizer poético-pensante, expressa esse local instantâneo, captado por Klee, numa breve sequência de metáforas, em que a luminosidade serena traduz a pausa do esquecimento:

> *Que todo se apacigüe como una luz de aceite.*
> *Como la mar si sonríe,*
> *como tu rostro si de pronto olvidas*.

No seu sentido pleno, o esquecer, que a si mesmo se encobre, é o poder-ser da alegria desse breve encontro do ser, que nesse mesmo encontro se encobre. Numa leitura meta-ontológica, pois, em que o fenómeno ontológico possa ser entendido na conjuntura fáctica da existência, e esta, simultaneamente, à luz de aquele, o poder esquecer constitui uma possibilidade para o existir de cada um, por um momento liberto do passado, no augúrio de um projecto, de um a-vir.

Referências

BORGES, Jorge Luis (1996). "Funes, el memorioso". In *Ficciones* [1944]. *Obras Completas*, v. I, 485-490, Barcelona: Emecé.

BORGES-DUARTE, Irene (2006). *A natureza das coisas e as coisas da Natureza. Um estudo da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: C.F.U.L.

BORGES-DUARTE, I. (2021). *Cuidado e Afectividade em Heidegger e na Análise existencial fenomenológica*. Lisboa: Documenta/Rio de Janeiro: Nau.

HEIDEGGER, Martin. GA 2, *Sein und Zeit.* Ed. F.W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin. GA 4, *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1981.

HEIDEGGER, Martin. GA 46. *Zur Auslegung von Nietzsches II Unzeitgemässe Betrachtung*. WS 1938/39. Ed. H. J. Friedrich. Frankfurt: Klostermann, 2003.

HEIDEGGER, Martin. GA 54. *Parmenides*. WS 1942/43. Ed. M. Frings. Frankfurt: Klostermann, 1982.

HEIDEGGER, Martin. GA 65. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis.* Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1989.

HEIDEGGER, Martin. GA 80.2, *Vorträge (1935-1967).* Ed. G. Neumann. Frankfurt: Klostermann, 2020.

KANT, Immanuel (1968). *Kritik der reinen Vernunft.* Akademie Ausgabe, Bd.III u. IV. Berlin: Walter de Gruyter.

KANT, Immanuel (1968). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.* Akademie Ausgabe, Bd. IV. Berlim: Walter de Gruyter

RIEDEL, Ingrid (2000). *Engel der Wandlung. Die Engelbilder Paul Klees*. Freiburg: Herder.

ZAMBRANO, María (2018). *Poemas*. J. Sánchez Menéndez (Ed.). Sevilla: Ediciones de la Isla de Siltolá.

Studia Heideggeriana, Vol. XIII, 2024, 29-38
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol13.2024.244

Understanding Existence. Heidegger Reader of Pascal

Comprendiendo la existencia. Heidegger lector de Pascal

LUIGI PANELLA
(Università degli studi di Bergamo)

Abstract: The aim of this article is to show the crucial role of Blaise Pascal's work for the development of Martin Heidegger's early philosophical project – which lasted until the Turn [*Kehre*] of the 1930s. The scattered but decisive presence of quotes from the French thinker clearly shows how fundamental he was, both methodologically and content-wise, for Heidegger's initial elaboration of the question of Being [*Seinsfrage*] and the Existential Analytic of Dasein [*Daseinanalytik*].
Key-words: existence, Dasein, authenticity, diversion, disposedness

Resumen: El objetivo de este artículo es mostrar el papel crucial de la obra de Blaise Pascal en el desarrollo del proyecto filosófico temprano de Martin Heidegger, que perduró hasta el Giro [*Kehre*] de la década de 1930. La presencia dispersa pero decisiva de citas del pensador francés muestra claramente cuán fundamental fue, tanto metodológica como conceptualmente, para la elaboración inicial de Heidegger de la pregunta por el Ser [*Seinsfrage*] y la analítica existencial del Dasein [*Daseinanalytik*].
Palabras clave: existencia, Dasein, autenticidad, diversión, disposición afectiva

1. The human condition between Finitude and Infinity

It is known how scarce Pascalian citations are within Martin Heidegger's works (Raffelt, 2007, p. 189; Guest, 2011, p. 41; Perrin, 2012, p. 41) and how often appear in connection with other major authors – mainly Augustine of Hippo, Max Scheler and Henri Bergson (Birault, 1983, p. 390). If in the years prior to the publication of *Being and Time* there are sparse but theoretically dense quotations from the French philosopher, after the Turn these are more generous, yet extremely more critical towards the author[1].

Although to date there are still no all-encompassing and systematic studies on the relationship between Heidegger and Blaise Pascal, the similarities between the two authors are evident, so much so that their respective philosophical projects have been described as 'parallel strategies' (Philipse, 2003). On the one hand, the French philosopher offers an anthropology that has at its core the fragility and misery of mankind. Even though man is just «a thinking reed» (Pascal, 2020, p. 1832), he can nonetheless find the true meaning of life by turning towards 'Infinity' (God and Eternity). On the other hand, Heidegger's radical embrace of Finitude as Being-towards-death [*Sein-zum-Tode*] is not necessarily in contrast with the French philosopher's anthropological project. In itself, the Existential Analytic of Dasein can be read as «a more systematic version of Pascal's secular analysis of human existence» (Philipse, 2003, p. 579) that could have taken – as pointed out by Heideggerian student Karl Rahner – two opposite directions: either in an atheistic or a profoundly religious sense (Rahner, 1940, p. 345).

On the basis of this interpretation, we can therefore show the way in which Heidegger resumed in his works several religious and existentialist themes explored by the French thinker, in order to offer a more phenomenologically accessible, 'secular' version of them.

2. Pascal's blurred presence: ontology, methodology and the dynamic nature of existence

The presence of Pascal in Heidegger's *Denkweg* can be exemplified by two relatively known biographical anecdotes: the first is that in August 1945, once the Third Reich had collapsed, there were plans to establish a small study group on the French thinker, under the title *L'esprit de géométrie et l'esprit de finesse* (Ott, 1988, p. 323). The second is that, during the 1920s, it is said that Heidegger kept a portrait of Pascal hanging on the wall of his study room in Freiburg, and more precisely a photograph of his death mask

[1] In these cases, Pascal is often accused by Heidegger of not having fully grasped the revolutionary scope of the Cartesian *cogito*. The theme is systematically analysed in several sections of *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, particularly in *Pascal's misinterpretation of the new Cartesian beginning* and in *Pascal's misunderstanding of novelty with respect to the metaphysics of Descartes*. Cf. GA 48, pp. 213-216 and 226-229.

(Löwith, 1940, p. 517). Proof of this can be found in the university course *Logic. The Question of Truth*, where, while focusing on Immanuel Kant's theory of Images, the example offered is the photographic image of Pascal's death mask (GA 21, p. 298).

These anecdotes show how concrete was the presence of the French thinker in Heidegger's life and philosophical research. During the first elaboration of his Fundamental Ontology [*Fundamentalontologie*] as Existential Analytic of Dasein, quotes from Pascal are often found in various university courses and drafts, while analysing methodological, existential and ontological problems. The latter type of mentions can be found in a note in the first chapter of *Being and Time*. Here Heidegger is focusing on an observation from *De l'Esprit géométrique*, according to which it is impossible to define 'being' without implying the defined in its definition:

> One cannot attempt to define 'being' without falling into this absurdity: because one cannot define a word without starting with it, *c'est*, whether expressed or implied. So, to define 'being', we should say that *it is*, and therefore use the defined word in its definition (*SuZ*, p. 489 note iv)[2].

This attests the exceptional status of the primitive term 'being', and emphasises its notable semantic 'surplus'. However, due to its indefinability, Pascal affirms that it is the most general and empty concept of all, therefore falling into the metaphysical prejudice of the classical philosophical tradition – heavily criticised by Heidegger at the beginning of the chapter.

Existential-type mentions can instead be found in several university lectures prior to *Being and Time*, mostly dealing with methodological problems. In order to describe the Motion of Life [*Lebensbewegtheit*], Heidegger deliberately resumes several concepts from Aristotle's practical and theoretical philosophy[3]. While crucially searching for a phenomenologically adequate method for the analysis of existence, in the appendix of the 1923 course *Ontology. The Hermeneutics of Facticity* Heidegger quotes Pascal's *pensée* n° 382:

> When all is equally moving, nothing appears to be moving, as on a ship. When all tend to excess [*débordement*], none appears to do so. He who halts draws attention to how the others are carried away, as if he were a fixed point (GA 63, p. 84).

Hence the methodological need for a 'fixed point' – not in the Cartesian sense of a present-at-hand *subiectum* – from which it is possible to 'phenomenologically see' the Motion of Existence. This must happen not 'from the outside' of life, in an attitude of theoretical-epistemological detachment, but within life itself, by *sojourning* there. That means, for Heidegger it is only

[2] The same argument is present also during the 1925 course on *Logic*. Cf. GA 21, p. 64.

[3] For more general studies about Heidegger's 'voracious appropriation' of Aristotle, cf. Berti, 2008, 2010, and Volpi, 2010.

from the Sojourn [*im Aufenthalt*] that the movement of life must become visible in itself: «Motion is visible in the sojourn and from out of this the possibility of countermovement as the genuine way to sojourn. Sojourning and holding out in life itself, in the meaning of its being and of its being an object: facticity» (*Ibid.*, pp. 84-85).

Another methodological reference to Pascal can be found in the draft notes of the 1921-22 course *Phenomenological Interpretations of Aristotle. Initiation into Phenomenological Research*, where an entire section is dedicated to the description of such 'Fundamental Motion of Life', i.e. Dasein's dynamic structure of Care [*Sorge*]: «Life, as caring, lives in a world and, in the manifold ways of the corresponding relations, actualizations, and maturations, cares for the objects encountered in experience at any particular time and cares for the encounters themselves» (GA 61, p. 253). Here Pascal's quote plays a peculiar role within the phenomenological description of such Motion:

> The movedness [*Bewegtheit*] of factical life can be provisionally interpreted and described as unrest. The 'how' of this unrest, in its fullness as a phenomenon, determines facticity. On life and unrest [*Leben und Unruhe*], cf. Pascal, *Pens.* I–VII; the description valuable, but not the theory and the project; above all: soul-body, *le voyage éternel* [the eternal voyage], for existentiell philosophy not accessible in that form (*Ibid.*, pp. 254-255).

Heidegger is thus generally judging Pascal's anthropology as descriptively valid, but inaccessible for the Existential Analytic of Dasein – at least 'in that form' –, due to its metaphysical and religious framework: hence the need for a phenomenological, more 'secular' interpretation that can truly highlight Life's dimension of Facticity [*Faktizität*][4].

The role of the French thinker's work as a primary source for the *Daseinanalytik* emerges also in a short quote within the 1925 lectures *History of the Concept of Time: Prolegomena*. During the analysis of Dasein's key trait of 'Ecstaticity' (the 'outside-itselfness'), Heidegger shows in which way this same aspect was examined by Scheler in his anthropology, that is, by resuming it through the Christian notion of Person [*persona*]:

> Inasmuch as Scheler sees the person in the unity of acts, which means in their intentionality, he says: the essence of man is the intention toward something or, as he puts it, the very gesture of transcendence. Man is an eternal out-towards [*ein ewiges Hinaus-zu*], in the way that Pascal calls man a god-seeker [*als einen Gottsucher*] (GA 20, p. 130).

The fact that Pascal is cited within the description of one of the most fundamental features of Dasein's structure is rather remarkable, and clearly

[4] For this reason, Heidegger will find in Aristotle's practical philosophy a more 'phenomenologically grounded' analysis of Dasein. In fact, the final part of the aforementioned quote states: «Rest-unrest; phenomenon and movement (cf. the phenomenon of movement in Aristotle)» (*Ibid.*, p. 255). For more general studies on Heidegger and Aristotle see note 3.

shows how deep was his influence for the development of Heidegger's descriptive categories of existence. This can become even more evident after a brief comparison between a selection of *pensées* and key passages from *Being and Time*'s analysis of Everydayness [*Alltäglichkeit*].

3. Inauthenticity and Authenticity: a comparison between *Pensées* and *Being and Time*

The influence of Pascal emerges emblematically during the examination of what Heidegger calls 'Inauthenticity' [*Uneigentlichkeit*], Dasein's 'Fall' into the world and in its own 'things to do'. As stated by philosopher Jean Brun, the Pascalian analyses of Diversion [*Divertissement*] and Curiosity can clearly be found «in the pages that Heidegger devoted to 'Inauthenticity' and the Anyone (*das / Man*)» (Brun, 1992, p. 67). For both authors in fact, when man must face the most fundamental existential questions, he is prey to deep anxiety and incessantly seeks escape in his own worldly concerns. For Pascal, Diversion is not just the pursuit of pleasures in life, but most of all an attempt to become numb through countless activities, thus avoiding becoming aware of human condition's radical misery: «*Diversion*. – Men, unable to remedy death, sorrow, and ignorance, determine, in order to make themselves happy, not to think on these things» (Pascal, 2020, p. 930). This is why the French philosopher reiterates that we do not seek the pleasures of money or gambling, nor the dangers of war or the hassles of office, but «the distraction which amuses us, and diverts our mind from these thoughts [on death and misery]» (*Ibid.*, p. 919). As bluntly stated in the *Pensées*:

> *Misery*. – The one thing which consoles us for our miseries is diversion, yet this itself is the greatest of our miseries. For this it is which mainly hinders us from thinking of ourselves, and which insensibly destroys us. Without this we should be weary, and weariness would drive us to seek a more abiding way out of it. But diversion beguiles us and leads us insensibly onward to death (*Ibid.*, p. 931).

This Fall in mundanity is what Heidegger calls the mode of 'Average Everydayness' (or Inauthenticity): «Dasein comports itself towards it in the mode of average everydayness, even if this is only the mode of fleeing *in the face of it* and forgetfulness *thereof*» (*SuZ*, p. 69). Fleeing from itself and forgetful of itself, Dasein is then trapped by the anonymous publicity of 'the They' [*das Man*] in the existential modes of 'Idle talk', 'Curiosity' and 'Ambiguity'. Here Heidegger argues – in a noticeably Pascalian manner – that

> the supposition of the 'they' that one is leading and sustaining a full and genuine 'life', brings Dasein a *tranquillity*, for which everything is 'in the best of order' and all doors are open. […] However, this tranquillity in inauthentic Being does not seduce one into stagnation and inactivity, but drives one into uninhibited 'hustle' [*Betriebs*]. Being-fallen into the 'world' does not

> now somehow come to rest. […] [Dasein] drifts along towards an alienation [*Entfremdung*] in which its ownmost potentiality-for-Being is hidden from it. Falling Being-in-the-world is not only tempting and tranquillizing; it is at the same time *alienating* (*Ibid.*, p. 222).

In order to contrast this process of self-alienation, Heidegger aims to develop a secular way of 'salvation'. As noted by theologist Josef Sellmair: «Heidegger wants to redeem man; his doctrine of man wants to be a doctrine of salvation: man does not become guilty by falling away from God, but by falling away from himself, by losing himself to man» (Sellmair, 1934, p. 18). This search for redemption in the secular form of Dasein's Authenticity [*Eigentlichkeit*] – i.e. the regaining of the 'ownmost potentiality-for-Being' – is nonetheless still heavily influenced by Pascal and the Christian tradition, as clearly shown by the phenomenological analysis of the Call of Conscience [*Ruf des Gewißens*].

For the French thinker, Diversion distracts man from his own unique 'dignity', that is, the power of Thinking. Following Augustine, it is only within the innermost solitude of thoughts that the true *homme chrétien* can become open towards the appearance of the Hidden God [*Deus absconditus*][5]. As stated in the second letter of 1656 to Mademoiselle de Roannez: «This strange secrecy, in which God is impenetrably withdrawn from the sight of men, is a great lesson to betake ourselves to solitude far from the sight of men» (Pascal, 2020, p. 2700). And if for Pascal it is only within solitude that the Silence of God can 'become word', in Heidegger the existential phenomenon of the Call of Conscience shares the same character of 'silent call'. This 'awakes' Dasein from his inauthentic life, *isolating* him and allowing him to then existentially project his own Being-towards-death: «The call dispenses with any kind of utterance. It does not put itself into words at all; yet it remains nothing less than obscure and indefinite. *Conscience discourses solely and constantly in the mode of keeping silent* […] *In conscience, Dasein calls itself*» (*SuZ*, pp. 318-320).

This 'personalisation' of the Call is highlighted by Heidegger himself, in contrast to the Patristic tradition that, following a metaphysical approach, 'objectified' the whole phenomenon and used it «as starting-point for explaining [it] as an alien power by which Dasein is dominated […] a person who makes himself known – namely God» (*Ibid.*, p. 320) – hence the radical separation between the philosophical approaches of *Fundamentalontologie* and classic theology.

4. The anti-theoretical and 'alethic' role of Disposedness

In the context of Heidegger's 'laicisation' of Pascalian philosophy, the last aspect that will be here examined is Dasein's other key existential trait:

[5] Contemporary scholars are still debating how profound was the influence of this theme on Heidegger, especially in his later works. Cf. Philipse, 2003 and Guest, 2011.

its Disposedness [*Befindlichkeit*] – which highly emphasises the role of emotions in phenomenology. For both authors, the fundamental mood of Anxiety [*Grundstimmung der Angst*] is the most philosophically predominant in Dasein's life: as we have seen, if the Pascalian man restlessly falls in mundanity in order to not think about his death and misery, likewise Dasein's escape towards the 'Feeling-at-home' characteristic of Everyday Publicness is a flee in the face of *itself*, of its own originary 'Nothingness', «the 'not-at-home' [*das Nicht-zuhause-sein*]; that is, we flee in the face of the uncanniness which lies in Dasein» (*Ibid.*, p. 234).

Thus, the last Pascalian quotes will address the fundamental role of affectivity in Heidegger's philosophy. The French thinker, following the tradition of Patristics, deeply insisted on the 'emotive access' towards the knowledge of divine things. In itself, this has a noticeably anti-theoretical trait that inevitably captured Heidegger's interest in expanding the phenomenological method in order to allow – following Scheler – a purer vision of emotional phenomena. Hence, paragraph §29 of *Being and Time* is entirely dedicated to Disposedness, and in a note is quoted a passage from Pascal's *The Art of Persuasion*:

> And thence it comes about that in the case where we are speaking of human things, it is said to be necessary to know them before we love them, and this has become a proverb; but the saints, on the contrary, when they speak of divine things, say that we must love them before we know them [*il faut les aimer pour les connaître*], and that we enter into truth only by charity; they have made of this one of their most useful maxims (*Ibid.*, p. 492 note v).

For Heidegger, Pascal's anthropological project is here in direct opposition towards the purely intellectualist foundation of René Descartes' *cogito* – whose deconstruction was one of the main objectives of the German philosopher. The quote is complemented by a passage from Augustine's *Contra Faustum*, according to which «one does not enter in truth except through charity [*non intratur in veritatem nisi per charitatem*]» (*Ibid.*). This clearly shows in what sense Heidegger took from the Christian tradition the idea according to which the human relationship with Truth [*alétheia*] is primarily mediated by moods, in stark contrast with the 'Cartesian' Phenomenology of Pure Conscience developed by his master Edmund Husserl. As stated in the same paragraph of *Being and Time*, for the onto-phenomenological method emotions have primacy over purely cognitive and intellectual acts: «Pure beholding, even if it were to penetrate to the innermost core of the Being of something present-at-hand, could never discover anything like that which is threatening» (*Ibid.*, p. 177).

This mode of originally affective access to the world is also highlighted in *History of the Concept of Time: Prolegomena*, in the context of a severe critique of Descartes' metaphysics. While describing Dasein's structure of In-being [*In-Sein*], Augustine and Pascal are praised for having identified what comes *before* any theoretical act:

> They called that which actually knows not knowing but *love and hate*. All knowing is only an appropriation and a form of realization of something which is already discovered by other primary comportments. Knowing is rather more likely to cover up something which was originally uncovered in non-cognitive comportment (GA 20, p. 165).

This echoes Scheler's essay *Liebe und Erkenntnis*, which also begins with a Pascalian citation from the *Discourse on the Passion of Love*: «For love and reason are but the same thing» (Pascal, 2020, p. 2854). For Scheler then, moods are not a psychic phenomenon alongside others, but rather allow a 'primary discovery' of truth – and, as underlined by Heidegger, this is also valid for the theoretical attitude: referring to Aristotle's quote from *Metaphysics* according to which man began to philosophise only after all his primary needs were satisfied, the German philosopher states in *Being and Time* that

> Yet even the purest *theoría* [theory] is not entirely devoid of emotional tonality; has not left all moods behind it; even when we look theoretically at what is just present-at-hand, it does not show itself purely as it looks unless this *theoría* lets it come towards us in a *tranquil* tarrying alongside…, in *rastóne* [comfort] and *diagogé* [recreation] [*Metaph.*, I 2, 982 b 22] (*SuZ*, p. 177).

Every theoretical act has therefore an underlying mood – even though of mere 'tranquillity' –, and this clearly shows the structurally 'alethic' role of Disposedness in Dasein's existence as 'factical' Being-in-the-world.

In conclusion, there is no doubt that Pascal's anthropology was essential for Heidegger's elaboration of the basic concepts of his Existential Analytic of Dasein. However, some hermeneutical problems remain open: 1) the need for a deeper, all-encompassing and systematic study of Pascal's quotes in the entire *Gesamtausgabe*; 2) the question whether Heidegger's interpretations of Pascal were philologically and historically correct – since it is known how often he misinterpreted key concepts of both ancient and modern philosophers.

References

BERTI, Enrico (2008). *Heidegger*, in *Aristotele nel Novecento*. Roma-Bari: Editori Laterza.

BERTI, Enrico (2010). *Ser y Tiempo en Aristóteles*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

BIRAULT, Henri (1983). *Philosophie et théologie. Heidegger et Pascal*, in *De l'être, du divin et des dieux.* Paris: Cerf, 2005.

BRUN, Jean (1992). *La Philosophie de Pascal*. Paris: Presses Universitaires de France.

GUEST, *Gérard* (2011). "Pascal – et Heidegger. Heidegger lecteur de Pascal", in *Les Études Philosophiques*, 96, pp. 41-60. doi: 10.3917/leph.111.0041.

HEIDEGGER, Martin (1927). *Sein und Zeit*. Tubinga, Niemeyer; eng. tr. J. Macquarrie and E. Robinson. *Being and Time*. Oxford: Blackwell Publishing, 2001.

HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Ed. P. Jaeger, Frankfurt a. M.: Klostermann, 3a ed., 1994; eng. tr. T. Kisiel. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

HEIDEGGER, Martin, GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Ed. W. Biemel, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a ed., 1995; eng. tr. T. Sheehan. *Logic. The Question of Truth*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

HEIDEGGER, Martin, GA 48, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*. Ed. P. Jaeger, Frankufrt a. M.: Klostermann, 1986.

HEIDEGGER, Martin, GA 61, *Phänomenologische Untersuchungen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Ed. W. von Bröcker, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a ed., 1994; eng. tr. R. Rojcewicz. *Phenomenological Interpretations of Aristotle. Initiation into Phenomenological Research*. Bloomington: Indiana University Press, 2021.

HEIDEGGER, Martin, GA 63, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Ed. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M.: Klostermann, 3a ed. 2018; eng. tr. J. van Buren. *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

LÖWITH, Karl (1940). *Der europäische Nihilismus*, in *Sämtliche Schriften 2. Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1983.

OTT, Hugo (1988). *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag; eng. tr. A. Blundel. *Martin Heidegger: A Political Life*. New York: BasicBooks, 1993.

PASCAL, Blaise (2020). *The Collected Works of Blaise Pascal (1623-1662)*. Hastings: Delphi Classics.

PERRIN, Christophe (2012). "Pascal, utile mais incertain selon Heidegger", in *Heidegger Studies*, 28, pp. 147-168. doi: 10.5840/heideggerstud2012287.

PHILIPSE, Herman (2003). "Heideggers philosophisc-religiöse (pascalsche) Strategie. *Über* das Problem der Umdeutung der Existenzialen", in *Zeitschrift* für *Philosophische Forschung*, 57 (4), pp. 571-588. http://www.jstor.org/stable/20485180.

RAHNER, Karl (1940). "Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger", in *Sämtliche Werke*, 2 (27), Freiburg: Herder, 1995, pp. 319-346.

RAFFELT, Albert (2007). "Heidegger und Pascal – eine verwischte Spur", in N. FISCHER / F.-W. VON HERRMANN, *Heidegger und die christliche Tradition*, Hamburg: Meiner, pp. 189-205.

SELLMAIR, Josef (1934). "Das Menschenbild nach Pascal und Heidegger", in *Das Wort in der Zeit*, 1 (7), Regensburg, pp. 10-19.

VOLPI, Franco (2010). *Heidegger e Aristotele*. Roma-Bari: Editori Laterza; sp. tr. M. J. De Ruschi. *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 2012.

Studia Heideggeriana, Vol. XIII, 2024, 39-59
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol13.2024.241

Entre miedos y esperanzas. El aporte de Heidegger para una historia conceptual de la emoción

Between Fears and Hopes. Heidegger's Contribution to a Conceptual History of Emotion

NICOLÁS FERIOLI
(Universidad Nacional de San Martín - UNSAM)

Resumen: La historia conceptual de Koselleck es un instrumento al servicio de una teoría de la historia que busca desarrollar categorías que hagan inteligible por qué acontecen y cómo pueden cumplimentarse las historias. Estas categorías se desprenden del análisis existencial de Heidegger cuya determinación antitética fundamental delinea el horizonte de temporalidad e historicidad. El artículo propone una reflexión genealógica en torno a la voz emoción en tanto concepto antropológico fundamental del lenguaje científico moderno. Con ello, perseguimos el objetivo de ampliar la oferta de categorías que definen nuestras experiencias de finitud; es decir, proponemos incorporar el fenómeno afectivo como fundamento antropológico básico y, de este modo, desarrollar el par dicotómico de miedo y esperanza en tanto categorías metahistóricas cuya fluctuación moviliza tensiones, conflictos y fracturas que revelan la estructura temporal de la existencia.
Palabras clave: emoción, historia conceptual, miedo, esperanza

Abstract: Koselleck's conceptual history is an instrument in the service of a theory of history that seeks to develop categories that make intelligible why histories happen and how they can be fulfilled. These categories are derived from Heidegger's existential analysis whose fundamental antithetical determination delineates the horizon of temporality and historicity. The article proposes a genealogical reflection on the voice of emotion as a fundamental anthropological concept of modern scientific language. With this, we pursue the objective of expanding the range of categories that define our experiences of finitude; that is, we propose to incorporate the affective phenomenon as a basic anthropological foundation and, in this way, to develop the dichotomous pair of fear and hope as metahistorical categories whose fluctuation mobilizes tensions, conflicts and fractures that reveal the temporal structure of existence.
Key-words: emotion, conceptual history, fear, hope

1. Introducción

Sentimiento, pasión, fervor, afecto, sensibilidad, apetito, temperamento, temple anímico son palabras que conforman el espectro conceptual con el que se nomina el fenómeno afectivo. Las palabras, en diferentes momentos históricos, amalgaman la totalidad de un contexto de significados sociopolíticos determinados convirtiéndose, de este modo, en conceptos. Mientras las palabras son definidas de modo más o menos preciso, la inherente polisemia del concepto hace que estos solo puedan ser interpretados (Koselleck 2009). La historia conceptual [*Begriffsgeschichte*] con su proceder semasiológico y onomasiológico permite aunar en su reflexión investigativa el cúmulo de significados y la diversidad de experiencias históricas que los conceptos captan (Koselleck 1993). Cabe aclarar que la historia conceptual no es una historia del concepto, ya que los conceptos en sí no tienen historia, sino que registran experiencias y, por lo tanto, contienen historia (Koselleck 2001). Para dar cuenta de las experiencias que los conceptos captan no alcanza con una mera genealogía de las transformaciones semánticas, sino que esto debe complementarse con un análisis sincrónico que apunta su mirada hacia la historia social.

En la actualidad, un renovado interés por lo afectivo permea en las ciencias sociales y humanas. La voz emoción, que hace menos de doscientos años no existía, unifica en sí diversos significados. Aún sin estar bien clara su definición, circula por nuestro lenguaje cotidiano de modo casi intuitivo dándole certeza de una existencia polisémica capaz de ser interpretada. Tal como indica Pernau (2019), es necesario someter estas categorías a la investigación; es decir, analizar el propio lenguaje científico. Dicho esto, nos preguntamos por la voz emoción teniendo presente que la historia conceptual es un instrumento al servicio de una teoría de la historia [*Historik]* que, en tanto ciencia teórica, no se ocupa tanto de las historias mismas, sino del desarrollo de categorías que permiten comprender y esclarecer las condiciones de posibilidad de las historias (Koselleck 1997). En efecto, buscamos esclarecer fundamentos antropológicos básicos y desarrollar determinaciones antitéticas idóneas para ilustrar de modo diverso las múltiples experiencias de finitud que «ponen a la historia en movimiento sin que el contenido o la dirección de tales movimientos sean por eso comprendidos de algún modo» (Koselleck 2021: 35). En otras palabras, añadimos al par antitético central heideggeriano -estar arrojado y precursar la muerte- que Koselleck (1997) sugiere como estructura finita existencial básica del hombre, a la que luego le suma nociones como amigo-enemigo, interior-exterior, público-secreto, amo-esclavo, una dicotomía afectiva que aporta al objetivo de «hacer inteligible por qué acontecen historias, cómo pueden cumplimentarse y asimismo cómo y por qué se las debe estudiar, representar o narrar» (Koselleck 1997:70). Sostenemos que el miedo y la esperanza son categorías metahistóricas que evocan una estructura temporal en cuyo horizonte se moldean tensiones, conflictos y fracturas que posibilitan las experiencias históricas de

cambio social. Con metahistórico nos referimos a «condiciones de posibilidad de la historia que no están a nuestro alcance pero que, al mismo tiempo, en tanto que condiciones de nuestra acción, se convierten en desafíos para la actividad humana» (Koselleck 2001: 99). Si metahistóricos son la tierra y el mar, las costas y los ríos, las montañas y los llanos; ¿por qué concebir al hombre en la naturaleza como un imperio dentro de otro imperio? Si Koselleck nos recuerda que la historia siempre ha concebido la naturaleza y el mundo humano en unidad y que las condiciones naturales de nuestras vidas siguen presentes en mayor o menor medida; entonces, ¿por qué no pensar metahistóricamente el ser afectivo del hombre? Partimos de este interrogante para descubrir la mirada «hacia una metahistoria que no investiga el movimiento, sino la movilidad, que no investiga el cambio en sentido concreto, sino la mutabilidad» (Koselleck, 2021: 35).

2. Una historia conceptual de la «emoción»

La historia conceptual [*Begriffsgeschichte*] es un instrumento al servicio de una teoría de la historia [*Historik*] cuya tarea, en tanto ciencia teórica, consiste en desarrollar categorías para comprender y esclarecer las condiciones de posibilidad de las historias (Oncina, 2003). Estas se desprenden de un programa de investigación que se desliza desde la identificación de estructuras formales del tiempo hacia la búsqueda de fundamentos antropológicos básicos. Entre los últimos, Koselleck sugiere el par antitético central heideggeriano «estar arrojado» y «precursar la muerte» como determinación fundamental de la finitud y la historicidad del hombre. Si bien Koselleck (1997) señala que la finitud tensada entre el nacimiento y la muerte nos impulsa a actuar y a preservar lo actuado con la narración histórica, reconoce que es insuficiente para derivar de ella los tiempos históricos. Por lo tanto, el concepto de antropología que Koselleck adopta designa un programa en construcción pasible de ser ampliado con determinaciones que definan nuestras experiencias de finitud de modo diverso. Es por ello que, siguiendo el camino iniciado por Koselleck, proponemos desarrollar categorías afectivas que surgen de la propuesta hermenéutica heideggeriana. En este sentido, destacamos el §29 de *Ser y Tiempo* (1997) donde Heidegger señala que «la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso hacia adelante digno de mención después de Aristóteles»; y que «por el contrario: los afectos y sentimientos quedan sistemáticamente clasificados entre los fenómenos psíquicos». Esto, sumado a que según Volpi (2012) el pensamiento de Heidegger es uno de los momentos filosóficos más ricos de la presencia de Aristóteles en el siglo XX, nos motiva a comenzar dando una vuelta por el Estagirita.

Este comienzo nos recuerda que, según Didi-Huberman (2016), el problema de la afectividad es posible rastrearlo históricamente a partir de la palabra griega «*pathos*». Observamos cómo en *Retórica* el orador debe tener

un conocimiento detallado de las pasiones[1], cuál es cada una de ellas y de qué naturaleza, y cuáles son las causas que la producen y en qué forma, dado que «hay que procurar, no solamente que el discurso sea apto para demostrar y persuadir, sino también que el orador esté en cierto estado de ánimo y disponga al que decide. [...] Pues lo más útil para las deliberaciones reside en que el orador aparezca con cierto estado anímico, y, para los juicios, que el oyente esté de algún modo afectado» (Aristóteles 2019: 157). Según Boeri (en Aristóteles 2015), los estados afectivos [*páthe*] ejemplifican la tesis aristotélica de que el alma no es un cuerpo pero no se da si no es a través de un cuerpo. Entender a las pasiones como constitutivas de la naturaleza corporal y anímica del hombre hace que estas no sean concebidas como oleadas irreflexivas o enfermedades, sino modos de discernir los objetos y hacer variar nuestros juicios. En la definición del temor se identifica cierta estructura cognitiva en las pasiones aristotélicas:

> Entendamos por temor una pena o turbación ocasionada por la representación de un mal inminente, capaz de causar destrucción o pena. [...] es necesario que lo cause todo aquello que parezca poseer un gran poder en orden a la destrucción o a la producción de daños que tienden a ocasionar una gran pena. Por lo cual, también causan temor los indicios de esto. (Aristóteles 2019: 171)

Para que el temor sobrevenga debemos creer, pensar o tener indicios de que nos encontramos frente a un mal inminente capaz de conferir daño. Esto vincula los fenómenos afectivos al mundo circundante y a elementos valorativos que, por ejemplo, en el caso del temor nos hace creer, pensar o tener indicios respecto al futuro. Aristóteles considera que la valoración, fundamento de la pasión que sobreviene, puede ser modificada y por ello la importancia de la retórica. El orador puede inculcar nuevas creencias que generan nuevas expectativas en torno a objetos que son de su incumbencia. Por lo tanto, las pasiones aristotélicas contienen elementos inteligentes y perceptivos que guían aspectos del pensamiento y la acción. Ahora bien, Didi-Huberman (2016) señala que Aristóteles deducía la palabra griega «*pathos*» de lo que se llama, en gramática, la forma pasiva de un verbo. Según indica, esta estructura gramatical explica por qué el fenómeno afectivo ha tendido a emparentarse históricamente a la imposibilidad de actuar y ha sido mayoritariamente considerado como debilidad, defecto o impotencia; hasta alcanzar con el desarrollo de la psicología y la psiquiatría moderna un estatus patológico. Aún así, no encontramos argumentos sólidos para identificar en Aristóteles el fundamento de una noción que adquiere su potencia semántica como contraconcepto de la razón y la acción. Por el contrario,

[1] Granero aclara que su traducción adopta pasión como equivalente a *páthe.* Sin embargo, «en realidad la traducción tradicional de *páthe* por *pasiones* no es acertada, ya que se trata de afecciones momentáneas del alma, casi de accidentes, de *emociones* (como otros traducen), de lo que le *pasa* a ésta. *Pathos*, por lo tanto, es lo que el alma experimenta, los cambios que en ella se operan motivados por circunstancias exteriores, a los que también denominamos *sentimientos*» (Aristóteles 2019: 45).

las pasiones están vinculadas a la acción -de un orador- que busca afectar y disponer -a los destinatarios- a llevar adelante otras acciones -emitir juicios-. Por lo tanto, el modo aristotélico de ser pasivo, de ser movido o verse afectado por las pasiones expresa un tipo particular de relación donde la tríada acción, pasión y juicio, lejos de constituirse como categorías dicotómicas y mutuamente excluyentes, se presentan de modo interdependiente y co-determinado (Ueding 1998). Nussbaum (2003) identifica en ello un antecedente de la perspectiva cognitivista en el estudio moderno de las emociones.

Volviendo a la inquietud de Heidegger consideramos que luego de Aristóteles se han desarrollado teorías afectivas dignas de mención que constituyen la base filosófica del entendimiento moderno de las emociones. Consideramos que la afirmación de Heidegger respecto a Aristóteles indica el contexto histórico en el que se inscribe su pensamiento. Allí, las reflexiones en torno al fenómeno afectivo están atravesadas por el surgimiento de la voz emoción que amalgama en sí la totalidad de un contexto de significados determinado por dicotomías que oponen lo afectivo tanto a la acción como a la razón, y lo acaban por desplazar al ámbito privado del fuero íntimo, o bien, médico-patológico (Máiz 2010, Kalberg 2013). En el caso de la lengua inglesa Dixon (2003) ubica el surgimiento de la voz emoción entre 1800 y 1950. Allí, el autor identifica cómo las discusiones respecto al miedo, la esperanza, el amor y el odio dejan de referirse a ellos como pasiones, afecciones del alma, o sentimientos para pasar a denominarlos emociones. Por su parte, Frevert (2014) destaca que tanto en la enciclopedia *Chambers* de 1859*,* en la *Zedler* de 1731*,* así como en la primera edición de la *Encyclopaedia Britannica* de 1768 el concepto emoción [*emotion / Gefühl*] aún no tenía una entrada propia, sino que estaba incluido en sentimiento [*feeling / Fühlen*] y hacía referencia a uno de los cinco sentidos externos. En el caso de la lengua española, el Corpus Diacrónico del Español de la RAE (CORDE) nos permite observar cómo previo a la fecha indicada por Dixon la entrada «emoción» registra tan solo cuatro casos en tres documentos, mientras que entre 1800 y 1950 asciende a 3371 casos en 708 documentos. Análisis lexicográficos sostienen que el vocablo emoción, procedente de francés «émotion», se incluye por primera vez en los diccionarios generales en español en la novena edición del DRAE de 1843 (Marimón Llorca 2016). Esta primera inclusión en un diccionario monolingüe en español, a diferencia de sus antecesores pasión y afecto que existen de modo complejo y polisémico desde los orígenes mismos de la lengua[2], tenía una única acepción: «Agitación repentina del ánimo. *Animi perturbatio*». Según Štrbáková (2019), es una definición llamativa que establece diferencias importantes respecto a sus primeras apariciones en francés y en inglés donde la

[2] Según Marimón Llorca (2016), el vocablo pasión registra un uso ya habitual en el siglo XII con cinco acepciones que luego aumenta a ocho pudiendo agruparse lexicográficamente en tres temáticas: religiosas, referidas al ánimo o efectos corporales. En el caso del afecto, también registra numerosas acepciones, la mayoría relacionadas con la idea de disponer o inclinar el ánimo hacia algo o alguien.

emoción estaba vinculada a un movimiento, sacudida, convulsión del cuerpo físico y moral; es decir, que contenía acepciones fisiológicas y políticas.

A su vez, tanto Frevert como Dixon destacan la importancia de la secularización de la psicología, es decir, el giro desde la religión hacia las ciencias naturales para comprender la centralidad que adquiere la voz emoción en el lenguaje. Lo afectivo pasó de estar vinculado con la percepción de estímulos externos a referirse a algo que tiene lugar dentro del ser humano. Según Štrbáková, esto refleja una transición de la visión medieval del mundo en donde Dios ocupaba un lugar central, hacia una visión más antropocéntrica donde el hombre que experimenta las emociones adquiere mayor relevancia. La nueva categoría fue fundamental para que lo afectivo constituya un fenómeno biológico relacionado con la psiquis humana que, también de modo novedoso, era concebida en estrecha conexión con el cerebro (Pernau 2019). Según Novella (2010), el proceso de transformación conceptual ocurre en un momento histórico en que las ciencias naturales reclaman para sí el carácter omnicomprensivo del hombre y que la medicina en particular, aunque aún centrada en el tópico de las pasiones, acomete una colonización de la afectividad y el psiquismo con el fin de que los médicos sean parte de su estudio y regulación.

Al respecto, Moscoso (2017) indica que entre 1750 y 1850 sólo en Francia se publicaron unos ciento treinta tratados de medicina dedicados al estudio de las emociones. El autor señala que en su mayoría son autores jóvenes, estudiantes de escuelas de medicina, cirujanos militares o ayudantes en asilos u hospitales que buscan comprender la influencia de las emociones en la salud o en la enfermedad, así como sus potenciales efectos terapéuticos. La creciente consideración de lo afectivo como algo enteramente natural y biológico, frente a la concepción tradicional vinculada a eventos anímicos o espirituales, devino en una progresiva medicalización y proliferación de perspectivas higienistas. Estas realizan un incipiente esfuerzo por diferenciar, aún de modo difuso, voces con las que nominar el fenómeno:

> La voz *pasión,* que según su etimología, indica un padecimiento, o a lo menos una *emoción* causada en nosotros, bien por una impresión del exterior, bien por un impulso engendrado en nuestro interior. En ambos casos, esta *emoción* afecta más o menos el cerebro, órgano intermedio entre el alma y el cuerpo, y del cerebro irradia a todos los puntos del organismo por medio de numerosos conductores llamados nervios. [...] Las *emociones* son excitaciones más o menos vivas de nuestra sensibilidad: son agradables o penosas. En ambos casos, pueden llegar al extremo de lastimar los resortes del organismo; y entonces obran a la manera de las *pasione*s violentas, y se constituyen, por el hábito, *pasiones* verdaderamente tales. (Descuret 1841: 1)

Estas diferenciaciones, solapadas unas con otras, se enmarcan dentro de un esquema dualista que parte del principio de que el hombre está compuesto por dos sustancias -cuerpo y alma- que instauran una lucha incesante entre la necesidad y el deber, entre los órganos y la inteligencia, entre la carne y el espíritu. Allí, tanto las pasiones como las emociones no son más

que formas de expresar el funcionamiento orgánico e instintivo del cuerpo. Moscoso (2017) identifica cierta efervescencia teórica que conduce a una polivocidad respecto a un objeto de estudio polémico del que no se comparte siquiera una definición común. El campo semántico de la discusión refleja una pluralidad de puntos de vista donde los términos son intercambiables dependiendo del contexto y la conveniencia de su uso. En muchos casos, se entremezclan también los problemas derivados de la posible localización anatómica de las emociones.

> El miedo, escribía el alienista Esquirol, abate las fuerzas musculares y con frecuencia conduce a la parálisis de los órganos excretores. El terror, que concentra las fuerzas desde el exterior hacia el centro, conduce la sangre hacia los grandes vasos, debilitando el organismo. Los tratados de medicina se hacían eco del caso de una mujer arrogante que, a la muerte de su marido, había sido sometida a tantos desprecios y humillaciones que se le ulceró el corazón, se le estrechó la garganta y comenzó a padecer convulsiones. (Moscoso 2017: 55)

No obstante, sucede un paulatino desplazamiento epistémico que acaba por superponer el pensamiento médico-biológico y político-social conduciendo a un descrédito de la voz pasión y un creciente uso de la voz emoción para referirse principalmente a procesos psico-fisiológicos vinculados a manifestaciones corporales del sistema vasomotor. Con ello, surge una incipiente teorización de la perspectiva somática en el estudio moderno de las emociones:

> Mientras que la perspectiva cognitiva sostiene que nuestras emociones están esencialmente constituidas por algún tipo de creencia o juicio proposicional, y en efecto, quedan explicadas en referencia a tales creencias, la perspectiva somática hace foco en los patrones de cambios corporales: las emociones son respuestas más bien de tipo reflejas, subpersonales y no cognitivas. (Melamed 2017: 116)

Si la perspectiva cognitivista se remonta a Aristóteles; Vigotsky (2018) descubre que el pensamiento filosófico implícito en las teorías naturalistas y fisiológicas de la vida afectiva (la denominada perspectiva somática u organicista), que destacan la reacción vasomotora y la percepción consciente de la excitación corporal como fuentes esenciales del proceso emocional, encuentran sus orígenes en el dualismo cartesiano. Según el autor, una de las principales tesis de Lange y James señala que «el sentimiento no podría existir sin sus atributos físicos. Suprimid en el miedo los síntomas físicos, devolved la calma al pulso agitado, a la mirada su firmeza, a la tez su color normal, a los movimientos su rapidez y seguridad, a la lengua su actividad, al pensamiento su claridad, y ¿qué quedará del miedo?» (Vigotsky 2018: 18). El autor indica que el eje que estructura el debate es una discusión en torno al ordenamiento causal del proceso emocional; es decir, está en discusión si las modificaciones orgánicas que surgen durante las emociones constituyen el fenómeno principal, y su reflejo en la consciencia es un epifenómeno;

o si, a la inversa, las modificaciones corporales son un epifenómeno de la experimentación consciente de la emoción. Vigotsky sostiene que en el fondo es una traducción al lenguaje de la psicología moderna de la fórmula cartesiana. Descartes define a las pasiones como percepciones, sensaciones o emociones del alma provocadas, mantenidas y fortalecidas por la actividad de espíritus que:

> no son sino cuerpos, y no tienen otra propiedad que la de ser cuerpos muy pequeños y la de moverse muy de prisa, como las partes de la llama que sale de una antorcha; de modo que no se detienen en parte alguna y que, a medida que entran unos en las cavidades del cerebro, salen otros por los poros que hay en su sustancia, los cuales los conducen a los nervios, y de allí a los músculos, por medio de los cuales mueven en los cuerpos de todas las diversas formas que pueden ser movidos. (Descartes 2017: 32-33)

Cabe remarcar que el propósito de Descartes no es explicar las pasiones como orador, ni moralista, sino como físico. Este modo fisicalista de aprehender el mundo afectivo se enmarca en un contexto en el que la axiología corporal convierte al ojo en el órgano beneficiario de la «cultura erudita», en detrimento del privilegio que ostentaba previamente la boca en tanto «órgano de la avidez, del contacto con los otros a través de la palabra, del grito o del canto que la atraviesa, de la bebida o comida que ingiere» (Le Breton 2021: 50). Esta transformación axiológica donde los ojos y la mirada adquieren un mayor interés es secundada por el surgimiento de la teoría kepleriana de la visión. Si desde los griegos hasta el siglo X prevaleció la teoría de la visión que concibe al ojo como punto de vista preexistente y externo de las cosas del mundo, ya sea bajo la perspectiva del rayo visual emitido por el ojo o el rayo luminoso emitido por la propia cosa; con el ojo kepleriano, consolidado en *La dióptrica* de Descartes, este se encuentra «inmerso en el mundo, el ojo lo presupone y lo recorre en todas las direcciones, en una movilidad sin localización e ilocalizable: de aquí en adelante, el movimiento será más importante que el punto de vista» (Chauí 2020: 77). En efecto, las pasiones son concebidas a partir de nociones espacializadas como movimiento y reposo, rapidez y lentitud.

A su vez, Descartes moviliza una visión antropocéntrica que se refleja en su hipótesis psicofísica más importante que formula la existencia de un elemento orgánico excepcional, la glándula pineal. Este órgano del alma situado en la base del cerebro constituye el lugar en el que los movimientos de los espíritus animales se transforman en sensaciones y percepciones. Vigotsky sostiene que en Descartes el problema de las pasiones es ante todo una cuestión fisiológica; mientras que en Spinoza, en cambio, el mismo problema es desde el principio el de la relación entre el pensamiento y el afecto, entre el concepto y la pasión. Si bien la antítesis cartesiana estructura el contenido fundamental del debate de las corrientes psicológicas modernas en torno a las emociones, Vigotsky propone crear una teoría psicológica de los afectos plenamente consciente de su naturaleza filosófica y que, como tal, reconozca en Spinoza la antítesis del paralelismo psicofísico y, por consiguiente, del dualismo cartesiano.

Cuerpo y alma[3] conforman para Spinoza dos modos en los que se expresan los únicos atributos -*extensión* y *pensamiento*- que los seres humanos somos capaces de reconocer entre una infinitud de atributos que modifican a una sola y misma sustancia; es decir, a Dios, o sea, la Naturaleza entendida como potencia infinita e indeterminada, existente en acto, causa de sí misma y de todas sus modificaciones. Spinoza propone un ordenamiento causal cuya demostración geométrica parte *de Dios*[4] y encadena la producción necesaria de la realidad en la que «nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto» (Spinoza 2012: 44). Según Jaquet, la unidad sustancial de Spinoza se refleja en su teoría de los afectos, ya que «analiza correlativamente la realidad corporal y la realidad mental del hombre sin que ninguna preceda ni proceda de la otra. […] El afecto[5] expresa la simultaneidad, la contemporaneidad de lo que pasa en la mente y en el cuerpo. En efecto, no hay primero una afección del cuerpo de la que luego la mente tomaría conocimiento haciéndose una idea de ella. El cuerpo no es la causa de las ideas como tampoco la mente produce afecciones físicas» (Jaquet 2016: 44-45). Bajo esta premisa pierde sentido la pregunta por el ordenamiento causal del proceso emocional que estructura las teorías modernas de las emociones. Preguntarse por la emoción desde Spinoza implica pensar qué puede un cuerpo y, al mismo tiempo, qué puede la mente humana. Es por ello que Spinoza emprende el estudio *de la naturaleza y el origen del alma* partiendo de una definición del cuerpo[6]. Esto conviene, ya que «el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión existente en acto, y no otra cosa» (Spinoza 2012: 69). Por lo tanto, las emociones en tanto afectos contienen una estructura de reflexividad cuya consciencia refiere a una modificación del cuerpo; es decir, son mente vuelta sobre sí, o bien, dicho de otro modo, son al mismo tiempo ideas, entendidas bajo el atributo pensamiento, así como modificaciones del cuerpo que aumentan o disminuyen la potencia de actuar, entendidas desde la perspectiva de la extensión[7] (Misrahi 2007; Espinosa Antón 2007).

---

[3] La traducción utiliza la palabra «alma», pero Spinoza escribe «*mens*» y no «*anima*». Vidal Peña señala que si bien la traducción *mens* por alma no es ajustada, ya que con *mens* Spinoza busca evaporar connotaciones espiritualistas tradicionales presentes en la voz «alma», la traducción por «mente» tampoco le satisface, ya que en castellano «mente» permanece demasiado adscrita a contenidos cerebrales, y esto tampoco es el caso de la *mens* spinoziana «que es forma o idea del cuerpo, y no -o no sólo- representación cerebral» (Spinoza 2012: 46).

[4] *Ética,* I, Def. 6: «Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita» (2012, 10).

[5] Ética, III, Def. 3: «Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones» (2012, 114).

[6] Ética, II, Def. 1: «Entiendo por cuerpo un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como una cosa extensa» (2012, 55) .

[7] Ética, III, Prop. 2. Esc: «el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden

El recorrido histórico propuesto nos permite identificar cómo aún de modo subrepticio el concepto moderno de emoción moviliza estratos semánticos que refieren a antiguas doctrinas filosóficas. Ahora bien, cabe remarcar que el fenómeno afectivo desde el surgimiento de la voz emoción está en indisociable vínculo con las ciencias naturales. Más aún, en la actualidad los avances en las neurociencias representan uno de los esfuerzos más novedosos para comprender las emociones en virtud del funcionamiento común de la mente humana y el cerebro. Por lo tanto, el lenguaje cotidiano de la emoción se basa en una presunción de interioridad de un «yo» que tiene sentimientos y expresa hacia afuera, o bien que absorbe sentimientos de afuera hacia adentro. Ahmed (2017) señala que estos modelos de la emoción dan por sentada la objetividad de la distinción entre el adentro y el afuera, entre lo individual y lo social, entre el «yo» y el «nosotros». Este modo de entender la emoción no puede escindirse de la representación anatomofisiológica del cuerpo que comparten nuestras sociedades occidentales contemporáneas y que «implica la ruptura del sujeto con los otros (una estructura social de tipo individualista), con el cosmos (las materias primas que componen el cuerpo no tienen ninguna conexión con el afuera) y con él mismo (tener un cuerpo en lugar de ser un cuerpo)» (Le Breton 2021: 17). Así, la emoción reproduce una perspectiva de posesión individualizada donde «mi cuerpo» es recinto que impone límites, diferencias y libertades, establece fronteras entre individuos y cierra a los sujetos sobre sí mismos instalando entre cuerpos y mundo una exterioridad radical.

3. El aporte heideggeriano a una historia conceptual de la emoción

Frente a este cúmulo de interpretación heredado destaca la perspectiva heideggeriana que se opone a la idea moderna que introduce una fractura artificial entre el yo y el mundo. El «yo» heideggeriano es ante todo un estar-en-el-mundo que desborda la conciencia psíquica. La disposición afectiva, lejos de partir de un «yo» interior que experimenta el mundo, conserva un lugar metodológico fundamental en tanto existencial característico de la estructura ontológica del *Dasein* en su condición de arrojado. Dado que el análisis de los afectos [*pathé*][8] «precisa de una primaria y duradera dirección que arranque de la investigación del *Dasein* con respecto a su ser» (Heidegger 2008: 48); es necesario, para luego comprender la disposición afectiva, comenzar develando el carácter de arrojado del *Dasein* en

o concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo tal atributo, ya bajo tal otro, y, por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma» (2012, 117).

[8] Heidegger se remonta a la lectura de Aristóteles y traduce como afectos el vocablo griego *pathé*. Respecto a la traducción de *pathé* utilizado por Aristóteles al español, ver nota al pie 1.

tanto estar-en-el-mundo abierto a la posibilidad de ser interpelado por los entes.

> El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es, que a este ente le va en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein. La peculiaridad óntica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico. (Heidegger 1997: 35)

El *Dasein* es un ente cuyo ser es siendo y, por lo tanto, se lo interroga acerca de su propio carácter ontológico. Llevar a cabo dicha investigación implica no reducir el fenómeno de la existencia humana a una serie de objetivaciones de la conciencia. Para evitarlo, Heidegger pone al descubierto las estructuras ontológicas fundamentales que determinan la situación filosófica presente asumiendo una tarea de destrucción que le permite «deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, poner de manifiesto los motivos ocultos, destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explicitadas y remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una tarea de desmontaje» (Heidegger 2002: 51). Estas fuentes se fundan en gran medida en la física, la psicología, la ética y la ontología aristotélica. De este modo, Aristoteles mediante, alcanza un gradual abandono del sujeto epistemológico dominante y sustituye el modelo de la filosofía de la conciencia asentado en la percepción por la hermenéutica fenomenológica de la facticidad basada en la comprensión. La comprensión no refiere a una contemplación teorética del mundo, una mera forma de conocimiento, o bien, un sistema de reglas de orden metodológico; sino a una parte de la determinación ontológica del hombre que define la existencia misma del *Dasein* en su relación práctica con el mundo -circundante, compartido y propio- del que se cuida en los encuentros fortuitos y cotidianos que se suceden en la vida. La actividad del cuidado tiene un sentido fundamental en el trato que la vida fáctica mantiene con el mundo. El trato cuidadoso con los entes que nos salen al encuentro conlleva un saber moverse que se nutre de un estado de precomprensión -automatizado y rutinizado- que posibilita la vivencia cotidiana del *Dasein*. A su vez, «la actividad del cuidado no es un proceso de la vida que se desarrolle por su cuenta y en contraposición al mundo existente. El mundo está presente en la vida y para ella, pero no en el sentido de algo que es simplemente mentado y observado» (Heidegger 2002: 38). Por el contrario, el mundo es constitutivo del *Dasein* y, a su vez, es algo de lo que ya siempre y de alguna manera este se cuida. El mundo constituye el en-qué del ser del *Dasein*, el con-qué de su trato cuidadoso y da cuenta de un estar-el-uno-con-el-otro.

Ahora bien, en el estar-en-el-mundo uno no solo se encuentra con los otros, sino que también en el hacer, el esperar, el evitar y el permanecer que

implica el estar-ahí ocupado en el trato cuidadoso con el mundo circundante uno se encuentra a sí mismo «sin necesidad de recurrir a una introspección dirigida al yo o a una percepción reflexiva de vivencias y actos internos» (Heidegger 2008: 30). Este encontrarse, propio del estar-en, se manifiesta en la disposición afectiva que no es «una experiencia de vivencias internas, pero tampoco debe interpretarse en términos de una aprehensión teorética. [...] La disposición afectiva es la situación en la que es puesto en cada caso el estar-en y hace explícito el ahí en el que se encuentra el Dasein» (Heidegger 2008: 41). El estar-descubierto que expone al *Dasein* la disposición afectiva indica un estado de aperturidad del *Dasein* en su condición de arrojado a un mundo que lo constituye en su existencia. Cabe señalar que lo que Heidegger designa ontológicamente como disposición afectiva refiere ónticamente al más conocido estado de ánimo o temple anímico. El autor remarca que es algo muy diferente a un estado psicológico de aprehensión reflexiva, ya que toda reflexión que dé cuenta de las vivencias inmanentes son posibles porque el *Dasein* ya se encuentra abierto originariamente por la disposición afectiva, de modo que:

> El estado de ánimo nos sobreviene. No viene ni de "fuera" ni de "dentro", sino que, como forma del estar-en-el-mundo, emerge de éste mismo. [...] El temple anímico no se relaciona primeramente con lo psíquico, no es un estado interior que luego, en forma enigmática, se exterioriza para colorear las cosas y las personas. [...] La disposición afectiva es un modo existencial fundamental de la aperturidad cooriginaria del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar-en-el-mundo (Heidegger 1997: 161)

Por lo tanto, el sobrevenir de la «emoción» desde una perspectiva heideggeriana emerge en el modo mismo de estar-(abierto)-en-el-mundo. En efecto, «no se trata de sujetos, por decirlo así, encapsulados en sí mismos que tuvieran que tender posteriormente un puente entre ellos. Una presuposición de este tipo se ajusta al estatuto ontológico originario del Dasein tan poco cómo la opinión según la cual el mundo viniera al Dasein, por decirlo así, desde fuera, como algo en lo que el Dasein se encontraría primeramente colocado y que sólo lograría alcanzar tras establecer un puente cognoscitivo entre él y el mundo (Heidegger 2008). En definitiva, la disposición afectiva, al igual que el comprender -ambas cooriginariamente determinadas por el discurso- son formas constitutivas y existenciales del ser que determinan la cooriginariedad entre el yo y el mundo. Sin embargo, a partir del creciente uso de la voz emoción, lejos de constituirse cooriginariamente con el mundo, el fenómeno afectivo tiende a encapsularse en la persona, su cuerpo, su cerebro y su conciencia. Al reconocer el lugar de Aristóteles, Heidegger rechaza esta transformación conceptual y epistemológica. Si bien perspectivas neurobiológicas contemporáneas, Spinoza mediante, abogan por la unidad del hombre y el mundo entendiendo el cuerpo como un fragmento de naturaleza, aún así replican cierto encapsulamiento al señalar que es una naturaleza «adecuadamente cercada por la frontera de la piel» (Damasio 2014: 230). La

piel como frontera puede entenderse como aquel órgano que separa lo interior de lo exterior; o bien, si se retoma la analítica existencial de Heidegger una membrana bilateral sensible y expresiva que conecta el hombre y el mundo (Rosa 2020).

La novedosa propuesta de una sociología de la relación con el mundo planteada por Harmut Rosa surge, según el autor, de la convergencia de investigaciones actuales en las más diversas disciplinas científicas -neurobiología, ciencias cognitivas, biología evolutiva, psicología del desarrollo y sociología-. Esta perspectiva teórica basa sus análisis en «sensibilidades existenciales» marcadas, formadas y constituidas históricamente en y a través de la relación entre sujeto y mundo. Según el autor, esta relación no admite contraposiciones, en el sentido de que «las relaciones con el mundo siempre son dinámicas, se constituyen en y a través de encuentros procesuales entre el sujeto y el mundo [...] el mundo se acerca al sujeto experiencial, y este va hacia el mundo» (Rosa 2020: 163). Su tesis central indica que estas fluctúan entre la angustia ante la alienación -es decir, ante la posibilidad de una pérdida de relación; o, ante una relación muda u hostil con el mundo- y el deseo de resonancia. Rosa entiende la angustia y el deseo como fuerzas pulsionales que constituyen formas ontológico-existenciales fundamentales del ser humano en su relación elemental con el mundo. A su vez, dado que «el recuerdo y la expectativa están intrínsecamente vinculados con nuestras estructuras de la angustia y el deseo» (Rosa 2020: 152), estas revelan la estructura temporal de las relaciones con el mundo. Pasados-presentes movilizados por el presentimiento o el recuerdo de vivencias y experiencias de oasis y desiertos estructuran futuros-presentes cuyos horizontes de expectativas guían la búsqueda de momentos de plenitud y resonancia y la evitación de estados de alienación y enmudecimiento del mundo. En otras palabras, momentos felices y plenos en los que nos hemos sentido en consonancia con nuestro sí mismo y el mundo, sumado a aquellos otros en que nos sentimos existencialmente perdidos, abandonados y expuestos en un mundo despiadado, hostil o sin relación proporcionan una brújula que orienta y conduce la propia vida.

> Quizás puedan reconocerse aquí los rudimentos de una teoría alternativa de la acción para la cual la búsqueda de resonancia y el temor a la alienación -no como estados emocionales subjetivos, sino como modos de relación- constituyen los principales motores de la acción humana. Desde esta perspectiva, la acción de un determinado actor […] es comprensible y explicable sobre el trasfondo de las concepciones y presentimientos individuales, de oasis y desiertos, concepciones y presentimientos adquiridos por medio de la socialización que determinan (a menudo inconscientemente) las esperanzas y los temores (Rosa 2020: 152).

Rosa comprende el estudio de la vida a partir de la interacción entre elementos institucionales y estructurales de una sociedad y momentos dinámicos y energéticos de carácter cultural que «tienen lugar con base en los miedos y las esperanzas de los seres humanos que viven en una formación social» (Rosa 2021: 20).

4. Entre miedos y esperanzas, el cambio social

Así, Rosa mediante, buscamos añadir al par antitético central heideggeriano que Koselleck propone como fundamento antropológico básico, el par afectivo de miedo y esperanza. El §30 de *Ser y Tiempo* considera el miedo desde tres puntos de vista: el tener miedo, el por qué del miedo y el ante qué del miedo. El tener miedo indica una posibilidad latente de nuestro estar-en-el-mundo afectivamente dispuesto que, al igual que el por qué del miedo, posee un carácter estructural y «muestra que el Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, es miedoso. Esta medrosidad no debe ser entendida ónticamente como una predisposición fáctica particular, sino como una posibilidad existencial de la esencial disposición afectiva del Dasein en general, posibilidad que, sin embargo, no es la única» (Heidegger 1997: 166). Ahora bien, a diferencia de la angustia cuyo ante-qué es el mundo en cuanto tal y, por lo tanto, es enteramente indeterminada; el ante-qué del miedo es provocado por un ente intramundano que se presenta amenazante en su acercarse. Por lo tanto, el miedo sobreviene de la experiencia contingente del estar-(abierto)-en-el-mundo a encuentros fortuitos con objetos al acecho cuyo acercamiento en la cercanía irradia perjudicialidad «en la medida en que «se esconde» en el futuro y nos persigue desde allí, no lo hace desde el pasado ni está en el presente, sino que viene desde ese porvenir señalado. El porvenir en juego, en el caso del miedo, no es venturoso, sino desastroso; en tanto amenaza está por ello siempre «por venir» y debe permanecer en ese estado suspensivo irresoluto» (Neumann 2022, 30).

Encontramos en *Miedos*[9] de Chejov esta estructura particularmente determinada. El protagonista relata experiencias en las que la emoción se apoderó de su cuerpo. En un primer relato, viaja en un carro tirado por un caballo cuando se acerca a una aldea y se ve sorprendido porque en lo más alto del campanario hay una luz que centellea sin explicación aparente. Según indica, lo aterrador del fenómeno era justamente lo inexplicable del mismo. «Todo lo inexplicable es misterioso y por eso mismo aterrador», se dice a sí mismo al tiempo que huye a toda velocidad fustigando al caballo. En la segunda experiencia, se encuentra paseando por un camino rural en una noche de primavera cuando de pronto un fuerte sonido lo aturde y una mole negra, un vagón de carga sin locomotora, lo sorprende dirigiéndose hacia él a toda velocidad. ¿De dónde viene? ¿Qué clase de fuerza lo empuja por las vías?, se pregunta. De pronto, todo el entorno le pareció siniestro, hasta los pájaros y los árboles lo aterraron. Se echó a correr hasta que se cruzó con un guardabarrera que le explicó que más adelante había una pendiente, que por su propio peso el vagón se había desprendido y eso respondía a su andar fantasmagórico. Al encontrar explicación la sensación de algo fantástico desapareció y también el miedo que lo invadía. La tercera historia tiene una estructura similar y trata sobre una noche en la que en medio del bosque se

[9] Disponible en: https://seminario-rs.gc-rosario.com.ar/miedos-anton-chejov

encuentra con un perro de raza. Al no poder comprender cómo este perro podría estar ahí comienza a ver algo diabólico en su mirada, huye temeroso y resulta que se trata del perro perdido de un viejo amigo suyo.

Inferimos que si bien el ante qué del miedo refiere a un objeto determinado -la luz que centellea, el vagón de carga, el perro-, la experiencia afectiva desborda el objeto convirtiendo a la totalidad de las superficies del mundo «en cierto sentido, duras y silenciosas, inhóspitas o, como mínimo, indiferentes hacia nuestras necesidades y sentimientos» (Rosa 2018: 115). A su vez, entendemos que otro hombre y otra luz, otro vagón u otro perro puede conducir a otra reacción emocional en tanto la emoción no es propiedad de quien la experimenta, ni mucho menos del objeto que en apariencia la genera; sino que la traducción afectiva de la experiencia da cuenta de un estar-(abierto)-en-el-mundo donde el sí mismo y el mundo toman forma en el propio devenir relacional. La experiencia afectiva no es en relación a una realidad material inmediatamente dada, sino de un mundo co-constituido por prácticas, individuales y sociales, que quedan fijadas en palabras, conceptos e impresiones corporales. Por otro lado, el mal que se aproxima no sólo indica daño físico, sino también refleja la incomprensión del mundo que nos excede y desborda. La amenaza conjuga diferentes temporalidades y puede surgir tanto de lo ya aprehendido; es decir, de una idea inconstante de ver el futuro repetir el pasado, así como de encuentros fortuitos frente a los que somos incapaces de encontrar respuestas. En síntesis, el ante qué del miedo o lo amenazante no sólo refiere a un objeto determinado, sino que puede vincularse tanto a cierto modo de relacionarse con lo desconocido; así como a un retorno de lo conocido que remite a un haber-sido.

A todo esto, ¿qué le cabe a la esperanza? En primer término, es una emoción contrapuesta al miedo y la indiferencia generada por un futuro que, atravesado por la incomprensión, se presenta falto de sentido. La esperanza en términos heideggerianos es, al igual que el miedo, un existencial; es decir, «es sobre todo una cierta comprensión de nuestro estar en el mundo como sujetos de acción limitados por la condición temporal. Es una apertura activa al sentido de la acción a través de la cuestión básica y existencial por el quién mismo de la praxis finita. […] es más bien acción y comprensión en un mismo envión» (Naishtat 2013: 193). Otto Friedrich Bollnow observa que la esperanza es igualmente originaria, o hasta algo más originaria que la angustia, ya que constituye «la condición de posibilidad de toda vida humana» (1962: 88). Así entendida, «es uno de los hábitos que más profundamente definen y constituyen la existencia humana. En la medida en que nuestra existencia es temporea y es imprevisible nuestro futuro, nos vemos obligados a esperar» (Laín Entralgo 1978: 10). Laín Entralgo indica que tanto la espera como la esperanza son constitutivas a la existencia misma del hombre y su estructura antropológica básica. El autor relaciona ambas según el modo en que se extienden y orientan al hombre hacia un suceso futuro. No obstante, Bollnow sostiene que son temporalidades diferentes. Mientras la espera constituye un tiempo cerrado donde el futuro es concreto, visible y determinado; la esperanza contiene

«lo que caracteriza a todo futuro en su pleno sentido de vida: el horizonte de posibilidades verdaderamente abiertas que, por principio, no se pueden prever» (Bollnow 1962: 94-95). Por lo tanto, extiende las expectativas hacia un horizonte de imprevisibles posibilidades que la convierten, al igual que el miedo, en una emoción incierta e inconstante.

La experiencia de la contingencia -es decir, los encuentros fortuitos entre las cosas, los hombres y los acontecimientos que se suceden en la vida- conduce a que los seres humanos fluctúen entre miedos y esperanzas. La impotencia de querer dominar las circunstancias de la vida y desear bienes que parecen no depender de uno mismo afecta a los hombres de modo tal de sentir «miedo de que les ocurran males y de que bienes no les ocurran, y esperanza de que les ocurran bienes y males no les ocurran» (Chauí 2003: 24). Miedo y esperanza no sólo remiten a un dato antropológico básico -la condición afectiva del hombre- sin el cual la ejecución concreta de la historia no puede ser posible, ni concebible; sino también «a la temporalidad del hombre y, si se quiere, metahistoricamente a la temporalidad de la historia» (Koselleck 1993: 337). Koselleck destaca el lugar de la esperanza -y, el recuerdo- en la composición de una primigenia teoría de la historia que «observa la concatenación secreta entre lo antiguo y lo futuro» (Koselleck 1993: 336). Sin embargo, el autor acaba por vincular la esperanza a la expectativa, categoría genérica que considera más abarcadora, igual que la experiencia -respecto al recuerdo-. Ahora bien, la esperanza es una categoría afectiva, no así la experiencia o la expectativa que, sin embargo, al tratarse de categorías amplias y abarcadoras pueden contener emociones. Cabe remarcar que al igual que la experiencia y la expectativa, no se da el uno sin el otro. Es decir, no hay miedo sin esperanza, ni esperanza sin miedo en tanto constituyen formas diferentes de intranquilidad respecto al futuro. Según Spinoza, el miedo es «una tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuyo suceso dudamos»; mientras que la esperanza «es una alegría inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos» (Spinoza 2012: 167).[10]

El estudio de las experiencias históricas de cambio social requiere de categorías que, en apariencia ajenas a nuestra ciencia, puedan ser dotadas de un coeficiente de movilidad histórica. Para ello, Koselleck integra la analítica de la finitud heideggeriana con la teoría política de Carl Schmitt complementando la temporalidad y espacialidad del Dasein, ambas co-originarias a su ser en el mundo, con una cualificación político-histórica.

[10] «De estas definiciones se sigue que no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza. En efecto: quien está pendiente de la esperanza y duda de la efectiva realización de una cosa, se supone que imagina algo que excluye la existencia de la cosa futura, y, por tanto, se entristece en esa medida (por la Proposicion 19 de esta Parte); por consiguiente, mientras está pendiente de la esperanza, tiene miedo de que la cosa no suceda. Quien, por el contrario, tiene miedo, esto es, quien duda de la realización de la cosas que odia, imagina también algo que excluye la existencia de esa cosa y, por tanto (por la Proposición 20 de esta Parte), se alegra; por consiguiente, tiene la esperanza de que esa cosa no suceda» (Spinoza 2012:167).

> Desde dentro-hacia afuera, interno-externo, sobre-bajo, público-secreto son las categorías que permiten definir, de acuerdo con la lógica binaria de la relación amigo-enemigo, las formas a través de las cuales las unidades operativas de acción se constituyen mediante la delimitación de otras unidades operativas; y también, en una forma más general, pero siempre calificada, la modalidad por medio de la cual se suman los tiempos y los espacios plurales y estratificados del multiverso contemporáneo. (Chignola 2021: 96)

Estas categorías constituyen las condiciones mínimas para pensar la dimensión colectiva del hacer. A partir del desarrollo de una historia conceptual de la voz emoción buscamos no solo dejar de entender la emoción como un mero asunto de la psicología y colocarla como parte constitutiva e inseparable de la existencia humana, sino incorporar a un lenguaje científico en extremo racionalista categorías alternativas y complementarias que tienen presente el ser corpóreo-afectivo del hombre. Las categorías afectivas son históricamente relevantes para el estudio del cambio social. De hecho, no solo existe la «historia de las emociones» como una corriente historiográfica en expansión[11], sino una tradición teórico política clásica en la que indagar sobre los fenómenos políticos implicaba indefectiblemente reflexionar acerca de los asuntos humanos; y, allí, más allá del miedo y la esperanza, el estudio de diversas pasiones era de vital importancia (Ansart 1997). Hirschman (2014) describe este clima intelectual al destacar la popularidad que durante el siglo XVII tenía «el principio de la pasión compensatoria»; es decir, la idea de diseñar el progreso social a partir de establecer una lucha inteligente de pasiones contrapuestas.

El caso particular del miedo y la esperanza es interesante, ya que «constituyen la clave para la comprensión de diferentes problemas éticos, religiosos y políticos» (Bodei 1995: 73). Por ejemplo, Spinoza señala que «ya hagamos lo que hacemos necesariamente o libremente, somos, no obstante, conducidos por la esperanza y el temor» (Spinoza 2007: 187). A su vez, indica que «nadie descuida aquello que le parece bueno, a no ser con la esperanza de mayores bienes o el temor de males mayores» (Spinoza 2011: 242). La centralidad del miedo y la esperanza en el accionar humano tiene correlato en el ordenamiento institucional, ya que «las leyes en cualquier estado deben estar organizadas de modo que los hombres se sujeten a ellas menos por el temor del castigo que por la esperanza de bienes que con ardor desean» (Spinoza 2011: 93); así mismo tienen relevancia en la movilización política en tanto «en una multitud libre, la esperanza ejerce más influencia que el temor: en cambio en una multitud sometida por la fuerza, el gran móvil no es la esperanza sino el temor» (Spinoza 2014: 56). No solo Spinoza refiere a este par dicotómico fundamental para la acción humana y el ejercicio político, sino que Max Weber señala «evidente que, en la realidad, la obediencia

[11] Identificamos al menos tres importantes centros de investigación consolidados a nivel mundial: el *Geschichte der Gefühle-Max Planck Institute für Bildungsforschung* en Alemania; el *Center for the History of Emotions-Queen Mary University* en Gran Bretaña; y, el *ARC-Center of Excellence for the History of Emotions* en Australia.

de los súbditos está condicionada por muy poderosos motivos de temor y de esperanza (temor a la venganza del poderoso o de los poderes mágicos, esperanza de una recompensa terrena o ultraterrena) y, junto con ellos, también por los más diversos intereses» (Weber 1979: 86).

Más allá de estas referencias teóricas, el miedo y la esperanza contiene la lógica binaria que delimita las unidades operativas de acción a las que Koselleck hace referencia como condición de posibilidad del hacer colectivo. La retórica del miedo funciona como fuerza vinculante que construye una percepción compartida de riesgos y alinea cuerpos con- y contra- otros (Ahmed 2017). Es decir, la movilización del miedo constituye una «política afectiva» cuyo lenguaje «involucra la intensificación de amenazas, lo que funciona para crear una distinción entre aquellos que están amenazados y aquellos que amenazan» (Ahmed 2017: 120). Por su parte, la esperanza es una modalidad afectiva de nuestro estar-en-el-mundo que posee un «aura de agenciamiento» (McGeer 2004) que potencia y direcciona la acción hacia «lo todavía-no-consciente, al terreno de lo no-llegado-a-ser» (Bloch 2007: 147). Es decir, es un modo de orientarse hacia el futuro que «implica imaginación, un deseo que nos ilumina acerca de aquello por lo que luchamos en el presente» (Ahmed 2019: 112). La movilización de la esperanza que inspira a emprender acciones colectivas necesarias para el cambio social requiere de la superación del miedo a través de un proceso de asignación de culpas donde cuerpos amenazados construyen un «nosotros» que identifica un «ellos» responsable de los males presentes (Kleres et. al. 2017). Así entendidas, las categorías de miedo y esperanza movilizan binarismos que dicotomizan el espacio social alineando cuerpos con y contra otros complementando la temporalidad y espacialidad del Dasein con aquella cualificación político-histórica que delimita unidades operativas de acción.

Es por ello que siguiendo a Koselleck (1993: 334) en el uso que hace de las categorías históricas de «espacio de experiencia» y «horizonte de expectativa», decimos lo propio del miedo y la esperanza. Son categorías que definimos formalmente sin investigarlas como conceptos del lenguaje de las fuentes a los que sometemos a un análisis históricogenetico con el objetivo de revelar sus orígenes y estratos semánticos. Proponemos utilizar el miedo y la esperanza como categorías formales de conocimiento histórico que, enriquecidas de contenido empírico, ayudan a fundamentar la posibilidad de una historia y resultan un recurso provechoso para el análisis histórico del cambio social. En otras palabras, las adoptamos como categorías que tienen «la intención de perfilar y establecer las condiciones de las historias posibles, pero no las historias mismas» (Koselleck 1993: 335). Esto implica que su uso no dice por sí mismo nada acerca de la historia pasada, presente o futura. El hecho de considerarlas categorías metahistóricas a tener en cuenta para toda historia posible no es en virtud de alcanzar generalizaciones tales como el miedo fue, es y será siempre movilizador o desmovilizador. Por el contrario, dado que «la emoción no es una sustancia, un estado fijo e inmutable que se encuentra de la misma manera y bajo las mismas circunstancias

en la unidad de la especie humana», debemos nutrir estas categorías con circunstancias y contextos determinados (Le Breton 2012: 71)**.**

En definitiva, sostenemos que la narración de historias particulares del sentir, posibilitadas por la finitud existencial del ser corpóreo-afectivo del hombre, se inscriben en un marco de referencias culturales cuya interpretación requiere de categorías formales que refieren a estructuras antropológicas básicas; y, así mismo recuperan las singularidades coyunturales del entorno en el que se desarrollan. Estos contextos varían de sociedad a sociedad y de época en época. En efecto, no todos hemos sentido, sentimos, ni sentiremos los mismos miedos y esperanzas. Sin embargo, mientras el hombre está en el mundo, ni aún queriéndolo puede desprenderse de las determinaciones afectivas originarias y portadoras de la estructura interna temporal propia de la vida humana. Por lo tanto, sostenemos que la historia concreta del cambio social discurre en una compleja interacción entre un pasado vivido y un futuro por venir que es posible descubrir en la preponderancia relativa de determinados miedos y esperanzas.

Referencias

AHMED, Sara (2017). *La política cultural de las emociones*, México: UNAM.

AHMED, Sara (2019). "Esperanza, inquietud y promesa de felicidad", *Nueva Sociedad,* nº 283, pp. 111-125.

ANSART, Pierre (1997). *Los clínicos de las pasiones políticas,* Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

ARISTÓTELES (2015). *Acerca del alma,* tr. M. D. Boeri, CABA: Colihue

ARISTÓTELES (2019). *El arte de la retórica,* tr. E. I. Granero, 2° ed, 4° reimp, CABA: Eudeba.

BODEI, Remo (1995). *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político.* México: Fondo de Cultura Económica.

BLOCH, Ernst (2007). *El principio esperanza [1].* Madrid: Editorial Trotta.

BOLLNOW, Otto Friedrich (1962). *Filosofía de la esperanza.* Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.

CHAUÍ, Marilena (2003). *Política en Spinoza.* Buenos Aires: Gorla.

CHAUÍ, Marilena (2020). *La nervadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza.* Buenos Aires: FCE.

CHIGNOLA, Sandro (2021). "Sobre el concepto de lo político: Koselleck, Schmitt, Heidegger", en G. BUSTAMANTE y C. BRUNA CASTRO (eds.), *Historia conceptual y politización de una teoría*. Valencia: Tirant Humanidades.

DAMÁSIO, António (2014). *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos,* Argentina: Paidós.

DESCARTES, René (2017). *Tratado de las pasiones del alma.* tr. E. Frutos, Barcelona: Planeta.

DESCURET, Jean Baptiste Félix (1841). *La medicina de las pasiones o las pasiones consideradas con respecto a las enfermedades, las leyes y la religión.* Barcelona: Librería de D. Juan Oliveres.

DIDI-HUBERMAN, Georges (2016). *¡Qué emoción! ¿Qué emoción?*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

DIXON, Thomas (2003). *From passions to emotions: the creation of a secular psychological category.* Nueva York: Cambridge University Press.

ESPINOSA ANTON, Francisco Javier (2007). "La razón afectiva en Spinoza", en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza.* Madrid: Editorial Trotta.

FREVERT, Ute, et al. (2014). *Emotional lexicons: continuity and change in the vocabulary of feeling 1700-2000.* Oxford: Oxford University Press.

HEIDEGGER, Martin (1997). *Ser y Tiempo,* tr. J. E. Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

HEIDEGGER, Martin (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristoteles,* tr J. A. Escudero. Madrid: Trotta.

HEIDEGGER, Martin (2008). *El concepto del tiempo (tratado de 1924),* tr. J. A. Escudero. Barcelona: Herder.

HIRSCHMAN, Albert O. (2014). *Las pasiones y los intereses: Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo.* España: Capitán Swing Libros.

JAQUET, Chantal (2016). *La unidad del cuerpo y de la mente. Afectos, acciones y pasiones en Spinoza*. Córdoba: Encuentro grupo editor.

KALBERG, Stephen (2013). "La sociología weberiana de las emociones: un análisis preliminar", *Sociológica,* nº 78, pp. 243-260.

KLERES, Jochen y ÅSA, Wettergren (2017). "Fear, hope, anger and guilt in climate activism". *Social Movements Studies*, nº 5, pp. 507-519.

KOSELLECK, Reinhart (1993). *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos.* Barcelona: Paidós.

KOSELLECK, Reinhart y GADAMER, Hans-Georg (1997). *Historia y Hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

KOSELLECK, Reinhart (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia.* Barcelona: Paidós.

KOSELLECK, Reinhart (2009). "Un texto fundacional de Reinhart Koselleck: introducción al Diccionario histórico y conceptos político-sociales básicos en lengua alemana", tr. Luis Fernandez Torres, *Anthropos*, nº 223, pp. 92-105.

KOSELLECK, Reinhart (2021). *El concepto de Estado y otros ensayos.* Buenos Aires: FCE.

LAÍN ENTRALGO, Pedro (1978). *Antropología de la esperanza.* Barcelona: Editorial Labor.

LE BRETON, David (2012). "Por una antropología de las emociones", *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, nº 10, pp. 69-79.

LE BRETON, David (2021). *Antropología del cuerpo y modernidad.* Buenos Aires: Prometeo.

MÁIZ, Ramón (2010). "La hazaña de la razón: la exclusión fundacional de las emociones en la teoría política moderna", *Revista de estudios políticos*, nº 149, pp. 11-45.
MARIMÓN LLORA, Carmen (2016). "De la pasión a la emoción: la construcción verbal (y social) de las emociones en español", *Signo y Seña*, nº 29, pp. 131-156.
MCGEER, Victoria (2004). "The art of good hope", *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science,* pp. 100-127.
MELAMED, Andrea Florencia (2017). ¿Dónde viven los monstruos? *Un análisis filosófico de las emociones en las ciencias de la mente.* Tesis doctoral, facultad de Filosofía y Letras: UBA.
MISRAHI, Robert (2007). "La reflexividad de los afectos y la libertad", en *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza.* Madrid: Trotta.
MOSCOSO, Javier (2017). *Promesas incumplidas: una historia política de las pasiones.* Barcelona: Taurus.
NAISHTAT, Francisco (2013). "Memoria y (des)esperanza en la política post-histórica. La furia de los iguales", *Anacronismo e Irrupción*, nº 5, pp. 185-208.
NEUMANN SOTO, Hardy (2022). "La disposición afectiva del miedo y su rol en la analítica de la existencia humana sobre el trasfondo de la concepción del miedo en Aristóteles", *Studia Heideggeriana*, vol. XI, pp. 25-38.
NOVELLA, Enric Josep (2010). "La medicina de las pasiones en la España del siglo XIX", *Dynamis*, nº 31, pp. 453-473.
NUSSBAUM, Martha C. (2003). *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós.
ONCINA, Faustino (2003). "Historia(s) e Histórica: Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt", *Isegoría*, nº 29, pp. 211-224.
PERNAU, Margrit (2019). "Nuevos caminos de la historia conceptual", *Conceptos Históricos*, nº 8, pp. 12-47.
ROSA, Hartmut (2018). *Remedio a la aceleración: ensayos sobre la resonancia.* Barcelona: Ned.
ROSA, Hartmut (2020). *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*. Buenos Aires: Katz.
ROSA, Hartmut (2021). *Lo indisponible.* Barcelona: Herder Editorial
SPINOZA, Baruch (2007). *Epistolario.* Buenos Aires: Colihue.
SPINOZA, Baruch (2011). *Tratado teológico político.* Madrid: Gredos.
SPINOZA, Baruch (2012). *Ética. Demostrada según el órden geométrico.* Buenos Aires: Agebe.
SPINOZA, Baruch (2014). *Tratado político.* Buenos Aires: Quadrata.
ŠTRBÁKOVÁ, Radana (2019). "Historia de la palabra emoción en perspectiva comparativa (español, francés, italiano, inglés)", *Philologia*, nº 1-22, pp. 55-80.
UEDING, Gert (1998). "Rethorica Mover: acerca de la genealogía retórica del pathos", *Anuario Filosófico*, nº 31, pp. 567-579.
VIGOTSKY, Lev (2018). *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico.* Madrid: Akal.
VOLPI, Franco (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires: FCE.
WEBER, Max (1979). *El político y el científico.* Madrid: Alianza Editorial.

Studia Heideggeriana, Vol. XIII, 2024, 61-75
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol13.2024.255

Angustia y serenidad. La espacialidad como base interpretativa de la transformación hermenéutica de la disposición afectiva en el pensamiento heideggeriano[1]

Anxiety and Releasement. Spatiality as an Interpretive Basis of the Hermeneutic Transformation of the Disposedness in Heideggerian Thought

CHRISTIAN MIRANDA BASCOPÉ
(Pontificia Universidad Católica de Chile)

Resumen: En este texto se estudia la modulación interpretativa de la relación estructural entre la espacialidad y la disposición afectiva que se da a lo largo de la obra heideggeriana. Por una cuestión de delimitación necesaria, el foco de análisis será colocado en la etapa de la analítica existenciaria de *Ser y Tiempo* y en el denominado pensar topológico de los años 50. Por tanto, el hilo conductor interpretativo para pensar lo anímico será proporcionado por la angustia y la serenidad respectivamente. Este trabajo intenta proponer que una de las claves fundamentales para pensar la transformación del sentido de lo afectivo en la obra heideggeriana se encuentra en la reconfiguración interpretativa acerca de la espacialidad que se da en los textos del pensador alemán posteriores a la *Kehre*; fundamentalmente aquellos que son elaborados en la etapa más tardía de su pensamiento.
Palabras clave: espacio, lugar, disposición afectiva, angustia, serenidad

Abstract: This paper investigates the interpretative modulation of the structural relationship between spatiality and disposedness that occurs throughout Heidegger's work. Due to the need of delimitation, the focus of the analysis will be placed on the stage of *Being and Time* and on the so-called topological thinking of the 50s. Therefore, the interpretative guiding thread to think about the disposedness will be provided by anxiety and releasement respectively. This work attempts to propose that one of the fundamental keys to thinking about the transformation of the meaning of the disposedness in Heidegger's work is found in the interpretative reconfiguration of spatiality that occurs in the texts of the German thinker after the *Kehre*; fundamentally those that are developed in the later stage of his thinking.
Key-words: space, place, disposedness, anxiety, releasement

[1] Este trabajo fue presentado en el VII Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH) llevado a cabo en Santiago de Chile entre el 2 y 5 de octubre de 2023.

1. Introducción

La *Befindlichkeit* en tanto determinación ontológica fundamental del *Dasein* está presente en el pensamiento heideggeriano desde sus escritos más tempranos; sin embargo, es desde *Ser y Tiempo* donde adquiere su estructuración formal fundamental a partir de los célebres análisis acerca del miedo y la angustia. En los escritos posteriores a la *Kehre*, la aperturidad proporcionada por lo anímico es interpretada desde las notas del pensar ontohistórico, superando, de esta manera, el ámbito que se enfocaba primordialmente en la analítica existenciaria del *Dasein*; aquí no solo los individuos abrirían su existencia desde algún temple anímico sino que sería el propio ser el que dotaría a cada época histórica de un temple anímico fundamental. Los escritos de los años 50, desde un pensar esencialmente topológico, radicalizan aún más este movimiento *ek-stático* de interpretación ontológica del ser humano. En el pensar topológico, es el propio ámbito de la comarca [*Gegend*] el que, a través de lugares, nos pre-dispone y "nos envía" un determinado temple anímico fundamental; aquí, de cierta manera, el *pathos* afectivo ya no proviene del *estar-en-el-mundo* constitutivo del *Dasein*, sino que es la propia apertura del *claro* la que "desde afuera" determina el temple del ser humano, «viene a nuestro encuentro desde ahí» (Heidegger, 2002, p. 44). La radicalización ek-stática es evidente. Naturalmente, la interpretación de la *Befindlichkeit* realizada en *Ser y Tiempo* rompe con la interpretación tradicional que concibe los estados anímicos como mera proyección privada de sentimientos. No obstante, bajo esta interpretación, el *Dasein* aún goza de una primacía en la constitución de lo propiamente anímico[1].

Este giro hacia un "afuera" denota una radicalización necesaria hacia elementos menos "inmanentes" si se quiere, es decir, elementos que de cierta manera encuentren su esenciar desde una perspectiva en que el *Dasein* sea solo un elemento más de la cooriginariedad de apertura y no su centro gravitacional. Aquí, la ex-sistencia [*Ek-sistenz*] en la que el ser humano reside es interpretada como un "estar dentro estando fuera" [*des ekstatischen Innestehens*]. Nótese que aquí el énfasis se encuentra en el propio "residir en", más que en la propia transparentación existencial del *Dasein*. Afirma Heidegger que «el estar [*Stasis*] de lo extático reside, por raro que pueda

[1] Evidentemente esto no quiere decir que el *Dasein* sea el constituyente de lo anímico. En *Ser y Tiempo*, la interpretación del ser humano como animal racional es problematizada desde un movimiento que anula la primacía de la interpretación solipsista de la conciencia. De esta forma, la determinación esencial del hombre es puesta fuera del ámbito de la subjetividad. Este descentramiento ontológico de la existencia "amplía" el ámbito meramente representativo de la subjetividad por un "ahí" que sintetiza el abrirse del ser en todos sus aspectos. La conciencia subjetiva es, de esta manera, redireccionada hacia un abrir comprensivo y afectivo que admite, no solo el mundo propio [*Selbstwelt*], sino también el mundo circundante [*Umwelt*] y el mundo compartido [*Mitwelt*]. Si bien esta división formal solo está plenamente activa en las lecciones de Friburgo y en las lecciones que van hasta el semestre de verano de 1925, estos tres mundos cooriginarios se consolidan en la estructura relacional del "estar-en-el-mundo" de *Ser y Tiempo*.

sonar, en el estar dentro en el 'fuera' [*Aus*] y en el 'aquí' [*Da*] del desocultamiento, bajo cuyo horizonte viene a la presencia el propio ser» (p. 306 / GA 9, p. 374). Ahora bien, este artículo intenta proponer que una de las claves fundamentales para pensar este giro se encuentra en la modulación interpretativa acerca del espacio que Heidegger elabora a lo largo de su obra. Por una cuestión de delimitación necesaria, nos concentraremos en la interpretación de las disposiciones anímicas fundamentales elaboradas en *Ser y Tiempo* y aquellas que se desprenden de los textos de los años 50. Por lo tanto, el hilo conductor interpretativo para pensar lo anímico será proporcionado por la angustia y la serenidad.

Cada una de estas disposiciones afectivas es comprendida desde una particular interpretación espacial. En el caso de la disposición afectiva y los temples anímicos tematizados en *Ser y Tiempo*, la espacialidad es entendida en términos *existenciarios* y no físico-geométricos (puro *spatium* y, en su interpretación moderna más abstracta, simple extensión). Más bien, esta espacialidad es pensada en términos de "espacialidad vital" y pragmática, que adquiere su horizonte de significatividad desde la apertura circunspectiva de útiles y desde el estar-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*] constitutivo del *Dasein*. En el Heidegger tardío esta idea de espacialidad se reformula desde nuevas formas y contornos; y además adquiere una centralidad sustancial en su pensamiento. La misma idea de habitar [*Wohnen*] en Heidegger se fundamenta desde una precisa idea de espacialidad; ya no pensada desde un campo pragmático de útiles, sino desde la iluminación de un determinado paraje [*Stätte*] que adquiere su sentido desde la idea de lugar [*Ort*] y su capacidad de congregación de la cuaternidad [*das Geviert*]. La tensión se aprecia en la primacía del útil [*Zeug*] para abrir mundo por un lado y la primacía de la cosa [*Ding*] para abrir un paraje por el otro. Por tanto, el esperar [*Warten*] esencial de la *Gelassenheit* descansa en la apertura espacial que, en tanto comarca [*Gegend*], congrega al ser.

2. La espacialidad del *Dasein* y la angustia

La noción de espacialidad tematizada en *Ser y Tiempo* parte de una necesaria confrontación con el pensamiento cartesiano. La comprensión cartesiana del espacio como mera *extensio* anula lo que para Heidegger es lo más constitutivo de la existencia del *Dasein*, es decir, su estar-en-el-mundo. En este sentido, todo el desmontaje realizado por Heidegger procura devolver a la noción del espacio su sentido primariamente significativo y no meramente geométrico. El espacio no demarcaría ningún *a priori* extensivo en el que el mundo estaría de cierta manera desplegado, sino precisamente lo contrario: es el constitutivo estar-en-el-mundo el que propiamente "abre espacio". Al respecto, Heidegger (1997) señala que:

> El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está, más bien, "en" el mundo, en la medida en que el estar-en-el-mundo,

> constitutivo del *Dasein*, ha abierto el espacio. El espacio no se encuentra en el sujeto, ni el sujeto considera el mundo "como si" éste estuviera dentro de un espacio, sino que el "sujeto" ontológicamente bien entendido, es decir, el *Dasein*, es espacial en un sentido originario. (p. 136 / GA 2, p. 149)

La espacialidad en Heidegger no es tanto una tematización *quiditativa* sobre "el espacio", sino un pensar "el espaciar", el abrir espacio [*Raumgeben*]. De esta forma, toda concepción espacial en un sentido meramente extensivo sería muy posterior y sería una caracterización fundamentalmente teorética. En *Ser y Tiempo* toda ordenación espaciante [*Einräumen*] se abre desde un campo pragmático de útiles y su respectivo acercamiento circunspectivo por parte del *Dasein*. Por ende, este espaciar del espacio no es referenciado desde la pura distancia [*Abstand*] o ubicación no significativa, sino desde los caracteres de la des-alejación [*Ent-fernung*] y la direccionalidad [*Ausrichtung*] implícitos en la ocupación familiar que el *Dasein* tiene con su mundo. En esta modalidad de interpretación espacial, el útil es posicionado en un lugar propio [*Platz*] que obtiene su marco de referencia direccional y des-alejante a partir de una zona [*Gegend*][2] en tanto adónde [*Wohin*] que posibilita el espaciar significativo del *Dasein*. De esta forma, «el 'mundo circundante' no se inserta en un espacio previamente dado, sino que su mundaneidad específica articula en su significatividad el contexto respeccional de una determinada totalidad de lugares propios circunspectivamente ordenados» (Heidegger, 1997, p. 130 / GA 2, p. 139).

Ahora bien, ¿en qué medida y de qué forma se manifiesta la relación cooriginaria entre la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] y la espacialidad del *Dasein*? Heidegger (1997) afirma que «el estado de ánimo manifiesta el modo 'cómo uno está y cómo a uno le va'. En este 'cómo uno está', el temple anímico pone al ser en su 'Ahí'» (p. 159 / GA 2, p. 179). En la palabra *Dasein*, que admite en sí misma la fuerza extática de la interpretación del ser humano, ya se esconde la codependencia cooriginaria de un "ahí" [*Da*] topológico para la interpretación ontológica de la existencia. Si bien en esta etapa la lectura topológica del "ahí" del *Dasein* está más bien implícita, el propio pensar heideggeriano acentuará considerablemente esta radicalización *ek-stática* de la apertura en su obra tardía. No obstante, en *Ser y Tiempo*, tal como señala Xolocotzi (2007), «el *Da* no significa en primer lugar el adverbio de lugar ahí, sino que señala el estar abierto de la existencia» (p. 192).

Sin embargo, existen muchas lecturas acerca del pensamiento heideggeriano, como las de Jeff Malpas, que enfatizan que la espacialidad tiene un papel central, si bien implícito, ya desde la génesis del pensamiento heideggeriano. En este sentido, el *leitmotiv* de la reflexión heideggeriana como

[2] La palabra alemana *Gegend* adquiere distintos sentidos a lo largo del pensamiento heideggeriano. En *Ser y Tiempo*, el término es traducido por Rivera como "zona" e indica la región a partir de la cual los útiles son localizados en su "lugar propio" [*Platz*]. Ya en relación con la meditación heideggeriana tardía, el término es traducido por "comarca" en un sentido que remite fundamentalmente a referencias significativas espaciantes que van más allá del trato circunspectivo con el mundo.

un todo, que es el hecho de encontrarnos ya "ahí" en un mundo, no sería otra cosa que pensar ese "ahí" como lugar; es decir, como la congregación de apertura en un determinado punto de juego espaciotemporal. Es así que, para Malpas, el *In-der-welt-sein* o la *Lichtung* serían de hecho el establecimiento y la apertura de un "lugar". Malpas, apoyándose en John Van Buren, argumenta que "el ser" y "el lugar", por ende, el espacio, están "inextricablemente unidos" . En su libro sobre el joven Heidegger, van Buren (1994) dice lo siguiente:

> Los heideggerianos en su búsqueda del "Ser" han ido por años tras lo equivocado. A pesar del continuo uso de Heidegger de frases como "la cuestión del ser", "el ser como ser" y "el ser mismo", hasta la introducción inacabada de su edición completa, su pregunta nunca fue realmente la cuestión del ser, sino más bien la cuestión más radical de lo que da o produce el ser como efecto. (p. 38)

Si bien Van Buren no se refiere al espacio, Malpas retoma esta aproximación y afirma que esta "cuestión más radical" sería el espacio, es decir, el lugar. Sin embargo, Malpas no entiende el ser como "efecto" del lugar; ya que para este pensador esta "unión inextricable" no admitiría tal relación. Más bien, la hipótesis de Malpas (2006) sugiere que «el ser emerge sólo en y a través del lugar» (p. 6). Según esta lectura, «la indagación de Heidegger sobre el ser siempre toma la forma, casi desde el principio mismo y ciertamente hasta el final de su pensamiento, de una indagación sobre el presenciar o el desocultar, ocurriendo en términos del acontecer de un '*Da*', un allí, un τόπος» (p. 13). Ya sea desde la espacialidad del *Dasein* abierta a partir de la significatividad proporcionada por un campo pragmático de útiles o desde la *Lichtung* tematizada por el Heidegger tardío, vemos que ser y espacio están "inextricablemente unidos".

En este sentido, el "ahí" pensado topológicamente no solo tiene que ser pensado desde el "qué" y el "cómo" de su apertura, sino también desde el "dónde" de su comparecencia. Este "dónde" topológico, evidentemente, no puede ser interpretado desde la mera espacialidad del "estar dentro", es decir, la forma en que corrientemente se entiende al espacio; como un simple recipiente de vacuidad extensiva que contiene algo, que a su vez plantea una suerte de localización referencial de algún tipo. Cuando pregunto dónde está mi abrigo y respondo "en el armario", precisamente estoy pensando desde una espacialidad carente de mundo, que es lo que Heidegger, específicamente, quiere evitar.

Ahora bien, Heidegger responde el "qué" y el "cómo" de la disposición afectiva, cuando presenta las tres determinaciones esenciales de este modo de apertura, a saber: la condición de arrojado, el descubrimiento del estar-en-el-mundo en su totalidad y el *apariente* estar-consignado al mundo desde el cual lo que nos concierne puede comparecer. Sin embargo, Heidegger no plantea un desglose explícito sobre el "carácter" específico del "dónde" topológico que fue mencionado con anterioridad, y su relación con la

disposición afectiva y los temples anímicos. Evidentemente, el *In-der-welt-sein* y la propia espacialidad del *Dasein* tematizados en *Ser y Tiempo* direccionan a una interpretación que plantea en todos los momentos una cooriginariedad de apertura de ambos factores, tanto el espacio como la disposición afectiva, dentro de ese todo unitario que es el estar-en-el mundo constitutivo del *Dasein*. No obstante, creo que es esencial realizar una aproximación fenomenológica explícita sobre el juego específico de esta relación, si es que se quiere comprender a cabalidad la radicalización *ekstática* que adquieren los temples anímicos posteriores a la *Kehre*; siendo una de las claves fundamentales de esta radicalización, la reconfiguración del propio entendimiento del espacio por parte de Heidegger.

En *Ser y Tiempo*, la disposición afectiva constituye, cooriginariamente con la comprensión y el habla, una de las determinaciones ontológicas fundamentales del *Dasein*. Si, por un lado, el comprender implica un momento activo y espontáneo hacia el mundo por parte del *Dasein*, por el otro, la disposición afectiva expresa el modo de ser pasivo y receptivo, que simplemente se encuentra ahí con las cosas que le conciernen y le afectan. En otras palabras, «en el *Dasein* la comprensión es siempre comprensión de la posibilidad y la disposición es disposición del temple» (Xolocotzi, 2007, p. 202). Ahora bien, ¿en qué consiste propiamente esta afección y de qué manera se relaciona con la espacialidad circunspectiva del Dasein? ¿Existen momentos constitutivos en esta relación o es que siempre se abren como fenómeno unitario? Evidentemente, desglosar esta relación cooriginaria en momentos sería pensarla de una manera óntica, y no entenderla en su relación propiamente ontológica. Sin embargo, en tanto modalidad de apertura, tanto el espacio como la disposición afectiva tienen una fundamentación análoga.

En esta etapa, como se mencionó con anterioridad, el "*Da*" esencialmente topológico, es decir, el "dónde" de la disposición afectiva está más bien implícito. Es decir, es un "dónde" que solo adquiere su sentido desde la totalidad circunspectiva que espacia cercanías y lejanías siempre desde este preciso marco general de sentido. Por tanto, desde esta modalidad de interpretación, la "dirección" de sentido de ese "ahí" es abierta desde el comparecer del entre intramundano y participa del todo estructural existenciario del estar-en-el-mundo del *Dasein*. Lo ente, de esta manera, al ser interpretado primariamente desde la diferencia ontológica, no permite una apertura extrapragmática en un sentido propiamente topológico, es decir, desde el mismo "ahí" y desde sus propias referencias, no primariamente dependientes del papel circunspectivo del *Dasein*.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger (1997) menciona que «[d]ejar que el ente intramundano comparezca, lo que es constitutivo del estar-en-el-mundo, es un 'abrir espacio' ["*Raum-geben*"]. Este 'abrir espacio', que también llamamos ordenación espaciante [*Einräumen*] es dejar en libertad lo a la mano mirando a su espacialidad» (p. 136 / GA 2, p. 148). Rivera traduce el término *Raumgeben* por "abrir espacio" y Gaos, por su parte, al apegarse a una traducción más literal lo traduce como "dar espacio". Esta puntualización

no es baladí porque en la especificidad del sentido de este "dar" [*geben*] se encierran gran parte de las pautas de la *Kehre* y su liberación de cualquier resquicio de trascendentalismo, fundamentalmente en lo que se refiere a la espacialidad. Si bien queda claro que este "dar espacio" está interpretado desde el constitutivo estar-en-el-mundo del *Dasein*, y no desde un sujeto trascendental, vemos que el mismo *Dasein* posee aún una importante primacía como "dador de espacio" [*Raumgeber*]; por mucho que este dar espacio provenga de un "dejar comparecer" [*Begegnenlassen*] circunspectivo del ente intramundano. Gaos traduce el *Begegnenlassen* del "dar espacio" como "el permitir que hagan frente" los entes intramundanos[3]. Aquí, a diferencia de Rivera, Gaos parece priorizar el "venir a la contra" [*Gegnen*][4], raíz de "la contrada" [*die Gegnet*], forma más antigua de la palabra comarca [*die Gegend*]. A primera vista, "el dejar comparecer" de Rivera parece ser una traducción que se apropia de una manera más adecuada del *Begegnenlassen* del espaciar de *Ser y Tiempo*. Sin embargo, el énfasis que Gaos coloca en "la contrada" en el espaciar del *Dasein* se demostrará retrospectivamente más adecuado cuando el Heidegger tardío priorice lo originariamente ex-tático del espaciar de los mortales que son en tanto que habitan.

Análogamente, se podría afirmar que, en su correspondiente cooriginariedad, la disposición afectiva que es tematizada en *Ser y Tiempo* descubre al ente intramundano desde un determinado temple, y su correspondiente concatenación estructural con el espacio es descubierta a partir de este marco total de sentido. No obstante, respecto a la relación estructural entre espacio y disposición afectiva, la analítica existencial presenta dos movimientos posibles que tienen que ser diferenciados. Por un lado, la espacialidad que es descubierta dentro del ámbito de la ocupación circunspectiva de la cotidianidad [*Alltäglichkeit*] y, por el otro, el tipo de espacialidad "suspendida" que se presenta a partir de la apertura originaria hacia la propiedad [*Eigentlichkeit*] proporcionada por el estado de ánimo fundamental de la angustia. En el primer caso, el ante-qué [*Wovon*] concreto intramundano, en tanto correlato anímico de afección, diagrama en su propia relación mundana un espacio que es descubierto desde un correspondiente estado de ánimo. Sin embargo, en el caso de la angustia, lo concreto de la espacialidad circunspectiva es también suspendida en su posibilidad de "juego" afectivo. Por tanto, es la misma totalidad del ser en tanto pura nada, la que diagramaría posibles cercanías y lejanías pero que estarían determinadas, ya no por lugares propios y zonas, sino por el ser mismo. Esta modulación, como se verá más adelante, será esencial para la interpretación espacial del Heidegger tardío, no solo

[3] «*Das für das In-der-Welt-sein konstitutive Begegnenlassen des innerweltlich Seienden ist ein ‚Raum-geben'*» (GA 2, p. 148). Gaos traduce este fragmento de la siguiente manera: «El permitir que hagan frente dentro del mundo entes, constitutivo del "ser en el mundo", es un "dar espacio"» (Heidegger, 1993, p. 127).

[4] En el *Debate en torno al lugar de la Serenidad*, Heidegger afirma que "venir a la contra" [*Gegnen*] es «el reunidor tornar a cobijar con vistas al amplio reposar en la morada» (Heidegger, 2002, p. 47).

por la dirección primaria del espaciar a partir del claro del ser, sino también porque el "ente concreto" en tanto cosa [*Ding*] jugará un papel esencial para reconfigurar un nuevo modo de interpretación espacial.

La interpretación práctica de la existencia, realizada por Heidegger en *Ser y Tiempo*, pone el acento en que toda la tradición no solo habría errado en su interpretación de la constitución del *Dasein* como estar-en-el-mundo, sino que también habría pasado por alto el fenómeno de la mundaneidad. Sin embargo, Heidegger, al mismo tiempo, parece descuidar la intramundaneidad de los entes que no poseen en sí mismos, de una manera originaria, una caracterización remisional con respecto al *Dasein*. Nos referimos, por ejemplo, a la naturaleza; naturaleza no en el sentido de la física moderna, sino en un sentido que remitiría sobre todo a la *physis* griega. El mismo Heidegger reconoce que incluso esa "naturaleza", en lo familiar del mundo circundante de la cotidianidad, tendría la tendencia de ser descubierta desde el modo del estar-a-la-mano y no desde lo "puramente presente" ni tampoco como simple "fuerza de la naturaleza". Así, en *Ser y Tiempo* (§ 15), Heidegger (1997) plantea lo siguiente:

> El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento "en las velas". Con el descubrimiento del "mundo circundante" comparece la "naturaleza" así descubierta. De su modo de ser a la mano se puede prescindir, ella misma puede ser descubierta y determinada solamente en su puro estar-ahí. Pero, a este descubrimiento de la naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que "se agita y afana", nos asalta, nos cautiva como paisaje. Las plantas del botánico no son las flores en la ladera, el "nacimiento" geográfico de un río no es la "fuente soterraña". (p. 98 / GA 2, p. 95)

En este pasaje Heidegger admite que la naturaleza puede ser descubierta desde su modo de ser a la mano e incluso como puramente presente, pero que hay una modalidad de ser que le "quedaría oculta", es decir, aquella modalidad de ser que remite a señas que no se descubren desde la ocupación circunspectiva, el uso o aprovechamiento o la simple objetualidad de la pura presencia. La naturaleza como lo que "se agita y afana" no se abre como reserva forestal, la "fuente soterraña" no es lo mismo que el río como energía hidráulica o demarcación limítrofe de un determinado territorio geográfico.

Una tematización específica de este tratamiento espacial del "dónde" de apertura a partir del estar-a-la-mano puede encontrarse en *Ser y Tiempo* (§ 22) cuando incluso el sol es interpretado desde las referencias espaciales de la ocupación circunspectiva del *Dasein*. Así, «el sol, cuya luz y calor son usados cotidianamente, tiene, por la variable empleabilidad de aquello que él dispensa, sus lugares especiales, circunspectivamente descubiertos: levante, mediodía, poniente, medianoche» (Heidegger, 1997, p. 129 / GA 2, p. 138). De esta forma, vemos que el sol en tanto referencia circunspectiva abre en su movilidad "indicadores" fuertes para las zonas [*Gegenden*] que a la vez localizan una serie de lugares propios [*Plätze*] que espacian el estar-en-el-mundo del *Dasein*. Así, por ejemplo:

> La casa tiene su lado del sol y su lado de la sombra; por ellos se orienta la distribución de los "espacios" y, dentro de éstos, la disposición del alhajamiento de acuerdo, en cada caso, al carácter que tiene como útil. Las iglesias y las tumbas, por ejemplo, están situadas de acuerdo con la salida y la puesta del sol, zonas de la vida y de la muerte, desde las cuales el *Dasein* mismo está determinado desde el punto de vista de sus más propias posibilidades-de-ser en el mundo. (Heidegger, 1997, p. 129 / GA 2, p. 138).

Si bien en *Ser y Tiempo* los presupuestos espaciales cartesianos son categóricamente superados desde su tematización ontológica del estar-en-el-mundo, los lugares propios y las zonas de ese espaciar son aún deudores del descubrimiento circunspectivo del mundo por parte del *Dasein*. La mencionada interpretación espacial está compuesta desde el horizonte de una cotidianidad media que prioriza el descubrimiento mundano-espacial práctico de la ocupación y del cuidado. Por tanto, aquí el espaciar ignora otros aspectos, que se demostrarán extremadamente relevantes a la hora de "abrir espacio" en el pensamiento heideggeriano tardío; tales como el lenguaje, la cosa o la cuaternidad. De igual manera, temples como el mal humor, el tedio, el temor o la amenaza siempre son interpretados desde la ocupación circunspectiva del *Dasein*. Incluso la angustia, en tanto suspensión que provoca una ruptura con la cotidianidad circunspectiva, es un contramovimiento que busca una transparentación existencial que posibilite el reencuentro del *Dasein* consigo mismo con vistas a la existencia propia. Por tanto, habría cierta dimensión ontológica oculta que Heidegger parece reconocer, pero que a la vez queda sin un tratamiento temático específico en toda la reflexión ontológica elaborada en *Ser y Tiempo*.

Este énfasis provoca que la misma espacialidad del *Dasein* y sus correspondientes temples anímicos sean descubiertos primariamente desde el estar-en-el-mundo en el que el propio *Dasein* se ocupa y comprende su existencia; ya sea desde la caída en la cotidianidad o su contramovimiento hacia la propiedad. De esa manera, vemos que tanto el espacio como la disposición afectiva aún tendrían en el *Dasein* a su factor primariamente sintetizador, por decirlo de alguna manera. Precisamente, la hipótesis central de este trabajo es que, en buena medida, el giro del pensamiento heideggeriano respecto al sentido de la *Befindlichkeit* intenta repensar esta dimensión "pasada por alto" en *Ser y Tiempo*, y que ésta, a la vez, se fundamenta, como se mencionó con anterioridad, desde la reconfiguración del propio entendimiento del espacio por parte de Heidegger.

3. Lugar, comarca y *Gelassenheit*

La reconfiguración de la comprensión de lo espacial se consolida con el pensar topológico heideggeriano de los años 50 donde la *Gelassenheit*, en tanto experiencia que abre el mundo desde las cosas y desde el "dejar ser" al claro, quita al ser humano aquella potencia sintetizadora que

mencionábamos con anterioridad. En el *Debate en torno al lugar de la serenidad* (1944-1945), cuando Heidegger introduce el pensar del "no-querer" de la *Gelassenheit*, distingue precisamente el pensar tradicional fundamentado desde la representación [*Vorstellen*] de aquel pensar que busca desacostumbrarse del querer [*wollen*] de la voluntad. La distinción radica, por un lado, en la relación que el ser humano tiene con lo existente y, por otro, en la interpretación de la misma apertura desde la cual se piensa lo existente. Sin embargo, antes de esta etapa propiamente topológica, la *Kehre* ya determina un claro descentramiento del *Dasein* en la reflexión heideggeriana sobre los temples anímicos. Así, estados anímicos como el espanto, el asombro, la retención o la maquinación no solo tendrían un papel primordial en tanto formas de apertura de mundo del *Dasein*, sino que éstas se extrapolan a distintas etapas históricas. De esta forma, cada época histórica estaría determinada por un estado de ánimo particular.

Ahora bien, en la etapa específica del pensar topológico, ¿de qué modo se da la relación entre la espacialidad y la *Gelassenheit* en tanto experiencia anímica fundamental? En el *Debate en torno al lugar de la Serenidad*, Heidegger (2002) señala que "si la *Gelassenheit* propiamente dicha debe ser la relación conforme con la contrada, y tal relación se determina puramente desde aquello con que se relaciona, entonces la *Gelassenheit* propiamente dicha debe reposar en la contrada y haber recibido de ella el movimiento para ir a la contrada" (p. 59 / GA 13, p. 55). Aquí vemos claramente el sentido específicamente topológico que demarcaría, para Heidegger, toda génesis propia del "no-querer" de la *Gelassenheit*. En este sentido, es imprescindible desglosar la dinámica de este descubrir topológico para entender la misma determinación fundamental a partir de la cual la *Gelassenheit* puede experimentarse. En primer lugar, hay que señalar que el "retorno a las cosas" que plantea el pensar topológico realiza un quiebre con la diferencia ontológica, que era la base fundamental de la analítica existenciaria. Por tanto, el mismo sentido del "dónde" espacial se reconfigura desde la idea de cosa y su esencia congregante de la cuaternidad; no en tanto condición de posibilidad de apertura, sino como precisamente el "lugar" de *transluminación* del claro. En segundo lugar, hay que señalar que la misma introducción de la cuaternidad recalibra los ámbitos de apertura del ser hacia elementos que no se fundamentan desde la pura ocupación circunspecta del *Dasein*; tales como el Cielo, la Tierra, Los Divinos y los Mortales.

Por tanto, la espacialidad pensada desde el habitar [*Wohnen*] piensa el espacio de una manera radicalmente ek-stática, es decir desde un "estar dentro estando fuera" [*des ekstatischen Innestehens*]. En esta última, los mortales ordenarían el espacio desde una receptividad originaria que recolecta la cuaternidad en la cosa [*Ding*] como lugar [*Ort*]. De esta forma, la cuaternidad absorbería en gran medida aquella "dimensión oculta" no tematizada en *Ser y Tiempo*, pero que también admite el propio "ocuparse" productivo del ser humano en el mundo que habita. En el espaciar del Heidegger de los años 50, ya no se trata de un "dejar comparecer al ente intramundano" o un

"permitir que hagan frente" dentro del mundo entes, sino más bien se trata de «aquello que deja al horizonte ser lo que es» (Heidegger, 2002, p. 44). El *Begegnenlassen* es sustituido por el "dejar ser" [*Seinlassen*]; la apertura circunspectiva por la pura experiencia de la apertura [*Offenheit*]. Nótese que aquí, el *Dasein* "no hace" esta experiencia o la abre desde "su" mundo, sino que el espaciar se abre desde el mismo "horizonte" que proporciona lo abierto.

En el pensar horizóntico trascendental lo existente es "puesto ante nosotros". Este representar pone ante nosotros –dice Heidegger– «la arboreidad del árbol, la receptibilidad del recipiente, lo cóncavo del cuenco, lo pétreo de la piedra, la vegetabilidad de los vegetales o la animalidad de los animales» (Heidegger, 2002, p. 43 / GA 13, p. 44). Aquí, las cosas de nuestro mundo circundante son puestas ante nosotros desde criterios sustancialistas, de forma o de utilización. Por tanto, agrega Heidegger (2002), «se hace la experiencia del horizonte y de la trascendencia a partir de los objetos y de nuestro representar, de modo que aquéllos vienen determinados solamente con miras a los objetos y a nuestro representar» (p. 44 / GA 13, p 44). Si bien el estar-en-el-mundo y el modo de ser-a-la-mano son avances interpretativos considerables respecto al puro estar-ahí, la interpretación de lo existente desde la *Lichtung* proporciona un ámbito mucho más amplio que el representar y el trato ocupado con el mundo.

Aquí no se trata tanto de la modalidad del círculo de visión [*Gesichtskreis*] circundado [*umkreist*] que, en cuanto horizonte, abre tanto el pensar de la representación como el trato ocupado con el mundo, ya que el mismo representar sobrepasa el mero divisar de objetos y el trato ocupado es siempre la génesis de cierto horizonte interpretativo a partir del estar-en-el-mundo. Lo fundamental aquí, más bien, es que desde estas modalidades de interpretar la existencia «no se hace en absoluto la experiencia de aquello que deja al horizonte ser lo que es» (p. 44). Al respecto, Heidegger (2002) señala lo siguiente:

> [P]: Decimos que nos adentramos con la mirada [*hineinsehen*] en el horizonte. El circulo de visión es, por consiguiente, algo abierto [*ein Offenes*], cuya apertura [*Offenheit*] no le viene dada porque miremos dentro de ella. [E]: Del mismo modo, no somos nosotros quienes disponemos dentro de lo abierto el aspecto de los objetos que ofrece la vista del círculo de visión… [I]: …sino que viene a nuestro encuentro desde ahí. (p. 44).

De esta forma, lo abierto y, por tanto, su espacialidad constitutiva, no se abre porque "miremos" en ella desde la representación o tengamos un trato circunspectivo con la misma. La espacialidad de "la contrada" [*die Gegnet*] nos viene desde su mismo "ahí". Para subrayar este sentido, Heidegger se vale de la palabra contrada[5], forma más antigua de la palabra comarca [*die*

[5] Aquí nos valemos de la traducción de Yves Zimmermann en su versión de *Serenidad* (Serbal, Barcelona, 2002), que utiliza el arcaísmo "contrada" para traducir "*Gegnet*". Jesús Adrián Escudero, en la nota 11 de su traducción de *Arte y Espacio* proporciona las

Gegend]. La comarca, dice Heidegger, «tal como si nada adviniera, lo reúne todo, lo uno con lo otro y todo con cada uno, llevándolo a demorar en el reposo en sí mismo. *Gegnen*, 'venir a la contra', es el reunidor tornar a cobijar con vistas al amplio reposar en la morada» (Heidegger, 2002, p. 47 / GA 13, p. 47). A primera vista, este "venir a la contra" parece reafirmar, precisamente, la objetivación de la realidad, debido al *gegen* (contra) que impera en el término alemán para objeto [*Gegenstand*]. Sin embargo, para Yves Zimmerman, traductor de este texto al castellano, el venir a la contra [*Gegnen*] remite sobre todo a la idea esencial de "venir-a-estar-en-contra-de-frente"[6]; por tanto, el matiz de dirección que proporciona el hecho de "venir a" de la misma apertura es lo que particulariza la utilización de este término por parte de Heidegger. Así, lo esencial radicaría en que la contrada misma se experimentaría solamente desde un corresponder [*Entsprochen*] que deja "al horizonte ser lo que es" y no desde la imposición del pensar representativo. Por tanto, se trataría fundamentalmente de una espera [*warten*] y nunca de una expectativa [*erwarten*]; nunca un imponer representativo, sino un "dejar ser". Esta es la relación esencial para con la contrada a la que Heidegger se refiere. La espacialidad de "la contrada" [*die Gegnet*] nos viene desde su mismo "ahí".

El término *Gegnet* no arroja este sentido de una manera absolutamente evidente, por lo menos en su versión castellana. Por tanto, es necesario dotar a este arcaísmo del significado propio que Heidegger le otorga. En *El arte y el espacio*, Heidegger (2009) afirma que la palabra contrada «da nombre a la libre vastedad. Por ella lo abierto se ve solicitado a dejar que toda cosa se abra en su reposar en ella misma. Pero esto significa al mismo tiempo: preservación, congregación de las cosas en su copertenencia» (p. 25 / GA, 13, p. 207). En la contrada ya no hay objetos o útiles, sino cosas; cosas en el sentido de elementos que, en sí mismos y en su copertenencia mutua, congregan y reúnen todas las dimensiones de la cuaternidad. La dotación de "sentido" de la contrada, por tanto, ya no es propiamente un horizonte trascendental que uno impone desde la representación o el uso pragmático, sino que es una "libre amplitud" donde las cosas son dejadas en su propio reposar coligante.

La libre amplitud «es aquello mismo que primeramente concede todo alojamiento» (Heidegger, 2002, p. 46 / GA 13, p. 46), por tanto, la relación cosa-contrada, pese a ser de copertenencia mutua, tiene como guía de su reposar el ámbito de la libre amplitud de la contrada, que le «da condición de cosa a la cosa [*Sie bedingt das Ding zum Ding*]» (p. 65). La cosa solo puede reposar en su cosear porque la libre amplitud ya congrega lo que primeramente concede todo alojamiento. Desde esta interpretación parece

siguientes observaciones sobre el sentido de la palabra "contrada": «según el Diccionario de uso del español de María Moliner, 'contrada' significa 'región que se extiende delante de uno'. En términos heideggerianos podríamos hablar de la apertura de la *Gegend* (de la 'comarca', del 'terreno', del 'paraje', de la 'región') en la que habitamos y en la que nos salen al encuentro las cosas y las personas que nos circundan».

6 Cf. Nota de Zimmerman en M. Heidegger (2002, p. 48).

imposible escapar de una representación efectual de la relación entre comarca y cosa; en el sentido de que las cosas parecen depender, fundamentalmente, de aquello que "primero" concede todo alojamiento, lo que encerraría una aparente paradoja. Dentro del esquema espacial heideggeriano tardío, es la cosa, en tanto lugar, la que «abre [*öffnet*] en cada caso una comarca, en cuanto congrega [*versammelt*] dentro de ella las cosas en su mutua pertenencia» (Heidegger, 2009, p. 25 / GA 13, p. 207). Por tanto, si, por un lado, Heidegger afirma que es la comarca la que le "da condición de cosa a la cosa" y, al mismo tiempo, dice que "el lugar abre en cada caso una comarca", parece existir un elemento paradójico sobre el factor fundante respecto a la relación cosa-comarca. Sin embargo, esta aparente paradoja solo se hace patente cuando pensamos la relación cosa-comarca desde una concepción puramente instrumental. Cosa y comarca, más bien, se relacionan desde una modalidad circular en la que ambos factores se apropian y entrecruzan para generar un todo de sentido.

Los lugares-cosa no podrían abrir ningún espacio desde un "puro vacío" en el que no existieran cosas y personas que nos salieran al encuentro; ya que, para Heidegger, el mismo vacío como nulidad ontológica absoluta es imposible. Sin este ámbito, que "es aquello mismo que primeramente concede todo alojamiento", no podría acontecer el congregar de las cosas en su mutua pertenencia, ya que no habría qué congregar. Pero, a la vez, la libre amplitud de la comarca solo puede abrirse y ser comprendida, desde el juego de congregar que se da en y a través de los lugares; congregar que se configura desde un «albergar que deja libres a las cosas en su comarca» (Heidegger, 2009, p. 25 / GA 13, p. 207). Precisamente, el doble espaciar heideggeriano es pensado a partir de esta relación circular. El sentido mismo del *Bauen* (habitar-construir) heideggeriano piensa el construir desde un "ya estar habitando". Esta puntualización es importante porque permite, ya desde un inicio, comprender que el espaciar que localiza [*verstattet*] espacios a través de la producción de lugares no puede ser desplegado desde ningún tipo de lógica exclusivamente instrumental. Si bien existe una dirección originaria que se abre desde el ámbito originario del paraje, no existe algo así como un "momento posterior", en que el "paraje" es traducido en la construcción de un lugar. Más bien se trata de un doble movimiento simultáneo entre un espaciar como ad-mitir [*Einräumen als Zulassen*] y un espaciar como erigir [*Einräumen als Einrichten*].

4. Conclusiones

Cuando analizábamos la relación entre la espacialidad del *Dasein* y la *Befindlichkeit*, nos cuestionamos si es que existían momentos de aperturidad distinguida entre el espacio y las disposiciones anímicas. Desde el esquema de *Ser y tiempo*, la respuesta evidentemente es negativa; ambos elementos son cooriginarios en su apertura. Sin embargo, dentro de la etapa tardía del

pensamiento heideggeriano, esta relación sí plantea cierta distinción en lo referente a la dinámica de su apertura. La espacialidad de "la contrada" [*die Gegnet*] nos viene desde su mismo "ahí". En ese sentido, de una manera análoga y cooriginaria, el "dejar ser" de la *Gelassenheit* en tanto experiencia, viene siempre desde ese ahí esencialmente topológico y no desde la apertura centrípeta del *Dasein*. En otras palabras, y esta es una de las hipótesis centrales de este trabajo, sería el espacio, o más bien, el modo de tramar espacios propios para el habitar poético, la "piedra de Rosetta" para entender el habitar poético en su cabal dimensión. En este sentido, solo aquellos lugares "translucidos" *por* y *para* la cuaternidad podrían albergar "el claro" de un habitar propiamente poético, y no al revés; se trata de pensar el espacio, no como mera condición de posibilidad, sino como albergue genético de la receptividad originaria del habitar poético. El "dejar ser a las cosas" de la contrada debe ser pensado desde un desacostumbramiento de la dicotomía pasividad-actividad; precisamente en esto consiste la *Gelassenheit* para con las cosas. Lo fundamental, nuevamente, es pensar "el estar dentro estando fuera" pero desde una cooriginariedad de sentido que, de cierta forma, "anule" en su separación tanto el dentro como el fuera constitutivos de esta expresión; expresión que, por otro lado, aún no escapa completamente del lenguaje metafísico.

El ser humano que vive en la era técnica no puede acoger otras formas en las que el ser se dona, porque los "no espacios" que ocupa, por su misma esencia, bloquean otras formas de adverar ontológicas. La *Gestell*, en tanto esencia de la técnica moderna, emplaza al ser humano; por tanto, en este ámbito de apertura no puede reposar la *Gelassenheit* para con la contrada (el ámbito topológico de la *Gelassenheit*). Consecuentemente ningún espacio propio para el habitar puede surgir a partir de ella. Tanto la *Gestell* como la contrada abren regiones espaciotemporales de significatividad en las que el ser humano existe. La relación del ser humano con estas regiones se "determina puramente" desde el imperar de esas propias regiones. Aquí no existe una relación de tipo trascendental, sino que la misma región, en su imperar, determina la existencia de los seres humanos. Evidentemente es el ser el que "primero" se dona, para luego "traducirse" en el espacio. Sin embargo, ¿qué pasa si determinada cristalización espacial, en este caso, la que es desplegada por la *Gestell*, esconde, en su "espacialidad" propia, la misma donación, en tanto donación? El imperar de la estructura de emplazamiento se cristaliza precisamente en las "regiones-engranaje" constituidas por *Bestande* y recursos humanos; de esta manera, ¿lo fundamental a ser "modulado", para corresponder a otras formas de suscitación alentadora del ser, no provocantes, no sería precisamente "el espacio" donde estas se "corporeizan"? Esta investigación responde afirmativamente y, por este motivo, le otorga una primacía al espacio, en tanto lugar, como ámbito fundamental para comprender el ser y sus correspondientes temples anímicos. Por este motivo, este trabajo plantea al "lugar" como la génesis y el albergue de la receptividad originaria del habitar poético; en el sentido de que también el ser estaría, de cierta forma, necesitado de "dejar su huella" en el espacio para ser reconocido y acogido por los mortales.

Referencias

HEIDEGGER, Martin (2017). *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria S.A.

HEIDEGGER, Martin (2009). *El arte y el espacio*. Barcelona: Herder.

HEIDEGGER, Martin (2002). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

HEIDEGGER, Martin (2001). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Editorial del Serbal.

HEIDEGGER, Martin (2000). GA 7. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

HEIDEGGER, Martin (1983). GA 13. *Aus der Erfahrung des Denkens.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1977). GA 2. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

MALPAS, Jeff (2006). *Heidegger's Topology*. Cambridge, Massachussets: The MIT Press.

VAN BUREN, John (1994). *The Young Heidegger: Rumour of the Hidden King.* Indianapolis: Indiana University Press.

XOLOCOTZI, Ángel (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva.* México D. F.: Universidad Iberoamericana - Plaza y Valdés.

Studia Heideggeriana, Vol. XIII, 2024, 77-97
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol13.2024.259

Heidegger y la admiración en su traducción de Aristóteles en las lecciones de verano de 1922

Heidegger and Admiration in His Translation of Aristotle in the Summer Lectures of 1922

FRANCISCO GABRIEL RUIZ SOSA
(Universidad Autónoma de Chiapas)

Resumen: Este artículo aborda el papel que juega la "admiración" en la traducción heideggeriana de tres pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles. Con base en el volumen 62 de la *Gesamtausgabe*, se muestra que la "admiración" se relaciona con tres temas fundamentales, a saber: el mundo, la vida y la comprensión. En primer lugar, analizo el tema del mundo compartido y del mundo circundante. En segundo lugar, describo el tema de la vida, la cual es interpretada como "premura insoslayable" y "clara permanencia tranquila". En tercer lugar, desarrollo el tema de la comprensión en tres fases: "epistémica", "propia" y "visible". Estos temas serán retomados en trabajos ulteriores como *Ser y tiempo*. Por tal motivo, las lecciones de 1922 son valiosas para conocer el itinerario filosófico de Heidegger en los años veinte. Finalmente, se intenta mostrar que la triple traducción del vocablo griego θαυμάζειν realizada por Heidegger, obedece a un criterio específico de interpretación fenomenológica acorde a los temas mencionados.
Palabras clave: admiración, extrañeza, mundo, vida, comprensión

Abstract: This article tackles the role of «admiration» in Heidegger's translation of three passages from Aristotle´s *Metaphysics*. In the context of volumen 62 of *Collected Works*, it shows that the «admiration» is related to three fundamental themes: the world, the life, and the understanding. First of all, I analyze the notion of the with-world and the surrounding world. Secondly, I describe the topic of life as «inescapable haste», and «peaceful permanence». And thirdly, I elaborate the question of understanding in the three steps: cognitive, authentic, and illuminate. These topics are reproduced in later works as *Being and Time*. For this reason, the lessons of 1922 are important to know the Heidegger´s philosophical itinerary in the twenties. Finally, I will try to prove that the triple translation of the Greek term θαυμάζειν, translated by Heidegger, obeys to specific criterion of phenomenological interpretation consistent with each theme referred.
Key-words: admiration, strangeness, world, life, understanding

1. Introducción

Las lecciones del semestre de verano de 1922, editadas por Günter Neumann, salieron publicadas en el volumen 62 de la obra integral [*Gesamtausgabe*] en 2005. En este curso, Martin Heidegger traduce, comenta e interpreta los dos primeros capítulos del primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles. Estas lecciones exhiben un esfuerzo ingente de ejercicio intelectual de parte de su autor, dada la cantidad de páginas dedicadas a la traducción, comentario e interpretación de la *Metafísica*, la *Física* y de *Acerca del Cielo* de Aristóteles, además de un excurso dedicado al *Poema didáctico* de Parménides. Vale la pena observar que en este curso se va más allá de la mera traducción, en la medida que en el comentario y en la interpretación se encuentra una filosofía propia que está en gestación. Este volumen es notable por la calidad de la interpretación fenomenológica que se encuentra en juego con respecto a los temas de la vida, el mundo y la comprensión.

En este estudio me enfocaré en los parágrafos 7 y 8 del volumen mencionado, porque, de manera concreta, en éstos surgen los temas aludidos. Por lo que la traducción heideggeriana de A1 y A2 de la *Metafísica* de Aristóteles es de mi particular interés, ya que tiene como hilo conductor la admiración. A este respecto, las interpretaciones de estas traducciones se encuentran en las secciones 10, 11 y 12.

Como se sabe, en los primeros capítulos de la obra aristotélica el tema central es la sabiduría como ciencia de las causas y los principios. Sin embargo, en este trabajo no tengo la intención de enfocarme en este tema, sino más bien intento destacar la situación [*Lage*] en la que la vida fáctica se encuentra [*befindet sich*] (*GA* 62, 90 y 94)[1], la cual se enfatiza en estos primeros dos capítulos, esto es, *la admiración*. Como mi intención estriba en destacar la admiración y los temas que están en juego, conviene precisar los fragmentos en donde resaltará este concepto: *Metafísica* A1, 981b13-27; *Metafísica* A2, 982b11-21; y *Metafísica* A2, 983a11-23.

A partir de los fragmentos mencionados revisaré las traducciones e interpretaciones de Heidegger para mostrar que no sólo se distancia de los traductores de Aristóteles, sino que su papel como traductor tiene una determinada intención que justifica dicho distanciamiento, el cual responde al tratamiento de los fragmentos con fines a presentar una filosofía que se

[1] Alrededor de los años veinte, Heidegger está elaborando el tema de los afectos. De manera previa, existen algunos esbozos en el *KNS* de 1919 con la caracterización de la molestia, la cual será retomada en las lecciones sobre Agustín. Por su parte, en el curso sobre Pablo, se menciona la pasión religiosa [*religiöse Leidenschaft*] (*GA* 60, 68), ésta se perfilará hacia la tematización de los afectos [*Affekte*] (*GA* 60, 98), los cuales encontrarán formalidad fenomenológica en el semestre de verano de 1924, con la tematización del miedo y la angustia. En este tenor, cabe añadir que, en el curso aquí estudiado, no se expresa específicamente la palabra "afecto", sino más bien un "encontrarse" [*befindet sich*], el cual, desde la lectura de *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, ya se entiende como un estado [*Zustand*] del Dasein (*GA* 18, 4), como disposición afectiva [*Befindlichkeit*] (*GA* 18, 4).

encuentra en proceso de gestación, mostrando en el acto a un excelso lector de Aristóteles. En lo que sigue me centraré, entonces, de poner de relieve el papel de Heidegger como traductor del Estagirita.

Antes de exponer este papel es relevante referenciar la fuente que consultó Heidegger para la preparación de sus traducciones e interpretaciones de la *Metafísica* de Aristóteles. Es importante hacer este señalamiento porque la edición consultada determina tanto la traducción de un texto como su interpretación. Naturalmente esto se debe a que existen diferentes versiones manuscritas de un mismo documento y en ocasiones pueden presentarse diferencias en ciertas frases en las ediciones griegas, lo que propicia que el editor en turno tome una decisión acerca de qué frase queda mejor, apegándose a la lectura que viene realizando. En otras palabras, las ediciones griegas que se publican están sujetas a interpretaciones de quien hace la edición. Ante dos sentencias con ligeras pero significativas modificaciones, se decide la que mejor se ajuste al sentido de lo desarrollado en la obra[2].

[2] Vale la pena tomar en consideración la hipótesis de Enrico Berti en este respecto; pero antes de presentarla, requiero primero contextualizar la situación desde la cual se puede valorar la viabilidad de su hipótesis. Existen dos familias de manuscritos de la *Metafísica* de Aristóteles conocidas con el nombre Alpha y Beta. La primera corresponde al manuscrito *Parisinus graecus* (siglo X) y la segunda al manuscrito *Laurentianus* (siglo XII). Enrico Berti (2017) plantea que las ediciones críticas hasta ahora existentes (la de William David Ross y Werner Jaeger) se basan en dos grandes familias e independientes entre sí: Alpha y Beta. De estas familias los editores comparaban los manuscritos para afirmar que probablemente lo ahí escrito derivaba del manuscrito perdido más antiguo; pero cuando el texto difería entre los manuscritos los editores se decantaban por el manuscrito *Laurentianus* en vista de que éste se apoyaba en el comentario más antiguo que se dispone de la *Metafísica*, a saber: los comentarios de Alejandro de Afrodisia, esto con la intención de salvar algunas dudas interpretativas. No obstante, tomando en cuenta de que Alejandro de Afrodisia vivió entre el siglo I y II d. C., es decir, vivió en un ambiente cultural y religioso claramente definido pudo optar por adecuar el texto aristotélico a fin de conseguir su aceptación en el cristianismo. Debido a lo aquí expuesto, para Enrico Berti (2017), el manuscrito *Parisinus graecus* es más fiable que el *Laurentianus*. La viabilidad de esta hipótesis se hace patente en la comparación de la familia Alpha y Beta que Enrico Berti hace a partir de ciertos pasajes de la *Metafísica* para mostrar que atendiendo a una u otra tendremos dos lecturas diferentes de esta obra. El ejemplo o, mejor dicho, el principal argumento que ofrece Berti es el pasaje de *Metafísica*, α1, 993b19-23, donde se lee lo siguiente en el manuscrito *Laurentianus*: οὐ τὸ **ἀΐδιον** ἀλλ᾽ ὃ πρός τι, mientras que en el manuscrito *Parisinus graecus* se lee: οὐ τὸ **αἴτιον** καθ᾽ αὑτό (véase Berti, 2017: 7-13). Como se observa, en la familia Beta (*Laurentianus*) se sustituye la tau (τ) por la delta (δ), este ligero cambio gráfico (y aparentemente inofensivo) origina un cambio significativo en lo que se refiere, pues no es lo mismo hablar de una ciencia de lo eterno (ἀΐδιον) que de las causas (αἴτιον). Así parece que la lectura de la *Metafísica*, es decir, la lectura que tenemos y hemos tenido por años de Aristóteles (dado que, como ya se dijo, las ediciones griegas que revisamos y de las cuales proceden las traducciones a diversas lenguas, entre ellas el español) está encauzada en mostrar que la obra de éste tiene por objetivo la ciencia de lo eterno (como si el libro alfa menor apuntara al libro duodécimo) y no la ciencia de las causas (tal y como se expone en los primeros libros de la *Metafísica*). En tal sentido, sucede lo que Alberto Blecua (1990) observa en su advertencia preliminar de su *Manual de crítica textual*: "Un error mínimo – por ejemplo, en un régimen verbal – podía alterar la reconstrucción del sistema" (Blecua, 1990: 9). A diferencia de lo que

También sucede que, en ocasiones, el editor formula conjeturas para colocar el vocablo faltante en el original griego. Tal es el caso del poema didáctico de Parménides que presenta una laguna en B6, 3[3].

Con lo anterior, se pretende indicar que desde el proceso de edición del texto griego ya se encuentra en juego la interpretación, la cual, a su vez, será interpretada por el traductor y por el lector. Para el caso de Heidegger, quien en el semestre de verano de 1922 traduce, comenta e interpreta los primeros dos capítulos del primer libro de la *Metafísica*, he de mencionar que en 1922 existían, al menos, tres valiosas ediciones griegas de esta obra. Una de ellas es la edición fundamental de Immanuel Bekker (1831) que determinó el citado que se hace de la obra de Aristóteles hasta hoy en día; otra es, la de Hermann Bonitz (1847), la cual, a juicio de David Ross (1975), mejoró pasajes que contribuyó a la restauración del texto de la *Metafísica*[4]; y, finalmente, la otra es la de W. Christ (1895)[5], la cual se convirtió en el ejemplar de mano de Heidegger (*GA* 62, 2, nota 3; *GA* 62, 43, nota 19). Como cabe esperarse, la edición de Christ difiere un poco de las ediciones modernas de Ross y Jaeger.

Para un botón de muestra, en el pasaje A2, 983 a 11-23 de la edición de Christ (1895), pasaje que Heidegger traduce, falta una frase que sí se encuentra en la edición de Jaeger (1957). La frase dice lo siguiente: "todavía no han visto la causa" [τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν]. Esta expresión, como más adelante se verá, es decisiva para la interpretación heideggeriana

---

aquí se señala en la cita, la labor de Alejandro de Afrodisia en torno a ciertas decisiones filológicas (hipótesis de Berti) no obedece a un error, sino a una intención particular, empero, el resultado es el mismo, en la medida en que condiciona la interpretación del texto de aquí en adelante.

3 Hermann Diels (1960) considera que el verbo faltante en la frase "Πρώτης γάρ σ΄ ἀφ΄ ὁδοῦ ταύτης διζήσιος [laguna]" es **εἴργω**. Por su parte, Alexander Nehamas (1981) propone el verbo **ἄρξω**: Πρώτης γάρ σ΄ ἀφ΄ ὁδοῦ ταύτης διζήσιος [ἄρξω].

4 David Ross (1975) considera que Sylburg, Brandis, Bekker, Schwegler y Christ hicieron una buena restauración del texto griego; pero, de todos ellos, el trabajo más cuidadoso fue el de Bonitz, quien enmendó casi cada pasaje de la *Metafísica*, gracias a que consultó comentadores griegos y prestó cuidadosa atención a los argumentos requeridos en torno a la obra. Pero especialmente su aportación estriba en que prestó especial atención a la puntuación (Ross, I, clxvi).

5 Un par de años después de este curso de Heidegger, es decir, en 1924, Sir David Ross publica en la editorial de la Universidad de Oxford su edición griega de la *Metafísica* de Aristóteles en dos volúmenes; el primer volumen contempla los libros A-E, mientras que el segundo contiene los libros Z-N. Aproximadamente después de tres décadas, David Ross le pide al filólogo alemán Werner Jaeger que se haga cargo de una nueva edición griega (la última que hay hasta ahora) de la *Metafísica* de Aristóteles y sale publicada en 1957 en Oxford Classical Texts. Llama la atención en torno a estas dos últimas ediciones griegas que tanto Tomás Calvo Martínez como Valentín García Yebra se sirvieran de la edición de Ross en lugar de la de Jaeger para sus traducciones en español (en la editorial Gredos), tomando en cuenta que la más reciente es la del filólogo alemán, además de que en su versión griega elige la lectura del manuscrito *Parisinus graecus*, a saber: "οὐ τὸ **αἴτιον** καθ᾽ αὑτό", mientras que en la edición griega de Ross persiste la lectura del manuscrito *Laurentianus*: "οὐ τὸ **αἴδιον** ἀλλ᾽ ὃ πρός τι", siendo ésta una lectura errónea según Berti (2017).

del tema de la comprensión "visible" y de la "extrañeza". En este punto, sostengo la importancia de tomar en cuenta las diferencias que se presentan en los manuscritos consultados para ejecutar la correspondiente traducción e interpretación. En el caso de Heidegger, se observa con este hecho una confirmación de su interpretación.

En este tenor, haré notar que la traducción de Heidegger acerca de la obra de Aristóteles no es literal, sino que es una interpretación; pero no es una interpretación que ciñéndose al texto, pretende objetivar únicamente lo que ahí se explicita para conducirlo a la lengua que se traslada, ni tampoco se entiende como la resolución de una frase en la que se omite el verbo o en la que se da por sentado el sustantivo al que se refiere en una oración (ello ya se encuentra implícito en cualquier traducción que intente respetar la idea del macedónico), sino más bien Heidegger intenta ofrecer una interpretación primaria del texto griego, es decir, pretende comprender las intuiciones originarias de las cosas. En este sentido, la traducción es, en cierto modo, una determinada interpretación; y como tal la norma y el carácter de una traducción siempre será relativa al objetivo de la interpretación (*GA* 62, 7), la cual, en este caso, apunta a obtener una comprensión primaria de la ontología aristotélica (*GA* 62, 13). Por ello, la traducción no es un ejercicio de estilo, sino una apropiación plena del contexto significativo de lo que se traduce (*GA* 62, 7).

Ahora bien, ¿en qué se diferencia la traducción de Heidegger de los traductores del Estagirita? Para el primero la traducción implica un leer entre líneas. En sus traducciones, por así decirlo, se observa que no se contenta con rescatar el sentido del texto original, sino que lo complementa con un comentario filosófico, en el que pone de relieve temas que corresponden a un entramado de reflexiones que vienen siendo pensadas desde hace dos años aproximadamente en cursos anteriores.

Así pues, a diferencia de los traductores de Aristóteles, Heidegger introduce elementos que no están explícitamente en el texto griego, empero, ello no significa que se esté violentando el original griego para tergiversar su sentido, sino que, sin perder de vista éste, añade en la traducción ciertas consideraciones que apuntan a la caracterización de la vida y su relación con el mundo. Lo que aquí se aprecia es que lo añadido se encuentra en estrecha relación con lo escrito por el Estagirita. En otras palabras: la traducción, en virtud que es una interpretación, viene acompañada del comentario, con lo cual se apunta al contexto significativo de lo traducido.

Para abonar a las intenciones de Heidegger como traductor, rescato lo que él afirma en su lección del semestre de verano de 1923: ""Traducir" [es] hacer accesible en la lengua propia, para la lengua propia lo que se halla en lengua *extraña*." (*GA* 63, 11-12/30). ""Comentar, interpretar" [consiste en] tratar de aclarar lo que se quiere decir verdaderamente en un escrito, y así hacer accesible eso que se quiere decir, ayudar a que se llegue a ello." (*GA* 63, 11-12/30).

En tal sentido, por ejemplo, en el fragmento A1, 981b13-27 de la *Metafísica*, se puede preguntar de dónde proviene la idea del mundo en el

original griego, tomando en cuenta que como tal no está ahí explicitado. Como respuesta se puede decir que en relación con lo que de fondo ahí se encuentra está implicado este tema. Esto se verá en la exposición de los temas que se encuentran en juego en la traducción heideggeriana del fragmento A1, 981b13-27.

2. El "ser admirado" y los temas del fragmento A1, 981b13-27

Como ya se ha indicado, elegí tres fragmentos en función del tema del encontrarse que, a juicio, de Aristóteles permite el filosofar, esto es, la admiración. En el contexto del fragmento A1, 981b13-27, Heidegger traduce el vocablo griego θαυμάζεσθαι como "es admirado" [*bewundert wird*] (*GA* 62, 28; Cfr. *Bewundertwerden*, "ser admirado", en *GA* 62, 27). Ahora bien, sobre la base de este modo de estar se anuncian los siguientes temas: la comprensión, el mundo y la vida. Estos temas son importantes por dos razones: *1)* porque el tema del mundo y de la vida ya han sido explorados por Heidegger en cursos anteriores y, como se sabe, no los abandonará en cursos ulteriores a éste; *2)* porque destaca en estas lecciones la tematización de la comprensión, la cual no había sido detallada en ningún otro curso, aunque fue insinuada metódicamente en el modo de la ejecución de la vida. Conforme a este orden, expongo los siguientes subincisos: 2.1. El tema del mundo compartido y del mundo circundante, 2.2. La vida como tranquilidad e intranquilidad, 2.3. La "comprensión epistémica".

2.1. El tema del mundo compartido y del mundo circundante

Heidegger traduce una tercera parte del fragmento A1, 981b13-27 de la *Metafísica*. Lo que llama la atención es que deje de lado precisamente en la traducción de este fragmento el tema de la sabiduría, la cual, como se sabe, es central tanto en el primero como en el segundo capítulo del libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles. Lo que Heidegger está expresando con esto, es que se aparta, en este fragmento, de la lectura canónica de la obra aristotélica. Esto se observa cuando no vierte dos frases alusivas al sabio y al más sabio. Con ello se deduce que no existe un interés por prestar atención a la comparación que hace Aristóteles entre quienes descubren el arte [τέχνη][6] y quienes lo aplican. En su lugar, resaltan el tema del mundo y de la vida.

El tema del mundo es puesto en relieve a partir de la expresión "θαυμάζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων" [traduzco: "es admirado por los hombres"], porque como tal no se explicita la noción del mundo en el texto

[6] Como se sabe, el sentido de "arte" entre los griegos está lejos de ser entendido en el sentido de las Bellas Artes. Hace alusión, más bien, al oficio que produce algo, a la habilidad de producir algo. Así pues, el "arte" (la τέχνη griega) está desprovisto de la consideración estética.

griego; éste más bien se encuentra implícito en el sustantivo plural de la frase. A mi juicio, Heidegger colige que aquí se trata del tema del mundo compartido porque en la expresión aludida se indica que *los hombres* admiran a quien descubre el procedimiento [*Verfahrung/* τέχνη][7], lo que implica un mundo de referencias. En este sentido, llama la atención que en la traducción no se vertiera la expresión "τῶν ἄλλων", ya que en ella se hace alusión a *los otros hombres*. De haberse traducido hubiese reforzado la idea del mundo compartido. ¿Por qué Heidegger hace esta omisión? ¿Fue intencional?

Para responder estas interrogantes pueden aducirse dos razones: En primer lugar, la expresión "es admirado por los hombres" [*von den Menschen bewundert wird*] es suficiente para que se introduzca el tema del mundo compartido: "…sino al igual que los hombres presenciaron una comprensión semejante; y así es destacado del mundo compartido" (*GA* 62, 28); y, en segundo lugar, Heidegger no traduce la expresión "τῶν ἄλλων" (los otros hombres) porque ésta se encuentra conectada con la comparación de los sabios de los que no lo son, ello le hubiera exigido tomar en cuenta esta comparación, la cual, como ya se indicó, no es de su particular interés en la traducción de este fragmento.

Llama la atención, además, que no está todo dicho sobre el tema del mundo, ya que en la traducción de Heidegger no sólo se destaca el tema del mundo compartido, sino que en la exposición del procedimiento [*Verfahrung*] hay una insinuación al tema del mundo circundante. Esto se ve en la escritura entre corchetes que a la letra dice: "trato ocupado" [*der besorgende Umgang*]. Ello da lugar a pensar que aquí se encuentra un antecedente del trato ocupado del Dasein tematizado en *Ser y tiempo*. Sólo que en la traducción del fragmento en cuestión no se hace mención explícita del mundo circundante. No obstante, más adelante podrá tomarse en cuenta de manera tangencial este tema en la traducción del fragmento A1, 981b 13-20.

Como se ha visto, a partir del fragmento A1, 981b13-17 se desprende el tema del mundo a partir de la consideración de la admiración de los hombres, pero ¿pueden observarse otros temas en este fragmento traducido por Heidegger? Desde los años veinte del siglo pasado, nuestro autor ha estado trabajando simultáneamente el tema del mundo con el tema de la vida. De manera precisa, esto ya se encuentra indicado en las lecciones sobre Pablo y sobre Agustín, donde este tema fundamental viene siendo pensado con el tema del mundo, se trata, pues, de una articulación insoslayable.

A continuación, se exponen los modos en los que la vida se interpreta, en función de la actitud que asume frente a los procedimientos [*Verfahrungen*] de los que se ocupa.

[7] En las lecciones que aquí se estudian, Heidegger traduce la palabra griega τέχνη con el sustantivo femenino *Verfahrung*, el cual traduzco como "procedimiento". He elegido este término en lugar de otros (arte, obrar, método, metodología), ya que éste corresponde al tratamiento metódico de la comprensión y de la interpretación de la vida.

2.2. La vida como tranquilidad e intranquilidad

A partir de la exposición del procedimiento [τέχνη/*Verfahrung*] recogido del fragmento A1, 981b13-20, Heidegger introduce el sentido de la vida como "premura insoslayable" [un*umgängliche Dringlichkeit*] y como "clara permanencia tranquila" [*klare ungestörte Verweilen*]. ¿Cómo llega Heidegger a esta caracterización de la vida? Ésta se encuentra en el fragmento A 1, 981b17-18 de la *Metafísica*, en donde se lee: "Pero más conforme a los artes descubiertos para las necesidades de la vida o para pasar el tiempo" (*Met.* A1, 981b17-18)[8]. Este pasaje griego es traducido por Heidegger de la siguiente manera:

> Pero siempre y cuando sean encontrados y utilizables los variados procedimientos que están disponibles para la ocupación de la premura insoslayable de la vida; sin embargo, otros procedimientos nos sostienen de la conservación y la seguridad de la clara permanencia tranquila […] (*GA* 62, 28).

Como se puede apreciar en la cita, Heidegger decide traducir "οὐσῶν", genitivo plural de la palabra "οὐσία", como "de la vida" [*des Lebens*][9]. Pero ¿qué de la vida? Dos comportamientos que muestran cómo ésta asume las ocupaciones. La primera: "πρὸς τἀναγκαῖα" es vertida como "premura insoslayable" [>un*umgängliche*< *Dringlichkeit*]; mientras que, de acuerdo con Helene Weiss (*GA* 62, 27, nota 23), la segunda: "πρὸς διαγωγὴν" corresponde a "clara permanencia tranquila" [*klare ungestörte Verweilen*]. La importancia de estos términos es decisiva para el desarrollo temático de la ocupación de la vida respecto a las direcciones opuestas que ésta tomará según el tipo de procedimiento del que se ocupe y el modo en cómo ella se ocupe de él. No se olvide que en estrecha relación con este tema del procedimiento se encuentra la admiración.

Con lo anterior, se pueden tomar en cuenta dos consideraciones acerca de lo que Heidegger obtiene de la traducción del texto aristotélico.

1) Con la palabra "*Dringlichkeit*", Heidegger piensa la premura de la vida, la cual traduce el término "necesidad" del original griego. Pero ¿qué relación existe entre necesidad y premura? Dado que "πρὸς τἀναγκαῖα" (las necesidades) es una palabra polisémica que responde al sustantivo "ἀναγκαῖον" (necesario), se comprende que

[8] Tomás Calvo Martínez (2013: 73) traduce este párrafo de la siguiente manera: "Una vez descubiertas múltiples artes, orientadas las unas a hacer frente a las necesidades y las otras a pasarlo bien." En tanto en la traducción de Valentín García Yebra (1998: 9) se lee: "Al inventarse muchas artes, orientadas unas a las necesidades de la vida y otras a lo que la adorna." Por mi parte traduzco la palabra πρὸς διαγωγὴν como "pasar el tiempo" para resaltar el carácter temporal de la vida como *demorarse*. Lo que se corresponde con lo que Heidegger pensó de esta expresión en este curso del semestre de verano de 1922.

[9] He conservado la forma genitiva del artículo y del sustantivo *Leben* para que corresponda a la forma genitiva de la palabra οὐσία.

"πρὸς τἀναγκαῖα" se vertiera como "premura" [*Dringlichkeit*]. Esta traducción proviene de la tercera de cinco definiciones de "ἀναγκαῖον" delimitadas en el capítulo 5 del libro Delta de la *Metafísica* de Aristóteles; ya que significa lo que apremia u obliga oponiéndose a los impulsos o a las decisiones (*Met*. Δ 5, 1015a25-34). Naturalmente, en la vida cotidiana, expresiones como "necesito algo", indica que ese algo urge, esto está colocado en el ámbito de lo temporal, puesto que se requiere para ese preciso momento. Por ende, el carácter de urgente compele a la vida a tomar manos a la obra porque ha sido colocada en la intranquilidad, esto es, la vida se encuentra intranquila en la medida que las actividades la sobrepasan. Llama la atención que en el título del inciso f, correspondiente al §7 del volumen 62, únicamente se haga alusión a "premuras" [*Dringlichkeiten*] de la vida "en el modo de la comprensión epistémica" [*in den Weisen des wissenden Verstehens*] (Cfr. *GA* 62, 27), porque no toma en consideración, al menos en el título, la otra dirección de la vida que se resalta en la traducción relativa al fragmento A1, 981b13-20 de la *Metafísica*, a saber: la clara permanencia tranquila.

2) Por su parte, "Διαγωγή" significa en términos generales: "ocupación", "actividad" (*D-CGL,* 2021, 342). Pero en vista de que la vida puede tomar dos direcciones para ocuparse de algo, se ha de interpretar este concepto griego en sentido estricto. Si se interpreta este término en un sentido amplio (es decir, como ocupación), se descuidará la tematización de la posibilidad de la vida como tranquilidad colocando, de este modo, fuera de balanza las dos direcciones que toma la vida, porque con "πρὸς τἀναγκαῖα" la vida al ser caracterizada como "premura insoslayable" se advierte que esté apurada, en vista de que las actividades la condicionan a ello; además, si se toma "διαγωγή" como ocupación en un sentido amplio no detallaría esa otra posibilidad de la vida como tranquilidad. Para ello se requiere precisar el término, de cara a mostrar cómo la vida decide *demorarse* u ocuparse de ciertas actividades por el simple hecho de desearlo y poder hacerlo, como, por ejemplo, los sacerdotes egipcios que aprendían matemáticas por ocio (Cfr. *Met*. A1, 981b20-24; nótese que, según Helene Weiss (*GA* 62, 29, nota 25). Este concepto no debe ser entendido como conocimientos matemáticos, sino como artes matemáticas). Por ello, es más conveniente interpretar "διαγωγή" como aquella actividad que brinda "conservación y seguridad a la vida" [*Erhaltung und Sicherheit*] (Cfr. *GA* 62, 28). Es decir, como "permanencia tranquila". No se olvide que, dado su carácter polisémico, "διαγωγή" significa también "entretenimiento", "recreación", "ocio" (*D-CGL*, 2021, 342)

> y, ante este tipo de actividades, la vida decide tomarse su tiempo[10]. Por ende, la noción de *clara permanencia tranquila* integra, por así decirlo, en sentido estricto, estas acepciones en el que la vida se interpreta como tranquilidad, es decir, como goce (Cfr. *GA* 18, 290: "Die διαγωγή ist eine ἡδονή").

Estas dos direcciones de la vida (la tranquilidad y la intranquilidad en la ocupación) que Heidegger descubre en su traducción aristotélica de la *Metafísica*, va a ser decisiva para el proyecto ontológico de la ocupación expuesta tanto en el tratado *El concepto de tiempo* (1924) como en *Ser y tiempo*, ya que con esto se apunta a la tematización de la propensión del Dasein a quedar absorbido en el mundo. En tal sentido, declara Heidegger sobre este asunto en el tratado *El concepto de tiempo* (1924):

> El carácter ontológico de la ocupación es la absorción en el mundo circundante. La ocupación comprende en sí tanto el ejecutar circunspectivo como el permanecer contemplativo y ambos, por su parte, se dan tanto en la quietud de la despreocupación como en la inquietud de la preocupación. En la medida en que el Dasein *en cuanto ser* se preocupa por este dejarse llevar por el mundo, el estar-en está determinado por la *propensión* a quedar absorbido en el mundo (*GA* 64, 41/56).

En cuanto a *Ser y tiempo*, Heidegger denominará esta caracterización de la vida como la tendencia de carácter óntico del Dasein, a saber: la preocupación y la despreocupación (*SuZ*, 192/211).

Ahora bien, tomando en cuenta que la premura de la vida se encuentra inserta en el modo de la comprensión epistémica, atañe exponer brevemente en qué consiste ésta.

2.3. La "comprensión epistémica"

Previamente se han expuesto los temas que relucen de la traducción heideggeriana del fragmento A1, 981b13-27, a saber: el tema del mundo y de la vida, empero, en este fragmento se presenta otro tema que tiene especial relevancia, porque presenta a Heidegger como un pensador metódico, esto se observa en el estudio de las causas, las cuales serán desarrolladas en tres pasos, con dirección a interpretarlos como modos comprensores de ser de la vida. Esto, sin duda, guarda una estrecha relación con *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* y *Ser y tiempo*, donde se muestra al Dasein como un ser que comprende su ser y como un ser que se interpreta de un modo u otro.

[10] Vale la pena anticipar que en los términos griegos πρὸς τἀναγκαῖα y πρὸς διαγωγὴν recogidos de *Met.* A1 981b17-18, se expresa una distinción temporal, ya que la "premura insoslayable" indica el "no tener tiempo"; mientras que la "clara permanencia tranquila" señala el "tener tiempo".

La "comprensión epistémica" [*wissende Verstehen*] proviene del fragmento A1, 981b1-2 de la *Metafísica* aristotélica; ya que ahí se lee que los sabios son aquellos hombres que *saben las causas* de las cosas, mientras que los hombres de experiencia no las saben (*Met*. A1, 981b1-2). A mi juicio, esto ha sido interpretado por Heidegger como el primer paso de la comprensión: la "comprensión epistémica" [*das wissende Verstehen*] (Cfr. *GA* 62, 27). Esto significa que a partir de aquí se puede realizar una lectura metódica de los tres modos de la comprensión de la vida, a saber: la "comprensión epistémica" [*wissende Verstehen*], la "comprensión propia" [*eigentliche Verstehen*] y la "comprensión visible" [*erhellende Verstehen*]. Los siguientes modos en contraste con lo dicho sobre estos temas en la *Metafísica* de Aristóteles se tratarán más adelante.

Finalmente, a modo de resumen, se puede señalar lo siguiente: Con la traducción de *Metafísica* A1, 981b13-27, se presenta, entonces, el tema del mundo y, en particular, el de la vida como "premura insoslayable" y como "clara permanencia tranquila", indicando de este modo las dos direcciones que la vida elige experimentar en su ocupación. Seguido de estos temas, Heidegger se perfiló como un intérprete metódico del Estagirita en la exposición del tema de la comprensión de la vida.

En lo que sigue, expongo los temas que destacan en el fragmento A2, 982b11-28, y de paso subrayar el papel metódico de la admiración en torno a la "comprensión propia" [*eigentliche Verstehen*] y la "comprensión visible" [*erhellende Verstehen*].

3. La admiración y los temas del fragmento A2, 982b11-28

Heidegger traduce θαυμάζειν como "admiración" [*Erstauntsein*] (*GA* 62, 37-38); pero coloca este temple como camino, por así decirlo, ya que a través de este es posible obtener una comprensión propia de las causas. A mi juicio, esta interpretación proviene del fragmento A2, 982b18; ya que ahí precisamente Aristóteles dice que quien se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe, en tal sentido se busca la obtención del conocimiento por sí mismo. Esto, a mi modo de ver, Heidegger lo interpreta como "comprensión propia", en la medida en que se ha dado un paso con respecto a quien desconocía la existencia de la causa, porque ahora es sabedor de que existe una causa del objeto que asombra. Es decir, la vida ha obtenido conciencia de su situación de ignorancia. Condición distinta, claro, del que sabe la causa y que por ello sea llamado sabio por Aristóteles. Así pues, la vida reconoce que ha obtenido un conocimiento de su ignorancia de la causa, esto significa que ha obtenido una comprensión propia de su situación.

Ahora bien, no se olvide que anteriormente he señalado la comprensión epistémica como primer paso del saber la causa, o mejor aún el primer paso es *no saber la causa*. A ello le sigue, *reconocer que no se sabe la causa*

y, finalmente, *ver la causa*. En el contexto de *Metafísica* A2, 983a16-17, Aristóteles indica que quien ha visto la causa ya no se encuentra maravillado. En tal sentido, puede deducirse que esta idea fue tomada del fragmento aludido para señalar que este *ver la causa* tiene su equivalente en la "comprensión visible" [*erhellende Verstehen*] (Cfr. *GA* 62, 37)[11].

Si mi apreciación es correcta se sostiene que este (*no*) *saber*, *reconocer que no se sabe* y *ver la causa* se corresponden justamente con la *comprensión epistémica*, la *comprensión propia* y la *comprensión visible* que Heidegger tematiza en los dos primeros fragmentos aquí estudiados, con ello se confirma que Heidegger además de ser un lector avezado de Aristóteles, se proyecta como un filósofo metódico.

En lo que sigue me ocuparé de presentar los temas que se desprenden del fragmento A2, 982b11-28, de cara a mostrar el papel metódico de la admiración, en virtud de que se encuentra presente en la situación de la vida que desconoce y reconoce su desconocimiento de las causas. ¿Cuál será, pues, el proceder ulterior de la vida en torno a esta situación de ignorancia?

3.1. De la "comprensión propia" a la "comprensión visible"

En la traducción de Heidegger correspondiente al fragmento A2, 982b11-28 de la *Metafísica* de Aristóteles, resalta la decisión de traducir "σοφία" como "comprensión propia" [*eigentliche Verstehen*] (*GA* 62, 21, 30 y 36)[12] y "θεωρητικὴ ἐπιστήμη" como "comprensión visible" [*erhellende Verstehen*] (*GA* 62, 37 §8 c). Como se sabe, los traductores se inclinan por traducir "σοφία" como "sabiduría" y "θεωρητικὴ ἐπιστήμη" como "conocimiento teorético" o "saber contemplativo". Llama precisamente la atención que la lectura

[11] He traducido *erhellende Verstehen* como "comprensión visible" porque guarda sentido con la idea de "ver la causa". Ciertamente, el adjetivo *erhellende* resulta problemático a la hora de traducirlo, en la medida que sus posibles traslaciones dan lugar a diversas interpretaciones. Entre sus posibles soluciones se encuentran: iluminada, esclarecida y clarificada o clara. No elegí ninguna de éstas porque la noción "iluminada" tiene resonancias místicas; tampoco elegí "esclarecida" porque sueña extraña. Piénsese los sentidos de lo siguiente: "comprensión iluminada", "comprensión esclarecida". No obstante, la última opción "clarificada" o "clara" me parecía más convincente que las otras porque es coherente con el adjetivo "claro" [*klar*] que se emplea en el curso para expresar la "clara permanencia tranquila de la vida", empero, pertenece a otro contexto de análisis. En vista de que no se trata de un término que se encuentre inserto en este contexto interpretativo, sino que pertenece a otro momento del análisis de la vida, opté por "visible" para verter *erhellende*; ya que este calificativo intenta expresar que la causa se torna visible [*sichtbar*] para el ser humano, en la medida que adquiere una comprensión más originaria de la causa. Además, tómese en cuenta que *erhellende Verstehen* traduce la palabra θεωρητικὴ ἐπιστήμη en las lecciones del semestre de verano de 1922 (*GA* 62, 37). Con ello, se destaca, pues, el sentido del θεωρεῖν como ver.

[12] De los siguientes pasajes de la *Metafísica* A1 981a1-3; A2 982b7-11; A2 982b21-28; A2 982b28 – 983a11, Heidegger traducirá "σοφία" como "comprensión propia", quien a su juicio considera que el objetivo de Aristóteles consiste en la determinación de la "comprensión propia" [σοφία] (*GA* 62, 53).

que tiene Heidegger de estos conceptos se distancie de la tradición; ya que no los coloca en el ámbito epistémico, sino que los instala en el ámbito práctico.

En tal sentido, la comprensión propia [σοφία] es un modo de comprensión que ilumina el objeto, en la medida que posibilita su comprensión y en la medida que abre los primeros puntos de partida y el porqué de éstos y, en efecto, de modo ulterior, desencadena en el modo de relación de la determinación contemplativa (*GA* 62, 36-37). Puesto que se ha señalado en el curso del semestre de verano de 1922 que la comprensión propia es un esfuerzo que se obtiene a través de la admiración, cabe señalar que ésta ha sido puesta como la que despierta el interés por comprender lo extraño. Por ende, la existencia es capaz de obtener una mayor comprensión de lo que la coloca en un estado de perplejidad. Esta comprensión se obtiene gradualmente a través de lo ya indicado como desconocer, reconocer y ver la causa. Así pues, la idea de "comprensión propia" y "comprensión visible" se retoma del fragmento A2, 982b11-17 de la *Metafísica* de Aristóteles, que a la letra dice:

> Por lo tanto, a través de la admiración los hombres, ahora y por primera vez, comenzaron a filosofar. Desde el principio, en efecto, se admiraron de cosas extrañas [que estaban] a la mano. Entonces, progresivamente, poco a poco, buscaron acerca de lo más grande. Por ejemplo, acerca de la luna y del sol y acerca de los eventos de los astros y de todo lo generado (*Met*. A2, 982b11-17)[13].

Heidegger resaltará, en la traducción de este fragmento, que mediante la admiración y el asombro los hombres se esforzaron por alcanzar una

[13] En la traducción de Tomás Calvo Martínez (2013: 76) dice: "Que no es una ciencia productiva resulta evidente ya desde los primeros que filosofaron: en efecto, los hombres – ahora y desde el principio – comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo." Por su parte Valentín García Yebra (1998: 14) lo traduce como sigue: "Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues lo hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo." Por mi parte, traduzco παθημάτων como "de los eventos" y no como "sintiéndose perplejos" o "admirados" por dos razones: (*i*) Principalmente para acercarme al pensamiento de Heidegger, quien lo tradujo como "modo de acontecer" [*Geschehensweise*] (*GA* 62, 38); y (*ii*) porque el Sol y la Luna se comportan como eventos que se mueven. (Acerca del movimiento de los planetas en Aristóteles, véase *DC*, Libro I, capítulo 2 y *Metafísica*, Libro duodécimo, capítulo 8.) Respecto a διαπορήσαντες lo vierto de la misma manera que Heidegger, a saber: "buscaron" [*suchten*], ya que esto tiene singular importancia en la actitud de la vida que intenta ganar en comprensión acerca de lo que le sale al encuentro, además de que esto tiene repercusiones en el modo ejecutivo primario en el que el Dasein se hace visible (véase *GA* 19, 125). Sobre el término griego διαπορήσαντες cabe mencionar lo siguiente: García Yebra (1998) traduce esta palabra como "planteándose problemas", mientras que Tomás Calvo (2013) la vierte como "causa extrañeza".

comprensión propia de los objetos que estaban a la mano, pero dada la tendencia de los hombres hacia la admiración se esforzaron, en un sentido progresivo, por pretender comprender los objetos más grandes y, en consecuencia, los más desconocidos para ellos. En su traducción escribe Heidegger:

> A través de la admiración y el asombro, los hombres ahora y por primera vez paulatinamente llegan a esforzarse por la comprensión propia. Al principio, admiraron lo que estaba impasible (inmediatamente) ante la vista y a-la-mano. Pero, entonces, cada uno de ellos se salió con la suya por una ligera tendencia a la admiración y continuaron buscando la más grande y la más impresionante [predominantemente distante] [con tendencia al esclarecimiento], y así, en orden a los estados múltiples, los cuales [para ellos] la Luna y también el Sol comparecieron, y con relación al mundo de las estrellas y con relación al devenir – y al modo de acontecer del espacio. (Qué tener previo y concepto previo para la lectura de todas las cosas, ¿el universo?) (*GA* 62, 38).

En tal sentido, entonces, el primer paso consiste en que los hombres, en actitud pasiva, se asombraron ante lo extraño que le sale al encuentro; la intención de los hombres en esta situación estriba en la obtención de una comprensión propia y visible del fenómeno. Pero en la medida en que se preguntan sobre el porqué de lo desconocido y de lo opaco, la tendencia de la admiración detona en ellos una actitud activa que los invita a la búsqueda de la causa de lo extraño, con dirección a obtener una comprensión visible de los principios [ἀρχαί]. ¿Cuál puede ser el medio para brindar una aclaración de lo desconocido?

Precisamente los mitos cumplen ese papel aclarativo de lo desconocido. En el fragmento 982b18-21 del texto griego se subraya que "el mito se compone desde las maravillas" [ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων]. Por ende, al tratarse de un relato con miras aclarativas, los filósofos lo amaron, ya que ofrece, en cierta medida, una escapatoria de la ignorancia [ὥστ᾽ εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν]. En tal sentido, Heidegger interpreta este papel aclarativo del mito como la acción en la que los hombres se esfuerzan por comprender propiamente lo extraño mediante la discusión de los temas que los maravillan, ya que mediante esta acción son conducidos al claro.

Un paréntesis obligado: con miras a ahondar en torno al tema de la comprensión, sirva lo que Heidegger comentó sobre el fragmento A2, 982b11-17 en sus lecciones sobre el *Sofista* de Platón (en el curso del semestre de invierno de 1924/25), ya que ahí indica que la comprensión [σοφία], junto a la producción [ποίησις], constituye un modo autónomo del modo de ser del Dasein, el cual puede ser visto sobre la base de dos momentos de ejecución primarios en donde éste puede ser visible, a saber: la admiración [θαυμάζειν] y la búsqueda [διαπορεῖν] (*GA* 19, 125).

Por ende, Heidegger sostendrá en el curso sobre Platón que el origen de la comprensión [σοφία] se funda en el Dasein, ya que a través de la admiración [θαυμάζειν] y de la búsqueda [διαπορεῖν] se origina la filosofía (*GA* 19, 125). Con esta interpretación, Heidegger le da la razón al Estagirita en

lo afirmado en el fragmento A2, 982b11-28; ya que el macedónico asevera que la filosofía tiene su origen en la admiración. Lo novedoso de la interpretación heideggeriana reside en el hecho de que el Dasein tiende a estos momentos de ejecución primarios a través del θεωρεῖν puro, es decir, mediante la tendencia del Solo-Ver-y-solamente-Comprender [*Tendenz auf das Nur-Sehen-und-lediglich-Verstehen*] (*GA* 19, 126).

Ahora bien, cabe pensarse que en el intento de desentrañar las causas de lo desconocido con miras a su comprensión también cabe la posibilidad de las limitaciones del comprender como parte esencial de la constitución del mundo.

En lo que sigue presento el último fragmento que señala el encontrarse del admirarse en el sentido del extrañarse y los temas que se explicitan a partir de su traducción.

4. La extrañeza y los temas del fragmento A2, 983a11-23

En el fragmento A2, 983a11-23, Heidegger vierte θαυμάζειν como "extrañeza" [*Verwunderung*] (*GA* 62, 43)[14]. Llama la atención precisamente este sentido de la palabra "extrañeza"; ya que, en el fragmento anterior, se presentó el tema de lo extraño y en la traducción del fragmento A2, 983a11-23 va a ser planteado como meta de investigación, puesto que a través de la apropiación propia de las causas la vida se encamina al modo inicial del asombro. En parangón con el fragmento anterior, se plantea, finalmente, el proyecto de investigación aristotélico.

En lo que sigue, a partir de la "extrañeza" [*Verwunderung*] expongo los temas que se desprenden de la traducción heideggeriana de los últimos fragmentos del capítulo 2 del libro primero de la *Metafísica* aristotélica, a saber: 4.1. La privación del mundo, 4.2. La comprensión de lo extraño, 4.3 El asombro y la familiaridad y, finalmente, 4.4. La investigación ontológica y el para qué de la investigación.

4.1. La privación del mundo

En la traducción heideggeriana del fragmento A2, 982b11-17, se indicó que al principio los hombres se maravillaron de cosas extrañas que tenían a la mano [ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες]. Este fragmento está articulado con A2, 983a11-17; ya que de este último se recoge la

[14] En su trabajo *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Paola-Ludovika Coriando (2002) estudia este sentido de la admiración en la filosofía de Descartes, en donde indica que la admiración [*Verwunderung*] no es una pasión, sino una emoción del alma; es el estado de ánimo del filosofar, ya que se refiere al término griego θαυμάζειν, el cual es empleado como el origen del pensamiento filosófico (Coriando, 2002: 55), esto es, en el sentido tal cual lo entiende Aristóteles.

expresión "τοῖς μήπω" (todavía no) para indicar que algo falta. En este caso quiere decir que lo que está a la mano todavía no lo está o no lo está del todo. Con ello, piensa la noción de privación, la cual ya estaba siendo señalada en la traducción-comentario del fragmento A2, 982b17-18. Como se sabe, la privación es un concepto aristotélico que exhibe, por ejemplo, la carencia de un atributo o la sustracción violenta de algo (*Met*. Δ 22, 1022b24-33). En tal sentido, Heidegger interpretará esta noción como el sentido pleno del "todavía no", en la medida que, contrariamente a lo que se pueda pensar, es el modo iluminador fáctico de la preocupación fáctica en tanto que constituyente de la realidad, es decir, en tanto que constituye el mundo en su significatividad (Cfr. *GA* 62, 38). En consecuencia, el "todavía no" [τοῖς μήπω] elude la disposición de tener los objetos en el claro, ya que exhibe una carencia de cierta naturaleza que le pertenece al mundo. ¿Por qué escapa a la comprensión humana algo que en su cotidianidad experimenta como el mundo?

4.2. La comprensión de lo extraño

El tema del porqué acontece lo extraño y cómo éste escapa a la visión humana responde no sólo a la traducción que deriva del fragmento A2, 983a11-13 de la *Metafísica* de Aristóteles, sino que ya estaba latente en la exposición heideggeriana del papel esclarecedor del mito en relación con quienes se interesan por lo desconocido y lo opaco, en la medida en que pretende llegar al claro. Esta noción es decisiva para el pensamiento temprano de Heidegger, ya que no sólo resalta el acontecimiento de lo extraño (*GA* 62, 44) en su curso del semestre de verano de 1922, sino que aproximadamente dos años después (en las lecciones del semestre de invierno de 1924/25) apuntará precisamente a subrayar que lo más desconocido debe llegar a la comprensión: ""Asombroso es para todos los hombres, si algo no debe ser medible mediante lo más pequeño", es decir, fundamentalmente dicho, si algo no es lo más conocido, acerca de lo que uno utiliza, debe hacerse comprensible" (*GA* 19, 126). En tal sentido: ¿Cómo hacer comprensible lo extraño? La respuesta la obtenemos del propio Heidegger, quien aproximadamente dos años después de estas lecciones del semestre de verano de 1922 declarará acerca de este asunto, en el tratado *El concepto de tiempo*, lo siguiente:

> Lo extraño no es algo simplemente presente y, como tal, objeto de una constatación, sino aquello con lo que por lo pronto no se sabe qué hacer. Lo extraño comparece, pues, en el horizonte abierto por la ocupación, y la cuestión de qué cosa sea lo extraño remite a la pregunta interpretativa acerca del para-qué. La respuesta interpretativa hace visible una referencia (algo es apropiado – contraproducente para); lo que antes era extraño se comprende y se entiende ahora en el marco del trato que nos mantiene ocupados (*GA* 64, 32/45-46).

Esta cita prepara el camino para tratar el tema de la familiaridad. La familiaridad señala un cierto saber en el que la vida se siente cómoda con

respecto a su relación con el mundo, empero, para la vida, ¿el mundo siempre le resulta familiar? De ninguna manera. ¿Qué puede provocar que la vida experimente un desajuste del mundo para despojarlo de su carácter de familiaridad?

4.3. El asombro y la familiaridad

El asombro pretende retener la familiaridad insuficiente, pero ¿qué quiere decir esto? Literalmente que la vida no dispone de una comprensión cabal del mundo, en la medida en que el asombro impide esa comprensión. Es decir, existe una privación del mundo. En otras palabras, una vez que Heidegger ha comentado, en su traducción del fragmento A2, 983a17-20, que los objetos determinados crean la familiaridad, se concibe que existen objetos desconocidos para la vida y que en la medida en que la vida los enfrenta, éstos la obligan a situarse en un plano extraño, produciendo en quien lo experimenta un desajuste en su relación con el mundo.

Consecuentemente, lo desconocido desplaza la vida del ámbito de lo familiar y de lo significativo para colocarla en el ámbito de la opacidad del mundo. Este fenómeno acontece porque el asombro mantiene actualizado este escenario extraño en tanto que la vida no termina de asimilar lo que está experimentando. Para librarse de esta condición tendrá que buscar la manera de situarse nuevamente en lo familiar apropiándose de eso desconocido, es decir, apropiándose de la causa de lo extraño, con dirección a obtener una comprensión propia de la situación.

Finalmente, la *Metafísica* de Aristóteles concluye con la pretensión aristotélica por unificar el conocimiento de lo universal y de las causas, de cara a la exposición de la divinidad como aquella que puede poseer la sabiduría. En estos términos, cabe preguntarse hasta qué punto el proyecto de investigación de Aristóteles fue seguido al pie de la letra en la traducción e interpretación de Heidegger, dado que este último ha demostrado ser un excelente lector del Estagirita. En lo que sigue, trataré en parte, este tema.

4.4. La investigación ontológica y el para qué de la investigación

Parte del estilo argumentativo de Aristóteles consiste, al principio, en exponer la idea central que tiene en mente para después desarrollar el argumento mediante ejemplos o situaciones que justifican su posición y al final de este recorrido el filósofo macedónico cerrará su argumento retomando la afirmación inicial. En tal sentido, lo que aquí se expone obedece a ese criterio. Así en el comienzo del fragmento A2, 983a11-17, el Estagirita presenta el tema del principio de la investigación, el cual será retomado para sellar la propuesta aristotélica del capítulo segundo del libro primero de la *Metafísica*.

Este proceder de Aristóteles será interpretado por Heidegger como la tarea indagativa que la vida se traza respecto a la obtención de una comprensión del sentido inicial del asombro. Para dar cabida a esta investigación, Heidegger ha obtenido con antelación, en el proceso anterior de su traducción, el sentido pleno, por así decirlo, de la comprensión epistémica, de la comprensión propia desde el asombro para ganar la comprensión visible, la cual fungirá como el siguiente paso que posibilita continuar el proceso de indagación, el cual ahora se invierte, porque el punto de partida se convierte en meta de investigación.

En otras palabras: en virtud de que en la traducción se han ganado los modos de la comprensión en un sentido gradual como comprensión epistémica, comprensión propia y comprensión visible de las causas, se apunta finalmente a la indagación del sentido inicial del asombro. En tal sentido, la investigación consiste, entonces, en mostrar que desde el estar-como la vida se comprende como visualización epistémica-comprensora y su meta es la averiguación de los principios y las causas, mediante una investigación de carácter holista, es decir, metódica. Con ello, se apunta a la comprensión de la vida en su totalidad; ya que el proceder metódico lo encaminó a ello.

Ahora bien, la idea que tiene Heidegger de la vida consiste en un conjunto de atribuciones que desde cursos anteriores ya observaba en ella, tal como la curiosidad, la tranquilidad y el goce. En tanto que la vida se mueve entre estas caracterizaciones encuentra sentido pleno que se plantee como hilo conductor de sus futuras investigaciones una interpretación radical de Aristóteles en su movilidad propia, de cara a hacer visible el existencial primordial y el fundamento de la existencia.

Finalmente, en lo que sigue presento un breve resumen que sintetiza lo hasta ahora expuesto desde la manera en que Heidegger traduce el concepto que fue tomado aquí como hilo conductor, la admiración.

5. A modo de cierre: Los términos alemanes que traducen el término θαυμάζειν

La elección terminológica de Heidegger para traducir el concepto θαυμάζειν no es gratuita. En su traducción eligió tres términos alemanes: *Bewundertwerden*, *Erstauntsein* y *Verwunderung*, los cuales obedecen, a mi juicio, al tema que se presenta. En el primero, "ser admirado" [*Bewundertwerden*], los hombres admiran a quien descubrió un arte (o procedimiento) precisamente porque desconocen su causa. Ello dio pie para que se tematizara el tema del mundo y a su vez se presentaran las dos direcciones de la vida en el modo de la comprensión epistémica; pero en el curso de la investigación, Heidegger se aleja de Aristóteles, cuando interpreta la vida como tranquilidad e intranquilidad. En otras palabras, como clara permanencia tranquila y como premura, mientras que el Estagirita

únicamente tiene la intención de comparar los hombres de experiencia con los que descubren el arte.

Con "admiración" [*Erstauntsein*], que quizá es el término que mejor traduce el concepto θαυμάζειν, se tematiza el paso metódico de la comprensión propia hacia la comprensión visible de la vida, a partir de la admiración como punto de partida de esta pretensión de la vida, implicando con ello, un esfuerzo por comprender aquello que escapa a su entendimiento, por así decirlo. Es decir, a partir de lo que tiene a la mano la vida progresa en su comprender, en la medida que se pregunta por las causas de lo desconocido e intenta obtener una comprensión explicativa de este. En ello, la vida descubre que la privación es parte constitutiva de su mundo, porque en esta condición del mundo entra en juego lo extraño.

Con "extrañeza" [*Verwunderung*], Heidegger está pensando en lo extraño, es decir, eso que desplaza la vida de la familiaridad de su mundo. En este sentido, θαυμάζειν, entendido como "extrañeza" [*Verwunderung*], cumple la misma función que la angustia ontológica, en la medida que ambas despojan la significatividad del mundo en el momento en el que sitúan a la vida o al Dasein fuera de lo familiar. Dicho en otras palabras: la extrañeza y la angustia ontológica le quitan a la existencia humana el horizonte cotidiano de comprensión en el que ésta comparece, es decir, del mundo que le rodea.

¿Qué procede frente a esta situación de extrañeza que experimenta la vida tomando en cuenta que el mundo ya no le parece más familiar? Lo que sigue, en la investigación consiste en la obtención de una comprensión cabal, por así decirlo, de la causa que posibilita el acontecimiento de lo extraño.

Con lo anterior, se puede decir que la interpretación de Heidegger en torno al θαυμάζειν se encuentra justificada no sólo por los temas que surgen, sino porque en cada elección se exhibe un paso metódico respecto a lo descubierto en la traducción: la vida admirada por el otro (mundo compartido), la vida como tranquilidad e intranquilidad en la ocupación (mundo circundante) y la vida como extrañada del mundo (Cfr. la angustia ontológica y el mundo propio). Como puede notarse, en estos modos de ser la vida se encuentra (des)articulada del mundo.

En otras palabras, la vida se admira de los otros; pero también en la admiración la vida tiene un acceso a su propia comprensión, la cual se encuentra limitada, en la medida en que el asombro la desplaza de su ámbito familiar para situarla en la extrañeza. A fin de obtener una comprensión cabal del motivo de su perplejidad, la vida se encamina a descubrir la causa del objeto que la asombra para tratar de comprenderlo.

Referencias

ARISTOTELES (1831). *Aristoteles Graece*. Volumen Alterum, griego (I. Bekkeri). Academia Regia Borussica. Berolini: Apud Georgium Reimerum.

ARISTÓTELES (1996). *Acerca del cielo. Meteorológicos*, trad. de Miguel Candel. Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES (1998). *Metafísica*, trad. de Valentín García Yebra (edición trilingüe). Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES (2013). *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

ARISTOTELIS (1895). *Metaphysica*, griego (W. Christ). Lipsiae: Aebidus B. G. Teubneri.

ARISTOTELIS (1957). *Metaphysica*, griego (W. Jaeger). Scriptorvm Classicorvm Bibliotheca Oxoniensis. New York: Oxford University Press.

ARISTOTELIS (1975). *Metaphysics*, griego (D. Ross). Volume I. Oxford: Clarendon Press.

ARISTOTELIS (1975). *Metaphysics*, griego (D. Ross). Volume II. Oxford: Clarendon Press.

BERTI, Enrico (2017). *Tadurre la* Metafisica *di Aristotele*. Brescia: Morcelliana.

BLECUA, Alberto (1990). *Manual de crítica textual*. Madrid: Editorial Castalia.

CORIANDO, Paola-Ludovika (2002). *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

DIELS, Hermann & KRANZ, Walther (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. Erster Band. Berlin

DIGGLE, James *et., al.* (2021). *The Cambridge Greek Lexicon*. (*D-CGL*). Volume I. A-I. Reino Unido: Cambridge University Press.

DIGGLE, James *et., al.* (2021). *The Cambridge Greek Lexicon*. (*D-CGL*). Volume II. K-Ω. Reino Unido: Cambridge University Press.

HEIDEGGER, Martin (2006). *Sein und Zeit* (*SuZ*), ed. E. Husserl. Tübingen, Max Niemeyer. [Traducción castellana de Jorge Eduardo Rivera: *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2014 (1997); traducción al castellano de José Gaos: *El ser y el tiempo*. México: FCE, 2014 (1951)].

HEIDEGGER, Martin (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (*GA* 18), ed. Mark Michalski. Frankfurt, Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1992). *Platon: Sophistes* (*GA* 19), ed. Ingeborg Schüssler. Frankfurt, Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie* (*GA* 56/57), ed. Bernd Heimbüchel. Frankfurt, Klostermann. [Traducción parcial al castellano de Jesús Adrián Escudero: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2005].

HEIDEGGER, Martin (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens* (*GA* 60), ed. M. Jung y T. Regehly. Frankfurt, Klostermann. [Traducción al castellano de Jorge Uscatescu: *Introducción a la fenomenología de la religión*. México:

Siruela/FCE, 2012; y traducción al castellano de Jacobo Muñoz: *Estudios sobre mística medieval*. México: FCE, 2018].

HEIDEGGER, Martin (2005). *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (*GA* 62), ed. Günther Neumann. Frankfurt, Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1988). *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)* (*GA* 63), ed. Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt, Klostermann. [Traducción castellana de Jaime Aspiunza: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza, 2013 (1999)].

HEIDEGGER, Martin (2004). *Der Begriff der Zeit* (*GA* 64), ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt, Klostermann. [Traducción al castellano de la conferencia de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero: *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta, 2011; traducción del tratado al castellano de Jesús Adrián Escudero: *El concepto de tiempo* (*Tratado de 1924*). Barcelona: Herder, 2008].

NEHAMAS, Alexander (1981). "On Parmenides' three ways of inquiry". En *DEUCALION* 33/34. Athens, pp. 97-111.

Studia Heideggeriana, Vol. XIII, 2024, 99-119
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol13.2024.246

La filosofía heideggeriana no es antropocéntrica. La peculiaridad y la introducción de la vida en la moral[1]

Heideggerian Philosophy is not Anthropocentric. Peculiarity and the Introduction of Life into Morality

EVA BLAYA MELCHOR
(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen: En este artículo mostraremos, en primer lugar, la inadecuación de las críticas esgrimidas contra la filosofía heideggeriana en términos de «antropocentrismo», para en segundo lugar, defender que en el pensamiento heideggeriano existen evidencias que permiten introducir a los entes vivos y la naturaleza en la reflexión moral. Dialogaremos con las aludidas críticas y detectaremos que se hallan atravesadas por una confusión entre el plano ontológico y el moral. Para enmendar tal confusión, clarificaremos el único término que permitió al filósofo vincular la reflexión ontológica con la moral: la mismidad [*Selbstheit*] del *Dasein* entendida como por-mor-de-sí [*worumwillen*]. Acudiremos a *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, donde Heidegger advierte de los riesgos de entender a los entes vivos como útiles, y les reconoce una forma de mismidad: la peculiaridad [*Eigentümlichkeit*]. En virtud de tal reconocimiento, concluiremos que la filosofía heideggeriana, lejos de legitimar la instrumentalización de los entes vivos o la naturaleza, posibilita su consideración moral.

Palabras clave: Heidegger, antropocentrismo, ontología, mismidad, entes vivos

Abstract: The aim of this article is both to show the inadequacy of the criticisms made against Heideggerian philosophy in terms of «anthropocentrism», and the defense that there is textual evidence to support the introduction of living beings and nature into moral reflection. We dialogue with those objections and detect that their diagnosis is immersed in a confusion between the ontological and moral plane. To correct this confusion, we clarify the only term that allowed the philosopher to link the ontological reflection with the moral one, namely, the selfhood [*Selbstheit*] of *Dasein* understood as for-the-sake-of-which [*worumwillen*]. We turn to *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, where Heidegger not only warns of the risks of understanding living beings as instrument and equipment, but also recognizes a form of selfhood for them: peculiarity [*Eigentümlichkeit*]. Hence that we conclude that Heideggerian philosophy, far from legitimizing an instrumentalization of living beings and nature, makes possible their moral consideration.

Key-words: Heidegger, anthropocentrism, ontology, selfhood, living beings

[1] Este artículo se ha realizado en el marco de la ayuda para la Formación del Profesorado Universitario (FPU), ref.20/05036.

1. En diálogo con las críticas a la filosofía heideggeriana

En contextos filosóficos donde la preocupación por los entes vivos y la naturaleza ocupa el primer plano, la filosofía heideggeriana suele ser tildada de «antropocéntrica», «humanista» o «especista». Semejante caracterización, especialmente señalada por Derrida a finales del siglo pasado, sigue teniendo hoy en día plena vigencia, pese a que los comentaristas de la filosofía heideggeriana no hayan cesado de recordar que su pensamiento fue profundamente crítico con el humanismo y el subjetivismo modernos. Aun reconociendo que la labor crítica heideggeriana es indiscutible, los aludidos rótulos son utilizados en un sentido inédito. Su empleo ya no sería sinónimo de sostener una postura relativista o cercana a la antropología filosófica. Más bien, sugieren que el autor está reconociendo en el ser humano una suerte de privilegio que necesariamente irá en detrimento de los entes vivos y la naturaleza[1].

En este apartado centraremos la atención en la novedosa y detallada objeción que el fenomenólogo Renaud Barbaras plantea a la filosofía heideggeriana en *Introducción a una fenomenología de la vida*. Completaremos sus análisis con las aportaciones de Derrida y Arendt, por un lado, y de Aurenque, Neira y Buchannan, por otro. Concluiremos mostrando que las acusaciones al pensamiento heideggeriano en términos de «antropocentrismo» se encuentran motivadas por preocupaciones extra ontológicas.

1.1 El supuesto antropocentrismo del §10 de *Ser y Tiempo*

El §10 de SZ es una de las presuntas evidencias textuales que más claramente pondría de manifiesto el antropocentrismo heideggeriano, por cuanto se afirma que solo será posible elaborar una ontología de la vida de manera

[1] Asumimos el sentido con el que actualmente se emplean los rótulos «antropocentrismo», «humanismo» y «especismo». Desde mediados del siglo pasado ha ido ganando influencia una tendencia de pensamiento de acuerdo con la cual la historia de la filosofía y civilización occidental habría estado dominada por el prejuicio de que el ser humano es una criatura privilegiada. El historiador medieval L. White, el filósofo animalista P. Singer y el fundador de la ética medioambiental A. Leopold, defienden que ese privilegio habría traído consigo el reconocimiento de una correlativa inferioridad: la de los entes vivos y la naturaleza. El mundo occidental habría sido «antropocéntrico» precisamente por considerar que la naturaleza y entes vivos son fuentes de recursos que han de satisfacer las necesidades del ente que, por privilegiado, se encontraría en el centro: el ser humano. Asimismo, habría sido «humanista» porque los intentos filosóficos de acercarse a los entes vivos y la naturaleza se habrían realizado desde los intereses del ser humano. Por último, habría sido «especista», por no haber prestado atención a los entes vivos y la naturaleza desde el plano de reflexión moral. Singer popularizó este término para nombrar la indiferencia de la filosofía occidental hacia todo lo que no sean los intereses humanos, que son vistos como intereses de especie. Dado que la filosofía heideggeriana ha sido escudriñada desde esta perspectiva nos limitaremos a determinar si tales atribuciones son adecuadas.

privativa [*privativ*] y a partir de la analítica existencial del *Dasein* (SZ, p. 50/71)[2].

Derrida entendió «este discurso sobre la privación [como] una cierta teleología antropocéntrica, incluso humanista» (1989, p. 88). Siguiendo esta senda, Barbaras sostiene que la «privación» es consecuencia de la inversión heideggeriana de la metafísica tradicional. El fenomenólogo es consciente de que Heidegger manifestó su preferencia por el término *Dasein* para referirse al ente que somos —frente al de «vida» u «hombre»—, y de que fue profundamente crítico con las definiciones históricas del ser humano en tanto que animal racional. No obstante, el filósofo alemán estaría operando de manera inversa a la tradición metafísica en la medida en que, ya no sería el ser humano el que se determinaría *aditivamente* (*zoon* + *logón échon*), sino la vida la que lo haría *reductivamente* (2013, p. 87). Pareciera que es mediante la negación de algunos elementos del modo de ser del *Dasein* como accederíamos a la vida. A ojos del fenomenólogo esto implica la completa disolución de la especificidad del modo de ser de lo vivo en el modo de ser del *Dasein*. Por esta razón están justificados los calificativos de «humanista» y «antropocéntrico» hacia el pensamiento heideggeriano: «la zoología privativa no consigue evitar, pues, un punto de vista antropocéntrico —que es el del humanismo clásico— caracterizado por el hecho de que al animal nunca se le aborda en y por él mismo, sino desde el punto de vista del hombre» (pp. 103-104).

Barbaras añade que la expresión «privación» está lejos de ser una mera consideración fenomenológica de carácter metodológico, que recuerde que debemos atenernos a la vida tal y como se da en nosotros —que existimos en el modo del *Dasein*—, o que debemos ser prudentes a la hora de hablar positivamente de ella. Al contrario, el acercamiento privativo a la vida «tiene una justificación ontológica y no solo metodológica» (2013, p. 93). Dicha justificación ontológica se apoyaría en el reconocimiento heideggeriano de que la vida no es ni presencia subsistente [*Vorhandenheit*] ni existencia [*Existenz*], si bien se encuentra más próxima a esta última. Barbaras entiende que, como el *Dasein* no difiere del mismo modo de los entes vivos que del resto de entes, existe una *comunidad* o continuidad ontológica entre el *Dasein* y los entes vivos. A sus ojos, esto implica que la «vida» es el concepto ontológico fundamental, en cuyo seno tiene lugar la diferencia entre el modo de ser del *Dasein* y los entes vivos. Es por ello por lo que el pensamiento heideggeriano le parece al fenomenólogo cargado de importantes tensiones, contradicciones y aporías[3].

---

[2] Las citas que pertenezcan a la *Gesamtausgabe* se indicarán con la abreviatura «GA», seguidas del número del volumen, el número de página en la versión alemana y española. Las referencias a *Ser y Tiempo* se indicarán simplemente con la abreviatura «SZ» y los números de página.

[3] Barbaras asegura que si la vida ocupa el lugar central se podría articular la existencia [*Existenz*] con la subsistencia [*Vorhandenheit*] y se podrían abordar problemas como el de la corporalidad del *Dasein* (cf. 2013, pp. 79-107). No obstante, desde un marco heideggeriano esta propuesta es imposible porque el concepto de existencia ya incluye al

Ahora bien, esta interpretación a propósito de la «privación» está, en lo fundamental, errada. Barbaras reconoce con acierto que el *Dasein* no hace referencia al conjunto de caracteres que constituyen al ser humano, sino que nombra un hecho que tiene lugar en el ser humano: la comprensión de ser. Sin embargo, yerra al entender la «privación» como resta o eliminación de aquellos rasgos humanos a los que la analítica existencial habría llegado. El análisis existencial de *SZ* no está guiado por la pregunta *qué es el hombre*, ni tiene por objeto alumbrar la realidad humana o dar con su esencia. Por lo tanto, los existenciales [*Existenzialien*] que se van acuñando a lo largo de la analítica no son rasgos humanos que eventualmente habría que ir negando para acceder a la vida. Más bien, el análisis existencial es el medio necesario para la elaboración de la pregunta por el sentido de ser. Una elaboración filosófica que es posible por el *factum* de la comprensión de ser, por el hecho de que en el *Dasein* las cosas comparecen en tanto que tales. Esta es la razón por la cual el *Dasein* queda caracterizado como el ente privilegiado: privilegiado para la elaboración de la pregunta por el sentido de ser.

La expresión «privación» no comporta la pérdida de la especificad ontológica de la vida, ni tampoco refleja el antropocentrismo inconfesado del filósofo alemán. Esta pone de manifiesto algo de lo que *carecen* los entes vivos, a saber, están privados de comprensión de ser[4]. Ahora bien, que los entes vivos no sean los privilegiados para la elaboración de la pregunta por el ser, no supone su menosprecio ni minusvaloración. Lo único que nos dice Heidegger al respecto es que, si queremos reflexionar sobre la vida como específico modo de ser es enriquecedor tener en cuenta algunas conclusiones de la analítica del *Dasein*. Principalmente porque la elaboración de la pregunta por el modo de ser de lo vivo solo puede tener lugar en un ente en el que la vida comparece como tal: el *Dasein*. Esto no significa que la vida se piense desde el ente humano, sino que, por decirlo con los términos de Barbaras, una adecuada determinación del *Dasein* garantiza el abordaje del ente vivo en y por él mismo.

Asimismo, dado que la analítica del *Dasein* ha sacado a la luz los supuestos que han guiado a la metafísica tradicional y ha deconstruido sus conceptos fundamentales, Heidegger está invitando a hacer lo propio con la vida. Al igual que el vocabulario metafísico tradicional no era adecuado para alumbrar el modo de ser del *Dasein*, también debe ser revisado, como veremos, cuando lo que se quiere pensar es la vida. De esta forma, podemos concluir que la especificidad ontológica de la vida no queda comprometida por la introducción de la expresión «privación».

---

cuerpo (GA 3, pp. 289-290/251; GA 27, p. 147/159; SZ, pp. 102/123 y ss.). Además, la articulación de la existencia con la subsistencia supondría el reconocimiento de que el *Dasein* no tiene una espacialidad y direccionalidad específicas, algo con lo que Barbaras, al rescatar la distinción fenomenológica *Körper*/*Leib*, no podría estar de acuerdo.

4 Cf. GA 29/30, pp. 384/318 y ss. La idea de que los entes vivos no tienen comprensión de ser, vale decir, no se comportan con el ente *en tanto que* [*als*] *ente*, reaparecerá bajo la fórmula de la pobreza de mundo [*weltarm*], que concluirá con la acuñación del concepto de entorno [*Umgebung*].

1.2 El supuesto antropocentrismo del §18 de *Ser y Tiempo*

En este parágrafo encontramos otra presunta evidencia que reflejaría el antropocentrismo heideggeriano, y que tiene que ver con el empleo de la noción «por-mor-de-sí» [*worumwillen*].

Es bien conocida la afirmación realizada en el §4 de acuerdo con la cual al ente que somos nosotros mismos, *Dasein*, *le va* su ser. Nuestro ser no nos viene dado, sino que es una tarea que tenemos que realizar en el mundo, con las cosas y con los otros. Sin embargo, no es hasta el §18 cuando se pone de manifiesto que esta tarea de haber-de-ser [*Zusein*] no la realizamos para algo, sino por sí misma. La expresión «por-mor-de-sí» enfatiza esta crudeza inherente a nuestra existencia: hemos de ser no para algo, sino en virtud de sí (GA 27, p. 325/340).

No obstante, lo que ha resultado problemático es la forma como Heidegger llega a esta idea en *SZ*. El filósofo detecta que el *Dasein*, como tiene su ser pro-puesto y tiene que construirlo, trata cotidianamente con las cosas, siendo el común denominador de ese trato múltiple la estructura del para-algo [*Umzu*] (SZ, p. 86/107-108). Cotidianamente las cosas comparecen en tanto que útiles [*Zeug*]: la silla es *para* sentarse y el martillo es *para* martillear. El modo de ser del útil será bautizado con la conocidísima expresión «estar-a-la-mano» [*Zuhandenheit*]. Además, el filósofo se referirá a este carácter de remisión —de *para-algo*— como «condición respectiva» [*Bewandtnis*] y nos llamará la atención sobre cómo es imposible encontrar un útil aislado, pues se refieren los unos a los otros. La silla es *para* sentarse y remite a la mesa que es *para* apoyarse; el martillo es *para* martillear y remite al *clavo* que es *para* clavar. Estas remisiones se pueden, a su vez, encadenar: la silla es *para* sentarse, nos sentamos *para* comer; el martillo es *para* martillear, martilleamos *para* consolidar, consolidamos *para* protegernos. Todas estas remisiones conforman una trama concreta, una cierta totalidad que llamará «totalidad respeccional» [*Bewandtnisganzheit*]. Es la totalidad respeccional la que hace posible el trato, y la comparecencia en ese trato, de las cosas como tales:

> Una habitación no comparece [porque yo haya captado] una cosa tras otra y luego componga una pluralidad de cosas para poder ver la habitación, sino que de primeras lo que yo veo es [la habitación misma], una totalidad cerrada de remisiones, de la cual se extraerían los muebles concretos y todo lo que esté en la habitación (GA 20, pp. 252-253/233).

Ahora bien, esta totalidad de remisiones está en íntima conexión con el *Dasein*, pues es el lugar donde culmina:

> La totalidad respeccional misma remonta, en último término, a un para-qué que ya no tiene *ninguna* condición respectiva más, que no es un ente en el modo de ser de lo a la mano dentro del mundo, sino un ente cuyo ser tiene el carácter de estar-en-el-mundo […]. Este primario para-qué […] es un por-mor-de (SZ, p. 84/105).

Heidegger explica que las remisiones tienen un límite, es decir, que hay ciertos *paras* que no remiten a nada más. La expresión por-mor-de cumple la función de poner punto final al encadenamiento de las remisiones. Por ejemplo, no comemos ni buscamos protegernos *para* algo, sino por sí mismos. De hecho, comer y protegerse son posibilidades de ser de un ente al que *le va su ser* y ha de ser no para algo, sino por-mor-de-sí [*worumwillen*]. Esto significa que todos los para-algo cotidianos remiten a posibilidades de ser del *Dasein*, y que son estas las que determinan cada una de las totalidades respeccionales en la que el útil concreto comparece. Por ejemplo, como comer es una posibilidad de mi ser, aquella roca de allí comparece primariamente como *para* sentarme a comer, y ese montón de madera como leña, como fuente de calor *para* cocinar.

Ahora bien, la posibilidad de tildar esta reflexión heideggeriana de «antropocéntrica» vuelve a aparecer tan pronto como cuando leemos la siguiente consideración de Arendt:

> Un mundo estrictamente antropocéntrico [es aquel en el que] el propio hombre pasa a ser el fin último que acaba con la interminable cadena de fines y medios. […] [Convertir al] hombre [en] «supremo fin», le permite, si puede, subyugar toda la naturaleza a él, es decir, degradar la naturaleza y el mundo a simples medios, despojándolos de su independiente dignidad (2003, pp. 173-174).

La crítica de Arendt, aun estando dirigida contra la filosofía kantiana, parece poder aplicarse al §18 de *SZ.* El *Dasein* era el lugar donde culminaba la «interminable cadena» de remisiones que constituyen la totalidad respeccional, la cual hace posible el trato cotidiano con las cosas. Con ello, pareciera que la filosofía heideggeriana encajara perfectamente en la consideración arendtiana: ese árbol, despojado de su «independiente dignidad», comparece como leña (fuente de calor para cocinar) en tanto que está determinado por su remisión a una posibilidad del ser del *Dasein* (comer). Así, el por-mor-de-sí heideggeriano legitimaría la instrumentalización del mundo natural.

Ahora bien, sostener semejante interpretación significa estar preso de un malentendido. En primer lugar, porque la introducción del por-mor-de-sí como límite de la totalidad respeccional en *SZ* tiene una función determinada. Busca enfatizar la diferencia entre dos modos de ser: *Existenz* (modo de ser del *Dasein*, que tiene que realizar su ser en virtud de sí) y *Zuhandenheit* (modo de ser de los útiles, que comparecen como estando-a-la-mano), dos modos de ser que, como enseguida veremos, no son los únicos.

Al explicar en qué sentido el *Dasein* es el límite de la totalidad respeccional, Heidegger trae efectivamente a colación ejemplos como el comer y la protección, en tanto que son posibilidades de su ser. Sin embargo, si únicamente centramos la atención en tales ejemplos y olvidamos lo que éstos pretenden alumbrar, es fácil objetar que se trata de la justificación de una instrumentalización de la naturaleza y los entes vivos, pues éstos comparecerían como *para* alimentar y *para* proteger al *Dasein.* Ahora bien, el

filósofo advirtió en *Principios metafísicos de la lógica* que no se debía interpretar de ese modo el por-mor-de-sí: «es un egoísmo extremo, la más patente megalomanía afirmar que la naturaleza […] subsiste en cada caso solo para cada ser humano y sus fines egoístas» (p. 239/218). La ciencia, la moralidad o el arte también son posibilidades de ser del *Dasein*, que el filósofo bien podría haber traído a colación en el mencionado parágrafo. De haberlo hecho, seguramente podría haber mostrado en qué sentido el que las posibilidades de ser del *Dasein* sean el límite de los para-algo cotidianos no comporta antropocentrismo, humanismo o especismo alguno. Que el conocer sea una posibilidad de ser del *Dasein*, quiere decir que es aquello por-mor-de-lo-cual podemos acercarnos a un árbol *para* estudiarlo y *para* clasificarlo. Del mismo modo, que el arte sea una posibilidad del ser del *Dasein*, significa que aquello por-mor-de-lo-cual el artista se acerca a un roble, emplea el pincel y su paleta de colores *para* pintarlo. Asimismo, el tener una ley de bienestar animal justa es aquello por-mor-de-lo-cual el jurista se acerca a los animales *para* legislar sobre ellos, además de utilizar libros *para* leer y *para* redactar una propuesta. En definitiva, las consideraciones heideggerianas en torno a las posibilidades de ser del *Dasein*, la estructura del para-algo y el por-mor-de-sí se mueven en un ámbito ontológico-descriptivo. De ellas no se desprende normatividad alguna ni suponen la legitimación de ningún trato instrumental.

1.3 El supuesto antropocentrismo de *Los conceptos fundamentales* y *La carta sobre el humanismo*

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* encontramos otra «muestra» del supuesto antropocentrismo heideggeriano. Se trata de la oración que funciona como hilo conductor de la segunda parte del curso: «una piedra no tiene mundo, el animal es pobre de mundo y el hombre es configurador de mundo» (GA 29/30, p. 262/227). Pese a que Heidegger advirtiese de que su reflexión ontológica «no permite ninguna tasación ni valoración» (p. 286/245), Derrida sostuvo que

> cada vez que el filósofo o quien sea dice en singular y sin más "El Animal", pretendiendo designar así a cualquier ser vivo que no sea el hombre […] el sujeto de esa frase dice una tontería. Confiesa sin confesar, declara […] su participación comprometida, continuada, organizada en una verdadera guerra de especies (2008, p. 48).

Derrida cuestiona que entre el *Dasein* y el ente vivo haya verdaderamente «una diferencia ontológica abismal» (GA 29/30, p. 384/319), y defenderá que en el planteamiento heideggeriano está siendo borrada la pluralidad de diferencias que hay en el reino animal. Por su parte, Buchannan reprocha que el reconocimiento heideggeriano de dicha diferencia ontológica abismal afecta al propósito mismo del curso, pues impide que tenga una base sobre

la que erguirse el análisis comparativo entre el *Dasein* y los entes vivos a propósito de la pregunta metafísica por el mundo (2008, p. 112). Aurenque y Neira defienden que del planteamiento heideggeriano se siguen importantes consecuencias:

> La presencia del humanismo en lo que se refiere a los animales va probablemente más allá de lo que [Heidegger] sospecha. […] Mantener o restablecer la jerarquía de lo humano es un gesto metafísico heideggeriano pleno de componentes políticos, por cuando puede ser usado para fundar el dominio de una especie sobre otra […] En la descripción heideggeriana sobre la pobreza de mundo del animal y de la riqueza de mundo del *Dasein* subsisten implícitamente aspectos normativos y jerárquicos entre ambas especies (2014, pp. 336-337).

Barbaras considera que el reconocimiento de dicha diferencia entre el *Dasein* y los entes vivos presupone una univocidad, y que es justamente la «vida» el lugar donde esta diferencia difiere. El fenomenólogo, haciéndose cargo de que *Dasein* y ser humano no son exactamente asimilables, matizará que, más que antropocentrismo, habría que hablar de un «existencialcentrismo» [*existentialocentrisme*] (2013, p. 108) en el pensamiento heideggeriano. Recalcará que, en ningún momento, Heidegger afrontó el ser de la vida, siendo un claro ejemplo de ello *La carta sobre el humanismo* de 1946. Sobre ella afirma: «[es] la relación constitutiva del hombre con el Ser [la que] prohíbe comprenderlo a partir de su vida, [la cual] es ajena al claro del Ser» (2013, p. 90).

En *La carta* Heidegger se pregunta si definir el ente que somos como «viviente» es la mejor manera de llegar a «lo que en lenguaje tradicional de la metafísica se llama la "esencia"» (GA 9, p. 325/268). Sin negar que al considerarnos como un ente vivo podamos realizar afirmaciones científicamente correctas, Heidegger pone de manifiesto que la comprensión de ser es nuestra verdadera «esencia». La tematización del ente que somos *en tanto que* vivo presupone una consideración de este en términos de «objeto» al que se le atribuyen unas propiedades determinadas (las de la vida). La comprensión de ser se sitúa en nivel más fundamental porque no es «una propiedad de contenido material», sino que «rebasa toda propiedad por el hecho mismo de que la revela como tal» (Rodríguez, 2021, p. 36).

Cabe preguntarse a qué se refiere Barbaras al emplear el término «antropocentrismo» o «existencialcentrismo» para caracterizar la filosofía heideggeriana y hasta qué punto son unos rótulos adecuados. Si con ellos quiere decir que el *Dasein* es el único ente en el que los entes salen al encuentro en tanto tales (comprende el ser) entonces la atribución se dará en justicia. No obstante, el afirmar que la comprensión de ser tiene lugar en el *Dasein* no es lo mismo que decir que el *anthropos* o la *existencia* «ocupe el centro», o sea la medida de todas las cosas[5]. De hecho, Heidegger defiende que el centro de la existencia está fuera, o lo que es igual, que su centro son las cosas. En *De la esencia del fundamento* leemos:

[5] Para más información, remitimos a la tesis doctoral de Muñoz (2008).

> Esa interpretación errónea que ve un "punto de vista antropocéntrico" […] seguirá sin decir absolutamente nada mientras […] siga sin entender cómo […] "el hombre" llega al "centro", de tal modo que su nulidad en la totalidad de lo ente tiene que convertirse y se convierte en el principal problema. […] ¿Qué peligros encierra dentro de sí un "punto de vista antropocéntrico" que precisamente hace tender todos sus esfuerzos única y exclusivamente a mostrar que la esencia del *Dasein*, que está ahí "en el centro", es extática, es decir, "excéntrica"? (GA 9, p. 163/139).

Por el mismo motivo, es inadecuado calificar el pensamiento heideggeriano de «humanista», tal y como han hecho Barbaras, Derrida, Aurenque y Neira. Sobre todo, porque el propio Heidegger rechazó explícitamente la utilización de la noción «ser humano» (SZ, pp. 45/66 y ss.), y acuño la expresión *Dasein* para nombrar la compresión de ser que ocurre en nosotros. Por último, la crítica de «especismo» que hemos visto de la mano de Derrida, Aurenque y Neira sigue sin tener arraigo en el pensamiento heideggeriano, pues el esquema especie/diferencia específica no es válido para el modo de ser del *Dasein*:

> Que al hombre le pertenezca un modo de ser distinto del de la piedra, el animal o la figura geométrica […] significa tanto como que del […] ente que en cada caso soy yo mismo, no hay ontología particular; hay una ontología fundamental. No porque la cuestión del ser se reduzca a la cuestión del hombre, sino por lo opuesto. Porque la cuestión del hombre se reduce a la cuestión del ser. O, si se prefiere, no hay hombre. El ente que yo mismo soy en cada caso no es una especie que delimitar, mediante una definición, frente a otras especies. Ser hombre, si aceptamos esta expresión, es estar abierto al ser (Marzoa, 1995, pp. 202-203).

Con ello, queda mostrada la inadecuación de los rótulos «antropocentrismo», «especismo» y «humanismo» aplicados a la filosofía heideggeriana. En el siguiente apartado veremos que muchas de las objeciones y resistencias de los autores que hemos venido comentando hunden sus raíces en preocupaciones que, aun pudiendo ser legítimas, se mueven en un plano ajeno a la ontología.

1.4 El motivo extra-ontológico de las acusaciones de «antropocentrismo»

Mostrábamos la inadecuación de las críticas vertidas sobre la filosofía heideggeriana en términos de «humanismo», «antropocentrismo» y «especismo». Michael Zimmerman advirtió con gran atino en (2002) que lo que subyace a semejante caracterización de la filosofía heideggeriana es el reproche de haberse quedado en un plano exclusivamente ontológico. En efecto, el problema residiría en que Heidegger, en ningún momento, reconoció que la naturaleza o la vida tuviesen un «valor inherente» (2002, pp. 73-74). Al no haberlo hecho, el privilegio que tiene el *Dasein* en el ámbito ontológico —que se traduce en su lugar privilegiado en la elaboración de la

pregunta por el ser en *SZ*, y en ser configurador de mundo en *Los conceptos fundamentales*—, se ha interpretado como teniendo un inequívoco reflejo normativo. Esto es, como la justificación de un trato meramente instrumental por parte del *Dasein* con los entes no privilegiados con los que, además, guarda una diferencia abismal. No habría nada en esos entes inferiores que impida o limite tal trato, sino que ontológicamente se reducen a *ser-para* el ente privilegiado. Hay que insistir en que semejante diagnóstico revela una mala comprensión del privilegio ontológico del *Dasein*, muestra una indebida caracterización idealista de la filosofía heideggeriana y obvia el interés heideggeriano por aclarar lo que subyace a la categoría tradicional de «valor».

Zimmerman recalca que es la ausencia de un posicionamiento «biocéntrico» lo que está motivando tales críticas. Esto es algo que se intuía en las objeciones que hemos venido comentando, pero que está explícitamente recogido en el planteamiento de Barbaras:

> [Este] antropocentrismo metodológico (abordar la vida a partir del hombre o del *Dasein*) recubre inevitablemente un antropocentrismo metafísico –precisamente el del humanismo–. […] La única manera de evitar este último es empezar por la vida, es decir, optar deliberadamente por un procedimiento biocentrista (2013, p. 105).

Aunque Heidegger efectivamente nunca sostuvo una postura «biocéntrica» hay una cuestión que ha permanecido impensada entre los críticos. Es la pregunta por si el reconocimiento del privilegio del *Dasein* en el orden del ser tiene un reflejo normativo que necesariamente comporta la instrumentalización de la naturaleza y los entes vivos[6]. Es más, cabe preguntarse si es legítimo este cambio de plano —de lo ontológico a lo normativo— que está operando en las lecturas críticas de la filosofía heideggeriana. Para descubrirlo, profundizaremos en la única noción heideggeriana que permite vincular el plano ontológico con el moral[7]. Se trata, de nuevo, de la noción por-mor-de-sí [*worumwillen*] que, de acuerdo con el propio Heidegger, es la condición de posibilidad del imperativo categórico, y, por tanto, del comportamiento moral en general.

2. El vínculo entre la ontología y la moral

Tras la publicación de *SZ*, Heidegger ahonda en el concepto de por-mor-de-sí, explica por qué es central para comprender nuestra específica

[6] Cf. Los intentos de Zimmerman en (2002), Schalow en (2006) y Foltz en (1995) por extraer un rendimiento ecológico de la obra heideggeriana.

[7] Cf. Jaran, 2018, pp. 786 y ss., donde el autor reflexiona sobre la emergencia del comportamiento moral a través de la elaboración de la diferencia entre los animales y los seres humanos.

mismidad y lo pone en relación con el concepto kantiano de fin-en-sí (GA 27, p. 324/338-339; GA 26, pp. 239-240/218)[8].

Dado que el por-mor-de-sí no debe ser entendido en términos solipsistas (GA 9, p. 157/135) Heidegger retomará una idea que ya había aparecido fugazmente en *SZ*: el por-mor-de-sí es al mismo tiempo un por-mor-de-otros (p. 123/143). En el modo de ser del *Dasein* hay una referencia a los otros, lo que posibilita el concepto kantiano de fin-en-sí y el imperativo categórico (GA 24, pp. 196-197/178; GA 21, pp. 220-221/179).

Para comprender esta relación entre el concepto kantiano de fin-en-sí y el heideggeriano por-mor-de-sí acudiremos a *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927[9]. En este curso el filósofo sostiene que aquello que llevó a Kant a concebir la persona como fin-en-sí es el reconocimiento implícito de que hay distintos modos de ser. Esto era lo oscuramente sabido por el filósofo de Königsberg cuando trazó la distinción entre «persona» y «cosa», y cuando defendió que a cada una de ellas les correspondía una metafísica propia: a la primera una metafísica de las costumbres y a la segunda una metafísica de la naturaleza (GA 24, p. 197/179). Para Heidegger no es baladí que Kant defendiese que la persona «existe como su propio fin» (GA 24, p. 195/ 177; GA 21, p. 221/179), aun cuando efectivamente no aclarase la índole del fin (GA 24, p. 242/213) ni desarrollase suficientemente el específico modo de ser de la persona[10]. En cualquier caso, la consideración kantiana de que la persona es un fin-en-sí mismo es leída por Heidegger desde una óptica ontológica: que la persona sea un fin-en-sí significa que la realización de su ser es un fin, que le va su propio ser y tiene que realizarlo por-mor-de-sí (GA 24, p. 195/177). Postura que mantendrá en *Introducción a la filosofía*: «solo porque nuestra mismidad está constituida por el por-mor-de-sí puede Kant caracterizar a la persona como fin-en-sí» (p. 324/338-339).

Con esta comprensión ontológica del fin-en-sí Heidegger cree otorgar mayor fuerza y profundidad al pensamiento moral kantiano, en la medida en que lo retrotrae al ámbito de sus condiciones de posibilidad. Defenderá que la fórmula de la humanidad del imperativo categórico es posible porque somos un ente que ha de ser por-mor-de-sí (GA 26, pp. 239-240/ 217-219). Es porque en un respecto ontológico la realización de mi ser es un fin, y en esa

[8] La expresión *mismidad* [*Selbstheit*] recoge el esfuerzo heideggeriano, en discusión con la tradición filosófica, por pensar la específica identidad del *Dasein*: «la subjetividad del sujeto» (GA 26, p. 242/220). El *yo* no va a ser una categoría metafísica fundamental, ni tendrá el carácter indubitable que pretendió la tradición (cf. SZ, pp. 115/135 y ss.). Más bien, será pensado como tarea: el *yo* no es algo con lo que estemos dotados de entrada, sino que es un punto de llegada. Aquí se yergue la conocida disyunción propiedad/impropiedad [*Eigentlichkeit/ Uneigentlichkeit*], según la cual asumir que tenemos-que-ser por-mor-de-sí significa llegar a nuestro sí-mismo y existir propiamente. En caso de no asumirlo, nuestro ser seguirá siendo una tarea, pero existiremos impropiamente.

[9] No podemos, en el marco de este artículo, abordar los detallados análisis de la filosofía práctica kantiana realizados en el tomo 31 de la *Gesamtausgabe*.

[10] Rodríguez explica que no está claro si en el pensamiento kantiano el "fin en sí" tiene un ámbito de aplicación ontológico, además de moral, porque no parece cualificar la forma como existe la persona (2015, pp. 212 y ss.).

realización hay una referencia a otros (cuya existencia es también un fin); por lo que no debemos —moralmente— disponer de nosotros y los otros como meros medios, sino al mismo tiempo como fines. Algo similar ocurriría con la fórmula del reino de los fines del imperativo categórico. En un respecto ontológico el tomarme a mí mismo como fin (haber de ser por-mor-de-sí) es también un tomar a los otros como fines (haber de ser por-mor-de-otros). Por ello, pudo Kant conceptuar en un respecto moral la convivencia [*Miteinandersein*] entre las personas —y no entre cosas y personas—como «reino de los fines» (GA 24, p. 200/181).

En definitiva, como al *Dasein* «le viene puesto delante el ser como aquello que es él el que tiene que serlo y decidir *cómo serlo*» (GA 27, p. 325/340 cursivas mías), es posible la moralidad. Nuestra mismidad nos obliga a comportarnos respecto de nosotros mismos: nuestro ser es algo de lo que siempre tenemos que tomar posición, y la moralidad es una posible toma de posición. Rodríguez explica en (2015):

> La pro-puesta del propio ser tiene la forma de una obligación ontológica que es el lugar, el hueco, en el que se alberga la normatividad práctica […] El haber de ser es la condición de que haya que asumir deberes, unos deberes que son los que concretan ese llevar a término la tarea de realización del propio ser. […] [Ahora bien], esta continuidad entre obligación ontológica y normatividad práctica no puede, sin embargo, difuminar la diferencia de nivel en que ambas se encuentran (p. 181).

De una forma similar, Jiménez Redondo en (2013) explica que la moralidad tiene lugar en un ente «para el que en su ser se trata siempre de ese mismo ser» (p. 18) y que, además, consista en «un haberse acerca del No tanto de la *posibilidad* elegida como de la *posibilidad no elegida*» (p. 27). Este «haberse acerca del No» se comprende mejor cuando se ofrece un ejemplo concreto, como puede ser el arrepentimiento por lo que, pudiendo haber escogido, no lo hicimos. Este sentimiento revela que únicamente un ente que ha-de-ser por-mor-de-sí y está referido tanto a las posibilidades que elige como a las que no, le puede moralmente «parecer problemático lo que debe hacer» (GA 3, p. 216/185). Solo un ente que ontológicamente está referido a su *no-ser*, o que está en «suspenso entre un sí y un no» (GA 3, p. 216/185), es posible que se pregunte qué *debe* hacer, qué posibilidades no solo puede, sino *debe* elegir.

En suma, el vínculo entre lo ontológico y lo moral en el pensamiento heideggeriano pasa por la noción de por-mor-de-sí, que mienta la mismidad del *Dasein*. El hecho de que nuestro ser sea una tarea que tenemos que realizar en virtud de sí, y que el ser que estamos realizando no nos sea ontológicamente indiferente, tiene una traducción moral: es posible tomar posición sobre nuestro ser en un respecto práctico-normativo.

Aun cuando en la explicación ofrecida no hemos encontrado legitimación alguna de un trato instrumental hacia la naturaleza o los entes vivos, Aurenque explica que desde finales del siglo pasado la consideración kantiana de la persona como fin-en-sí se considera en círculos éticos como un inequívoco ejemplo de «antropocentrismo»:

> La tesis Kantiana […] nos dice que el ser humano en tanto persona tiene un lugar privilegiado en el cosmos justamente a partir de su diferencia con los "animales irracionales". […] La vida humana constituye algo cualitativamente distinto de la vida biológica, [a saber] un fin en sí mismo y no determinable por fines externos o instrumentales. […] [Aunque] la prohibición de la instrumentalización del hombre forma parte fundamental del vocabulario moral y jurídico moderno, […] ha sido criticado en múltiples ocasiones […] El estatus privilegiado del hombre va en desmedro del valor de los demás entes naturales […] La ética contemporánea ha comenzado un uso biocéntrico del concepto de dignidad (2015, p. 133).

Dado que Heidegger ha defendido que el por-mor-de-sí es la condición de posibilidad del fin-en-sí cabe preguntarse si, después de todo, el filósofo no está incurriendo también una suerte de antropocentrismo. La filosofía kantiana únicamente puso límites al trato instrumental entre personas y sostuvo que «el hombre no puede tener ningún deber hacia cualquier otro ser más que hacia el hombre» (2005, pp. 308-309). Los entes vivos caerían dentro de la categoría kantiana de cosa [*Sache*], serían medios «con los que se puede hacer y deshacer a capricho» (1991, p. 15)[11]. Por su parte, Heidegger únicamente nos ha dicho que el trato entre personas puede tener límites morales porque ontológicamente nos tomamos a nosotros mismos y aquellos que tienen un modo de ser similar al nuestro como fines.

Ahora bien, el reconocimiento kantiano y heideggeriano de que somos el único ente en el que es posible el comportamiento moral, no comporta necesariamente la instrumentalización de la naturaleza y los entes vivos. Aunque en los textos heideggerianos y kantianos esté efectivamente ausente la pregunta por los límites de nuestro comportamiento para con la naturaleza y entes vivos, ello no impide que en sus filosofías podamos encontrar herramientas para pensarlo. En el siguiente apartado veremos cómo la filosofía heideggeriana puede hacer posible la introducción de los entes vivos y la naturaleza en la reflexión moral.

3. Fundamentación de la introducción de la vida en la moral

Este apartado se va a centrar en una noción elaborada en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*: la peculiaridad [*Eigentümlichkeit*]. En este curso Heidegger elabora un vocabulario ontológico específico para la vida en diálogo crítico con algunos científicos de la época. Con el fin de enmarcar tal discusión, en cuyo seno el filósofo piensa la específica mismidad viviente, comenzaremos proponiendo una ampliación del concepto de caída [*Verfallen*]. Ahondaremos en la peculiaridad y su relación el entorno [*Umgebung*] y la naturaleza. Concluiremos proponiendo que, al igual que la mismidad del *Dasein* permitía establecer un vínculo entre lo ontológico y

[11] Cf. Como contrapunto los interesantes comentarios en contra del trato cruel, violento y destructor hacia los entes vivos y la naturaleza en (Kant, 2005, pp. 308 y ss.).

lo moral, la peculiaridad fundamenta la introducción de los entes vivos, sus entornos y la naturaleza en la reflexión moral.

3.1 Ampliación de la noción de caída

Son ampliamente conocidas las tesis sostenidas en el §6 de *SZ* donde se introduce la noción de caída [*Verfallen*] en su doble significación: mundo y tradición. La caída en el mundo vendría a dar cuenta de por qué el *Dasein* es ontológicamente lejano, es decir, no acierta cotidianamente con su especificidad ontológica al interpretar su modo de ser a partir de las cosas.

En los análisis heideggerianos del mundo del trabajo se pone de manifiesto que cotidianamente el *Dasein* tampoco acierta con la especificidad ontológica de la vida, es decir, está *caído* para con ella. En contextos productivos la naturaleza y los entes vivos salen al encuentro primariamente como materiales o recursos: el suelo comparece como «campo de cultivo», el bosque como «reserva forestal» y refugio de animales susceptibles de ser «cazados» o «montados», y el río como «energía hidráulica» (GA 20, p. 270/249; SZ, p. 70/92). Los entes vivos y la naturaleza son aquello que, en cierto sentido *subsiste* [*vorhanden sein*], en tanto que no son producidos, pero al mismo tiempo están inmediatamente referidos al proceso productivo. En definitiva, son aquello a partir de lo cual el trabajo puede tener lugar, y, por tanto, son susceptibles de ser empleados o utilizados (SZ, p. 70/92; GA 24, p. 163/151). Nótese que el filósofo está realizando una descripción de índole ontológica, que no suscribiendo su adhesión a ninguna forma de antropocentrismo. De hecho, advierte de que el «comportamiento cotidiano hacia *todo* ente no se mueve en las *relaciones fundamentales* que corresponden al modo específico del ente respectivo» (GA 29/30, p. 400/333).

Es tarea de la ontología, apoyándose en la cotidianidad como suelo fenoménico, el sacar a la luz los diferentes modos de ser, entre los cuales se encuentra la vida. En efecto, Heidegger reconoce en varias ocasiones que la vida es un modo de ser irreductible a la existencia [*Existenz*], a la subsistencia [*Vorhandenheit*] y a lo a-la-mano [*Zuhandenheit*] (GA 27, p. 71/81; GA 29/30, p. 296/252; GA 24, p. 14/35). Semejante afirmación filosófica es posible porque se apoya en ciertas experiencias cotidianas en las que sí se manifiesta cierta idea vaga de la vida. Por ejemplo, sabemos que los animales domésticos no «pertenecen a la casa como el techo» y los muebles, sino que «viven» y «comen *con* nosotros» (GA 29/30, p. 308/260). Es comúnmente sabido que, si nos ausentamos largas temporadas y no regamos nuestras plantas, a diferencia de los muebles y el techo, éstas terminarán muriendo[12]. Asimismo, no es extraño verse cautivado, tras una larga caminata, por un paisaje montañoso (GA 27, p. 86/96) con flores en sus laderas (SZ, p. 70/92). Una ontología de la vida debería partir de estas experiencias cotidianas que

[12] La específica forma de morir [*Verenden*] de los entes vivos aparece en SZ, p. 247/264.

tienen lugar en el *Dasein*, entre otras, y a través de ellas clarificar la vida como modo de ser. Asimismo, debería determinar nuestra relación fundamental para con los entes vivos y dar cuenta de sus posibles formas deficientes —al igual que la solicitud [*Fürsorge*] nombraba el específico trato entre *Dasein*, y tenía formas deficientes—.

En *Los conceptos fundamentales* estas cuestiones son abordadas solo tangencialmente y como medio, pues verdadero el objetivo del curso es la elaboración del concepto metafísico de mundo. No obstante, contrariamente a lo que defiende Barbaras, Heidegger no disuelve la vida en otros modos de ser. De haberlo hecho, sería incomprensible la acuñación de novedosas nociones ontológicas que tiene lugar entre los §§51-63: servicialidad [*Diensthaftigkeit*], apertura [*Offensein*], entorno [*Umgebung*], conducta [*Benehmen*], anillo de desinhibición [*Enthemmungsring*], peculiaridad [*Eigentümlichkeit*], etc. En definitiva, en las reflexiones heideggerianas se puede encontrar un sugestivo primer paso hacia una ontología de la vida, si bien tal y como reconoce el filósofo, insuficiente e incompleto (GA 29/30, p. 385/320).

3.2. La mismidad viviente en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*[13]

> *If the Kantian doctrine of respect for persons is based on insight into human existence, as Heidegger himself suggested, then respect for animals, plants, and even ecosystems may be based on insight into their own modes of Being*
> (Zimmerman, Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism).

Comentábamos en el apartado anterior que, aun siendo la elaboración del concepto de mundo el objetivo del curso de invierno 1929/1930, Heidegger piensa la vida como un específico modo de ser e introduce novedosos conceptos ontológicos que le serían propios. Semejante acuñación de nociones se realiza en diálogo crítico con biólogos y científicos naturales como Roux, von Uexküll, Buytendijk, Driesch, Baer y Darwin. El filósofo elige a estos científicos como interlocutores porque sospecha que su vocabulario no es adecuado para alumbrar la vida como modo de ser, y que han podido trasladar ciertas precomprensiones cotidianas al ámbito científico. Al igual que era necesaria la deconstrucción [*Destruktion*, *Abbau*] de la historia de la filosofía, en tanto que sus conceptos no permitían pensar la subjetividad del sujeto, podría suceder algo similar con los acercamientos científico-filosóficos a la vida. De hecho, es llamativo que la noción de deconstrucción sea empleada por Heidegger al comienzo de la segunda parte de este curso: «la

[13] Todas las citas del apartado pertenecen al tomo GA 29/30, salvo que se indique lo contrario.

esencia de la vida es accesible en el sentido de una consideración deconstructora [*abbauend*]» (p. 371/309)[14].

Por ejemplo, el que Roux comprenda «los órganos como herramientas […] como si fuera la cosa más inequívoca y legítima del mundo» (p. 316/267) e identifique al ente vivo con la máquina, podría tener sus raíces en la cotidianidad del *Dasein*. Como en contextos productivos los entes vivos comparecen como recursos susceptibles de ser utilizados, existe la tentación de homologarlos en un respecto teórico con herramientas, útiles e incluso máquinas. Al fin y al cabo, es innegable que en el *para-algo* reside tanto el carácter del útil (el martillo es *para* martillear), como el de los órganos de los entes vivos (los ojos son *para* ver, el olfato es *para* oler). Sin embargo, Heidegger quiere destacar que hay una diferencia abismal en ese carácter aparentemente compartido de *para-algo*, sin por ello sostener una postura vitalista que se movería en el mismo horizonte de comprensión al entender la máquina simplemente como un «organismo incompleto» (p. 316/267). Es su esfuerzo por no disolver unos modos de ser en otros lo que le lleva a diferenciar la utilidad propiamente dicha [*Dienlichkeit*] de los utensilios, de la servicialidad [*Diensthaftigkeit*] de los órganos. Mientras que los órganos tienen capacidades [*Fähigkeiten*] y *sirven* al organismo al que pertenecen, los útiles simplemente están dispuestos [*fertig*] para ser empleados. Matizará que, como los órganos están incorporados a una totalidad (a un ente vivo), es el organismo el que tiene capacidades.

> Se dirá, el organismo […] no se queda en las posibilidades, sino que llega a ver, oír, prender, cazar, acechar… es decir a la realización [*Verwirklichung*] de las capacidades. […] Por ahora dejamos aparte si la relación entre capacidad y desarrollo de aquello para lo cual la capacidad es una tal podemos y estamos autorizados para llevarla al esquema de posibilidad y realidad […] Ser-capaz no describe […] al animal en su mera posibilidad, sino que la realidad [*Wirklichkeit*] del animal es en sí misma un ser-capaz de… (pp. 343-347/287-290).

Nótese que definir al ente vivo como ser-capaz no implica suscribir las categorías clásicas de la modalidad. Esto es, ser-capaz no es una posibilidad cuya realización dependa de «una fuerza, una entelequia, o un agente vital que opera» (p. 325/274). Así lo entenderían los neovitalistas como Driesch, con los que Heidegger será muy crítico. Si quisiéramos expresarlo en terminología tradicional, tendríamos que decir que el ser-capaz es la realidad [*Wirklichkeit*] del ente vivo. Los entes vivos no son *algo* y además *tienen* capacidades, sino que *son* sus capacidades, en plural. Se trata de una caracterización que inevitablemente recuerda al *Dasein*, el cual tampoco es *algo* que, además, tenga propiedades, sino que *es* sus posibilidades (SZ, p. 42/63-64).

[14] Ciria traduce *abbauende Betrachtung* como *consideración reductora*, pues no cree que se trate de un análisis deconstruccionista. Preferimos verterlo al castellano como *deconstructora* porque la introducción de un vocabulario ontológico específico para los entes vivos nos incita a pensar que aquí la elección terminológica no es casual.

El ente vivo está capacitado, es poder-ser [*Seinkönnen*] (p. 324/273) y, por ello, *es* su hacer, *es* su conducirse. Será ahondando en estas nociones de poder-ser y capacidad como llegue a la mismidad viviente: la peculiaridad [*Eigentümlichkeit*][15].

Al igual que la mismidad [*Selbstheit*] nombraba la referencia que se da en el propio ser del *Dasein*, la peculiaridad nombra la referencia que tiene lugar en el ser del ente vivo. Una referencia que, como la del *Dasein*, se mueve en un ámbito más elemental que el saber-de-sí tradicionalmente tematizado como «autoconciencia». Por ello dice que la peculiaridad no debe entenderse en términos «*yoicos*» [*ichhaft*], proto-yoicos, ni a la luz de otros términos tradicionales como «sujeto» o «alma» (p. 340/285). Ahora bien, los entes vivos no tienen su sí-mismo como tarea a la manera del *Dasein*, no deciden *cómo* serlo y, por tanto, no les estará dada la posibilidad de tener un comportamiento moral.

La peculiaridad es irreductible a la mismidad del *Dasein*, pero también a la identidad [*Selbigkeit*] de una piedra o un lapicero. Heidegger detecta indicios de esta específica mismidad viviente en los argumentos que los vitalistas esgrimían para subrayar las diferencias entre los entes vivos y las máquinas. Nos estamos refiriendo a la capacidad de *auto*generación, *auto*conservación y *auto*rrenovación. Los entes vivos dan lugar a descendencia, se mantienen en la existencia y curan (cierran y compartimentan) sus heridas *por sí mismos.* Ese carácter de referencia, de *auto-* y, en definitiva, de *sí mismo* es lo que Heidegger se está esforzando en pensar bajo el rótulo de peculiaridad (pp. 325/274 y ss.). Lo interesante es que defenderá que esta no es el sustento invariable que mantiene unidas estas capacidades del ente vivo, sino que se realiza en cada una de ellas.

> En la interpretación de la estructura de la capacidad, hemos topado con la peculiaridad – el carácter del permanecer-apropiado-de-sí. En ella se encierra un cierto «hacia», y eso significa un «lejos-de» impulsivo. Lejos del organismo, pero de tal modo que, en ese «ser capaz de» […] se *retenga* y no solo conserve su *unidad específica*, sino que se la dé por vez primera (p. 343/287).

El *Dasein* trata consigo implícitamente en cada uno de sus comportamientos [*Verhalten*]: es «poniendo en obra un proyecto implícito de mí mismo como trato conmigo mismo» (Rodríguez, 2015, p. 179). De manera parecida, toda conducta [*Benehmen*] del ente vivo, aun cuando implique un *hacia fuera* o un *lejos*, es al mismo tiempo un trato implícito consigo mismo.

[15] Nos volvemos a distanciar de Ciria, en este caso, de la nota que introduce a propósito de la peculiaridad [*Eigentümlichkeit*] y propiedad [*Eigentum*], según la cual estas nociones designarían, respectivamente, la manera como nos poseemos nosotros mismos y el animal (cf. p. 285). Dicho comentario va en detrimento de la comprensibilidad del texto en español, pues vuelve incomprensible la definición del organismo en términos de «peculiaridad capacitada que crea órganos [*befähigte organschaffende Eigentümlichkeit*]» (p. 342/287). Se trata, en definitiva, de una observación errada, pues Heidegger atribuye la peculiaridad [*Eigentümlichkeit*] al organismo y reserva la expresión «mismidad» [*Selbstheit*] para la manera específica de poseerse del *Dasein* (p. 340/285).

Esto es lo que nos está queriendo decir cuando afirma que no estamos perdiendo la unidad específica del ente vivo al no pensar la peculiaridad como una instancia unificadora. En todo caso, esa unidad del ente vivo se da *en* las conductas[16].

Antes de concluir merece la pena comentar el papel que la peculiaridad, abordada principalmente entre los §§56-57, desempeña en la estructura del curso. En el §55 Heidegger había advertido que es imposible ahondar más en el ser del ente vivo sin introducir el concepto de entorno [*Umgebung*]. Es profundamente llamativo que a partir del §58 retome este problema hasta que en el §61 afirme que el entorno y el ente vivo no son dos entes terminados y separados que eventualmente entran en relación. Más bien, en el rodear*se* [*Sichumringen*] o vincular*se* al entorno —y fijémonos en el «se» reflexivo, pues remite a la peculiaridad— consiste el ser del ente vivo (p. 375/312). Reconociendo las virtudes y flaquezas de los planteamientos de von Uexküll y Buytendijk, Heidegger afirmará que el ente vivo, que *es* su conducirse [*sich benehmen*], lo hace siempre en un entorno que le es correlativo. En efecto, es más preciso hablar de entonos —en plural—, frente a un mundo que estaría homogéneamente dado a todos los entes vivos y con el que cada uno entraría, a su modo, en relación. Explicará que es un error pensar que todas las especies están abiertas [*Offensein*] por igual a un mundo que *está ahí delante*, pues están abiertas a motivos que desinhiben sus conductas, motivos que vienen determinados por lo que llamará «anillo de desinhibición» [*Enthemmungsring*]. Este concepto hace referencia a aquello con lo que un ente vivo puede entrar en relación. Aun cuando el entorno de la ardilla sea diferente del entorno del pájaro carpintero, pues son distintos los motivos a los que están abiertos; en ambos casos los respectivos entornos constituyen al pájaro y a la ardilla en su ser. En suma, el *estar-en-el-entorno* de los entes vivos no es un suplemento, sino que es su constitución de ser[17].

A ello hay que añadir que los diversos anillos de desinhibición se encuentran entrelazados. Precisamente por ello son posibles fenómenos como el que una «ardilla ahuyente a un pájaro carpintero», mientras que el «pájaro carpintero intenta comerse la carcoma» que perfora la encina en la que está la ardilla, al tiempo que el árbol reacciona e intenta aislar al insecto (p. 401/334). Esta totalidad entrelazada de los anillos de desinhibición, es decir, esta interrelación de los entes vivos y sus entornos es lo que recibe el nombre de «naturaleza», la cual «exige de nosotros un modo totalmente específico de estar transpuestos [*Versetztsein*]» (p. 402/335).

Sin embargo, Heidegger no desarrolla más esta cuestión al considerar que solo podrá ser encarada después de haber elaborado el concepto de mundo.

[16] Esto es lo que significa la expresión «perturbamiento» [*Benommenheit*], cuestionada por Barbaras en (2013, p. 97).

[17] Heidegger advierte que si se desea tematizar la vida no se debe partir de la corporalidad, tal y como hará Barbaras en (2013), sino que debe comenzarse por la estructura *estar-en-el-entorno*, pues el cuerpo del ente vivo solo «se entiende sobre la base de [esta] totalidad original» (p. 383/318).

La naturaleza, como ese entrelazamiento de anillos de desinhibición o interrelación de los entes vivos y sus entornos, comparece en el *Dasein*. Si ello es posible es porque el *Dasein* consiste en *estar-en-el-mundo* y ser el ámbito de manifestación y comprensión de ser. Por ello, determinar en qué consiste el carácter de *mundo* del mundo, y en qué sentido existimos en medio de lo ente, es una tarea previa.

No obstante, que esos sean los intereses heideggerianos no impide que se puedan extraer sugerentes conclusiones de sus reflexiones. Hemos visto que la mismidad del *Dasein* permitía vincular la reflexión ontológica con la moral, pues únicamente un ente que tiene que decidir en cada caso cómo ser, le puede parecer moralmente problemático cómo *debe* ser. Por nuestra parte, proponemos entender la peculiaridad como el fundamento, o condición de posibilidad, que permite introducir a los entes vivos, sus entornos (con los que se encuentran indisolublemente ligados) y la naturaleza (como la interrelación de los entes vivos y sus entornos) en la reflexión moral. Es porque la vida comparece en el *Dasein* como peculiar y estructuralmente ligada a un entorno, así como la naturaleza como una totalidad entrelazada de anillos de desinhibición, por lo que puede surgir la pregunta por los límites que *debe* tener el *Dasein* en su trato con ellas.

4. Conclusiones

En virtud de los análisis ofrecidos ha quedado mostrada la inadecuación de las objeciones en términos de «antropocentrismo», «humanismo» y «especismo» hacia la filosofía heideggeriana.

La especificidad ontológica de la vida no queda comprometida por la introducción de la expresión «privación», por las reflexiones en torno al «por-mor-de-sí» y la «pobreza de mundo». Insistíamos en que *Dasein* nombra la comprensión de ser que tiene lugar en el ente que somos, y que, lejos de colocar a la especie humana en una posición central, nos sitúa en un lugar excéntrico. El privilegio ontológico que comporta la comprensión de ser no implica una minusvaloración o instrumentalización de los entes vivos y la naturaleza. Más bien, permite que la vida y la naturaleza comparezcan en el *Dasein* respectivamente como peculiaridad y totalidad entrelazada de los anillos de desinhibición. Veíamos que el esfuerzo heideggeriano por no disolver unos modos de ser en otros culminaba con la introducción de novedosas nociones ontológicas específicas para la vida en el curso de invierno 1929/30. En esta dirección entendíamos la afirmación que funcionaba como hilo conductor del curso: el ente vivo, aunque no tenga mundo [*Welt*] a la manera del *Dasein* —por carecer de comprensión de ser—, sí que tiene un entorno [*Umgebung*] correlativo.

Conscientes de que las críticas vertidas contra el pensamiento heideggeriano se encontraban atravesadas de consideraciones morales y ontológicas, habíamos clarificado el único término heideggeriano que permitía su

vinculación: el por-mor-de-sí. Solamente un ente cuya mismidad le obliga a comportarse respecto de su propio ser como un fin puede tener un comportamiento moral. Defendíamos que la peculiaridad como específica e irreductible mismidad viviente posibilitaba, a su vez, la introducción de los entes vivos, sus entornos y la naturaleza en la reflexión moral. Queda demostrado que en los textos heideggerianos, pese a no sostenerse tesis «biocéntricas», existen evidencias que nos permiten pensar la vida y la naturaleza como siendo objeto de comportamientos morales. De qué manera se concreta ética y jurídicamente esta reflexión ontológica es algo que legamos como tarea pendiente a la posteridad.

Referencias

ARENDT, Hannah (2003). *La condición humana.* Barcelona: Paidós.

AURENQUE, Diana (2015). "El animal no es cosa: Sobre la ambigüedad del animal en la analítica existencial del Dasein", *Filosofía Unisinos*, 16 (2), pp. 131-133. doi: 10.4013/fsu.2015.162.03

BARBARAS, Renaud (2013). *Introducción a una fenomenología de la vida: intencionalidad y deseo*, Madrid: Encuentro.

BUCHANNAN, Brett (2008). *Onto-ethologies. The Animal Environment of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze.* Albany: Suny Press.

DERRIDA, Jacques (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo.* Madrid: Trotta.

DERRIDA, Jacques (1998). *Del espíritu. Heidegger y la pregunta.* Valencia: Pre-textos.

FOLTZ, Bruce V. (1995). *Inhabiting the Earth. Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature.* New York: Humanity Books.

HEIDEGGER, Martin. SZ, *Sein und Zeit* (1927), ed. F.-W von Herrmann, 1977. Vers. cast.: J.E Rivera, *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2003.

HEIDEGGER, Martin. GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), ed. F.-W. von Herrmann, 1991. Vers. Cast: G.I. Roth, *Kant y el problema de la metafísica*, Ciudad de México: FCE, 2013.

HEIDEGGER, Martin. GA 9, *Wegmarken* (1919-1961), ed. F.-W. von Herrmann, 1976. Vers. Cast.: H. Cortés y A. Leyte, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.

HEIDEGGER, Martin. GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (SS 1925), ed. P. Jaeger, 1979, Vers. Cast: J. Aspiunza, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, Madrid: Alianza, 2006.

HEIDEGGER, Martin. GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/26), ed. W. Biemel, 1976. Vers. Cast.: A. Ciria, *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza, 2004.

HEIDEGGER, Martin. GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), ed. F.-W. von Herrmann, 1975. Vers. Cast.: J. J. García Norro, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000.

HEIDEGGER, Martin. GA 27, *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928-1929), ed. O. Saame e I. Saame-Speidel, 1996. Vers. Cast: M. Jiménez Redondo, *Introducción a la filosofía* Valencia: Cátedra, 2001.

HEIDEGGER, Martin. GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt—Endlichkeit—Einsamkeit* (WS 1929/30), ed. F.-W. von Herrmann, 1983. Vers. Cast.: A. Ciria, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Madrid: Alianza, 2007.

JARAN, François (2018). "On the ontological origins of Ethics: A Philosophical-Anthropological Approach", *Philosophy Today*, 62 (3), pp. 785–801.doi: 10.5840/philtoday20181113235.

JIMÉNEZ REDONDO, Manuel (2013). "El hombre como fin en sí: una aproximación kantiana a la idea de persona", *Teoría y Derecho* 14, pp. 14-33. URL: ojs.tirant.com/index.php/teoria-y-derecho/article/view/131/128.

KANT, Immanuel (2005). *La metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos.

KANT, Immanuel (1991). *Antropología. En sentido pragmático*, Madrid: Alianza.

LEOPOLD, Aldo (1949). *A Sand County Almanac*. New York: Random House.

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1995). *Iniciación a la filosofía*. Madrid: Istmo.

MUÑOZ PÉREZ, Enrique V. (2008). *Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch. Zur Konzeption des Menschen in der ontologischen Perspektive Martin Heideggers.* Würzburg: Ergon Verlag.

NEIRA, Hernán y AURENQUE, Diana (2014). "¿Pobres y ricos de mundo? Repensando la noción heideggeriana de la animalidad", *Rev. Filos. Aurora Curitiba*, 26 (38), pp. 315-342. doi: 10.7213/aurora.26.038.AO.08

RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón (2021). "La antropología filosófica en el pensamiento de Heidegger. Un esbozo", en R. Rodríguez y F. Jaran (eds.). *El proyecto de una antropología fenomenológica*. Madrid: Guillermo Escolar, pp. 19-44.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Ramón (2015). *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica.* Madrid: Tecnos.

SINGER, Peter (1975). *Animal Liberation*: *A New Ethics of our treatment of animals.* New York: Random House.

SCHALOW Frank (2006). *The Incarnality of Being. The Earth, Animals, and the Body in Heidegger's Thought*, Albany: State University of New York Press.

ZIMMERMAN, Michael (2002). "Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism", en T. Toadvine (ed.). *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself* SUNY Pres Series, pp. 73-101.

WHITE, Lynn (1967). "The historical roots of our ecological crisis", *Science*, 155, pp. 1203-1207. doi: 10.1126/science.155.3767.1203.

Studia Heideggeriana, Vol. XIII, 2024, 121-143
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol13.2024.239

La herencia de la filosofía de la vida: una aproximación a la hermenéutica. Dilthey, Heidegger y Gadamer en torno a la vivencia

The Inheritance of the Philosophy of Life: An Approximation to Hermeneutics. Dilthey, Heidegger and Gadamer around experience

JORGE BENITO TORRES
(Universidad de Valladolid)

Resumen: La hermenéutica de Dilthey ha legado a la historia de la filosofía una profunda tematización del problema de la vivencia humana. En ella, se lleva a cabo un análisis de la experiencia desde el juego dado entre la totalidad de la vida histórica y la vivencia concreta y particular. Tomando estas ideas como base, la filosofía de la vivencia elaborada por dicha tradición se orienta hacia la dilucidación de una ontología de la vida, cuya pretensión es la de indagar en la naturaleza fáctica de la propia experiencia. Esta herencia es apreciable en la hermenéutica de la facticidad explicitada por Heidegger y en la ontología hermenéutica planteada por Gadamer. El objetivo del presente ensayo será el de recuperar la reflexión diltheyana que da cuenta de un modo de comprensión específico de la experiencia. Ello nos permitirá desvelar las dinámicas propias de la comprensión y la vivencia, distinguiendo este análisis frente al modelo fenomenológico.
Palabras clave: Dilthey, Heidegger, Gadamer, hermenéutica, vivencia

Abstract: The history of philosophy owes to Dilthey´s hermeneutics a deep thematization of the problem of the human experience. Within it, an analysis of such experience, based on the play established between the wholeness of the historical life and the personal experience, is accomplished. Taking these ideas as a basis, this hermeneutical tradition develops a hermeneutics of the experience aimed at enlightening an ontology of the life, whose claim is to delve into the factual nature of the experience itself. This legacy can be appreciated both in the hermeneutics of facticity stated by Heidegger and in the defence of an ontological hermeneutics suggested by Gadamer. The aim of the present essay will be to recover Dilthey´s reflection, which notices one specific way of comprehending the human experience, revealing therefore its own dynamics and distinguishing, at the same time, the current analysis from the phenomenological model.
Key-words: Dilthey, Heidegger, Gadamer, hermeneutics, experience

1. Introducción

Dos de las corrientes que mayor importancia han dado al problema de cómo entender la vivencia humana han sido la fenomenología y la hermenéutica. Si las situamos históricamente, ambas responden a un mismo esfuerzo por superar el planteamiento positivista que se dio con fuerza en el siglo XIX. En esta misma época, Wilhelm Dilthey ya había señalado los problemas que acarreaba estudiar la totalidad de los fenómenos del mundo bajo la mirada naturalista, puesto que algunos de ellos quedaban fuera de la comprensión de este proceder. Uno de estos fenómenos, que constituye de forma paradigmática el núcleo duro de su filosofía, es la *vivencia*. También Husserl en sus *Investigaciones Lógicas* puso a esta en el centro de sus análisis y dio cuenta de los límites del método positivista a la hora de elaborar un método capaz de entenderla. A causa de ello, una gran cantidad de estudios fenomenológicos, hermenéuticos y propios de la psicología comenzaron a explicitar de la estrechez del modelo positivista, lo que provocó la necesidad de encontrar una forma de análisis de la vivencia humana que se enmarcase en el terreno propio de una filosofía de la comprensión.

De entre todas las características del pensamiento de Dilthey, una de las más importantes es la de dar cuenta del aspecto *fáctico* de la vivencia. Ello exhibe la necesidad de entender el nivel elemental en el que el ser humano se encuentra mediando con la totalidad de procesos psíquicos, históricos y lingüísticos que constituyen su experiencia concreta. Este es uno de los aspectos demás destacables de la hermenéutica a la hora de tematizar la vivencia. El intérprete, al comprender el mundo, se topa con que él mismo se encuentra realizándose en sus propias interpretaciones y es él mismo quien está puesto en juego en su dilucidación del mundo.

En este sentido, es necesario replantearse la relación entre este horizonte histórico, dinámico y vital y la conformación de la vivencia. Ello es significativo no solamente porque nos interese dar cuenta de la conformación de un determinado estado de la consciencia, sino también porque nos habilitará a atender a las tensiones dadas entre la experiencia concreta y la totalidad del mundo histórico de la vida desde la cual aquella se significa. Desde este ángulo, es posible plantear una red de inquietudes comunes dadas entre Dilthey, Heidegger y Gadamer. Todas ellas oscilan en tono a un aspecto propio y específico de la vida humana que no puede ser asimilado por una mirada positivista. Este rasgo es denominado por los hermeneutas como la *historicidad.*

Como veremos, hay una notable línea de fuerza que se inicia con Dilthey y atraviesa a la hermenéutica alemana. Esta corriente se yergue sobre la concepción mencionada y va adquiriendo con cada pensador un rasgo distintivito. Heidegger y Gadamer entenderán este ejercicio hermenéutico como la vía de entrada a una suerte de *ontología de la vida* donde la facticidad mantendrá un componente no solamente histórico sino ontológico. Tal idea apunta a que la hermenéutica contemporánea fue capaz de vislumbrar en

esos aspectos ya dados de la experiencia una cualidad que permitía elaborar una cierta *ontología hermenéutica*. Algunos especialistas, como veremos, han sostenido que este giro comienza justamente con Dilthey y su tematización del problema de la vivencia.

Por ello, analizaremos cuáles son las convergencias y las divergencias entre estos tres autores a fin de posibilitar un itinerario que permita una hermenéutica general de la vivencia. Atenderemos especialmente a cómo los tres defienden la necesidad de ampliar el análisis de la vivencia a través de la hermenéutica, cuestionando en qué medida el sello ontológico implicado en dicha exégesis podría valorarse como una herencia diltheyana.

2. Dilthey y la tematización de la vivencia

El fortalecimiento de la hermenéutica contemporánea se debe, en gran medida, a la problematización del planteamiento positivista dado durante el siglo XIX y principios del XX. La hermenéutica nacida en manos de Schleiermacher, que perfiló algunos aspectos presentes en la tradición filosófica[1], hizo notar la importancia de atender a la imbricación entre la interpretación, la experiencia lingüística y la comprensión humana. Así lo resume su célebre adagio hermenéutico que reza que «todo lo que es preciso presuponer en la hermenéutica es el lenguaje» (Schleiermacher 1988, 57). Todo ello orientaba de alguna forma un pensar que se hiciera cargo del sentido de la vivencia de comprensión. La filosofía de Schleiermacher a menudo ha sido comprendida como una hermenéutica textual en tanto en cuanto orienta casi completamente su proceder al análisis y exégesis del texto escrito.

Gracias a este planteamiento, cuando Dilthey se cuestionó el sentido de la hermenéutica vislumbró una posible renovación no solo del planteamiento hermenéutico como tal sino del estado epistémico general de las ciencias del espíritu. Su tarea era, entonces, mucho mayor que la de Schleiermacher, puesto que en el siglo XIX ya se hizo plenamente necesaria la necesidad de encontrar un ámbito de estudio específico para las ciencias del espíritu. Dilthey vivió por lo tanto en una época claramente muy fructífera a nivel filosófico. Este pensador fue capaz de reactivar la filosofía de su época a distintos niveles. A través de la recuperación de la propuesta de Schleiermacher,

[1] Actualmente existe toda una línea de debate sobre el origen de la hermenéutica. Algunos especialistas como Ramón Arana sitúan este inicio ya en la propia filosofía de corte platónico (Ramón Arana 1998) y neoplatónico (Ramón Arana 2016). Sin embargo, tradicionalmente se ha considerado a la hermenéutica un tipo de filosofía contemporánea, que se ramifica desde las propuestas de Schleiermacher y Dilthey, pasando por Heidegger, Gadamer, Ricoeur y posteriormente a sus sucesores. Esta es una concepción ontológica de la hermenéutica (Fafián & Barrera 1990, 128 y ss.) que, como veremos, plantea serios problemas a la hora de entender del mismo modo al planteamiento diltheyano. En forma de respuesta a dicha tendencia, se han considerado hermenéuticas no ontológicas cuya pretensión era o bien pragmático-política (Rorty 1995; Vattimo 2004 o 2009) o bien metodológica (Betti 1990).

el filósofo comenzó a reflexionar sobre la imbricación dada entre la hermenéutica y su vinculación con otras disciplinas, ciencias y artes. Esta renovación es, tal y como señala Julián Marías (Dilthey 1974, 29), una de las grandes señas de identidad de su pensamiento.

La actualización diltheyana de la idea de la estructura circular de la comprensión, defendida por Schleiermacher en obras como *Hermeneutik und Kritik*, es uno de los pilares de su propuesta. Esta estructura circular mienta el proceso inmanente de la comprensión mediante el cual ella oscila entre la totalidad de las experiencias e interpretaciones de un sujeto y el caso concreto o vivencia particular dada que se significa desde este horizonte. Posteriormente esta idea será comprendida como el «círculo hermenéutico» (*v. gr.* Heidegger 2003a, §32). La novedad de Dilthey radica en dar cuenta de la *dimensión histórica de la vida humana* que constituye estos procesos circulares de la comprensión. Consecuentemente, el autor sostiene que la vivencia se yergue sobre aspectos históricos de suyo constitutivos. La originalidad del mencionado planteamiento se halla, pues, en la constatación de la primacía que la historicidad tiene como condición de posibilidad de experimentar la realidad desde una *cosmovisión*, *visión* o *interpretación del mundo* [*Weltanschauung*]. El defecto de las filosofías anteriores fue justamente, para Dilthey, el de no detectar esta importancia del mundo histórico:

> Al análisis de la sociedad humana se le ofrece el hombre mismo como unidad viva y el análisis de esta unidad de vida constituye, por consiguiente, su problema fundamental. En este dominio empieza a posponerse el tipo de consideración de la vieja metafísica porque, tras el agrupamiento teleológico de formas generales de la vida espiritual, se buscan las leyes explicativas. (Dilthey 1944a, 355)

Dilthey se va a cuestionar de qué manera la noción de «vivencia» trae algo nuevo al planteamiento filosófico. En su perspectiva encontramos que esta problemática queda vinculada a la epistemología de las ciencias humanas donde la hermenéutica será comprendida como el método propio de todas ellas. La crítica de Dilthey al naturalismo positivista pretende dar cuenta de la estrechez de dicho método a la hora de atender a la realidad histórica del ser humano y a su modo propio de experimentar la vida. Esta es la tarea epistémica propia de las ciencias del espíritu.

Por ende, si lo que pretendemos es analizar la estructura general de la experiencia, esa *unidad inmediata* que se da en la vivencia, debemos elaborar, señala Dilthey, algo así como una *psicología descriptiva*. Esta psicología no buscaría dar una explicación de los fenómenos psíquicos desde una mirada idealista atendiendo a los *aprioris* de la razón. Más bien, dicha disciplina buscaría entender la unidad psíquica configurada desde la historicidad humana que nos permite, por esto mismo, comprender la vivencia como una *expresión de la totalidad de la vida*. En un magnífico texto titulado *Vivencia, expresión y comprensión* nuestro autor expone lo siguiente:

> Toda manifestación de vida posee un significado en cuanto que, como signo, expresa algo y como expresión nos remite a algo que pertenece a la vida. La vida misma no significa otra cosa fuera de ella. No hay en ella ningún apartado al que se debería que ella significara algo fuera de sí misma. (1944b, 259)

Lo que nos plantea Dilthey es, pues, la necesidad de encontrar una disciplina que logre una comprensión de la unidad psíquica humana. La hermenéutica es capaz así de hacerse cargo de esta psicología humana reconociendo la limitación del planteamiento naturalista. Eugenio Imaz explica esta caracterización de la hermenéutica del siguiente modo: «la hermenéutica es un método, el que nos es impuesto por el análisis de la vivencia de comprensión: el método interpretativo de las manifestaciones de la vida» (1945, 61). Elaborar una hermenéutica de la vivencia permite de este modo a Dilthey atender a esta red de imbricaciones psíquicas e históricas que están constituyendo la propia existencia humana. Así pues, frente a la perspectiva naturalista y a la fenomenología —de suyo idealista para Dilthey[2]—, el hermeneuta reclama un espacio propio para el estudio de la vivencia desde ella misma, entendiéndola como la expresión de la totalidad de nuestra vida anímica. Debemos, entonces, preguntarnos por los rasgos característicos de aquellas vivencias que nos permiten comprender nuestra propia situación histórica.

Una de estas características es la de la *expresión*. Como hemos señalado, la vivencia es capaz de expresar la totalidad experiencial desde la cual ella misma se constituye asumiéndola como su curso vital inmanente. Este curso es eminentemente histórico. Por ende, la vivencia es expresión de la vida y en la vivencia se expresa la vida misma. Esta característica invita a valorar el segundo de estos rasgos, la *inmediatez*. Ello implica que en la vivencia el intérprete logra captar de golpe, sin mediaciones, su propio estado de consciencia. En la comprensión él se dibuja como un *ser-para-sí*. Esto es posible, principalmente, porque la totalidad de las vivencias se están articulando circularmente sobre una unidad de sentido ya dada de antemano con la historicidad. Solamente dicha historicidad nos permite, entonces, abrirnos a la comprensión de nuestra experiencia actual, aquella que se da aquí y ahora, aquella desde la cual nos vinculamos con el mundo.

De este modo, dos son las diferencias principales entre la hermenéutica y la perspectiva del naturalismo positivista: por un lado, la hermenéutica no pretende solamente explicar el fenómeno de la vivencia, sino que aspira a comprenderlo desde su constitución histórica, por otro lado, Dilthey se percata que para dar cuenta de dicha unidad psíquica expresada en la vivencia no podemos mantener el dualismo sostenido en el positivismo. Por esta razón, el hermeneuta afirma lo siguiente:

[2] Dilthey se va a desmarcar de la perspectiva fenomenológica, al igual que hará Heidegger más adelante, señalando que «a la psicología atomista científico natural siguió la escuela de Brentano, que no es más que escolástica psicológica […]. Lo más extremado en esta dirección, Husserl. En oposición con esto: la vida, un todo» (1944b, 262-63).

> Pero en esa percatación interna, notémoslo bien, el sujeto que se percata no se halla separado en absoluto de aquello de lo cual se percata; denominamos a esto un estado de conciencia inmediata. Por tanto, en él se da inmediatamente el hecho de que aquello que se percata goza él mismo del estado, o que lo mismo que se halla en ese estado se percata también de él. Éste es el hecho primario del ser-para-sí, que, como la vida misma no encierra en absoluto una distinción de sujeto y objeto, sino que constituye el fundamento de todo ello. Tendremos que considerar también este hecho desde el punto de vista histórico-evolutivo. (1986, 132)

Dilthey plantea en esta obra una idea que va a marcar el itinerario de la hermenéutica posterior: en la vivencia se da el hecho de que en la constatación inmediata de la experiencia el intérprete se encuentra en la vida misma. Aquello que pretende comprender ya está dado y él está implicado en dicho proceso. Esto que nos es dado constituye para Dilthey el itinerario de toda ciencia del espíritu posible[3]. Los rasgos distintivitos de la vivencia permiten que en ella el intérprete se autocomprenda como un *ser-para-sí* que no constituye ningún sujeto de conocimiento, sino que más bien refiere a una condición de posibilidad previa del pensar como tal. La hermenéutica es la tarea de comprensión de esta condición fáctica de la vivencia, donde la historicidad será protagonista.

Tal importancia de la historicidad va a ser bien recibida posteriormente por Heidegger y Gadamer. Es ella la que posibilita que la vivencia se articule y configure desde una determinada cosmovisión rescatando el sentido histórico del espíritu. En este sentido, el rasgo que dota de primacía a la hermenéutica a la hora de estudiar el fenómeno de la vivencia es precisamente la dimensión lingüística y simbólica desde la cual la vida humana se significa. Este *ser-para-sí* del intérprete, donde en su vivencia él mismo atiende a la historicidad que lo estructura, no puede ser comprendido por un naturalismo que quiebre la unidad psíquica inmediata de la experiencia. Julián Marías explica esta idea del siguiente modo: «frente a la tendencia positivista a unificar el método de la ciencia toda, reduciéndolo al de la ciencia natural, Dilthey hace valer la peculiaridad irreductible de las ciencias de la vida o del espíritu, y postula una crítica de la razón histórica. El método del conocimiento diltheyano parte de la percatación de sí mismo» (Julián Marías en Dilthey 1974, 31)

En este sentido, el terreno de la vivencia es el propio de la hermenéutica comprendida, ahora sí, como una *filosofía de la vida*. Por ende, el estudio de la vivencia supone un reto para el desarrollo de la hermenéutica en la medida en que:

> No puede ser negada la existencia de la vivencia, de una experiencia interna en general. Porque este saber inmediato constituye el contenido empírico cuyo análisis nos proporciona luego el conocimiento y la ciencia del mundo

[3] «Todo saber se halla bajo las normas del pensar. Al mismo tiempo se refiere, según estas normas del pensamiento, a algo vivido o dado, y la relación del saber con lo dado es, en términos más apretados, la relación de su vinculación a lo dado» (Dilthey 1994b, 16).

> espiritual. Esta ciencia no existiría si no existiera la vivencia, la experiencia interna […]. Pues jamás el conocimiento que opera en las ciencias domeñará la vivencia original que se halla presente en el saber inmediato del ánimo (Dilthey 1944a, 136)

La tesis de Dilthey es que la experiencia humana de la realidad se asienta en formas de significación que no pueden ser aprehendidas por las ciencias naturales. En este sentido, toda la vida psíquica, pasional e histórica del ser humano se hace manifiesta en el lenguaje y en las actividades culturales que paulatinamente van dibujando una visión del mundo. Por ello, la hermenéutica de la vivencia no goza solamente de un fuerte poder explicativo sobre la inmediatez de la experiencia sino también sobre su dimensión temporal e histórica. Ello permite al autor recuperar la idea de Schleiermacher de la circularidad de la comprensión. Dilthey señala por esta razón que: «es preciso diferenciar pacientemente y tratar de combinar los hilos que confluyen en el tejido en que se despliega nuestro yo, que es para nosotros el punto central del mundo» (1986, 136).

La vivencia es comprendida de este modo como la unidad experiencial que vincula las diversas tramas psíquicas, históricas y simbólicas donde el ser humano se encuentra *fácticamente* viviendo. Estas redes son las cosmovisiones simbólicas generadas por una acumulación histórica de interpretaciones sobre el mundo. Ellas se expresan conformando la experiencia del intérprete implicando también fenómenos psíquicos como los deseos, las proyecciones de la voluntad, los anhelos, las inquietudes, etc... Es por esta razón por la que Dilthey asevera que «la última raíz de la visión del mundo es la vida» (1974, 41). *Grosso modo*, en la vivencia se exhibe para nuestro autor la totalidad de la vida humana aplicada a un estado de conciencia concreto y determinado. Ello permite explicar fenómenos como, por ejemplo, el recuerdo o los prejuicios. En este sentido, el hermeneuta no solo está dando cuenta de la validez de las ciencias humanas o del espíritu a la hora de analizar la realidad interna de la vivencia[4] sino que plantea los ejes de ruta para el desarrollo de la propia hermenéutica. De este modo «entre el objeto y el yo existe una relación de vida […] las realidades no se presentan sólo en mi vivencia y en mi comprensión: constituyen la conexión del mundo representativo en el cual lo exteriormente dado se enlaza con el curso de mi vida» (1944b, 140). La tematización de la vivencia cobra entonces un especial protagonismo en la fundamentación de las ciencias del espíritu elaborada por Dilthey. Pese a ello, se advierten dos deficiencias de su planteamiento que serán acusadas y perfiladas por Heidegger y Gadamer:

[4] «Lo que llamamos realidad es algo distinto de esa objetividad muerta y pasiva, semejante a la imagen en el espejo. Es la percatación interna que se produce a través de la presión del sentimiento, de la resistencia ejercida por la voluntad, y que, por tanto, manifiesta una actividad exterior a mí. Todas las representaciones que guardan esa relación con sentimientos y voluntad poseen una realidad de ese tipo. Llamo a esto una realidad interna» (Dilthey 1986, 134).

En primer lugar, tal y como señalan algunos especialistas[5], en algunas ocasiones la obra de Dilthey es algo fragmentaria y la pretensión de unificar esta psicología descriptiva vinculada a la hermenéutica no habilita un itinerario claro. En este sentido, da la sensación de que el autor sienta las bases de la hermenéutica, pero no desarrolla de manera particular una determinada *ontología de la vida*. Este desarrollo será la vía de entrada para *Ser y Tiempo* en la medida en que Heidegger entenderá a esta ontología como la base de la hermenéutica. Como veremos más adelante, la imbricación que quedará clara en esta obra entre esta concepción diltheyana de la vivencia y sus desarrollos hacia una ontología de la vida se verán vinculadas en torno a la noción de *facticidad*.

En segundo lugar, podríamos preguntarnos si la pretensión diltheyana de elaborar una psicología general y descriptiva que diera cuenta del proceder hermenéutico no seguía siendo un desarrollo de la propuesta positivista. En ocasiones se ha señalado la influencia de Comte en el pensamiento de Dilthey, lo que podría arrojar luz sobre estas cuestiones y aclarar el sentido de dicha psicología descriptiva propia del marco humanista. Gadamer (en 1977, 108) expondrá las limitaciones que entraña esta perspectiva y buscará la manera de superar el paradigma diltheyano elaborando una hermenéutica crítica con los conceptos de «objetividad» y «ciencia».

Habría que valorar, no obstante, estas dos problemáticas a las que se enfrenta la obra de Dilthey, especialmente habida cuenta de las críticas a él elaboradas por parte de Heidegger y Gadamer. Considero que, si el desarrollo de una ontología de la vida se encuentra en esta hermenéutica de la vivencia, sería pertinente valorar si dicha relación se encuentra realmente planteada en la obra de Dilthey.

Este es un tema controvertido que atañe a la interpretación de la obra diltheyana. No es fácil determinar qué entendía este autor por «ontología» o «metafísica». En la mayoría de los pasajes que se pueden encontrar a este respecto, Dilthey se muestra contrario a la idea de metafísica. El autor parece entenderla en estas ocasiones un tipo de filosofía teorética que ha tenido un desarrollo histórico y que ha impregnado la cultura occidental, llegando hasta el naturalismo[6]. En esta interpretación, la metafísica tradicional ha tenido un doble desarrollo: o bien se ha tornado hacia un dualismo epistémico extremo o bien se ha petrificado en un cierto tipo de idealismo cuyo interés por el apriorismo de la experiencia impide atender a

[5] Carlos Moya Espí señala (en Dilthey 1986, 14-16) que la propuesta de Dilthey es claramente fragmentaria. La razón de ello se encuentra en que, simultáneamente, Dilthey pretendía elaborar de la hermenéutica una filosofía de la vivencia inmediata y personal cuya validez se mostrara en el discurso filosófico, medio para cualquier sujeto racional. En este sentido, «la presencia de dos orientaciones opuestas en las raíces mismas del pensamiento diltheyano determina la imposibilidad interna de construir sobre ellas una reflexión unitaria y sistemática, siendo así responsable del carácter fragmentario que mantuvo, finalmente, la fundamentación diltheyana de las ciencias del espíritu.» (1986, 14).

[6] Para más información véase Mendoza Martínez 2023.

la dimensión histórica, temporal y fluctuante donde se insertan los fenómenos humanos.

No obstante, algunos intérpretes, como Francisco Javier Cortés Sánchez, han sostenido (en 2015) que es posible encontrar una propuesta metafísica en la obra de Dilthey. El autor defiende que el interés de Dilthey no es otro que el de elaborar una comprensión del nivel fáctico de la vivencia, es decir, aquello que ya le está dado al intérprete a la hora de procurar una exégesis de la misma a fin de atender así a la historicidad humana (2015, 23). La idea de este especialista es que, frente a la metafísica en su vertiente idealista, Dilthey va a reclamar una metafísica de corte hermenéutico donde la historicidad va a ponerse claramente de relieve. En resumidas cuentas, en la noción de vivencia se puede encontrar el sustrato de la facticidad, lo que nos brinda las herramientas ontológicas necesarias para fundamentar la tarea hermenéutica y así poder dar cuenta de la historicidad humana.

Nosotros hemos atendido previamente a esta tarea del planteamiento diltheyano a través de su defensa de una psicología descriptiva. La tarea de Dilthey de encontrar las categorías fundamentales desde las cuales se significan los procesos psíquicos e históricos del ser humano no se llevaría a cabo desde una pretensión logicista ni teorética, sino que buscaría explicar justamente esta facticidad inmanente en tales procesos. Frente a la metafísica tradicional, según Cortés Sánchez, Dilthey procuraría elaborar una ruptura mentando el aspecto vital de las categorías, cuya operatividad no sería la de una explicación trascendental sino el camino de la inmanencia (2015, 24). Este el ámbito de operatividad ontológica de las categorías que destaca la historicidad como condición de posibilidad de la comprensión los fenómenos humanos.

Una de estas sería justamente la categoría de «ser» (2015, 26). La idea de Cortés Sánchez es que a través de ella y de su ambivalencia en el terreno de la mutabilidad y de la continuidad de los procesos psíquicos, que unifican las dinámicas históricas, es posible postular una *protoontología hermenéutica* en el propio Dilthey. De este modo:

> Claramente la filosofía de Dilthey es base tanto para la fenomenología de Husserl cuando abraza el "Lebenswelt" como para el "In-der-Welt-Sein" de Heidegger. Se trata, por tanto de una metafísica del aquende que es protofenomenológica cuyo fundamento lo encontramos en una protoontología hermenéutica de la facticidad. (2015, 27)

La tesis del autor se centra en demostrar que en la tematización diltheyana de la vivencia encontramos ya una consideración propiamente ontológica de la facticidad. Al igual que Heidegger, Dilthey no se mostrará favorable a los desarrollos históricos de la metafísica, pero sí a un retorno a la experiencia vital fundamental del ser humano desde la cual, según el especialista, es posible reelaborar una suerte de ontología hermenéutica.

En este punto, podemos considerar si realmente los desarrollos de esta propuesta elaborados por Heidegger y Gadamer han sido realmente

productivos. Esto es algo que analizaremos en lo que resta de análisis. Sin embargo, señalamos que algunos especialistas han sostenido su falta de criticismo, insistiendo en la necesidad de volver a elaborar una lectura cuidadosa de las obras de Schleiermacher y Dilthey (Mancilla Muñoz 2021, 58).

Considero que la lectura de Cortés Sánchez rescata aspectos fundamentales para la comprensión de la hermenéutica de la vivencia en el pensamiento de Dilthey. Nuestro primer problema, relativo a la ausencia de una ontología de la vida en esta primera hermenéutica, se resuelve finalmente al constatar la dimensión ontológica dada con la propia historicidad del intérprete. Incluso podríamos valorar un desarrollo de esta tesis atendiendo al aspecto ontológico dado con la inmanencia de la circularidad de la comprensión, que conforma de algún modo la facticidad misma del hermeneuta. El segundo de nuestros problemas, que indagaba en la posibilidad de que Dilthey se hubiera enredado en el planteamiento positivista al querer desarrollar su psicología descriptiva, también queda respondido de algún modo, en la medida en que comprendamos que el afán hermenéutico del autor no era solamente el de explicar y objetivar la vivencia sino el de dar con una filosofía capaz de comprender las dinámicas psíquicas e históricas propias de la experiencia humana. Bajo este manto, la hermenéutica de la vivencia apela claramente a una ontología de la vida, ontología que será claramente desarrollada por Heidegger y Gadamer.

3. Algunos desarrollos de la propuesta diltheyana en la ontología hermenéutica de la vida

El pensamiento de Heidegger es uno de los más complejos de la filosofía contemporánea. Ello, en gran medida, es fruto de la cantidad ingente de raíces que le dan forma. Claramente una de ellas se encuentra en la tradición hermenéutica que venimos valorando desde la propuesta diltheyana. Sin embargo, otra gran base de su planteamiento se gesta en la tradición fenomenológica husserliana. Esta impronta va a ser clara en toda la obra heideggeriana, si bien será él mismo quien procure un cierto giro hermenéutico de la fenomenología. Debemos plantearnos cuál es el sentido de este giro hermenéutico y en qué se basa Heidegger para desprenderse de la pretensión fenomenológica. Sólo bajo este cuestionamiento encontraremos una vinculación entre el pensamiento de Dilthey y el de Heidegger en términos de una hermenéutica que conduzca hacia una ontología de la vida.

Heidegger tenía serias razones para considerar que la fenomenología se topaba con ciertos límites a la hora de elaborar un análisis de la vivencia. Esto es lo que el autor pretende afirmar al hablar de una «ilusión fenomenológica fundamental» (2006, 234). Ramón Rodríguez comenta a este respecto que dicha ilusión «introduce inadvertidamente en la vida natural la relación objetivamente en que ella se sitúa» (1997, 81). La idea básica, que es la matriz de la crítica de Heidegger a la fenomenología, es que para

atender a la vivencia no podemos adoptar una postura teorética como lo es la actitud fenomenológica. El punto de partida del análisis de la vivencia debe darse entonces en el aspecto elemental de la vida misma, en una dimensión ya dada a nivel preteórico. Esta dimensión se constituirá por las relaciones prácticas y proyectivas del *Dasein* con su mundo. Aquí entonces aparece ya una dirección de la hermenéutica, puesto que ella será «la autointerpretación de la facticidad, el darse a conocer la vida fáctica a sí misma» (Rodríguez 1997, 86).

En este sentido, Heidegger consigue vislumbrar una relación entre el horizonte total del mundo de la vida y el aspecto puramente experiencial relativo a la conformación de la vivencia[7]. El alemán comienza en *Ser y Tiempo* imbricando sus lecturas de Dilthey con sus aprendizajes en la fenomenología. Sin embargo, como veremos, Heidegger va a ser capaz de trascender ambos planteamientos al conducir a la hermenéutica hacia una dimensión marcadamente ontológica. Será Gadamer quien subraye esta dimensión y la asuma como propia, destacando del mismo modo que su maestro una crítica al planteamiento diltheyano.

Las razones que condujeron al filósofo hacia este giro hermenéutico de la fenomenología son precisamente estas, que parten de una crítica a la psicología descriptiva de Dilthey. Lo que Heidegger consideraba valioso de la hermenéutica era precisamente que ella no trataba de explicar o explicitar la vivencia, sino que aspiraba a comprenderla.

De este modo, va a cuestionarse si realmente la hermenéutica es capaz de dilucidar la estructura elemental del *Dasein* y de su modo de estar en el mundo. Este sería el primer paso para poder llegar a entender el sentido de la vivencia. Si esto fuera realmente viable, ciertamente podríamos hablar de un giro hermenéutico de la fenomenología y no de una ruptura, en la medida en que la crítica de Heidegger a esta última no lo conduce a dejarla completamente de lado. Este giro se debe a la consideración ontológica vinculada al problema de la comprensión de la vivencia. Precisamente porque la fenomenología husserliana pecaba de objetivar la vivencia, Heidegger pudo dilucidar un trasfondo ontológico de la experiencia humana. Por ende, la hermenéutica no es solamente una filosofía de la conciencia, sino también

[7] La influencia de Dilthey en el pensamiento de Heidegger es clara, especialmente a comienzos de su andadura. La orientación positiva aquí encontrada en el planteamiento diltheyano se mantendrá en la filosofía heideggeriana, al menos, hasta la aparición de *Ser y Tiempo*, publicada en 1927. Así como en las obras anteriores encontramos una fuerte presencia de esta forma positiva de tematizar el problema de la vivencia, en *Ser y Tiempo* la aproximación a esta cuestión es, como señalamos, marcadamente distinta. Un ejemplo de ello lo encontramos en la célebre obra publicada en 1919 titulada *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. En esta obra Heidegger pretende desarrollar una fenomenología de corte teorético en su tematización de la vivencia (*i. e.* Heidegger 2005, 122), lo que desvela una influencia del positivismo. Sin embargo, la pretensión hermenéutica y ontológica del autor en *Ser y Tiempo* quiebra esta actitud, lo que nos permite encontrar una aproximación a dicha noción precisamente a través de una dilucidación hermenéutica de la vivencia.

una filosofía vinculada al problema vital del *Dasein* en torno a su modo específico —ontológico— de estar en el mundo[8]:

> La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo [...]. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender. Ese entender que se origina en la interpretación es algo que no tiene nada que ver con lo que generalmente se llama entender, un modo de conocer otras vidas; no es ningún actuar para con... (intencionalidad), sino un cómo del existir mismo [...]. Así pues, la relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y objeto aprehendido [...] sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad. (1999, 33)

En este sentido, Heidegger orienta a la hermenéutica a la exégesis de la vivencia no ya en términos reflexivos o descriptivos sino comprensivos. La tarea hermenéutica se centra en conseguir la comprensión de la experiencia vivida, atendiendo a cómo la vida se expresa incluso a un nivel prefenomenológico. Esto significa que el *Dasein* se vincula fácticamente con su mundo gracias a que la propia comprensión es un *modo* mismo de su existencia. No se trata entonces de llevar a cabo un análisis teorético de la vivencia, sino de lograr una aproximación comprensiva a lo inmediatamente dado de la vida. Heidegger orienta su fenomenología hermenéutica hacia un problema marcadamente ontológico, pues lo que pretende dilucidar es el ser mismo de lo dado en la experiencia del *Dasein*. A este nivel se lo va a comprender como *facticidad*.

En el fondo, uno de los motivos que Heidegger tiene para llegar a esta perspectiva es precisamente la toma de consciencia de que la vivencia no puede ser objetivada y que, por ende, no podemos estudiarla reflexivamente bajo una mirada dualista. Así pues, la noción de facticidad apela a un ámbito prerreflexivo donde se hace manifiesto un problema eminentemente ontológico implicado en la vivencia: ¿cómo se conforma el modo de ser propio del *Dasein*? ¿Cómo se significa su modo específico de hallarse en el mundo?

Es en este punto donde Heidegger conecta con la tradición hermenéutica, no tanto quizá por su pretensión ontológica sino por el tipo de estructuras que se van a poner de manifiesto a la hora de entender el sentido inmanente a la vivencia. Su filosofía se va a mostrar heredera, parcialmente, de las consideraciones de Dilthey. Esto es así hasta tal punto que el autor reconoce en el hermeneuta el comienzo de un tipo específico de filosofía de la vida:

[8] Las críticas de Heidegger a la fenomenología son sin duda interesantes y razonables pero, no obstante, considero que en este punto dejan fuera de su valoración la idea tardía de Husserl del *mundo de la vida* (véase Husserl 2008). Si bien es cierto que incluso en esta perspectiva es palpable una actitud teorética rechazada por la hermenéutica, sería interesante plantear las vinculaciones entre estas ramificaciones de ambos movimientos a fin de poder precisar la influencia de Dilthey y Husserl en el pensamiento de Heidegger y Gadamer, entre otros autores. Sea como fuere, los cuatro autores tienen un terreno común: la filosofía de la vida.

> Las investigaciones de W. Dilthey están animadas por la constante pregunta por la "vida". Dilthey intenta comprender las "vivencias" de esta "vida" en su contexto estructural y evolutivo partiendo del todo de esta misma vida. Lo filosóficamente relevante de su "psicología como ciencia del espíritu" no ha de ser buscado en el hecho de que ella no quiera ya orientarse hacia elementos y átomos psíquicos ni recomponer la vida del alma a base de fragmentos, antes, por el contrario, apunte más bien al "todo de la vida" y a sus "formas" – sino que lo relevante está en que, en medio de todo ello, Dilthey se hallaba encaminado ante todo hacia la pregunta por la "vida". (2003a, 58-59)

Sin duda alguna, esta lectura del planteamiento diltheyano se da desde la asunción de Heidegger de encontrar una *ontología de la vida*. Ese «todo de la vida» al que la hermenéutica apunta en la comprensión de la vivencia desvela entonces una necesidad del *Dasein* de ocuparse de su posición existencial. Se da entonces una cierta mediación entre la forma de ser propia del *Dasein* y la totalidad de la vida implicada en la experiencia. La facticidad así entendida es entonces una determinada «forma de ser» (Rodríguez 1997, 135) que no se da nivel teórico o reflexivo, sino ontológico[9]. La comprensión de la vivencia solamente puede lograrse, por ende, a través de una hermenéutica que desvele la estructura elemental de la forma de ser del *Dasein*. Únicamente este esfuerzo puede conducir a la hermenéutica hacia una dilucidación de la historicidad misma del intérprete.

El análisis de la experiencia toma a la hermenéutica como camino de la vida, es ahí donde encontramos una verdadera vinculación entre Heidegger y Dilthey. La valoración de las afecciones (2003a, §29) y de los comportamientos permite llevar a cabo un análisis de los distintos modos existenciales de proyección mediante los cuales el propio *Dasein* puede lograr una hermenéutica de sí. Por ende, el estudio de los temples de ánimo es concebido como el camino privilegiado para llevar a cabo el análisis de la vivencia desde una perspectiva que no objetivadora. No podemos hablar entonces de que un sujeto determinado tenga una vivencia en términos de propiedad, sino que en ellos el *Dasein* se encuentra reproduciendo su propio modo de ser en el mundo. Esto es así porque en ellos el *Dasein* se encuentra a sí mismo *echado a vivir* (2003a, 163). En este modo de ser se dan las relaciones inmediatas constituyentes del existir mismo y del modo propio del hallarse.

Heidegger considera que, de entre todas las afecciones, la angustia es un tipo de experiencia originaria que permite al *Dasein* captar el sentido del «estar en el mundo» (2003a, 228). Ello explicita una cuestión eminentemente ontológica: en la irrupción de la angustia, el *Dasein* no puede elegir otro modo de ser. Ella nos plantea una modalidad existencial específica, donde no se da ninguna referencia intencional a ningún objeto, sino a un

[9] «Pero, por otra parte, en la tendencia bien comprendida de toda "filosofía de la vida" científica y seria —"filosofía de la vida" dice tanto como botánica de las plantas— se encuentra la tácita tendencia a una comprensión del ser del *Dasein*. Lo que resulta sorprendente, y en esto estriba su fundamental deficiencia, es que la "vida" misma, en cuanto modo de ser, no se convierte en problema ontológico» (Heidegger 2003, 58).

desfonde del *Dasein* en su ser. Esta vía reside entonces en la dilucidación de las posibilidades existenciales del *Dasein*, lo que pone de relieve la temporalidad sobre la cual se constituye como viviente.

Así pues, la hermenéutica de la vivencia tiene como tarea la exégesis de los acontecimientos entre los cuales el *Dasein* se halla existiendo. La ontología de la vida que se da desde este tipo de hermenéutica inquiere en la explicitación de la vivencia, atendiendo a cómo en ella el *Dasein* mismo configura su propio ser desde las relaciones elementales —temples de ánimo, conductas, *praxis*, etc…— que prefiguran su mundo. Esta es indudablemente la dimensión prefenomenológica e inmanente propia de la facticidad. Llegados a este punto podemos valorar la influencia de Dilthey en Heidegger en la medida en que lo que aquí se nos plantea es un tipo específico de circularidad dado entre el horizonte de significaciones vitales desde las cuales se erige la vivencia concreta como tal y la propia vivencia. Desde este punto se abren distintos caminos que la ontología hermenéutica debe hacer suyos:

En primer lugar, debemos atender al aspecto histórico que se da bajo esa totalidad de la vida inmanente a la vivencia. Heidegger va a emplear el término *historicidad*, al igual que Dilthey (1944a, 260), para referirse a ese fundamento de posibilidad de comprensión histórica desde el cual la totalidad de la vida se expresa y es capaz de configurar la facticidad constitutiva de la vivencia. Bajo el uso de esta noción se va a dar un salto cualitativo con respecto la perspectiva diltheyana, pues Heidegger también va a sostener la primacía de la temporalidad en esta misma configuración (2003a, 342-343). Ello implica una diferencia importante: el *Dasein* se va a comprender fundamentalmente como un viviente histórico que hunde sus raíces existenciales en las proyecciones temporales que sustentan la vivencia (2003a, 350 y ss.). Esta temporalidad está ligada a la condición existencial misma del *Dasein* y a su modo específico de hallarse en el mundo[10].

En segundo lugar, cabe preguntarse si esta comprensión de la vivencia se da en términos ontológicos y no se da meramente como una cuestión óntica. Esto problematiza si realmente a través del análisis de la vivencia podemos apreciar un matiz ontológico la comprensión del *Dasein* como un «ser» que es «ahí». Posiblemente solo bajo una respuesta afirmativa a esta pregunta

[10] En este sentido, rescatamos el sugerente trabajo de José Manuel Chillón (2016) en el que se saca a relucir la íntima relación entre las nociones de *historicidad*, la *cura* y *existencia* en el pensamiento de Heidegger (2016, 275 y ss.). El especialista afirma que «en nuestra opinión, lo que signifique pensar la historicidad debe ponerse en relación con lo que desde los primeros momentos de su *Hermenéutica de la Facticidad* y sobre todo desde *Ser y Tiempo* se entendió como la esencia del Dasein: el cuidado. La *Sorge* o *la cura* constituye la anticipación de una realidad todavía por venir. *Anticiparse-a-sí (sich-vorweg-Sein) estando-ya-en-el (mundo) en-medio-de (los entes que comparecen dentro del mundo)*, es la definición del modo de ser del Dasein que determina la prioridad temporal de futuro como estructura fundamental de la existencia humana esencialmente proyectiva frente al exclusivo interés por el presente propio de la temporalidad de los entes que meramente subsisten» (2016, 276-277). Esta idea es realmente incisiva porque muestra cómo, en la tradición hermenéutica, el análisis de la vivencia invita a una reflexión ulterior de corte ontológico.

podríamos asegurar el terreno de una ontología de la vida que era, en realidad, el interés inicial de *Ser y Tiempo*. La principal diferencia que podemos apreciar entre Heidegger y Dilthey es, pues, justamente, que este primero entiende que esta dimensión ontológica supera el modelo de la psicología, puesto que su pretensión no tiene por qué reducirse a un método en particular ni reduce la facticidad del *Dasein* a su dimensión psíquica. En su lugar, como veíamos junto a Dilthey, tal esfuerzo se centró en elaborar una psicología descriptiva, cuy cariz positivo y tendencia ontológica siguen puestas en duda, tal y como hemos podido comprobar. En resumidas cuentas, así como en el pensamiento de Dilthey atisbamos sutilmente alguna impronta ontológica dada en su hermenéutica de la historicidad y de lo fáctico, esta característica se hace evidente en el pensamiento de Heidegger[11]:

> El principio de la fenomenalidad no le permite a Dilthey llegar a una interpretación ontológica del ser de la conciencia […] El modo de ser del "presentarse", el sentido del ser del "dentro", la relación de la conciencia con lo real mismo, todo ello está necesitado de una determinación ontológica. La omisión de esta última se debe, en definitiva, a que Dilthey dejó sin diferenciar ontológicamente la vida, esa vida "más atrás" de la cual ciertamente es imposible es. Pero la interpretación ontológica del *Dasein* no significa un retroceso óntico hacia otro ente. (2003a, 226)

En tercer lugar, cabría preguntarse si la hermenéutica es realmente el camino adecuado para lograr esta ontología de la vida. A este respecto, podemos encontrar también una posible influencia de Dilthey en el pensamiento heideggeriano, en la medida en que asumamos la preeminencia de la hermenéutica de la vivencia como puerta de entrada al análisis existencial del *Dasein*. Desde este punto de vista, las tesis de Cortés Sánchez (en 2015,

[11] Pese a ello, grandes especialistas han sostenido que en la filosofía de Heidegger no encontramos ninguna ontología e, incluso, ninguna hermenéutica. Esta es la tesis de autores como Sheehan (2014) quien sostiene que Heidegger solamente elabora una fenomenología. Consideramos que esta lectura impide acceder al problema hermenéutico en sí mismo en la medida en que se tornan inoperativas las críticas de Heidegger a la fenomenología y, por ende, el giro hermenéutico derivado de ellas. Cuesta ver que en obras como *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* o *¿Qué significa pensar?* se dé solamente una perspectiva fenomenológica. Más aún, pienso que sería imposible entender el sentido de la *Kehre* si valoramos únicamente la dimensión fenomenológica del pensamiento de Heidegger. Los argumentos de Sheehan se centran casi en total exclusividad en atender a fragmentos donde Heidegger reniega del uso del término «ser» [*Sein*] (Sheehan 2014, 2), concluyendo así un rechazo total a la metafísica. Sin embargo, creo que sería más apropiado leer este tipo de fragmentos asumiendo un doble tirón, heredado del Nietzsche, del pensamiento del autor: por un lado, se reniega de un cierto desarrollo histórico-lingüístico de la metafísica, cristalizado en el término *Sein*, pero por el otro se plantea constantemente la necesidad de repensar una experiencia marcadamente ontológica del mundo. Esta segunda problemática se aprecia mejor en obras tardías de Heidegger (*i. e*. Heidegger 1987; 2003b) cuando él ya hubo elaborado su crítica a la tradición metafísica. La necesidad de gestar una nueva terminología apoyada en un lenguaje original, como lo es el uso del término *Seyn* o su desarrollo como ~~*Seyn*~~, se fundamenta precisamente en la postulación de una experiencia ontológica posible. Para más información véase Pineda Saldaña 2020.

27) que defienden —desde una lectura ontológica— la raíz diltheyana de la hermenéutica heideggeriana del sentido existencial del *Dasein* cobran un especial sentido. La influencia más clara en este asunto sería, entonces, la íntima relación presente para los dos autores entre la hermenéutica y la ontología como itinerarios propios de la comprensión de la historicidad. Dando respuesta a esta cuestión, Ramón Rodríguez señala que el mencionado problema queda claramente expuesto en *Ser y Tiempo* (1997, 218), si bien de algún modo ya estaba anticipado por obras como *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1997, 218). El especialista señala que «el sentido de ser en general, implicado en la comprensión previa de nuestro propio ser, no puede ser positivamente apropiado por la hermenéutica, por el contrario, se ve más bien obligada a reconocerlo como lo absolutamente antecedente» (1997, 221).

Viéndose en esta encrucijada, Heidegger se percatará de las aporías de su planteamiento en la medida en que asumamos la primacía de la comprensión como un modo existencial primario del *Dasein*. La célebre *Kehre* que se dará tras ello tomará como motivo la asunción de que el lenguaje no es meramente un existenciario entre otros, sino la condición misma de la comprensión. La hermenéutica se desvela en ambos autores, especialmente en Heidegger, como el auténtico espacio de la comprensión, lo que trasciende el esquema positivo dejado atrás por esta tradición.

Gadamer va a partir concretamente de estas consideraciones, conduciendo finalmente a la hermenéutica hacia su clímax: la ontología hermenéutica. La influencia de Dilthey en este pensador, al igual que en su maestro, no solamente es notoria sino, también, controvertida. Esto es así hasta tal punto que Leo Strauss comentó a Gadamer que Dilthey había sido para él lo que Nietzsche fue para Heidegger (Strauss & Gadamer 1978). Tal es el punto que Gadamer va a asumir que, pese a las críticas que él mismo elaborará a Dilthey, su planteamiento supera en cierto sentido al modelo fenomenológico:

> Así, en el uso de la terminología llevado a cabo por Husserl se encuentra desde temprano, efectivamente, la palabra "exponer" [*auslegen*][12], en el sentido de una descripción detallada. Yendo aún más lejos y asumiendo la estrechez de este planteamiento, la psicología descriptiva construida por Dilthey se basa por completo en el carácter "hermenéutico" de la comprensión del sentido y la expresión. (Gadamer 2002, 59)

Por esta razón, en una obra temprana, que algunos especialistas han considerado de hecho una antesala a su *obra magna* (*v. gr.* Moratalla en Gadamer 1993, 20-23), titulada *El problema de la conciencia histórica*, Gadamer comenzará a cuestionarse el sentido de la psicología descriptiva que Dilthey pretendía llevar a cabo. En tal obra, se afirma:

[12] Hacemos notar que la editora Angela Ackermann Pilàri señala a este respecto que «el sentido más concreto de *auslegen* es "exponer", aunque también designa "interpretar". Husserl usó este sentido concreto de la palabra para designar la tarea de "hacer visibles" las distintas facetas de la percepción» (Gadamer 2002, 59).

> A la psicología llamada "explicativa" —en el sentido naturalista de la palabra— Dilthey oponía la idea de una psicología "científico-espiritual". Se trataba de una psicología despejada de todo dogmatismo y de toda construcción hipotética, a la que incumbe el conocimiento y la descripción de las leyes de la vida espiritual, que deben servir de fundamento común a las diferentes ciencias humanas. En efecto, todas las constataciones de las ciencias humanas conciernen finalmente a los hechos de la experiencia interior: un campo de investigación del ser que no responde a la categoría de "explicación", sino a la de "*comprensión*". (1993, 56)

Gadamer relee la pretensión diltheyana bajo los parámetros de una hermenéutica en sentido estricto. El autor va a insistir, y a este respecto reconoce en él la influencia diltheyana, en la necesidad de plantear los límites del modelo positivista y naturalista a la hora de elaborar esta hermenéutica de la vivencia. La principal razón de ello, entre otras, se encuentra en la constatación de los procesos históricos y lingüísticos implicados en la conformación de la experiencia humana. Surge así la necesidad de elaborar una *crítica de la razón histórica* que despeje los problemas creados por el positivismo. En cierto modo, Gadamer va a recuperar de Dilthey las raíces que este hundía en el romanticismo alemán (1992, 36), de las que se sirvió para criticar al naturalismo basándose para ello en la dimensión histórica dada en la vivencia (*cfr*. Gadamer 1977, 90-107). La pregunta de Dilthey, según nuestro autor, radica entonces en comprender de qué manera podemos fundamentar el conocimiento humanístico bajo sus propios parámetros. El camino para lograr este estudio se encuentra en el problema que estamos manejando: la hermenéutica de la vivencia. En *Verdad y Método I*, Gadamer afirma lo siguiente:

> Tanto en Dilthey como en Husserl, tanto en la filosofía de la vida como en la fenomenología, el concepto de vivencia se muestra así en principio como un concepto puramente epistemológico. Ambos autores asumen su significado teleológico, pero no lo determinan conceptualmente. El que lo que se manifiesta en la vivencia sea vida solo quiere decir que se trata de lo último a lo que podemos retroceder […] Cuando algo es calificado o valorado como vivencia se lo piensa como vinculado por su significación a la unidad de un todo de sentido. Lo que vale como vivencia es algo que se destaca y delimita tanto frente a otras vivencias —en las que se viven otras cosas— como frente al resto del decurso vital —en el que no se vive "nada"—. (1977, 103)

En cierto sentido, el hermeneuta recupera la circularidad hermenéutica implicada en la vivencia humana. No obstante, señala ciertas aporías inherentes al «planteamiento diltheyano» (1977, 218), puesto que él parecía continuar sujeto al paradigma positivista e idealista[13]. Ello crea un serio

[13] Gadamer va a afirmar a este respecto que «si de la mano de la historia del término investigamos también la historia conceptual de "vivencia", de lo que llevamos dicho podemos ya concluir que el concepto diltheyano de vivencia contiene claramente ambos momentos, el panteísta y aún más el positivista, la vivencia y aún más su resultado» (1977, 101). También Eugenio Imaz ha señalado la impronta positivista del planteamiento diltheyano sentenciando lo siguiente: «Nada de hiatos, como pretende Max Scheler, entre el mundo

problema a la hora de lograr la mencionada comprensión de la vivencia, puesto que, en realidad, según esta lectura, parece que Dilthey permanecía aspirando a lograr una objetivación explicativa de la misma. Esta idea será recurrente en la propuesta gadameriana, puesto que él admitirá claramente la necesidad de superar dicho planteamiento acusando en él todavía una recaída en el positivismo naturalista: «Creo por el contrario que lo que importa es corregir la interpretación filosófica de las modernas ciencias del espíritu que se ha realizado hasta ahora y que en el propio Dilthey aparece todavía demasiado fijada al pensamiento metodológico unilateral de las ciencias naturales exactas» (1977, 170). En este sentido, Gadamer se pregunta hasta qué punto él mismo está partiendo de este modelo y, del mismo modo, si realmente es posible trascender tal esquema metodológico:

> El trabajo que se ha realizado hasta ahora en este terreno, determinado sobre todo por la fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu por Wilhelm Dilthey y sus investigaciones sobre la génesis de la hermenéutica, ha fijado a su manera las dimensiones del problema hermenéutico. Nuestra tarea actual podría ser la de intentar sustraernos a la influencia dominante del planteamiento diltheyano y a los prejuicios de la "historia del espíritu" fundada por él. (1977, 218)

La cuestión a la que nos enfrentamos reside por lo tanto en las aporías que, de alguna manera, ya llamaron la atención de Heidegger: ¿de qué forma la hermenéutica supera el esquema positivista? Gadamer va a procurar un itinerario original para la hermenéutica de la vivencia a partir de ciertas experiencias humanas fundamentales, como lo pueden ser la experiencia del arte, la del juego, la de la fiesta o la del ritual.

En *Verdad y Método I* se va a privilegiar el problema relativo a la experiencia del arte como puerta de entrada a lo que Gadamer va a denominar «experiencia hermenéutica» (*v. gr.* 1977, 331) precisamente por las reflexiones llevadas a cabo, con posterioridad, en *La actualidad de lo bello*. Estas consideraciones, que permiten entrever en la vivencia del arte un cierto paradigma de la experiencia de comprensión, son extraídas, a mi modo de ver, de la reflexión heideggeriana.

Una obra donde podemos apreciar claramente estas inquietudes de Heidegger es *El origen de la obra de arte*, publicada originalmente en 1950, diez años antes de la presentación de *Verdad y Método I*. De las diversas conexiones que podemos plantear entre ambos autores a este respecto, Gadamer destaca una de manera notable: la experiencia del arte es un ejemplo paradigmático de cómo se da el acontecimiento de la comprensión. Sin duda, esta noción de la vivencia aplicada al ámbito del arte no se reduce a las

---

de los valores y una vida que abre o cierra las esclusas para que aquellos naveguen […] Un positivismo más positivo que el de Husserl, pues no necesita de ninguna reducción fenomenológica, de ninguna puesta entre paréntesis, que es como comienza a bostezar el hiato» (Imaz 1945, 52-53).

cuestiones vinculantes al gusto, a la copia de la obra o a una epistemología dualista. Dichas cuestiones son propias de una tradición estética moderna que Gadamer pretende dejar atrás (1977, 75 y ss.). Lo que el hermeneuta se está planteando, en realidad, es de qué manera se da un juego entre la vivencia y la totalidad del sentido a la que esta se refiere en la experiencia del arte. Por ello, el objetivo de Gadamer no es solamente el de explicar la experiencia del arte, sino que, a partir de ella, el autor pretende dilucidar la posibilidad general del acontecimiento de la comprensión.

Siguiendo este hilo, en *La actualidad de lo bello* donde Gadamer insiste en la necesidad de plantearnos la experiencia del arte como un paradigma hermenéutico. Estos cuestionamientos sacan a relucir precisamente la temporalidad inmanente a la vivencia. Gadamer diferencia a este respecto dos tipos de vivencias. La primera de ellas expone una estructura disposicional de la temporalidad, mediante la cual el tiempo *sirve para algo* (1991, 48). Bajo esta concepción el tiempo es «algo "empleado", "llenado" con nada o con alguna cosa» (1991, 48). En contraposición a esta vivencia del tiempo, Gadamer señala que en experiencias lúdicas, rituales o festivas la temporalidad se hace manifiesta como un tiempo «lleno o, también, tiempo propio» (1991, 48). Asimismo, las vivencias de la infancia, la juventud, la madurez, la vejez y la muerte (1991, 48-49) pertenecen a esta concepción. Estas vivencias del tiempo son ontológicamente distintas a la disposición que exhibe «un carácter calculador con el que normalmente dispone uno de su tiempo» (1991, 49). El autor va a aplicar esta hermenéutica de la vivencia de la temporalidad a la experiencia del arte señalando que ella también encaja con la concepción del tiempo propio. En estas experiencias del tiempo, como diría Dilthey, el intérprete se concibe como un *ser-para-sí*, o como diría Heidegger, el *Dasein* valora cómo su proyección existencial de alguna manera comienza a operar de una manera distinta a como se vincula habitualmente con el mundo. Esta cuestión, sostiene Gadamer, pone de relieve la necesidad de orientar a la hermenéutica hacia la comprensión de los procesos temporales, históricos y culturales desde los cuales se significa la vivencia, pero, a su vez, otra idea se pone precisamente de relieve: hay un tipo de disposición existencial particular del ser humano al que la hermenéutica del que la hermenéutica debe hacerse cargo.

Esta forma de elaborar una hermenéutica de la vivencia indudablemente pone en primer plano la recuperación de las reflexiones heideggerianas y, por ello, la necesidad de dar cuenta de una cierta pretensión ontológica en lo referente al análisis de la vivencia. Ahora bien, ¿qué significa esto para la hermenéutica filosófica? Podemos explicar dicha pretensión revisando la crítica que Gadamer elabora a Dilthey, de manera tal que el sentido ontológico de la hermenéutica filosófica aparezca por él mismo:

> Por eso Dilthey restringe más tarde su propia definición de vivencia cuando escribe: "La vivencia es un ser cualitativo = una realidad que no puede definirse por el "hacerse cargo", sino que también alcanza a aquello que poseemos de una manera diferenciada" (VII, 230). Él mismo no comprende hasta

> qué punto resulta aquí escaso tomar la subjetividad como punto de partida, y sin embargo algo de ello se le hace consciente bajo la forma de una reserva lingüística: "Puede decirse: ¿poseemos?" (1977, 104)

En este pasaje Gadamer está señalando que el propio Dilthey titubeaba al considerar que su psicología descriptiva pudiera realmente explicitar las categorías inmanentes a la historicidad del intérprete. Gadamer acusa a Dilthey de perpetrar la perspectiva positivista al considerar al intérprete un mero sujeto de conocimiento. Si la intención de Dilthey a través de la noción de vivencia no era otra que la de conducir a la hermenéutica hacia un saber distintivo de lo humano, entonces parece que él mismo continúa pensando lo humano bajo los parámetros de las ciencias positivas. Ello quiebra la comprensión misma de la historicidad. La psicología descriptiva diltheyana tiende, por ello, a objetivar o poseer a la vivencia, rompiendo así la unidad inmanente en la conciencia histórica. Con ello se presenta el problema de la comprensión de la historicidad como algo que trasciende por completo al modo de conocimiento positivo propio de un sujeto de conocimiento, algo que de algún modo abre al intérprete a la hermenéutica de su modo de hallarse en la existencia (*v. gr.* 1977, 483-84) y, por ende, desvela a la hermenéutica como una disposición específicamente humana.

Gadamer va a señalar la superación del planteamiento diltheyano a través de la ontología hermenéutica de Heidegger, que no concebirá al *Dasein* como sujeto sino como estructura existencial elemental. Ello permitirá atender a la facticidad como un rasgo inmanente que desvela a la propia historicidad. Por esta razón, Gadamer insistirá en la necesidad de entender a la hermenéutica como una filosofía de la vida en la medida en que esta admita sus pretensiones ontológicas fundamentales:

> Heidegger formó entonces el concepto de "hermenéutica de la facticidad" y formuló así, frente a la ontología fenomenología de Husserl, la paradójica tarea de elucidar la […] la existencia misma como comprensión e interpretación o autoproyección en la posibilidad de uno mismo. Aquí se alcanzó un punto en el que el sentido de los métodos instrumentales del fenómeno hermenéutico debía girar hacia lo ontológico. Comprender […] constituye el movimiento básico de la existencia humana. (1992, 105)

De este modo, tanto Heidegger como Gadamer dan cuenta del giro ontológico presente en la hermenéutica de la vivencia. Únicamente asumiendo el trasfondo de este giro la hermenéutica de la vivencia puede mostrar su validez como una filosofía capaz de hacerse cargo de la historicidad y temporalidad del intérprete. Ese es, pues, el camino de la comprensión.

4. Conclusiones

En el presente estudio hemos mostrado la importancia de la noción de vivencia en la pretensión diltheyana de hallar una fundamentación del saber

de las ciencias del espíritu. Ello nos ha permitido atender a su propuesta como el desarrollo de una filosofía de la vida, que ha desvelado la relevancia de atender al nivel de lo fácticamente dado en la experiencia. Tras valorar la interpretación de algunos autores, sopesando la lectura ontológica de esta propuesta, hemos atendido a las influencias de Dilthey en el desarrollo de la ontología hermenéutica. De la mano de Heidegger hemos valorado a la hermenéutica de la facticidad del *Dasein*, lo cual nos ha desvelado una ontología de la vida que, posteriormente será problematizada por el propio autor. Finalmente, hemos apreciado cómo Gadamer hereda toda esta tradición, desarrollando claramente una ontología hermenéutica. Todo ello nos ha conducido a atender dos de los asuntos más trabajados por esta misma tradición: la temporalidad y la historicidad.

Referencias

ARANA, José Ramón (1998). «El Ión, fundador de la hermenéutica occidental» en *Veleia* 15, pp.- 257-276.

ARANA, José Ramón (2016). *Historia de la hermenéutica griega*. Madrid: UNED.

Betti, Emilio (1990). *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*. Roma: Città Nuova.

CHILLÓN, José Manuel (2016). «La historia, lo histórico y la historicidad en Heidegger» en *Azafea Revista de Filosofía* 18, pp. 261-280.

CORTÉS SÁNCHEZ, Francisco Javier (2015). «Dilthey: de la mandaneidad a la metafísica» en *Euphía* 9 (16), pp. 9-30.

DILTHEY, Wilhelm (1944b). *El mundo histórico* (Trad. de Eugenio Imaz). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

DILTHEY, Wilhelm (1974). *Teoría de las concepciones del mundo* (Trad. de Julián Marías). Barcelona: Ed. Península.

DILTHEY, Wilhelm (1986). *Crítica de la razón histórica* (Trad. de Carlos Moya Espí). Madrid: Revista de Occidente.

DILTHEY, Wilhem (1944a). *Introducción a las ciencias del espíritu* (Trad. de Eugenio Imaz). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

GADAMER, Hans-Georg (1991). *La actualidad de lo bello* (Trad. de Antonio Gómez Ramos). Barcelona: Paidós.

GADAMER, Hans-Georg (1993). *El problema de la conciencia histórica* (Trad. e intr. de Agustín Domingo Moratalla). Madrid: Tecnos.

GADAMER, Hans-Georg (2002). *Los caminos de Heidegger* (Trad. de Ángel Ackermann Pilàri). Barcelona: Herder.

GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen - Register*. Tübingen: Mohr, 1986. Se cita la edición y traducción castellana de Manuel Olasagasti (1992), *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.

GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr, 1975. Se cita la edición y traducción castellana de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (1977), *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.

HEIDEGGER, Martin (2003b). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (Trad. de Dina V. Picotti C.). Buenos Aires: Biblos.

HEIDEGGER, Martin (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (Trad. de Jesús Adrián Escudero). Barcelona: Herder.

HEIDEGGER, Martin, GA 12, *Unterwegs zur Sprache*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann, 1985. Se cita la edición y traducción castellana de Yves Zimmermann (1987), *De camino al habla*. Barcelona: Odós.

HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977. Se cita la edición y traducción castellana de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga (2003a), *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.

HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes,* ed. Petra Jaeger, Frankfurt, V. Klostermann, 1979. Se cita la edición y traducción castellana de Jaime Aspiunza (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial.

HEIDEGGER, Martin, GA 63, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizitaät)*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995. Se cita la edición y traducción castellana de Jaime Aspiunza (1999), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.

HUSSERL, Edmund (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Trad. de Julia V. Iribarne). Buenos Aires: Prometeo.

IMAZ, Eugenio (1945). *Asedio a Dilthey*. México: Centro de Estudios Sociales.

MACEIRAS FAFIÁN, Manuel & TREBOLLE BARRERA, Julio (1990). *La hermenéutica contemporánea*. Madrid: Ed. Cincel.

MANCILLA MUÑOZ, Mauricio (2020). «El arte de comprender en le hermenéutica de Friedrich Schleiermacher» en *Utopía y Praxis Latinoamericana* 25, 9, pp. 98-106.

MANCILLA MUÑOZ, Mauricio (2021). «La actualidad del método hermenéutico de Friedrich Schleiermacher» en *Escritos* 29, 62, pp. 56-72.

MENDOZA MARTÍNEZ, Luis Fernando (2023). «La formación (*Bildung*) del humano entero. La crítica de la razón histórico-pedagógica de Wilhelm Dilthey» en *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, 15 (29), pp. 73-99.

PINEDA SALDAÑA, César Alberto (2020) «La triple escritura del ser en la obra de Heidegger. Una interpretación a partir de los Cuadernos Negros» en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* (38), pp. 75-99.

REDONDO SÁNCHEZ, Pablo (2005). *Filosofar desde el temple de ánimo. La «experiencia fundamental» y la teoría del «encontrarse» en Heidegger*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

RODRÍGUEZ, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos.

RORTY, Richard (1995). *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Trad. de Jesús Fernández Zulaica). Cátedra: Madrid.

SCHLEIERMACHER, Friedrich (1977). *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

SCHLEIERMACHER, Friedrich (1988). *Herméneutique*. Ginebra: Labor & Fides.

SHEEHAN, Thomas (2014). «What, after all, was Heidegger about?» en *Continental Philosophy Review* 47 (3-4), pp. 249-274.

STRAUSS, Leo & GADAMER, Hans-Georg (1978). «Correspondence concerning Warheit und Methode» en *Independent Journal of Philosophy* 2, pp. 5-12 (para la versión en castellano véase (2010) Correspondencia en torno a *Verdad y Método* (Trad. De Morales, C., García Gómez del Valle, J. M., & De Lara, F.) en *Alea* 8, pp. 11-26).

VATTIMO, Gianni (2004). *Nihilism and emancipation: Ethics, Politics and Law* (Ed. de Santiago Zabala). Nueva York: Columbia University Press.

VATTIMO, Gianni (2009). «Metafísica y violencia» en *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo* (Trad. de Francisco Javier Martínez Contreras). Barcelona: Anthropos.

Studia Heideggeriana, Vol. XIII, 2024, 145-165
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol13.2024.262

Temporalidad, mundo y *praxis*. La influencia de la obra temprana de Heidegger en la teoría política arendtiana

Temporality, World, and *Praxis*. The Influence of Heidegger's Early Work on Arendtian Political Theory

OSCAR GRACIA LANDAETA
ANDRÉS LAGUNA-TAPIA
PABLO ROJO SALAZAR
(Universidad Privada Boliviana)

Resumen: Este trabajo analiza algunas de las dimensiones fundamentales de la influencia de la obra temprana de Martin Heidegger sobre la teoría política de Hannah Arendt. Como se sabe, la pensadora judía cursó algunos de sus más cruciales años universitarios bajo la tutoría del profesor alemán. En tal sentido, tanto la perspectiva hermenéutico-fenomenológica como los conceptos de "mundo" y *praxis* resultaron decisivos para definir, junto con la experiencia del totalitarismo, el sentido y la profundidad de la teoría política arendtiana. En líneas generales, se espera que la investigación permita no solo entender varias de las nociones centrales del pensamiento de Arendt dentro de su horizonte de sentido original, sino además visibilizar algunas de las potencialidades que la obra temprana de Heidegger posee a la hora de repensar la política y la pluralidad humana.
Palabras clave: Heidegger, Arendt, hermenéutica, fenomenología, política, totalitarismo

Abstract: This work analyzes some of the fundamental dimensions of the influence of Martin Heidegger's early work on the political theory of Hannah Arendt. As is known, the Jewish thinker spent some of her most crucial university years under the tutorship of the German professor. In this sense, both the hermeneutic-phenomenological perspective and the concepts of "world" and *praxis* were decisive in defining, together with the experience of totalitarianism, the meaning and depth of Arendtian political theory. In general terms, it is expected that the research will not only allow us to understand several of the central notions of Arendt's thought within its horizon of original meaning, but also make visible some of the potentialities that Heidegger's early work has when it comes to rethinking politics and human plurality.
Key-words: Heidegger, Arendt, hermeneutics, phenomenology, politics, totalitarianism

Introducción

La importancia de la obra de Hannah Arendt en el campo de la reflexión política y social ha crecido sostenidamente en las últimas décadas. Ya a fines del siglo pasado Simona Forti notaba que la literatura crítica en torno a la autora alemana había llegado a ser prácticamente "incontrolable" (2001, p. 17). Más recientemente, Baehr y Walsh (2017) resaltan también el hecho de que, "en las últimas dos décadas", el trabajo arendtiano se haya desplazado "desde los márgenes de la discusión intelectual hacia su centro" (p. 1)[1]. Así, resulta claro que, en la coyuntura actual, el reconocimiento de las ideas de Arendt se ha extendido a campos tan diversos como los de la teoría política, la filosofía, la historia moderna y los estudios culturales (Swift, 2009, p. 1).

Valorando esta relevancia de la obra arendtiana en el marco del debate político contemporáneo, la presente investigación tiene como objetivo ponderar la influencia fundamental que ha tenido sobre ella el pensamiento temprano de Martin Heidegger[2]. Se considera aquí que el horizonte fenomenológico dentro del cual Arendt cursó algunos de sus más intensos años universitarios es, en buena medida, lo que ofreció una perspectiva y profundidad inusuales a los conceptos centrales de su teoría política. En este sentido, el ejercicio propuesto por el texto pretende no solo reexaminar algunas de las raíces más importantes del pensamiento de Arendt, sino poner también en evidencia algunas de las potencialidades más decisivas de la filosofía temprana de Heidegger para la reconsideración de la vida en común.

Para tal efecto, el artículo se divide en cuatro apartados. El primero considera la forma compleja en que se desarrolla la apropiación arendtiana de las ideas heideggerianas y postula que la influencia del profesor alemán se halla siempre mediada por las experiencias personales (y los compromisos teóricos correlativos) que marcan la vida de Arendt en relación con el totalitarismo. En el segundo, se analiza la sintonía entre los "métodos" de trabajo de ambos pensadores, poniendo acento en su esfuerzo común por rescatar las experiencias originarias sedimentadas bajo el peso de la tradición. El tercer subtítulo, propone una atingencia de la concepción heideggeriana de la temporalidad y del ser-posible en la formación (vía la lectura de San Agustín) del concepto arendtiano de natalidad. Finalmente, el último apartado repiensa la adopción hecha por Arendt del concepto heideggeriano-aristotélico de *praxis* y su íntima relación con la idea del *mundo* como espacio de aparición.

En última instancia, se considera que el trabajo brinda una imagen

[1] Respaldando igualmente esta idea, Gratton y Sari (2021) afirman que Arendt, "casi cuarenta años después de su muerte y a pesar de ser una escritora de su tiempo, nunca ha sido tan citada y comentada como en los medios contemporáneos" (p. 2).

[2] Este periodo, ahora corrientemente llamado la "década fenomenológica de Heidegger", sería el que va desde su primer curso como *Privatdozent* en 1919 hasta poco más allá de la publicación de *Ser y tiempo* (1927) . Mucho se ha escrito sobre sus influencias, desarrollos, vaivenes, puntos de corte y elementos de continuidad. Para una visión panorámica, pueden consultarse los trabajos ya clásicos de: Kisiel (1993) y Rodríguez (1997).

sistemática tanto de la influencia de la hermenéutica-fenomenológica en una de las teorías políticas más relevantes de la actualidad, como de las potencialidades para la relectura de la existencia en común ofrecidas por ciertos aspectos de la filosofía temprana de Heidegger, con su énfasis en la posibilidad, la dimensión práctica de la vida humana y el carácter compartido del mundo.

1. Totalitarismo y hermenéutica fenomenológica. Dos dimensiones centrales en la formación de la teoría política arendtiana

Hannah Arendt vivió una de sus experiencias más decisivas de formación intelectual cuando asistió, entre 1924 y 1925, al seminario dictado por Martin Heidegger sobre *El Sofista* de Platón (Young-Bruehl, 1993, pp. 78-85; Taminiaux, 1997, pp. 2-8). El curso tuvo lugar en la Universidad de Marburgo, institución a la que arribó después de una breve estancia académica en Berlín, donde estudió teología con Romano Guardini (Young-Bruehl, 1993, p. 67). Arendt, que ya había tenido noticias de Heidegger por su creciente fama como profesor, encontró en el modo de trabajo fenomenológico del maestro alemán lo que calificó, en un artículo escrito décadas después, como un "renacimiento" de la genuina actividad del pensar (*cf.* Murray, 1978, p. 295). En este sentido, como ha indicado Seyla Benhabib, es importante comprender que la reinterpretación heideggeriana de Aristóteles[3] desplegada en el marco de aquellos tempranos cursos dejó una "huella indeleble" en el pensamiento de la autora (2003, p. xxxviii).

En 1926, después de la conocida relación amorosa con Heidegger, Arendt partía de Marburgo con destino a Heidelberg, donde dos años después concluyó, bajo la tutoría de Karl Jaspers, su tesis doctoral sobre San Agustín, un texto con evidentes resonancias tanto heideggerianas (especialmente en relación con la lectura temporal de la existencia) como jaspersianas (particularmente en torno a la revalorización de la vida en común). Sin embargo, como Taminiaux resalta, en los trabajos posteriores a la obtención de su título doctoral, la autora se aleja sustantivamente del marco usual de los temas abordados por el pensamiento temprano de Heidegger (1997, p. 9). Tal distanciamiento se da ya de manera parcial en su texto biográfico sobre Rahel Varnhagen[4], se vuelve más notorio en sus artículos de los años 30 y 40 sobre la política judía y parece extenderse también a su primer libro,

[3] De acuerdo con el principio hermenéutico de "acercarse a lo más oscuro desde lo más claro" (*cf.* GA 19, p. 10), el curso de *El Sofista* se demora largamente en una preparación aristotélica de la lectura de Platón. En ella, se reconoce ya la inercia del trabajo acumulado de dos cursos dedicados al estagirita (los *Sommersemester* de 1922 y 1924). Sobre el tópico "Heidegger y Aristóteles", pueden consultarse el clásico de Volpi (2012) y los tres pertinentes ensayos compendiados en Vigo (2008).

[4] Se trata del texto *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman* (1997), cuya primera edición se publicará recién en 1958.

Los orígenes del totalitarismo (1951)[5], donde es más bien el análisis histórico-político lo que pasa a primer plano[6].

Como ha puntualizado Ricoeur (1991), el desplazamiento de la pensadora alemana "desde la filosofía hacia la política" (p. 45) tuvo como base su cada vez mayor interés por el judaísmo y por las conexiones de éste con la historia moderna de Occidente, una reflexión que, de hecho, la mantendría ocupada durante el periodo anterior y posterior a la Segunda Guerra Mundial. En este sentido, una reaparición clara tanto de la metodología fenomenológica como de las ideas heideggerianas en el horizonte del pensamiento arendtiano no se haría notoria hasta la publicación, en 1958, de *La condición humana*[7]. Así, entre los años que van desde 1929 hasta al menos 1951, cualquier interés estricto de Arendt por un trabajo puramente "filosófico" parece pasar a segundo plano.

Según la opinión de la propia autora, el punto de inflexión que la condujo hacia lo político se dio en torno al momento clave de 1933, con el ascenso de Adolf Hitler a la cancillería alemana. En una entrevista concedida a Gunter Gauss en 1964, Arendt explicó que, ante tal suceso, "…la indiferencia ya no era posible" (Baehr, 2003, p. 5). Complementando esta visión, Alois Prinz afirma que, incluso con anterioridad a la obtención de su grado doctoral, el acercamiento de la autora a Kurt Blumenfeld, representante importante de ciertas corrientes del judaísmo de la época, había puesto ya la cuestión judía (y sus facetas políticas) cada vez más en el centro de la lupa teórica arendtiana (2001, p. 70).

De tal modo, es indudable que la experiencia del totalitarismo, con su desenvolvimiento progresivo entre 1933 y 1945, resultó decisiva en la definición de los intereses fundamentales de la teoría política arendtiana. La centralidad de este "shock de la realidad" —para emplear los términos de Jerome Khon[8]— es clave para entender tanto el sentido que irán tomando las reflexiones ulteriores de la pensadora como el modo en que se despliega su nuevo contacto con la filosofía, aquel que se concreta en la redacción de *CH*.

Atendiendo precisamente a la cuestión de la diferencia entre los lenguajes y perspectivas teóricas entre *OT* y *CH*, Ricoeur propondrá que tal diversidad puede comprenderse apelando a los años de formación intelectual de Arendt. En este sentido, el autor indica que este nuevo cambio de rumbo en la reflexión de la pensadora alemana (que va "de la política hacia la filosofía") constituye un retorno en lugar de un simple desplazamiento. Así, la impronta fenomenológica del libro de 1958 se haría entendible a partir del

5 En adelante *OT*.

6 Esta afirmación general, sin embargo, debe ser tomada con cautela. En torno a ello puede revisarse el ensayo de Kattago (2014) a propósito de la continua presencia de la noción de "mundo" (y de la perspectiva fenomenológica que esta conlleva) tanto en el texto sobre Varnhagen como en *OT*. Por otro lado, un libro reciente de Sophie Loidolt (2018) ha resaltado la permanencia de la fenomenología a lo largo del trabajo de la autora alemana.

7 En adelante *CH*.

8 En torno a esta idea, puede revisarse la introducción de Jerome Kohn al libro *Essays in Understanding* (1930-1954) (Arendt, 1994, p. xi).

hecho de que las perplejidades históricas empujaron a Arendt a reconectar con los recursos propios de su formación filosófica, por lo cual las principales líneas de desarrollo de *CH* estarían en sintonía con las problemáticas no resueltas de *OT*.

En efecto, intérpretes clásicos de la obra de Arendt como Margaret Canovan (1992), Simona Forti (2001) o Fina Birules (2007) concuerdan con Ricoeur al señalar que es precisamente en relación con el estudio del totalitarismo que se definen tanto el itinerario como el hilo conductor de todo el trabajo posterior de la autora:

> Las más importantes categorías filosófico-políticas desarrolladas en las obras sucesivas a *Los orígenes del totalitarismo* extraen parte de su significado al configurarse como conceptos reconocidos y contrarios a aquellas nociones que la autora considera fundamentales para la comprensión del fenómeno totalitario. Frente a la atomización de los individuos de la sociedad de masa […] parece efectivamente oponerse la insistencia sobre la pertenencia a un espacio político común […]; a la extinción total de la libertad y la voluntad humanas dentro de un comportamiento convertido en serie, se opone la acción, pensada en términos de imprevisibilidad y absoluta novedad (Forti, 2001, p. 22).

De tal forma, ideas clave de la filosofía política de Arendt, como las de "natalidad", "pluralidad", "acción" o "espacio público", se despliegan a partir de la forma en que los análisis acerca del fenómeno totalitario inauguran interrogantes que demandan valoraciones de una profundidad filosófica. Así pueden entenderse obras como *La condición humana* (1958), *Entre el pasado y el futuro* (1961) o *Sobre la revolución* (1963), es decir, como ejercicios de comprensión que, arraigados en una circunstancia histórica específica, retornarán —siempre con mediaciones importantes— a ciertas perspectivas fenomenológicas y hermenéuticas heredadas muy importantemente de Heidegger.

Kohn (1994) ha sido puntual al señalar el contexto histórico-político (el despliegue del nazismo y sus efectos en Europa) y el momento filosófico de la época (la preeminencia de las filosofías de la existencia de Heidegger y Jaspers) como las dos determinantes fundamentales del pensamiento arendtiano (p. xi). Esta hipótesis de lectura es afortunada en la medida en que se reconozca, por un lado, que el grado de influencia de cada uno de esos factores varía dependiendo del momento de la reflexión de Arendt y, por otro, que ambos elementos se condicionan y retroalimentan mutuamente. En todo caso, tal "dirección" básica, en la que se combinan, de una manera compleja y dinámica, ciertos recursos teóricos fundamentales con las marcas vivenciales dejadas por la experiencia totalitaria, constituye la impronta más esencial del pensamiento que Arendt plasmará en *CH*.

Ahora bien, cuando se analiza el contenido de este libro, una de las primeras características que se hace evidente es la variedad de nociones propuestas por la autora como categorías renovadas para el análisis político y, de entre ellas, probablemente ninguna sea más gravitante que la de *pluralidad*.

Dicho concepto, absolutamente central al conjunto de la reflexión arendtiana, comporta, por lo demás, al menos dos componentes esenciales que también poseen un rasgo categorial: se trata de las nociones de *natalidad* y de *mundo*. Cada una de dichas ideas será desarrollada por Arendt justamente dentro del "horizonte" de pensamiento reconocido en este apartado, aunque, en ambos casos, exista también un aporte fundamental nacido de otros dos autores clave: Aristóteles y San Agustín. Los siguientes apartados intentan revisar de manera más detallada el grado y forma de la influencia heideggeriana en el desarrollo de estas interpretaciones y conceptualizaciones, ponderando además la manera en que la propia forma del trabajo arendtiano comparte importantes puntos de convergencia con el método de su antiguo profesor.

2. En busca de las experiencias políticas fundamentales: sobre la influencia heideggeriana en la metodología de pensamiento de Arendt

Por el talante "filosófico" de *CH*, las interrogantes históricas surgidas del estudio sobre el totalitarismo adquieren el perfil de una crítica teórica general a las condiciones de la modernidad occidental. El proyecto que conduce a esta responde, como se ha visto, precisamente a algunas ausencias reconocidas por la propia autora en la estructura general de *OT* y al intento sistemático de complementarlas y brindar unidad teórica a los hallazgos de aquel primer libro.

Según Serrano de Haro, introductor al texto de Arendt titulado *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, en 1952 —apenas un año después de la publicación de *OT*— la pensadora alemana habría solicitado a la fundación Guggenheim financiamiento para una investigación de gran envergadura. Con su realización Arendt apuntaba a remediar un defecto presente en el libro sobre el totalitarismo, a saber, la "falta de un análisis histórico y conceptual adecuado del trasfondo ideológico del bolchevismo" (Arendt, 2007, p. 8). El título tentativo para la obra proyectada (que jamás llegó a completarse) era "Elementos totalitarios del marxismo" y será buena parte de las reflexiones derivadas de aquel itinerario de investigación las que compongan la médula espinal de *CH*.

Es en relación a este trabajo en torno a Marx que se materializa, para Arendt, el puente efectivo entre las dos condiciones determinantes de su reflexión aquí analizadas. En primera instancia, debe recordarse que la pensadora judía interpreta las ideas del autor de *El capital* como el momento concluyente de la tradición política occidental. Así, en la obra de Marx se manifestaría un pensamiento que, permaneciendo todavía dentro del lenguaje político tradicional, realiza "una completa inversión de todos los valores políticos tradicionales" (2007, p. 26). Sin poder entrar en detalles respecto de este análisis de las ideas marxianas, lo esencial es entender que, como Simona Forti pondera, Marx le ofrece a Arendt "argumentos para una lectura

filosófica del totalitarismo, lectura que a su vez empuja a buscar las potencialidades totalitarias de la filosofía" (2001, p. 132).

Esta indagación general que, a partir de Marx, se cuestiona acerca de la relación entre la estructura de la tradición filosófico-política occidental y la posibilidad real del fenómeno totalitario se remontará hasta los albores de dicha línea histórica. Ello se anuncia en el ánimo de Arendt ya al momento de la publicación de *OT* cuando, en carta del 4 de marzo de 1951, manifiesta lo siguiente a Karl Jaspers:

> Sospecho que la filosofía no es del todo inocente con respecto a esta cuestión [la del totalitarismo]. No, por supuesto, en el sentido de que Hitler tenga algo que ver con Platón […] Sino más bien tal vez en el sentido de que la filosofía occidental nunca ha tenido un concepto claro de aquello que constituye la política. Y no podía tenerlo porque, por necesidad, hablaba del hombre como individuo y ha tratado el hecho de la pluralidad solo de manera tangencial (Arendt, 1992, p. 166).

Tal línea de cuestionamiento guiará la reflexión de Arendt de manera decisiva y se traducirá en un "desmontaje" del conjunto de la filosofía occidental y de lo que la autora entiende como sus tendencias anti-políticas más profundas. La sintonía de esta forma de trabajo con el horizonte general de la filosofía heideggeriana temprana es evidente[9]. Para captarla, solo basta prestar atención a la forma en que Heidegger define su propio "método" en relación con la ontología en *Ser y tiempo*:

> Si se quiere que la pregunta misma por el ser se haga transparente en su propia historia, será necesario alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la destrucción, hecha al hilo de la pregunta por el ser, del contenido tradicional de la ontología antigua, en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las (1997, p. 46 / GA 2, p. 22)[10].

[9] El concepto de *Destruktion* juega una doble función metódica en el pensamiento temprano de Heidegger, que se desdobla durante sus lecciones friburguesas. Aparece ya en el *WS* de 1919/20 (GA 58), indicado primariamente como un gesto crítico-defensivo frente a la tendencia objetivadora de la actitud teorética. Y en el *WS* 1921-22 (GA 61) se consolida como actitud metódica frente al legado de la historia intelectual, empeñada en atravesar la forma mineralizada de la tradición, para penetrar en sus intuiciones vivas. Se trata, nuevamente, de uno de aquellos aspectos del pensamiento de Heidegger que acumula una bibliografía incontable. Jollivet (2004) ofrece buena una visión panorámica del concepto.

[10] Las obras de Heidegger serán citadas, cuando corresponda, refiriéndose primero el año y página de la traducción empleada –si la hay disponible–, seguida del volumen y página correspondiente de la *Gesamtausgabe*. En este caso citamos *Ser y tiempo*, obra bien conocida por Arendt. Pero vale la pena notar que el procedimiento destructivo estaba ya plenamente vivo en el curso sobre sobre *El Sofista*: "Procede del planteamiento filosófico de preguntas –precisamente de aquel que puja esforzadamente por penetrar en las cosas mismas– no liberarnos en ello del pasado, sino a la inversa, *liberar el pasado para nosotros; liberarlo para soltarnos de la tradición* [*Tradition*], y especialmente de la tradición inauténtica [*unechten*], la cual tiene tal peculiaridad que, en el darse, en *tradere*, en transmitir [*Weitergeben*], lo donado mismo se desfigura. (...) La desconsideración

Esta afinidad entre los estilos de trabajo de la pensadora alemana y de su antiguo maestro es crucial para la formación de los conceptos centrales de la teoría arendtiana y, por ello mismo, "cualquier reconstrucción del pensamiento político de [la autora] tiene que tener en cuenta [su] *démontage* de las principales categorías filosófico-políticas" (Forti, 2001, p. 133). En última instancia, un ejercicio de desmontaje de este tipo no tiene otra finalidad, para una reflexión como la de Arendt, que identificar y limitar la influencia de las inclinaciones estructurales que han llevado a la filosofía a perder de vista las especificidades de la política, invisibilizando de esta manera la comprensión de lo que la autora llama los "asuntos humanos".

Este modo específico en que se despliega el análisis arendtiano de la tradición del pensamiento occidental define la forma básica que toma el nuevo contacto establecido por la pensadora con el legado heideggeriano. En cualquier caso, es evidente que no puede hablarse de una adopción *tout court* de las ideas o el método de su antiguo maestro, dado que, como se ha visto, el contexto histórico y las experiencias vitales imprimen siempre un sentido muy específico a la reapropiación arendtiana. Sin embargo, no puede negarse tampoco la profunda sintonía existente entre los modos y las perspectivas de trabajo de ambos autores, uno aplicado a la ontología y el otro enfocado en la política. Como adecuadamente ha ratificado Dana Villa, "[Arendt] acude a la deconstrucción heideggeriana de la filosofía occidental para descubrir el origen de los prejuicios anti-políticos presentes en la misma", pero al hacer esto, "[la autora] no repite sencillamente el gesto 'destructivo' de Heidegger [sino que] empuja su violencia interpretativa en una dirección que él mismo no […] reconoció" (1996, p. xi).

Esta deuda es, por otro lado, explícitamente reconocida por la autora de *CH*. En 1960, a tiempo de hacer llegar a Heidegger una copia de su reciente libro, Arendt señala lo siguiente en carta del 28 de octubre: "Veras que el libro no lleva dedicatoria. Si alguna vez las cosas hubieran funcionado correctamente entre nosotros […] te habría preguntado si podía dedicártelo; *surgió de forma directa de los primeros días en Friburgo y te debe casi todo en todos los sentidos*" (Arendt, 2010, p. 140)[11]. Por supuesto, la referencia general a aquellos "primeros años" de formación no especifica los puntos concretos del diálogo que Arendt establece con el trabajo heideggeriano. Sin embargo, lo que sí se hace claro es que, a diferencia de *OT*, en el texto sobre la *vita activa* hay una indudable presencia no solo de ciertas ideas concretas sino también del marco general de la filosofía temprana de Heidegger.

Como Barcena reconoce, el "proceder esencialmente heideggeriano" desplegado por Arendt en el marco de las reflexiones que se condensan en *CH* consta de, al menos, dos ejercicios fundamentales:

[*Rücksichtslosigkeit*] contra la tradición es la reverencia [*Ehrfurcht*] ante el pasado, y ella es auténtica sólo en la apropiación de éste –el pasado– por la *destrucción* [*Destruktion*] de la primera –la tradición". (GA 19, pp. 413-414).

[11] Las cursivas son propias.

> En primer lugar, perseguir las huellas de los conceptos filosóficos hasta las experiencias históricas concretas, generalmente políticas, que les dieron vida. Y, en segundo término, evaluar hasta qué punto un determinado concepto se había alejado o no de sus orígenes, señalando puntos de discusión conceptual (2006, p. 60).

Esta forma de trabajo es la que, en última instancia, le permite a la autora realizar la serie de distinciones categoriales desde las cuales pone en primer plano las tres actividades humanas que considera fundamentales: la labor, el trabajo y la acción. Tal categorización, a su vez, la habilitará para *rescatar* la especificidad de la política y, más importante aún, de su condición esencial (aquella que precisamente el totalitarismo había tratado de eliminar): la pluralidad humana.

Por lo demás, esta singular apropiación del "gesto destructivo" de Heidegger viene circunscrita a su vez a la adopción general (también mediada por importantes particularidades) de los horizontes fenomenológico y hermenéutico del trabajo del pensador alemán. Autores como Bhikhu Parekh (1981), Seyla Benhabib (2003), Julián García (2018) o Sophie Loidolt (2018) han estudiado, desde distintas perspectivas, el peso fundamental que la vena fenomenológica tiene sobre el pensamiento político de Arendt (y al menos los primeros tres autores ponderan específicamente la importancia de la variante hermenéutica heideggeriana). Así, Parekh, por ejemplo, describe de la siguiente manera dicho rasgo distintivo en el trabajo de la autora:

> Para Arendt […] la filosofía es una investigación hermenéutica enfocada en determinar el significado de las actividades, instituciones, formas de vida humanas, etc. Alcanza sus objetivos hermenéuticos emprendiendo una investigación sistemática de la existencia humana y desarrollando una teoría ontológica coherente […] Para Arendt, entonces, el filósofo investiga no la naturaleza humana sino las experiencias humanas. Su investigación ontológica está orientada fenomenológicamente. Consiste en identificar capacidades humanas básicas, así como características fundamentales del mundo, explorando su interacción en las experiencias humanas básicas y articulando las estructuras de estas experiencias (1981, pp. 66-69).

Esta caracterización permite captar la multidimensionalidad de la influencia ejercida por la filosofía de Heidegger sobre la autora de *CH*. Ello, de cualquier forma, no debe impedir recordar paralelamente las peculiaridades que definen el perfil del diálogo arendtiano con el marco fenomenológico-hermenéutico. Forti ha hecho notar que, "antes que cualquier adhesión filosófica a tal o tal corriente es el hecho concreto del totalitarismo […] lo que induce a Hannah Arendt a poner en duda el legado de la tradición filosófica y política" (2001, p. 110). Por ello, cualquier valoración de la influencia heideggeriana sobre la reflexión de la autora alemana debe tener en consideración la forma en que estas experiencias políticas imprimen un sentido determinado a su trabajo, llevándola a ponderar los "asuntos humanos" de una forma muy distinta a la efectuada por Heidegger.

Tal doble movimiento (de apropiación y reconfiguración del horizonte fenomenológico-hermenéutico) atraviesa el conjunto del pensamiento arendtiano, pero, como ya se ha anunciado más arriba, es en dos nociones clave que puede verse de un modo ejemplar su despliegue. Se trata de las ideas de *natalidad* y *mundo*. Es en el análisis de dichos elementos categoriales (y del modo en que en su formación se ven también involucradas las perspectivas de otros autores importantes para Arendt) que se centran los próximos dos apartados del trabajo.

3. Natalidad y política: componentes fundamentales de un concepto innovador

El concepto de natalidad ha sido señalado por un conjunto de importantes autores como una de las bases y contribuciones centrales de la teoría política de Arendt[12]. Por ejemplo, Barcena llega a afirmar que el conjunto del pensamiento de la autora alemana se halla "edificado" sobre esta "tan poco habitual" noción filosófica (2006, p. 117). Por su parte, Jonas ha ponderado su originalidad, afirmando que Arendt "introduce con ella una nueva categoría en la doctrina filosófica del ser humano" (2000, p. 28). En cualquier caso, interesa aquí resaltar el hecho de que esta idea, determinante para el teoría política arendtiana, surge, al menos en buena medida, de un contacto con las ideas de San Agustín que se da precisamente a través de la doble mediación de la experiencia totalitaria y del pensamiento heideggeriano.

Para valorar la presencia del santo de Hipona dentro de la reflexión política de Arendt, vale la pena recordar que el párrafo final del último capítulo de la segunda edición de *OT*, publicada en 1958, contiene, casi a modo de corolario, una referencia sumamente indicativa a la que la autora considera una de las ideas centrales de *La ciudad de Dios*:

> El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad. *Initium ut esset homo creatus est* («para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre»), dice Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre (Arendt, 1962, p. 479).

Dicha idea concluye el apartado titulado "Ideología y terror", que es añadido por Arendt a la nueva edición como acápite de cierre. Es interesante, en este sentido, contextualizar la explicación que la propia autora da a propósito de las adiciones que distinguen esta segunda versión del libro. En primera instancia, no debe olvidarse que la publicación de dicha edición se da el mismo año que la de *CH*. De tal modo, el pensamiento de Arendt se halla ya profundamente afianzado en un horizonte teórico marcado por

[12] Entre estos, solo por referir algunos, puede citarse a Hans Jonas (2000), Fernando Barcena (2006), Peg Birmingham (2006) o Gaye İlhan (2023).

influencias filosóficas concretas. Con ello en mente, puede comprenderse la afirmación hecha por la pensadora de que los nuevos fragmentos estaban destinados a complementar la visión del totalitarismo con "ciertas perspectivas de una naturaleza más general y teorética" que, aún si desarrolladas durante los años 50, ella reconocía como "surgidas directamente de [aquel primer] análisis de los elementos de la dominación total" (1962, p. xi).

Considerando esta aclaración, se entiende que la idea del *initium* agustiniano intenta darle un nuevo acabado conceptual a un conjunto de intuiciones teóricas ya presentes en la primera edición de *OT*. Para Arendt es, en última instancia, el carácter "iniciático" e imprevisible de cada hombre el que constituye una de las bases de la pluralidad humana y, con ella, de la actividad política. La destrucción de tales condiciones es precisamente el ideal radical que define la naturaleza de la dominación totalitaria. El campo de concentración y la lógica general del terror, así, no serían sino el espacio ejemplar y la dinámica característica en la que esta naturaleza extrema se ve desplegada. Ahora bien, es importante analizar un poco más a fondo este circuito de ideas para valorar mejor la noción de natalidad y entender la importancia de la perspectiva fenomenológico-hermenéutica en su gestación.

Una de las tesis centrales de *OT* es que el totalitarismo constituye una forma de gobierno marcadamente original precisamente en la medida en que su aspiración fundamental es eliminar todos aquellos reparos al proyecto del dominio total que se hallan presentes tanto en la realidad humana como material. Un objetivo tan radical había sido desconocido por las tiranías y despotismos anteriores. Si la tiranía se había pensado, ya desde Platón y Aristóteles, como un gobierno no sujeto a la ley sino al arbitrio del tirano, el gobierno totalitario proclama más bien obedecer una "ley trascendente", esto es, un fundamento más allá de todas las "leyes positivas" (Cfr. Arendt, 1962, p. 462). A diferencia de las formas tiránicas de gobierno, en el totalitarismo la ideología tiene un rol esencial y reclama una fidelidad fanática de sus adeptos que se halla más allá de cualquier parámetro utilitario (1962, pp. 411-412).

En el caso de los dos sistemas totalitarios analizados por Arendt, las ideologías a las que se reclama una fe absoluta son proféticas, esto es, contienen una "clave" de interpretación que permite la lectura del devenir colectivo en términos de origen y destino (Arendt, 1962, p. 457). Este hecho supone que hay un desarrollo "lógico" (es decir, necesario) contenido en la idea misma que se sitúa en el centro del horizonte ideológico. Así, la noción de clase o raza "elegida" establece, para el bolchevismo y el nazismo respectivamente, la premisa axiomática que contiene, a priori, todo el desarrollo lógico de la historia que, como conjunto de inferencias, conduce indefectiblemente a un único destino (la sociedad sin clases o el triunfo de la raza) (Arendt, 1962, pp. 469-471).

La sujeción férrea al sentido teleológico de las ideologías es, para Arendt, la razón fundamental por la que la pluralidad humana debe ser neutralizada en orden de alcanzar la coherencia absoluta. Donde la razón de ser de

la organización colectiva es un destino trascendente y no la acción humana, los hombres pierden su valor como individuos y se transforman solo en elementos indistintos de la *Volksgemeinschaft* o del "proletariado", ese sujeto histórico homogéneo y único. De tal forma, la dominación totalitaria que, según Arendt, tiene al terror como lógica central, trata de "suprimir" las "aristas" de lo real para amoldar sus aspectos contingentes al carácter monolítico de la Historia contenida en la ideología (Arendt, 1962, p. 465). Es para consolidar esta absoluta coherencia que se precisa anular cualquier capacidad de iniciativa individual, "…porque la espontaneidad, con su imprevisibilidad, constituye el mayor de los obstáculos a la dominación total del hombre" (p. 456).

En este sentido, la referencia a Agustín añadida por Arendt a la segunda edición de *OT*, permite comprender que la noción de *initium*, marcada por los rasgos de una espontaneidad esencial, empieza a definir ya en los años 40 las reflexiones de la autora sobre el *ser* del individuo humano, mismas que abrirán toda una perspectiva política renovadora. Por supuesto, no debe olvidarse también que la presencia del santo de Hipona en el pensamiento de la autora alemana se remonta hasta los años de formulación de su trabajo doctoral. Este, sin embargo, es un proyecto que, como se verá a continuación, se encuentra ya importantemente influido por el enfoque filosófico heideggeriano. Así, no es sino la destilación de algunas intuiciones contenidas en el pensamiento agustiniano por medio del "filtro" hermenéutico-fenomenológico, lo que dará un impulso fundamental a la reflexión de Arendt, permitiéndole configurar ideas que, posteriormente, se convertirán en recursos a los que retornar para poder comprender la esencia sin precedentes del totalitarismo.

En su tesis, titulada *El concepto de amor en San Agustín*, Arendt escribe lo siguiente con relación al carácter "iniciático" del hombre: "Fue […] por mor de la novedad […] por lo que fue creado el hombre. El hombre es capaz de actuar como iniciador y de incoar la historia de la Humanidad…" (2001, p. 82). Para la autora alemana, lo que en Agustín diferencia al ser humano del resto de la creación es que con él se introduce el orden de la *voluntad* en el marco de lo natural. En su intento por salvar la unicidad del nacimiento y la resurrección de Cristo, el santo enfatiza, en *La ciudad de Dios*, el hecho de que cada nacimiento da inicio a una historia particular —de salvación o perdición— nunca antes registrada. Esta idea quedará, en lo posterior, impresa en el pensamiento de Arendt, confiriéndole a su concepción del hombre ese signo de singularidad y espontaneidad que caracteriza la idea de la natalidad en sus textos más importantes.

En *CH*, puede verse de la manera más clara el modo en que se manifiesta el peso de la noción agustiniana sobre la formación del concepto de acción política que, a su vez, es obtenido a partir del gesto deconstructivo que se ha revisado en el anterior acápite:

> Actuar, en su sentido más general, quiere decir tomar una iniciativa, iniciar (como la palabra griega *archein*, "comenzar", "liderar" y, eventualmente, "dirigir", indica), poner algo en movimiento (que es el sentido original del

> *agere* latino). Porque son *initium*, recién llegados por virtud del nacimiento, los hombres toman iniciativa, se hallan impulsados a la acción (1998, p. 177).

Valorando la influencia heideggeriana sobre esta interpretación de Agustín, Young-Bruehl escribe que la deuda de Arendt "se debe al más profundo nivel general del pensamiento de Heidegger, al nivel desde el cual el filósofo planteó sus interrogantes fundamentales sobre la relación del Ser con la Temporalidad y sobre la existencia del hombre en tanto que temporal" (1993, p. 114). Resulta claro que un análisis medianamente acabado acerca de la "temporalidad" como punto de convergencia entre las reflexiones de Arendt y Heidegger excede con mucho los límites del presente trabajo. En tal sentido, a continuación se intentará únicamente puntualizar una sintonía esencial entre la noción de natalidad y la determinación del *Dasein* como ser-posible, una perspectiva forjada por el maestro alemán precisamente en el contexto de su reflexión temprana.

Uno de los empeños más constantes y centrales del proyecto fenomenológico de Heidegger es rescatar a la interpretación del *Dasein* de su deformación objetivante, es decir, de la fijación ontológica con el *estar-ahí*. Bajo la tradición de la antropología clásica (y prolongándose en el naturalismo, el historicismo y, por tanto, en la morfología de las ideologías de tipo totalitario) yace una miopía sobre lo que propiamente es un *ser-humano*. Esta distorsión surge de lo que Heidegger llama la "tendencia a la caída", en la que tiene lugar un "reflejarse ontológico de la comprensión del mundo sobre la interpretación del *Dasein*" (1997, p. 40 / GA 2, p. 16). Para lo que interesa resaltar aquí, la diferencia esencial entre *Dasein* y *Vorhandensein*, así como entre existenciales y categorías, queda recogida por el concepto heideggeriano de ser-posible [*Möglichsein*]:

> El *Dasein* no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible. El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad [...] Como categoría modal del estar-ahí, posibilidad significa lo que todavía no es real y lo que jamás es necesario [...] En cambio, la posibilidad entendida como existencial, es la más originaria y última determinación ontológica *positiva* del *Dasein* (1997, p. 165 / GA 2, p. 143).

El sentido de esta *positividad* queda luego explicado a partir de la estructura proyectiva del comprender, cuya contracara es la *negatividad*, primariamente asociada a la condición de arrojado [*Geworfenheit*]. Dicho de manera sumaria, el *Dasein* es un poder-ser al que, en cada caso, le pesa lo que no-es, sus posibilidades abandonadas o su *nihilidad*. Y, en esta resignificación existencial de lo positivo y negativo, de la posibilidad y la necesidad, se expresa, a su vez, la manera en la que el *Dasein* padece su libertad, pues "la libertad sólo es en la elección de una de esas posibilidades, y esto quiere decir, asumiendo el no haber elegido y no poder elegir también las otras" (1997, p. 304 / GA 2, p. 285).

En un sentido formal, la función metódica de la anticipación de la muerte es señalar una experiencia en la cual el sentido genuino de la posibilidad quede abierto *qua* posibilidad: "Por su misma esencia, esta posibilidad [la muerte] no ofrece ningún asidero para una espera impaciente de algo, para 'imaginarse en vivos colores' lo real posible, y olvidar de esta manera su posibilidad" (1997, p. 282 / GA 2, p. 262). Así, lo que la muerte (y la angustia) le arrebata al *Dasein* es su habitual tendencia a reposar en una imagen acabada de sí mismo, confrontándole con la carga de su libertad. Esta intuición fundamental asume sus contornos distintivamente cristianos ya durante el verano de 1921, en un curso dedicado justamente a San Agustín. Comentando el concepto de *tentatio*, Heidegger indica que "la posibilidad es la verdadera 'carga". Y luego añade: "Experimentar la posibilidad, es decir, verse a sí mismo completamente en la ejecución de la miseria, ello 'es' lo más fuerte; y el existir [*Existieren*] significa vivir radicalmente en la posibilidad" (GA 60, p. 249).

Pues bien, retornando a la observación general de Young-Bruehl, podríamos decir que Arendt busca en el nacimiento algo similar a lo que Heidegger encuentra en la anticipación de la muerte: un fenómeno en el que resplandece la distintiva condición ontológica de un ser preñado de espontaneidad, un pivote en torno al cual resignificar existencialmente el sentido de los conceptos de lo posible y lo necesario, de la elección y la libertad[13]. En tal sentido, a pesar de lo escueto de estas indicaciones, parece evidente que el concepto de natalidad se halla circunscrito, de manera importante, a la vertiente fenomenológica y hermenéutica que define el pensamiento arendtiano a partir de la influencia heideggeriana.

Sobre esta misma línea de reflexión, la valoración de un último punto de convergencia permitirá complementar lo anteriormente revisado, quizás subsanando su parcialidad. Se trata de lo que podría llamarse la "performatividad" del accionar humano en el concepto arendtiano de política, una idea que, por lo demás, se halla estrictamente ligada a la noción del mundo como escenario intersubjetivo de aparición.

4. "Performatividad" y mundo. La teoría política arendtiana, entre Aristóteles y Heidegger

En la idea de acción política sostenida por Arendt, la natalidad se halla en estrecha sintonía con el carácter performativo (des-ocultador) del ser

[13] En esta misma línea, en torno a la postura usual que advierte una oposición esencial entre el "ser-para-la-muerte" y la natalidad, un reciente artículo de Pageau (2023) ha valorado el hecho de que ambas categorías conectan con la representación de una libertad humana concebida como finita: "la natalidad siendo la garante de la capacidad de iniciar series de acciones cuyo curso es imprevisible e irreversible [y] la muerte, o el ser para la muerte, siendo el poder-ser del *Dasein*, es decir, el límite último de las posibilidades de su existencia" (pp. 126-127).

humano[14]. Este último rasgo, por su parte, dialoga de modo importante con la lectura heideggeriana del binomio *praxis-phrónesis* en Aristóteles. En el ya referido curso de 1924 sobre *El Sofista*, Heidegger desarrolla una reflexión profunda sobre algunos conceptos centrales de la filosofía platónica empleando a Aristóteles como puente interpretativo. En este sentido, los primeros desarrollos del seminario atienden a las distinciones hechas por el estagirita en la *Ética a Nicómaco* a propósito de las cinco disposiciones del alma en su orientación hacia la *alétheia* (la *téchne,* la *episteme,* la *phrónesis,* la *sophía* y el *noûs*). Dentro de este esquema de comprensión, Heidegger recoge la *phrónesis* como la disposición anímica concreta que posibilita al agente una deliberación "acerca de sí mismo y su actuación" (GA 19, p. 49). Según el autor, este tipo de reflexividad sería capaz de dar lugar a una *praxis* auto-transparente en la que se obra el "desocultamiento" y la "preservación" del ser del *Dasein* mismo (GA 19, p. 49).

Durante los años 50, Arendt retorna a este singular análisis para caracterizar una actividad en la que puede "desplegarse", de un modo ejemplar, aquel rasgo iniciático que la autora había tomado del *initium* agustiniano. Es el acento puesto por Heidegger en la no exterioridad del objeto propio del binomio *praxis-phrónesis* (en contraposición a la exterioridad del objeto del binomio *poiesis-téchne*) lo que abre para la autora la posibilidad de concebir un modelo de experiencia humana modalmente determinado por la auto-referencia y, en ese sentido, por la libre espontaneidad. Este es un paso necesario dentro del circuito de reflexión de la pensadora alemana en la medida en que el diagnóstico de la modernidad desarrollado en *CH* (que, como se ha visto, brota directamente del análisis del fenómeno totalitario) apunta a un desequilibrio radical entre las tres actividades humanas fundamentales.

Según Arendt, en la época moderna, la dinámica de la *labor* (abocada a la reproducción de la vida biológica y carente de productos duraderos) y los modelos propios del *trabajo* (abocado a la producción de objetos útiles y expresivo de la instrumentalidad de la *poiesis*) habrían copado progresivamente las distintas esferas del quehacer humano contemporáneo, marginando la acción (y, por ende, la política) y vaciándola de sentido (Cfr. Arendt, 1998, pp. 248-326). Por ello, sobre el fondo de esta visión ciertamente pesimista, la pensadora recobra la lectura heideggeriana de la *praxis* como una forma de redimir la especificidad y el valor de la acción política. Como explica Dana Villa:

> La futilidad de la labor significa que esta se halla privada de significado, mientras que la hegemonía incuestionable del fin o el producto en el trabajo priva a la actividad misma de cualquier valor independiente: el proceso de producción solo es un medio para producir su fin. Solo la acción, Arendt estipula siguiendo Aristóteles, puede reclamar una significatividad (*Meaningfulness*) intrínseca, una auto-referencialidad y, por ello, hacer posible la experiencia de la libertad (Villa, 1996, p. 28).

[14] Sobre la aplicación del concepto de "performance" a la teoría política de Arendt puede revisarse el ilustrativo artículo de Elisa Goyenechea (2022).

Es de tal modo que se crean las condiciones que permiten a Arendt representar conceptualmente una dimensión de la *vita activa* que puede sostener la dignidad única de la política, tanto frente a las dinámicas procesuales surgidas de la necesidad biológica, como frente a las diversas formas de instrumentalización que reducen el sentido genuino de la acción humana individual y colectiva. Por lo demás, en esta apropiación de la lectura heideggeriana existe claramente un desplazamiento importante a través del cual la autora proyecta el pensamiento de su antiguo maestro hacia un diálogo con su propia visión del hombre como *initium*.

Esto le permite a Arendt pensar el carácter imprevisible y autotélico de la individualidad humana (y de su potencial correlato colectivo: la pluralidad) como la condición que pone un límite al sueño totalitario de control absoluto. Como Jussi Backman resalta, para Arendt: "La acción humana debe ser entendida como la auto-revelación del agente. La calidad de los actos de una persona es lo que distingue el curso de su vida individual o de su historia individual [...] A través de sus acciones la individualidad de la persona se constituye" (2010, p. 31)[15]. Es, justamente, este carácter "activo" del individuo humano lo que imposibilita su sujeción total a cualquier fuerza o "poder" externo, así como la eliminación definitiva de su espontaneidad.

Ahora bien, en tal línea de lectura, es importante revisar un elemento más que, en el pensamiento de Arendt, completa este circuito de ideas: se trata del hecho de que el carácter iniciático y revelador del accionar humano se dé siempre en relación con un espacio mundano en el que el individuo *aparece ante otros*. De manera casi inmediata puede identificarse aquí la sintonía entre esta perspectiva y la noción heideggeriana del estar-en-el-mundo y, especialmente, de su dimensión comunal. En la explicación del propio Heidegger, "en virtud de este *estar-en-el-mundo* determinado por el 'con' [*Mit*], el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es un mundo en común [*Mitwelt*]. El *estar-en* es un coestar con los otros" (1997, p. 144 / GA 2, p. 118).

Campillo remarca la influencia heideggeriana sobre la reflexión de Arendt en este punto al indicar que, para la autora de *CH*, "es la característica existenciaria del *Da-Sein* como ser-en-el-mundo lo que posibilita pensar el mundo político" (2005, p. 88). La propia pensadora alemana parece, por lo demás, indicar esta potencialidad política (no consumada) de la perspectiva de su antiguo profesor cuando, en 1954, refiere que:

> Por el hecho de que Heidegger define la existencia humana como ser-en-el-mundo, insiste en darle significado filosófico a estructuras de la vida cotidiana que son completamente incomprensibles si el hombre no es entendido primariamente como siendo-junto-con-otros (1994, p. 443).

[15] Goyenechea, en este mismo sentido, nota que, por el hecho de que Arendt "sustrae la acción de la racionalidad instrumental, la razón de ser de (no el fin) de la *praxis* […] es el desocultamiento de un quién" (2022, p. 6).

Esta última afirmación, vale remarcar, hace justicia nuevamente a la diferencia ontológica que distingue, en Heidegger, la comparecencia del otro respecto a la de un objeto de tipo "cosa". Ya en el *WS* 1919/20, el autor alemán refiere que, en el encuentro con otro se atestigua, de alguna forma, el modo en que alguien sobrelleva su existencia o, puesto en el lenguaje de aquel texto, una expresión de su "mundo del sí-mismo":

> El *mundo compartido* (*Mitwelt*) se da […] de modo tal que las personas en cuestión conviven conmigo, en la medida que se me presentan en acciones particulares, en su comportamiento, en su manera de hablar y de callar, sus vestimentas, humores o gustos. Manifiestan su sí-mismo en tales apariciones —formas de manifestación que, consideradas más de cerca, se expresan a su vez de algún modo (2014, p. 57 / GA 58, p. 45)[16].

En *Ser y tiempo*, más aún, este carácter comunitario del mundo penetra hasta la estructura de la aperturidad misma (con peculiar importancia para su aspecto discursivo), tal que la presencia del otro se extiende sobre cada fenómeno, excediendo su mero estar-ahí fáctico. Así, Heidegger declara que "el coestar [*Mitsein*] determina existencialmente al *Dasein* incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido" (1997, p. 145; GA 2, p. 120). Y más adelante, el autor alemán añade que:

> El escuchar a alguien [*das Hören auf*] es el existencial estar abierto al otro, propio del *Dasein* en cuanto coestar. El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del *Dasein* a su poder-ser más propio, como un escuchar de la voz del amigo, que todo *Dasein* lleva consigo. El *Dasein* escucha porque comprende. Como comprensor estar-en-el-mundo con los otros el *Dasein* está sujeto, en su escuchar, a la coexistencia y a sí mismo, y en esta sujeción del escuchar [*Hörigkeit*] se hace solidario de los otros [*ist zugehörig*] (1997, p. 186 / GA 2, p. 163)

En este sentido, es difícil dudar de lo significativa que dicha tematización del mundo como espacio compartido de la existencia resulta para la teoría política arendtiana. Sin embargo, es importante remarcar también las importantes variaciones realizadas por la pensadora alemana en su apropiación de este esquema de comprensión heredado de Heidegger. Las mismas expresan, en todo caso, una toma de distancia con respecto a lo que la autora identifica como inclinaciones "anti-políticas" en la reflexión del pensador alemán. Dichas propensiones pondrían a Heidegger, según Arendt, en línea con algunas de las tendencias regulares de la tradición filosófica. Así, la pensadora expresa que:

> Es posible registrar la vieja hostilidad del filósofo hacia la *polis* en los análisis que hace Heidegger de la vida cotidiana promedio en términos del *das Man* (el 'se' o el gobierno de la opinión pública como opuesto al 'sí-mismo'), en los cuales el ámbito público tiene la función de esconder la realidad o, incluso, prevenir la aparición de la verdad (1994, pp. 432-433).

[16] Las cursivas son propias.

Al menos hasta cierto punto, tal crítica permite visibilizar algunas de las derivas posibles implícitas en la temprana reflexión heideggeriana. En ella, de acuerdo con Arendt, se haría palpable la demarcación del individuo como instancia de propiedad frente a la impropiedad de "lo público", una inclinación que, de manera clara, resulta, por lo menos, apolítica. Por lo demás, este parece ser un rasgo continuo de la postura heideggeriana en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial. Así, en una carta de 1918 dirigida a su esposa, puede leerse el siguiente comentario del autor en relación con la coyuntura política alemana:

> La más completa falta de rumbo, el vacío y la extrañeza de los valores dominan la vida nacional […]. Solo podrán ser de ayuda hombres nuevos que posean una fundamental relación de parentesco con el espíritu y con sus exigencias […]; *tan solo el individuo es creador, incluso en el liderazgo, la masa no lo es nunca* (2008, p. 101)[17].

En tal sentido, como Francisco De Lara ha propuesto en su trabajo sobre los "gestos políticos" de la filosofía de Heidegger, "en estos años, la relación con el ámbito político adopta en [el autor] la forma de un desprecio de lo público en general: como dimensión interpretativa de la vida y también como ámbito de comunidad y de posibles transformaciones de las estructuras que nos afectan en lo común" (2014, p. 80). Este será precisamente el punto en el que se establezca una distancia esencial entre las filosofías de Heidegger y Arendt, toda vez que, mientras "lo público" implica, para el autor de *Ser y tiempo*, un ámbito marcado por la opacidad, para la autora de *CH* supone el espacio mismo de realización de la pluralidad humana.

Conclusiones

El presente texto ha intentado mostrar los múltiples niveles en los que se hace visible la influencia del pensamiento temprano de Heidegger (ya sea en términos de ideas concretas o de método) sobre la reflexión política de Hannah Arendt. Esto, claro está, no pretende restar originalidad a las ideas de la autora alemana (o, por lo demás, menospreciar la influencia que otros variados autores pueden tener sobre ellas), sino más bien establecer ciertos criterios que permitan valorar adecuadamente el trasfondo teórico de algunos de los elementos conceptuales más importantes de su trabajo.

En este sentido, se ha tratado de ponderar, al lado de la importancia que la fenomenología hermenéutica tiene en la perspectiva arendtiana, el peso insoslayable que el totalitarismo impuso sobre el sentido de la teoría política de la autora. Estas dos determinantes de su reflexión, por lo demás, se entrecruzan y nutren de manera compleja y siempre dinámica, de tal forma que, en muchos casos, el fenómeno totalitario es vivido por Arendt a

[17] Las cursivas son propias.

través de la mediación fenomenológica, a la par que la herencia del pensamiento heideggeriano es apropiada por la autora desde las condiciones impuestas por la coyuntura política de la época.

De cualquier forma, el propósito de la presente investigación no ha sido únicamente plantear una lectura integral de estas sintonías entre los trabajos de ambos pensadores (con el objetivo obvio de brindar una luz renovada sobre varios de los conceptos de la teoría política de Arendt). El mismo registro de cercanías permite, a su vez, explorar las potencialidades políticas no consumadas de la filosofía temprana de Heidegger. No solo mediante el establecimiento ejemplar de un método que permite explorar las nociones políticas que han quedado sedimentadas bajo el peso de la tradición, sino también a través de una lectura de la existencia humana en clave de posibilidad radical y del mundo en tanto instancia fenoménica, Heidegger resulta indispensable para la comprensión política arendtiana.

A través de una tensión constructiva con el pensamiento de su antiguo maestro, Arendt sustituye el criterio fundamental de la mortalidad por el de la natalidad, manteniéndose, sin embargo, dentro de un mismo horizonte de lectura de la posibilidad humana. De igual manera, la autora rescata la luminosidad del espacio público como parte esencial del despliegue del *sentido* en el marco de un ámbito *entre-los-hombres*. Así, la pensadora judía rompe con la lectura condenatoria de Heidegger en relación con la publicidad, pero ratifica la valoración de la estructura del mundo-compartido realizada por el profesor alemán.

El conjunto de cercanías que definen el pensar de estos dos autores, por lo demás, no hace más que acentuar la forma en que las vicisitudes específicas de cada vida pueden direccionar las premisas teóricas de una reflexión en uno u otro sentido. En este caso, la experiencia de los efectos del totalitarismo desde una perspectiva propiamente judía, impulsa en Arendt un poderoso ejercicio de reconsideración de la política, mientras que, por el lado de Heidegger, otro conjunto singular de vivencias definirá una de las relaciones más erráticas entre filosofía y política de la que se tenga registro en la historia intelectual del siglo XX.

Referencias

ARENDT, Hannah (1962). *The Origins of Totalitarianism*. Second Edition. Meridian Books.

ARENDT, Hannah (1992). *Hannah Arendt – Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*. A Harvest Book.

ARENDT, Hannah (1994). *Essays in Understanding 1930-1954 Formation, Exile, and Totalitarianism.* Schocken Books.

ARENDT, Hannah (1997). *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*. Johns Hopkins University Press.
ARENDT, Hannah (1998). *The Human Condition*. University of Chicago Press.
ARENDT, Hannah (2001). *El concepto de amor en San Agustín*. Encuentro Ediciones.
ARENDT, Hannah (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental.* Ediciones Encuentro.
ARENDT, Hannah y HEIDEGGER, Martin (2010). *Correspondencia 1925 – 1975*. Herder.
BACKMAN, Jussi (2022). "The End of Action: An Arendtian Critique of Aristotle's Concept of praxis" en *Hannah Arendt. Practice, Thought and Judgment*, Mika Ojakangas (Ed.). Collegium.
BAEHR, Peter (Editor) (2000). *The Portable Hannah Arendt*. Penguin Books.
BAEHR Peter y Walsh Philip (Eds.) (2017). *The Anthem Companion to Hannah Arendt*. Anthem Press.
BARCENA, Fernando (2006). *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*. Herder.
BENHABIB, Seyla (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman and Littlefield Publishers.
BIRMINGHAM, Peg (2006). *Hannah Arendt and the Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*. Indiana University Press.
BIRULÉS, Fina (2007). *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Herder.
CANOVAN, Margaret (1992). *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought.* Cambridge University Press.
DE LARA, Francisco (2014). "El gesto político de las filosofías de Heidegger. Contribución a un debate actual" en *Veritas*. Nro. 31: 73-86. Recuperado de: https://www.redalyc.org/pdf/2911/291132352004.pdf
FORTI, Simona (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*. Ediciones Catedra.
GARCÍA, Julián (2018). "Lo viejo y lo nuevo: la fenomenología del mundo y la ontología política en Hannah Arendt", en *Analecta Política*, 8(14), 37-59.
GOYENECHEA, Elisa (2022). "La categoría de performance en Hannah Arendt" en *Human Review*, Vol. 11, No. 2. Recuperado de: https://www.scilit.net/publications/7383acfa14fc09f284f93336c410425b
GRATTON, Peter y SARI, Yasemin (Eds.) (2021). *The Bloomsbury Companion to Arendt*. Bloomsbury Academic.
DI PEGO, Anabella (2019). "Las huellas de Heidegger en "La condición humana": Una disputa soterrada en torno de la praxis aristotélica" en *Ideas y valores*, LXVIII (171): 185-207. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.11798/pr.11798.pdf
HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. Tübingen, Alemania: Max Niemeyer Verlag, 1967.
HEIDEGGER, Martin, GA 8, *Wegmarken (1919–1961)*. Frankfurt a. M., Alemania: Vittorio Klostermann, 1976.
HEIDEGGER, Martin, GA 19, *Platon: Sophistes.* Frankfurt a. M., Alemania: Vittorio Klostermann, 1992.
HEIDEGGER, Martin, GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1993.

HEIDEGGER, Martin (1997). *Ser y tiempo.* (Trad. de Jorge Eduardo Rivera). Editorial Universitaria.

HEIDEGGER, Martin (2001). *Hitos.* (Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte). Alianza Editorial.

HEIDEGGER, Martin (2008). ¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride. (Trad. Sebastián Sfriso). Manantial.

HEIDEGGER, Martin (2014). *Los problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920)*. (Trad. de Francisco de Lara). Alianza Editorial.

ÍLHAN, Gaye (2023). "That there be A Beginning: Arendt And Natality", en *International Journal of Social Sciences and Art Studies*, vol. 2, n. 1: 124-135. Recuperado de: https://dergi.neu.edu.tr/index.php/issar/article/view/681

JOLLIVET, Servane (2004). "La notion de «destruction» chez le jeune Heidegger. De « la critique historique» à la «destruction de l'histoire de l'ontologie»". *Horizons philosophiques*, 14 (2), 81–104. https://doi.org/10.7202/801265ar

JONAS, Hans (2000). "Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt", en *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Fina Birulés (Comp.). Gedisa.

KATTAGO, Siobhan (2014). "Hannah Arendt on the World", en *Hannah Arendt. Key Concepts*, Patrick Hayden (Ed.). Routledge.

KISIEL, Theodore (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. California University Press.

MURRAY, Michael (1978). *Heidegger and Modern Philosophy*. Yale University Press.

LOIDOLT, Sophie (2018). *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. Routledge.

PAREKH, Bhikhu (1981). *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. The Macmillan Press LTD.

PAGEAU-ST-HILAIRE, Antoine (2018). "Qu'est-ce qu'être humain? Heidegger et Arendt autour de la praxis aristotélicienne", en *Philosophiques*, 45(1), 109–142. https://doi.org/10.7202/1048617

PRINZ, Alois (2001). *La filosofía como profesión o amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*. Herder.

RICOEUR, Paul (1991). "Préface à la condition de l'homme modern" (1983), en *Lectures 1. Autour du politique*. Éditions du Seuil, Points Essais.

RODRIGUEZ, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos.

SWIFT, Simon (2009). *Hannah Arendt. Routledge Critical Thinkers.* Routledge.

TAMINIAUX, Jacques (1997). *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*. State University of New York.

VILLA, Dana (1996). *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton University Press.

VIGO, Alejandro (2004). *Arqueología y Aletheología, y otros estudios heideggerianos.* Biblos.

VOLPI, Franco (2012). *Heidegger y Aristóteles.* Fondo de la Cultura Económica.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth (1993). *Hannah Arendt*. Edicions Alfons el Magnànim.

Studia Heideggeriana, Vol. XIII, 2024, 167-184
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol13.2024.258

Teoría y praxis en el pensamiento de Heidegger[1]

Theory and Praxis in Heidegger's Thought

JOSÉ CASTAÑEDA VARGAS
(Universidad de Los Andes, Colombia)

Resumen: El texto presenta la crítica heideggeriana a los conceptos de teoría y praxis, tal como han sido acuñados por la tradición filosófica. El artículo muestra el giro transformador que hace el filósofo alemán en el tratamiento de estas dos nociones, con el fin de delinear una nueva concepción de filosofía, a propósito de la crítica y transformación de estas concepciones. La crítica se centra en señalar cómo en la tradición filosófica ha preponderado la teoría, comprendida desde una visión lógico – racional, y la comprensión de la praxis como una instancia a-teórica, lo que deja de lado las consideraciones prácticas centrales y primarias implicadas en el pensar, y el ejercicio práctico como instancia comprensiva y de pensamiento. En este sentido, se muestra la reivindicación de la praxis, de la cotidianidad y de la situación fáctica como aspectos de central importancia en el ser del Dasein; y se plantea una nueva comprensión de lo que implica la teoría y las nuevas relaciones que se establecen en el nexo teoría – praxis como posibilidades del ser del Dasein, sin caer en el primado de la una sobre la otra, lo que implica la transformación de sus modos de comprensión. Finalmente, se muestra cómo un ejercicio filosófico desde estas intuiciones se encuentra más cercano a la comprensión e interpretación práctica que al desarrollo de teorías en el sentido clásico del término.
Palabras clave: Heidegger, teoría, praxis, filosofía

Abstract: The text presents Heidegger's criticism of the concepts of theory and praxis and as they have been coined by the philosophical tradition. The article shows the transformative turn that the German philosopher makes in the treatment of these two notions, in order to outline a new conception of philosophy, regarding the criticism and transformation of these conceptions. The criticism focuses on pointing out how in the philosophical tradition theory, understood from a logical-rational vision, and the understanding of praxis as an a-theoretical instance have predominated, which leaves aside the central and primary practical considerations involved in thinking, and practical exercise as a comprehensive and thinking instance. In this sense, the vindication of praxis, everyday life and the factual situation is shown as aspects of central importance in the being of man; and a new understanding of what theory implies and the new relationships that are established in the theory-praxis nexus as possibilities of man's being are proposed, without falling into the primacy of one over the other, which implies the transformation of its ways. of understanding. Finally, it is shown how a philosophical exercise based on these intuitions is closer to practical understanding and interpretation than to the development of theories in the classical sense of the term.
Key-words: Heidegger, theory, praxis, philosophy

[1] El artículo se consolida a la base de una versión inicial publicada como capítulo de libro en *La filosofía como praaxis y la praxis de la filosofía* (2015), y a su vez como resultado de investigación del proyecto de investigación con el mismo nombre realizado en la Corporación Universitaria Minuto de Dios - Bogotá.

Introducción

Cuando se realizan consideraciones sobre el quehacer filosófico, sobre la disciplina filosófica o sobre la tarea propia de la filosofía, se suele recurrir a una diferenciación que busca aclarar y delimitar con precisión aquello de lo que se trata cuando se hace filosofía. La filosofía se considera como un ejercicio teórico y se distingue así de un ejercicio práctico. Esta diferenciación y dicotomía entre teoría y práctica es usual, además, al referirse a otros campos del saber en donde se suele distinguir entre asuntos teóricos y asuntos prácticos, entre saberes teóricos y saberes prácticos, entre finalidades teóricas y finalidades prácticas. Tal diferenciación está profundamente anclada en nuestra tradición filosófica e incluso en nuestra tradición cultural. Probablemente podemos ubicar el inicio de la relación tensa entre teoría y práctica en las interpretaciones sobre la obra aristotélica en la que el filósofo hace distinción entre las actividades humanas, y diferencia aquellas que tienen interés epistémico o teórico y aquellas que tienen interés referido a la producción o a la acción con un carácter eminentemente práctico. Desde allí, los diferentes autores han ahondado en esta distinción o han procurado disolver la dicotomía en un pensamiento integrador.

De esta manera el propósito del presente escrito es abordar la relación teoría-práctica desde el pensamiento del filósofo alemán Martin Heidegger, con el fin de ganar algunos elementos de comprensión que nos posibiliten una aproximación al ejercicio filosófico desde una perspectiva diferente a la que concibe la filosofía como un ejercicio exclusivamente teórico; esto es, comprender la filosofía como praxis y de esta manera contribuir a la tesis según la cual el ejercicio filosófico en la actualidad reclama una renovada manera de comprensión de la filosofía en tanto ejercicio práctico, vital y dinámico. Para ello se partirá de la crítica heideggeriana a los conceptos de teoría y práctica y a la dicotomía que presentan, para postular una nueva perspectiva referida a la relación entre teoría y práctica que posibilite nuevas maneras de comprensión del quehacer filosófico.

1. La relación teoría – práctica en el Heidegger de la década de los 20’

Ya desde sus primeros escritos encontramos en Heidegger una nueva dirección para el quehacer filosófico.

> El objetivo de la investigación filosófica –dirá– es el Dasein humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico. Esta dirección fundamental de la investigación filosófica no se impone desde fuera ni se atornilla al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que se ha de comprender como la aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica; una vida fáctica que se comporta de tal modo que, en la temporización concreta de su ser, se preocupa por su ser, incluso en los casos en que evita el encuentro consigo misma. (Heidegger, 2002, p. 31)

El pensar de Heidegger se mueve así en una primera instancia, en el ámbito de la misma existencia humana, con la convicción de que solo por este camino se puede llegar a una consideración plena del Ser, preocupación central en toda la producción filosófica de nuestro pensador. Se trata de una ocupación filosófica por la existencia en su ser-ahí, en la facticidad de su existir. Lo cual implica no una contemplación de un objeto por fuera del que contempla, sino justamente una preocupación por el propio ser, al interior de la dinámica misma del existir propio o de la vida fáctica en su propio transcurrir temporal. Lo relevante es el fenómeno de la existencia, es decir, lo que se muestra tal como se muestra en el acontecer vital de una existencia en el horizonte de su cotidianidad. Esto implica necesariamente que el modo de comprensión que se busca no es una teoría o un sistema de afirmaciones referidas sobre lo humano o sobre la existencia, sino que lo fundamental es una comprensión práctica que arroja no propiamente una teoría sino una comprensión que se da explícita y directamente en el movimiento del existir.

Ya desde 1919 (La idea de la filosofía y la concepción de mundo) la comprensión que Heidegger tiene de la filosofía apunta a que su asunto fundamental es la pregunta acerca de la vida, es decir, las experiencias, las vivencias y la ejecución práctica del existir. Heidegger insiste en que la vida humana es el asunto de la filosofía en cuanto la vida es el fenómeno originario al que se debe acceder libre de prejuicios teoréticos. Así pues, la filosofía tiene que ver más con una comprensión hecha en primera persona del vínculo entre el vivenciar y lo vivenciado, entre el Dasein en su despliegue existente y el mundo como el ahí vivenciado. La filosofía no son un conjunto de teorías y especulaciones abstractas, sino que es una comprensión dirigida a esclarecer la condición vital y situada propia del Dasein.

La actividad filosófica refiere entonces a la vivencia del mundo circundante y al ver comprensivo que le es propio. El existir mismo tiene como uno de sus rasgos constitutivos la captación significativa del propio ser y del entorno circundante, lo cual implica comprender intuitivamente e intuir comprensivamente. El Dasein desplegando su existir, afronta y aprehende el contenido de lo que vivencia asumiendo todo como algo y en cuanto algo, es decir, otorgándole un sentido y un significado que es práctico – comprensivo. La vida que vive el Dasein se percibe así misma de forma originaria e implica un ver, una mirada, una significación. Todo lo ocurrido y acontecido, toda y cada una de las vivencias propias de la existencia son asumidas con cierto sentido, el cual le es implícito a la misma vivencia y que consiste en el contenido de una mirada que ve algo como algo, en una dirección, en una perspectiva, en un sentido. "…lo vivido son primordialmente las cosas mismas y éstas son ante todo sentidos; significados que inmediatamente comprendo, con los que estoy constantemente operando" (Rodríguez, 1997, p. 27)

Lo que aquí se entiende por filosofía remite a un ámbito más originario que el de un saber objetivo y sistemáticamente desarrollado. Se refiera más bien a la significatividad que le es inherente al carácter mundano del

ser del Dasein. Sin duda emerge un significado de la condición del Dasein como ser-en-el-mundo. El existir fáctico implica su propia significatividad la cual es previa a las determinaciones teoréticas elaboradas de un saber especializado. Por ello la investigación filosófica tiene que ver con el modo de vivenciar lo cotidiano, con la apropiación experiencial de lo circundante que es propia de mi ser y que se da en cada caso de modo distinto. Los significados brotan de lo vivido, de la familiaridad de lo mundano, del propio existir fáctico y ello es lo que capta una comprensión filosófica genuina que no desvivifica su aprehensión, sino que la despliega como actividad auto-interpretativa de la vida misma, como comprensibilidad de lo vivido, como accesibilidad al sentido de cada acto, como familiaridad significativa con la vida cotidiana, como el mundear mismo al que le brotan significados y en el cual consiste el existir. Así pues, como lo afirma Vigo "el proceso de teorización es…un proceso de creciente de 'depotenciación vital', cuya cima más alta viene dada por la caracterización completamente vacía del mero 'algo', que contiene lo objetivo en general, de un modo ya puramente formal. (2008, p. 243)

Me importa subrayar sobre todo que Heidegger entiende esta preocupación por el propio ser y sus vivencias como una actividad fundamental. Se aparta así, ya desde la primera etapa de su pensamiento, de la posición clásica de origen platónico y aristotélico según la cual la filosofía se ocupa de un pensar teorético, entendido como un sistema de afirmaciones expresadas mediante palabras con un carácter eminentemente especulativo y como una investigación superior en la búsqueda de un saber puro; estos elementos configuran lo que incluso hasta hoy denominamos teoría.

Heidegger nos deja ver por el contrario que su uso del filosofar y que su hacer teórico, se entienden más que como un sistema, como un acontecer de orden práctico, un acontecer fáctico, una preocupación fundamental por la propia existencia y por el ser mismo en la categoría de ser-ahí. Esta actividad es la movilidad y el dinamismo propio de la existencia. El Dasein en este sentido tiene un modo propio de existir fundamentalmente activo o dinámico que consiste justamente en apropiarse comprensivamente de la vida misma y del mundo que la envuelve, en un movimiento de orden práctico.

No se ajustan de esta manera modelos teóricos prediseñados referidos a la acción, a lo práctico, o a la dinámica de la existencia; no puede ser la pretensión de una comprensión filosófica el concebir unos enunciados que se ajusten universalmente y desde fuera al conjunto de manifestaciones existenciales humanas, sino que de cada situación particular del Dasein y desde dentro de ella misma surge una comprensión, un sentido, un horizonte de significado, fruto de esa experiencia y, por lo tanto, correspondiente solo al Dasein situado y en situación.

Es claro por ejemplo para Heidegger que la comprensión de lo verdadero, que es objeto de cualquier indagación filosófica, no sale a relucir primordialmente en juicios, aserciones, conceptos, enunciados o predicaciones,

sino que más bien lo que pueda considerarse como verdadero se manifiesta primariamente en el orden práctico-existencial. En la vida misma, tal como acontece, se da el horizonte originario y fundante del aparecer de lo que es, de la manifestación de lo ente, que para Heidegger adquiere las dimensiones no de un conocimiento de carácter epistemológico, sino más bien de una comprensión práctica en la que siempre nos movemos y a partir de la cual nos orientamos existencialmente.

> El enunciado no sólo no es el "lugar" primario de la verdad, sino que, al revés, en cuanto modo de apropiación del estar al descubierto y en cuanto forma de estar-en-el-mundo, el enunciado se funda en el descubrir mismo o, lo que es igual, en la aperturidad del Dasein. La "verdad" más originaria es el "lugar" del enunciado y la condición ontológica de posibilidad para que los enunciados puedan ser verdaderos o falsos (descubridores o encubridores). (Heidegger, 2003, § 44, p. 224)

Esta verdad más originaria[1] de la que habla Heidegger acontece en la medida en que el Dasein vive siempre una apertura existencial que le posibilita captar la mostración, el descubrimiento o des-ocultamiento (verdad) de todo lo circundante, en un trato eminentemente práctico con los entes intramundanos y con un tener que ver con su propio ser y con el ser de todo lo ente.

Heidegger se empeña así en reemplazar el sentido teórico por un sentido práctico. Ahora bien, este sentido práctico reivindicado por Heidegger se refiere a que la vida misma necesita interpretación, necesita una atención particular a su propio ser. En este sentido puede decir Heidegger:

> Si la filosofía no es una simple actividad fruto de la imaginación, que discurra paralela a la vida mientras ésta se ocupa de alguna "generalidad" y del establecimiento arbitrario de principios, sino que existe en calidad de conocimiento interrogativo (es decir, en calidad de investigación), se puede decir que la filosofía es la consumación explícita y genuina de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en la que están en juego la vida misma y su ser. (Heidegger, 2002, p. 45)

[1] Para el desarrollo de esta paradigmática comprensión de verdad, Heidegger acude a la comprensión griega de "alétheia" (ἀλήθεια) para indicar ese movimiento de mostración, apertura originaria, desolcutamiento, desvelamiento y también ocultación en el que consiste la verdad. La verdad no sería por tanto una adecuación o correspondencia de un enunciado con una realidad, ni tampoco la valoración de un tipo de enunciado teórico, sino que la verdad consiste en esa dinámica móvil de mostración de lo que es; un movimiento de desocultación que el Dasein puede captar en su discurrir existencial. La comprensión de verdad alude aquí a un asunto de carácter más existencial y ontológico en la medida en que consiste en la mostración misma de la existencia en su carácter de ser y en su dinámica de ser-en-el-mundo. Heidegger alude a esta comprensión de verdad en varios de sus textos; especialmente significativos resultan "Ser y Tiempo" (1927) especialmente el § 44, "El origen de la obra de arte" (1935-37) "Parménides" (1942-1943), "Tiempo y ser" (1966) especialmente "El final de la filosofía y la tarea del pensar", "De la esencia de la verdad" (1931-32), "Introducción a la metafísica" (1935), "La doctrina de Platón acerca de la verdad" (1940).

No se trata entonces de hacer teoría, en el sentido de hacer descripción de rasgos del ser humano con pretensiones de objetividad, ni mucho menos de buscar las causas últimas del ser o del existir, sino que se trata de desplegar el poder ser del Dasein, mediante una orientación formal hacia sí mismo que le permita comprenderse en su ser y su existir para que cada uno tome sus propias decisiones. "…si esta vida renuncia a la originariedad de la interpretación, entonces renuncia a la posibilidad de tomar radicalmente posesión de sí misma; dicho de otro modo, la vida renuncia a la posibilidad de ser" (Heidegger, 2002, p. 52).

Sin embargo, se aleja también de la intención de obtener algunos principios morales de orientación de la acción o de determinar las causas y las finalidades propias de la acción; se trata por el contrario, de un ejercicio de comprensión situacional que manifieste el sentido del ser desde él mismo y para él mismo, lo que implica una aprehensión del existir en su mismo movimiento dinámico y en el horizonte de la facticidad vital, ajena por lo tanto a universalizaciones u objetivaciones que pudieran pretenderse. Al respecto Heidegger sostiene:

> Si la filosofía pretende ver y captar la vida fáctica en sus posibilidades ontológicas decisivas, es decir, si la filosofía se decide por sí misma de modo radical y claro sin mirar de soslayo a cuestiones más propias de una concepción del mundo y a comprender la vida fáctica a partir de sí misma y conforme a sus propias posibilidades fácticas entonces lleva a cabo una elección acertada y obtiene para sí como objeto de su estudio a la vida fáctica con respecto a su facticidad. (Heidegger, 2002, pp. 45-46)

La dicotomía teoría-práctica, como dos actividades distintas del Dasein y que implican competencias y grados diferentes de realización, se desplaza así hacía una comprensión que hace de ellas un solo acontecer de la vida fáctica que se comprende a sí misma. La teoría no giraría ya en términos universales, lógicos y transtemporales, sino que se ocuparía de lo más propiamente humano, es decir de una interpretación de la vida, un comprender de la existencia misma, un ejercicio práctico de cada uno, donde lo determinante es la relación con la propia vida del que está interpretando. La comprensión teórica no iría enfocada al orden de una investigación o de un saber abstraído del Dasein mismo y del orden práctico, sino que la contemplación y el ejercicio comprensivo estarían integrados en el mismo ejercicio práctico de poner en marcha la existencia y por lo tanto pertenecerían a toda la dinámica humana en su conjunto. Todo ejercicio práctico humano comporta ya de por si comprensión, sentido y significatividad. Se trata de un saber que condiciona todo enunciado y por lo tanto a todo sistema de afirmaciones formuladas mediante palabras.

El saber del que dispone el ser-ahí (*Dasein*) en su comportarse con relación a los entes tiene un carácter práctico vital y no teórico enunciativo, lo que no nos conduce a una invalidación del momento teórico sino que nos devela el carácter fenoménico y des-ocultador del trato permanente con el ente en el que consiste la existencia y que conlleva en sí mismo un sentido

y una comprensión. Es claro entonces que antes de los desarrollos teóricos de los que es capaz el ser humano, antes del saber científico, filosófico o formalmente enunciado, acontece para el ser humano un logos, o una comprensión y un sentido que es eminentemente práctico en la medida en que tiene que ver con nuestro trato con el mundo y en el que se da una experiencia aún más originaria de la que se da en la instancia teórica, de descubrimiento, desencubrimiento o desvelamiento de lo que es el ente en su ser y que constituye por lo tanto un saber, una verdad y un tipo de aprehensión práctica-vital de mundo, de realidad y de ser. Esta misma línea de pensamiento aparece desarrollada en *Ser y tiempo* en donde Heidegger afirma:

> Puesto que el conocimiento del mundo es tomado habitualmente en forma exclusiva como el fenómeno ejemplar del estar-en, y esto no sólo para la teoría del conocimiento –porque el comportamiento práctico es comprendido como el comportamiento 'no-teorético´ y 'ateorético´-, y como por esta primacía del conocimiento se encamina falsamente la comprensión de su modo de ser más propio, el ser-en-el-mundo deberá ser examinado más rigurosamente en la perspectiva del conocimiento del mundo, y este mismo deberá ser hecho visible como ´modalidad´ existencial del ser-en. (Heidegger, 2003, § 12, p. 85).

El Dasein es un ser en el mundo, pero tal relacionalidad con el mundo no se entiende a la manera clásica como una relación entre un sujeto y un objeto; el primero que conoce, impone y manipula al segundo. El mundo es para Heidegger el ámbito vital en el que el Dasein es; su relación con el mundo, más que teórica y contemplativa, es actuante y práctica, y es en este movimiento vital en donde nos comprendemos a nosotros mismos. Vale la pena anotar aquí la interesante y sugerente diferenciación que Heidegger establece entre el puro mirar, contemplar o ver teorético que es una forma o modalidad de trato con el ente intramundano, pero que presupone un trato que se encuentra a la base de éste y que es el trato de uso, manejo y utilización del ente como aquello que se presenta a la mano y que implica el carácter práctico fundante de la relación con el ente que compare en el mundo.

El ser-a-la-mano (*Zuhandenheit*) es el modo de ser del útil del que nos ocupamos en el comportamiento práctico y que refiere a la óntica ocupación con el ente propia del ser-en-el-mundo. Ello en contraste con el ser-a-la-vista (*Vorhandenheit*) que refiere al trato transformado de la ocupación práctica de uso del útil, a su contemplación y a la mirada teorética que de allí emerge. Ahora bien, es claro para Heidegger la ocupación con el ente en su uso no es un asunto o un comportamiento mecánico o desprovisto de sentido; allí en la ocupación pragmática con el útil se pone en ejecución el para-algo que es propio del útil. Cuando el Dasein utiliza un ente a la mano lo hace con una finalidad, con un propósito, con una utilidad, con un sentido; el libro para leer, el martillo para martillar, el alimento para ser consumido. De esta forma el compartimento práctico implica un saber propio, una comprensión intrínseca, que, si bien no es la teoría especulativa del conocimiento contemplativo,

si implica el sentido de la utilidad, el significado de la ocupación, la comprensión de las remisiones de lo útil.

Por consiguiente, lo más propio del Dasein no será hacer teorías acerca del mundo, lo que lo hace escindir de su propio ser, sino que consistirá en la utilización, el manejo y el uso del ente y de modo aún más genuino y auténtico el estar alerta y despierto frente a la propia existencia. Este último aspecto caracteriza el ser más propio y auténtico del Dasein en cuanto implica la apropiación de la vida misma. Se trata de la tarea más genuina que le compete al Dasein la comprensión de su propio ser desde su propia situacionalidad. La hermenéutica de la existencia humana (Cf. Ontología. Hermenéutica de la facticidad, 1999) es así esa apremiante tarea praxeológica de intentar comprender, clarificar y hacer transparente la vida en sí misma, no a partir de las teorías antropológicas, de enunciados dogmáticos, de respuestas prefabricadas, de verdades estereotipadas o de conceptos definitorios de lo que es la vida o el hombre, sino que dicha comprensión solo es posible en el entramado de nexos significativos, en la ocupación fáctica, en el ser-en-el-mundo, en la situacionalidad de cada caso y en el dinamismo móvil del existir concreto y en la apertura comprensiva de ese entramado vital. Así pues, ser en el mundo (I*n-der-Welt-sein*) es una ocupación para con la propia existencia en la dinámica de comprensión de sí misma en su historicidad, temporalidad, singularidad, situacionalidad y unicidad y a partir también del movimiento que implica la ocupación con los útiles que se hacen presentes en el mundo circundante.

Por ello, Dasein y mundo no son dos instancias separadas, como separado está el objeto del sujeto. Es a partir de la existencia que comprende su ser, como se interpreta el mundo y la historia, no como algo distinto de la existencia misma sino como ámbitos en los que se circunscribe la propia existencia. Esta existencia proyecta el mundo como horizonte de su autocomprensión. De allí una particular preponderancia de la praxis en la que el ser humano siempre se encuentra. No le es accidental, accesorio u optativo el trato con el mundo, sino que es una constante de su ser el carácter práctico en el que discurre la vida humana.

El Dasein no se comprende a partir de un saber sobre los entes y ni siquiera por la comprensión del ser de los entes, como lo ha hecho tradicionalmente la reflexión filosófica; el Dasein se comprende fundamentalmente en la interpretación de su propio ser en las categorías de ser-ahí y de ser en el mundo.

> Sólo el Dasein "tiene" sentido, en la medida en que la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser "llenada" por el ente en ella descubrible. Por eso, sólo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él. Esto significa: su propio ser y el ente abierto con éste puede ser apropiado en la comprensión o rehusado en la incomprensión. (Heidegger, 2003, § 32, p. 175).

El movimiento de comprensión es así puramente actuante y vital, de modo que no se puede deslindar la acción práctica y la actividad comprensora

porque constituyen un movimiento unísono en la misma dirección en cuanto comportamiento práctico vital.

La comprensión del propio ser, en esta perspectiva práctica, implica el modo como se despliega la existencia misma o el hecho mismo de existir. A este carácter existencial que es propio del ser humano, Heidegger lo denomina *poder-ser*. Se refiere con ello a las posibilidades abiertas de existencia con las que cuenta el Dasein y que constituyen precisamente el modo como discurre su ser en el tiempo. Este modo de existencia, como horizonte abierto de posibilidades de ser, define el carácter eminentemente práctico del existir e implica por supuesto una comprensión originaria que Heidegger denomina *cuidado (Sorge)*. Vivimos nuestra vida originariamente teniendo que ver con nosotros mismos y cuidando de nuestro ser en el múltiple ámbito de nuestras posibilidades de ser o de nuestras posibilidades existenciales en el horizonte del tiempo. Es aquí entonces donde la comprensión práctica, el logos comprensivo que acompaña toda acción, decisión o ejecución vital adquiere su mayor fuerza y su carácter más evidente.

> Lo existencialmente "podido" en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir. En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del Dasein que es el poder-ser. El Dasein no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible. El Dasein es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad. (Heidegger, 2003, § 31, p. 147)

De esta manera el propósito heideggeriano de comprensión del sentido de ser no se refiere a la elaboración de una ontología a la manera clásica, como un cuerpo teórico sistemático de especulación y disquisiciones abstractas, metafísicas o idealistas en torno al ser. La comprensión del ser a la que apunta Heidegger y que implica una nueva ontología es un asunto primordialmente práctico que solo se da en el despliegue de la propia existencia y de la pregunta por el sentido del ser en la situacionalidad del Dasein. La relación primordial que el Dasein tiene con el ser, no es, como se subrayó en la tradición filosófica, una relación que implique un conocimiento, un acto de conciencia, una posibilidad teórica, sino que la relación ontológica tan específica del Dasein es previa y primordial con relación a las posibilidades de hacer reflexiones teóricas; el Dasein está ya siempre y de manera práctica en una comprensión del ser. Esta comprensión del ser "no tiene nada que ver con desarrollar una teoría sobre el ser o decir explícitamente algo sobre las cosas que son, sino más bien con la ineludible relación que en todo comportamiento se guarda con las cosas que nos rodean y con uno mismo". La posibilidad de elaboraciones teóricas depende y supone una comprensión más originaria de ser, que se da en el modo como acontece el existir, es decir en su carácter práctico.

Así, la praxis comprensiva es acto primero, mientras que las elaboraciones teóricas son acto segundo. Esto no implica que la praxis humana sea ciega o vacía, sino que la praxis implica en su mismo ejercicio y despliegue

comprensión y relación comprensora del ser, solo que esta comprensión no se da mediante la formulación de un sistema de afirmaciones, sino que se da en la misma práctica existencial como ser en el mundo. La construcción de un modelo teórico, como posibilidad humana, es realmente una praxis que el hombre puede realizar en virtud de su primordial relación práctica de comprensión de ser.

El Dasein como ser en el mundo, tiene entonces un trato permanente con los entes en la cotidianidad de su existir fáctico, ellos se presentan en su carácter de ser-a-la-mano *(Zuhandenheit)*, en un nexo remisional de ocupación y utilidad para algo. La forma privilegiada en la que se da este trato es la ocupación con el ente, la cual se realiza de múltiples maneras. Ahora bien, este trato con los entes no es primariamente un trato cognoscitivo del ente, un ser-a-la-vista *(Vorhhandenheit)* como objeto de contemplación, y por lo tanto, lo que sale a relucir en primera instancia, mediante este trato de ocupación, no es un sistema teórico que dé cuenta de los entes. Se trata, por el contrario, de una ocupación práctica con propósitos de manejo y utilización, lo cual es posible en virtud de la comprensión práctica que el Dasein guarda con relación a estos entes; comprensión que es pre-temática y que se da en ese mundo circundante en el que se mueve el Dasein. En este sentido afirma Heidegger al referirse al ente intramundano de la ocupación fáctica: "Este ente no es entonces el objeto de un conocimiento teorético del 'mundo', es lo que está siendo usado, producido, etc." (Heidegger, 2003, § 15, p. 95).

De tal manera que el Dasein en su cotidianidad está siempre en una comprensión práctica y pre-temática de este ente con el trato que entabla con él. Es en este punto en donde Heidegger introduce el término griego praxis y pragmata para hacer referencia a este fenómeno de trato del Dasein con el ente intramundano. En efecto, con prágmata se hace referencia a ese conjunto de entes con los cuales se tiene trato permanente en la ocupación; y a esta ocupación con tales entes se la denomina praxis.

> Los griegos tenían un término adecuado para las "cosas": las llamaban πραγματα, que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (en la πρᾶξις). Sin embargo, dejaron ontológicamente en la oscuridad justo el carácter específicamente "pragmático" de los πραγματα determinándolos "por lo pronto" como meras cosas. Nosotros llamaremos al ente que comparece en la ocupación el útil [Zeug]. En el trato pueden encontrarse los útiles para escribir, los útiles para coser, los útiles para trabajar [herramientas], los útiles para viajar [vehículos], los útiles para medir. Es necesario determinar el modo de ser de los útiles, y esto habrá de hacerse tomando como hilo conductor la previa delimitación de lo que hace del útil un útil, de la "pragmaticidad". (Heidegger, 2003, § 15, p. 96)

La praxis humana consiste entonces en la permanente ocupación en la que vivimos con prágmata, con el conjunto de útiles que manipulamos y usamos en nuestra cotidianidad. Somos seres de permanente pragmaticidad, en la que los entes se presentan como útiles para una determinada ocupación. Este carácter pragmático del existir fáctico no remite sin embargo solo a un

objeto o a una cosa en su carácter individual y aislado, sino que la ocupación humana es un ámbito pragmático complejo en el que se establece un conjunto de remisiones y de redes de trato y utilidad que configuran la ocupación, la cotidianidad, el ser en el mundo en cuanto tal y el ser-ahí en su más hondo sentido. Por ello el hombre es primordialmente en su praxis.

El modo como se muestra el ser de lo pragmático no es originariamente mediante una exhibición teorética de las características esenciales de la cosa y ni siquiera de su carácter propiamente pragmático; no es necesario realizar un esfuerzo teórico pragmático para comprender del uso, de la utilidad, de la disponibilidad, de lo manejable, de este u otro ente. La comprensión de lo pragmático se da en la misma pragmaticidad que le es propia, es decir, en el mismo uso, en la misma utilidad, en la misma remisión de útiles, en el mismo trato, en la misma ocupación con el ente.

> Sin embargo, ese trato que usa y manipula no es ciego sino que tiene su propia manera de ver, que dirige el manejo y le confiere su específica seguridad (…). El comportamiento "práctico" no es "ateorético" en el sentido de estar privado de visión, y su diferencia frente al comportamiento teórico no consiste solamente en que aquí se contempla y allí se actúa y en que el actuar, para no quedarse a ciegas, aplica un conocimiento teórico; por el contrario, la contemplación es originariamente un ocuparse, así como el actuar tiene también su propia visión. (Heidegger, 2003, § 15, p. 97)

Se reitera entonces aquí la idea según la cual la praxis implica una visión, un sentido, una comprensión, que va en la línea de esta originaria orientación práctica del ser humano en la que siempre nos movemos y que consiste en esos marcos de significación reconocidos y que nos resultan totalmente familiares y a los cuales pertenecemos. A su vez, se insiste en que el ejercicio teórico, originariamente comprendido, es un modo de la ocupación y, por lo tanto, alberga en su fundamento lo radicalmente pragmático; solo es posible un conocimiento teórico a la base de ese horizonte de significación, de esa aprehensión de un todo significativo y de esa orientación comprensiva práctica en la que siempre nos movemos y que nos posibilita los horizontes de sentido y las aprehensiones teóricas elaboradas.

Así pues, el comportamiento teorético respecto del mundo solo es posible a la base del ser en el mundo y, por lo tanto, de la ocupación circunspectiva con relación a los entes. La realización de teorías, de conocimiento, de saberes o de ciencia posee como condición de posibilidad la pragmaticidad, la facticidad de la existencia, el factum de la existencia en el mundo, el ser-ahí con el mundo circundante y todo lo que allí comparece. Es por ello que Heidegger explica que la elaboración de teorías es una manera de ser en el mundo, constituye un modo de la ocupación práctica en relación con lo circundante que consiste precisamente en el esfuerzo de comprender, de teorizar, de analizar, de explicar, de interpretar lo que hay. De allí que se trate de una modificación del habitual modo de la ocupación circunspectiva que en principio no es teórica sino práctica, pero que puede devenir teórica, desde y en la misma pragmaticidad, en la medida en que el Dasein pretende no

solo usar, utilizar, emplear u ocuparse pragmáticamente del ente sino ahora comprenderlo, explicarlo o investigarlo.

Heidegger logra así una muy interesante aproximación de lo que es la investigación científica y en general cualquier tipo de esfuerzo cognoscitivo y teórico respecto de los entes. Este esfuerzo científico o teorético es una concreción de la existencia, una modalidad de ser en el mundo y sobre todo una forma peculiar y transformada de descubrimiento, de ocupación y de trato con todo aquello que previamente se ha presentado a la mano o se ha abierto dentro de las posibilidades fácticas de ser en el mundo. "El concepto existencial comprende la ciencia como una forma de existencia y, por consiguiente, como un modo del estar-en-el-mundo que descubre o bien abre el ente o el ser" (Heidegger, 2003, § 69, p. 345). El fundamental manejo práctico se vuelca ahora sin perder su carácter práxico en investigación teorética. La ciencia es una manera de ocuparse de lo ente en donde el científico se apasiona en el modo cómo comparece el ente y, por ello. desea indagar, explicar, des-encubrir el ente en un nivel de mayor atención, mayor profundidad y más alta especialidad siempre y sin excepción desde y a partir del trato práctico. En este sentido es claro que la producción teórica no consiste en una actividad pura y exclusivamente intelectual, sino que consiste en una manera de la ocupación práctica y del trato con lo intramundano en donde se da una mirada más intensa, más cuidadosa, más detenida de este o aquel ente.

2. La relación teoría – práctica en Heidegger luego del "giro" (Kehre)

También luego del denominado giro (Kehre) del pensamiento heideggeriano podemos percibir con claridad esa nueva actitud filosófica que toma distancia de la diferenciación entre saber y sentido, entre teoría y praxis, entre contemplación y acción. El punto decisivo se encuentra en la distancia que Heidegger toma con respecto al ejercicio epistémico de representar que resulta medular en la teoría del conocimiento moderna. No se trata ya de representar objetos según el esquema calculante, previsible y de disposiciones que caracteriza a la ciencia y también a la filosofía. Ahora, para Heidegger, se trata de lanzarse hacia lo abierto y así permitir el movimiento de ocultamiento y des-ocultamiento del Ser.

Ciertamente en esta segunda etapa del pensamiento del filósofo, la perspectiva ha cambiado, ya que lo fundamental no será ya aquí la comprensión de la vida fáctica o la comprensión de ser en el mundo, sino la captación misma de ser en una espontaneidad del pensar. Lo que importa aquí realmente es un dejar ser (*Sein-Lassen),* que en el fondo es un activo obrar en una apertura receptiva que capta sentido.

Ahora bien, esta dimensión tan importante del pensar no coincide con un esfuerzo teórico que pueda realizar el hombre. El pensar en el que tanto insiste Heidegger, y que sin duda él mismo practica se caracteriza por

abrigar una correspondencia con el ser; ello implica un esfuerzo de reflexión cotidiano, un pensar que supera la necesidad del cálculo y de la lógica racional, que no tiene pretensiones representacionales o impositivas, pero que sigue siendo pensar en cuanto reflexiona. Se trata de un despliegue de simplicidad y sencillez y no de una destreza filosófica o científica en la que se representa teóricamente un mundo o un conjunto de cosas. No es un pensar de fuerza que impone unas afirmaciones y que afianza un sujeto o un yo pensante; se patentiza más bien en una escucha del ser; pensar es escuchar lo que se da, pensar es escuchar el don del ser. En estos términos, como lo afirma Schürmann, refenciado por Gadamer, refiriéndose a la posición de Heidegger, "el pensamiento no podría pensar realmente el ser, si no perteneciera al ser y escuchara al ser. Así, el pensar es el actuar propiamente dicho" (Gadamer 2002, p. 220). Pensar y actuar no son así dos modos distintos y aislados de lo humano, por el contrario, coinciden; pensar es actuar, así como un actuar humano auténtico implica pensar.

La instancia práctica del actuar es el elemento decisivo de despliegue de la existencia. No obstante, este actuar no se reduce, en la reflexión heideggeriana, al simple producir, a efectuar algo o a la pura evidencia de la acción. El actuar adquiere su sentido originario justamente por el pensar; pensar que implica una correspondencia con el ser entendida como un sentido que orienta y conduce el propio existir, no como un modelo disponible al cual se debe ajustar una determinada ejecución práctica, sino que tal sentido se despliega en el actuar, según su propia dinámica interna.

Carlos B. Gutiérrez lo expresa en los siguientes términos:

> El fenómeno del actuar pierde su dimensión esencial si se ve en él tan sólo la ejecución de un proyecto previamente dado y diseñado a la luz de una teoría que se proponga transformar la totalidad de lo que es en estructura transparente de cálculo. Es propio de la eficacia del actuar el que éste se proyecte libremente, si bien no en abstracta arbitrariedad, a cuyo efecto no puede garantizar por adelantado la legitimidad de su hacer […] Frente al pensar planificador, el actuar, en la medida en que es más que ejecución de una orden o de una prescripción de valor, es lo primero, lo fundamentante. (Gutiérrez, 2007, pp. 339-340).

Heidegger plantea entonces la pregunta ontológica por la acción, con lo cual busca distanciarse de las posturas filosóficas que otorgan un primado de la acción y de la praxis, entendiendo estos aspectos como referidos a la actividad productiva y a la transformación del mundo mediante la acción, subrayando la dimensión social y política del actuar. Heidegger por su parte invita a dar un paso atrás para posibilitar la indagación por la esencia del actuar en un sentido más ontológico. De esta manera indica que la esencia del actuar es la correspondencia con el ser y que por ello atañe a la realización y al despliegue existencial del ser-ahí.

La acción no puede comprenderse exclusiva y primariamente como la actividad productiva, sino que tiene que ver con la dinámica emancipadora y liberadora de despliegue ontológico del propio ser, en un libre dejar ser

(*Sein-Lassen);* con esto Heidegger gana distancia con la forma técnica en la que discurre la acción humana en nuestro tiempo. Por ello mismo la acción guarda una profunda relación con el pensar en cuanto que el hacer es decir, y, en ese sentido, implica esa instancia reflexiva y comprensiva que es propia de toda acción humana, realizada no con propósitos utilitaristas y mecánicos, sino realizada en la reflexión meditativa y serena propia de la comprensión humana de ser. Así, el hacer no sustituye el pensar sino que lo implica en su sentido esencial.

De esta manera el polo opuesto a este actuar esencial y a esta nueva actitud de pensar reflexivo es esta vez el mundo de la técnica en el que se ve subsumido el hombre contemporáneo y que corresponde a un pensar calculante y planificador. Este mundo de la técnica se caracteriza por el pensamiento calculador y por una voluntad arrogante que pretende manipular y tener todo bajo un estricto control. El ser no aparece aquí en su genuina libertad y su movimiento espontaneo, sino que aparece el afán de cálculo, de manipulación, de maquinación, de explotación y expoliación, de acumulación y emplazamiento, de producción e imposición. El hombre de la industria y de la técnica no ha permitido el dejar ser *(Sein-Lassen)* sino que ahora ha emprendido la dinámica de maquinación *(Machenschaft)* y de estructura de emplazamiento *(das Gestell)* en donde la relación con todo aquello que es, se da en término de disponibilidad, manipulación y de imposición en vistas a la instrumentalización, la producción y al rendimiento. Tal racionalidad instrumental se caracteriza por su afán de dominio y control sobre lo existente y por una exacerbada saturación de los recursos con propósitos de mantener reservar, de acumular y de mantenerlo todo bajo un sistema de suministros disponible para el uso humano. Esta actitud se percibe fácilmente incluso en las relaciones sociales ya que el hombre mismo queda reducido a un instrumento técnico manipulable y disponible. Por ello Heidegger se atreve a pensar en un nuevo sentido que olvide las pretensiones impositivas de la voluntad y el cálculo humano y que dé espacio para la espontaneidad, para el fluir libre del ser, lo que conduce más que a una insistencia en el hacer a un horizonte abierto para ser.

Al respecto de este nuevo sentido Heidegger puede añadir:

> …este pensar no es ni teórico ni práctico. Acontece antes de esta distinción. En la medida en que es, este pensar consiste en rememorar al ser y nada más. Perteneciente al ser, ya que ha sido arrojado por el ser a la guarda de su verdad y reclamado para ella, dicho pensar piensa el ser. Semejante pensar no tiene resultado alguno. No tiene efecto alguno. Simplemente siendo, ya le basta a su esencia. Pero es, en la medida en que dice su asunto. Al asunto del pensar solo le pertenece, en cada momento histórico, un único decir conforme a su asunto. En lo tocante al asunto, el carácter vinculante de este decir es esencialmente mayor que la validez de las ciencias, porque es más libre. Porque le deja ser al ser. (Heidegger, 2006, p. 80)

Heidegger nos introduce entonces en una nueva manera de pensar. El elemento común, con lo dicho anteriormente, radica en que no se trata ya de un

pensar sobre objetos que crea distancia con lo que es. Se trata de un pensar que no impone principios, cálculos o conceptos, sino que da espacio para el florecer y para el brotar del decirse del Ser. La verdad y el sentido desde esta perspectiva no se determinan ni se establecen, sino que se consideran como una donación del Ser; ante lo cual se requiere una actitud de receptividad, de apertura, de serenidad. Heidegger está convencido que sólo así, sólo en esta actitud, el hombre podrá habitar genuinamente en su mundo y se rescatará esencialmente su condición humana.

Tradicionalmente se ha pensado que la fuerza en la captación de saber o incluso de sentido se encuentra en el hombre como sujeto que aprehende su mundo, de allí surge toda teoría. No obstante, Heidegger nos invita a pensar en otra dirección que anule la distinción entre ser y pensar. Ser y pensar se pertenecen mutuamente; donde se da ser, donde se da el brote de algo, se da la manifestación de ser al hombre que lo capta; hay un movimiento que hace brotar un sentido, en el cual el hombre no es el determinante, sino que la fuerza está dada en el ser. El sentido así surge, brota, sale a la luz.

En efecto, pensar se ha entendido como representar, como captar, como analizar, como teorizar, como un ejercicio lógico referido al entendimiento. Pensar se refiere a logos, sin embargo, logos se ha entendido como enunciación de palabra, como discurso, como ciencia. Heidegger, desde su lectura, rehabilita el sentido originario de Logos en Heráclito, para quien Logos indica totalidad reunida, reunión constante, un todo congregado; Logos será entonces unidad de sentido, totalidad reunida del ente mismo, la totalidad de lo que es, de donde viene su identidad con Ser. Ser y pensar se identifican.

> Porque ser y pensar están unidos en el sentido de aquello que tiende a oponerse, es decir que son lo mismo en tanto que afines entre sí. ¿Cómo debemos entender esto? …Ser quiere decir estar a la luz, aparecer, ponerse al descubierto. Donde esto acontece, es decir, donde impera el ser, allí impera y acontece al mismo tiempo lo que forma parte de él: la percepción, el aceptar que hace detenerse aquello que se muestra estable en sí mismo. (Heidegger, 2001, p. 129)

El ser se pone al descubierto, se da y se muestra, pero lo que es se muestra en el percibir humano, no cuando el hombre impone sino cuando acoge; solo se muestra ser cuando la actitud del hombre es receptividad. El hombre y su ámbito existencial es así el espacio donde se muestra el ser en lo que es; no en lo dado sino en una totalidad diversa y móvil.

Por el contrario, hacer teoría, investigar, saber, producir y actuar se entienden hoy en un sentido técnico. Se trata de extraer, de explotar, de dominar, de imponer, de rendir, de emplazar y provocar, con lo cual el ser de lo que es, se reduce a medio para algo que esté a disposición en una estructura, para un propósito específico.

> De este modo, pues, -sostiene Heidegger- la estructura de emplazamiento que provoca no sólo oculta un modo anterior del hacer salir lo oculto, el traer ahí-delante, sino que oculta el hacer salir lo oculto como tal, y con él, Aquello

> en lo que acaece de un modo propio el estado de desocultamiento, es decir, la verdad. (Heidegger, 1994, p. 29)

Las dinámicas políticas, sociales y económicas no son ajenas a esta forma de proceder en cuanto el hombre en estas instancias es visto en sentido técnico, lo cual oculta su experiencia genuina de ser.

Asumir teoría y práctica reunidos en la dinámica del brotar de ser implica abandonar la tendencia a organizar la práctica desde una teoría calculada y calculable, lógica, impositiva y de manipulación, para abrir una teoría a partir de la práctica, que permita que la realidad se muestre, brote y se construya, para, a partir de allí, captar sentido y abrir las posibilidades de sentido.

Es claro que donde no hay sentido no hay mundo, ni hombre, pero la experiencia auténtica de sentido solo surge cuando se quiebra la separación entre la acción y su comprensión, entre ser y pensar, entre praxis y teoría. De esta manera es posible resumir la exhortación de Heidegger sobre este asunto con sus propias palabras:

> Hacer visible por medio de la propia historia, en una época de decadencia, de falsificación de todo, de mera actividad en todos los ámbitos, que el pensar de gran estilo es un auténtico actuar, un actuar en su forma más poderosa, aunque también más silenciosa. Aquí la habitual distinción entre la "mera teoría" y la "práctica" útil no tiene ya ningún sentido. (Heidegger, 2000, p. 216).

Conclusión

Estos aspectos enunciados nos ayudan ahora a tener una comprensión del quehacer filosófico desde una perspectiva mucho más integral. La tradición filosófica ha concedido una particular primacía a la reflexión teórica, entendiendo por esta una visión lógico racionalista y representacional de la realidad. Ha entendido el representar del ente como un proceso que tiene lugar en el hombre y que depende de un sujeto cognoscente que elabora una teoría correspondiente con la realidad. Junto a ello, ha comprendido el movimiento práctico vital humano como una instancia que las más de las veces se desarrolla con independencia de lo lógico racional y autónomamente con relación al pensamiento y a la teoría.

Así, es posible colegir que representar, pensar y teorizar son fundamentalmente modos del comportarse en el que el Dasein siempre está y que por lo tanto obedecen a una condición de ser práctica del ser-hombre como su propio y específico comportamiento. El Dasein que teoriza está así dentro de lo más propio de su praxis vital en cuanto instancia comprensiva y de pensamiento, en la cual el hombre siempre se comporta respecto de sí mismo y de los entes, antes de cualquier elaboración teórica o auto-observación sistemática; de tal modo, que esta manera de comportarse se constituye en condición que hace posible todo teorizar.

En estos aspectos enunciados se encuentran entonces una serie de motivaciones que nos invitan a hacer filosofía con perspectiva teórico-práctica; porque si bien la filosofía no puede renunciar a su vocación teórica, analítica, conceptual e interpretativa, tampoco puede olvidar que su sentido, su razón de ser y su punto de partida y llegada deben ser siempre esas instancias prácticas en las que se pone en juego lo decisivamente humano; de esta manera el propósito no será otro que poder integrar desde la filosofía elementos teóricos y prácticos para lograr así una visión integral de lo que es el hombre y su realidad y realizar el ejercicio filosófico en esta misma dinámica.

No se trata, sin embargo, simplemente de determinar qué puede hacer el filósofo, no se trata de una simple acción o de un mero actuar; se trata más bien de incorporar un modo de filosofar, una perspectiva de comprensión acerca de la naturaleza y el sentido mismo de la filosofía, ya que la perspectiva que se asuma en este sentido determinará en gran medida la relación que el filósofo tiene con su contexto social y con su propio mundo vital y práctico. Se trata por el contrario del cultivo de lo filosófico, más que como un campo disciplinar del saber o del teorizar, como una actitud vital-existencial que le posibilite al Dasein a partir de esa comprensión en la que siempre se mueve y que le resulta tan familiar, realizar el ejercicio de interpretación de lo que le es más propio, de sus auténticas posibilidades y de sus propios ámbitos de significación y de sentido.

La relación teoría-práctica en lo filosófico del quehacer implicaría entonces no un distanciamiento y diferenciación, ni tampoco una priorización de lo teórico sobre lo práctico, o de lo práctico sobre lo teórico sino un despliegue originario y total asumido en su radical integridad. De esta manera el ejercicio teórico-filosófico no puede, en su ocuparse del mundo y de la realidad, desaparecer el ámbito de la praxis sino hacerlo desde él y para él.

Resultan de aquí interesantes retos para la labor filosófica; entre ellos podríamos destacar la preocupación por la experiencia de la vida y por la praxis, en el sentido en que la praxis filosófica se ocupe de la comprensión de realidades y contextos, pero a su vez de la interpretación, la reflexión y el posicionamiento crítico que podría realizarse desde el ámbito práctico vital. A su vez, la profundización en el ámbito práctico del ser con el fin de contribuir en el des-ocultamiento del sentido y la ocupación en las mal-comprensiones y tergiversaciones en las que incurrimos habitualmente. Por último, la posibilidad de ir más allá de lo inmediato para construir horizontes de significación del orden práctico, vital y situacional. Así, la convergencia teoría-praxis nos otorgaría una enorme ganancia de comprensión de lo que somos y nos posibilitaría un compromiso filosófico más originario, auténtico y genuino. De esta manera la comprensión heideggeriana de la relación entre teoría y práctica nos ha permitido ganar una comprensión que posibilita entender la filosofía como una praxis existencial significativa para la realidad del Dasein actual.

Referencias

AGUILAR-ÁLVAREZ, Tatiana (1998). *El lenguaje en el primer Heidegger.* México: Fondo de Cultura Económica.

ESCUDERO, Jesús Adrián (2001). "El joven Heidegger: asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles". *Logos: Anales del seminario de metafísica*, Vol. 34, pp. 179-221.

GADAMER, Hans-Georg (2002). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.

GUTIÉRREZ, Carlos B. (2007). "La crítica a la noción de valor y la interpretación del actuar humano en Heidegger". En CARDONA, Luis Fernando (Ed.), *Heidegger. El testimonio del pensar*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

HEIDEGGER, Martin (1994). "La pregunta por la técnica". En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Del Serbal.

HEIDEGGER, Martin (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.

HEIDEGGER, Martin (2000). *Nietzsche*, Tomo I. Barcelona: Destino.

HEIDEGGER, Martin (2001). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.

HEIDEGGER, Martin (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: Trotta.

HEIDEGGER, Martin (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

HEIDEGGER, Martin (2005). *La idea de la filosofía y la concepción del mudo.* Barcelona: Herder.

HEIDEGGER, Martin (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.

LEYTE, Arturo (2006). *Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.

RODRÍGUEZ, Ramón (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Editorial Tecnos.

VIGO, Alejandro (2008). *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aíres: Biblos.

VOLPI, Franco (1994). La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y Tiempo. En VATTIMO, Gianni (Ed.), *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Norma.

Studia Heideggeriana, Vol. XIII, 2024, 185-207
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol13.2024.265

Falsa concreción, praxis y habitar. Posibles respuestas de Heidegger al joven Marcuse

False Concreteness, Praxis and Dwelling. Possible Responses from Heidegger to the Young Marcuse

CÉSAR ALBERTO PINEDA SALDAÑA
(Benemérita Universidad Autónoma de Puebla)

Resumen: Al esbozar su proyecto de una fenomenología dialéctica, el joven Herbert Marcuse dirigió a Heidegger una crítica, la cual consistía en que, a pesar de sus genuinos aportes a una tematización de la facticidad y la historicidad, terminaba por recaer en una falta de concreción. Este artículo busca evaluar si dicha crítica es pertinente. Se propondrá que tal señalamiento es acertado ontológicamente, pero no metodológicamente. De las conclusiones derivadas de ello, se sugieren algunas posibles líneas de reinterpretación del pensamiento heideggeriano, la fenomenología y el pensamiento crítico. En última instancia, se aborda la posibilidad que la idea de habitar (*Wohnen*) sea una respuesta de Heidegger al planteamiento de la mera praxis, considerado por él como insuficiente.
Palabras clave: fenomenología dialéctica, teoría crítica, ontología, materialismo dialéctico, marxismo

Abstract: When outlining his project for a dialectical phenomenology, the young Herbert Marcuse criticized Heidegger, according to it, despite his genuine contributions to a thematization of facticity and historicity, he ended up falling back into a lack of concreteness. This article seeks to evaluate whether this criticism is pertinent. It will be proposed that such a statement is ontologically correct, but not methodologically. From the conclusions derived from this, some possible lines of reinterpretation of Heideggerian thought, phenomenology and critical thinking are suggested. Finally, it will be addressed the possibility that the idea of dwelling (*Wohnen*) is Heidegger's response to the approach of mere praxis, considered by him as insufficient.
Key-words: dialectical phenomenology, critical theory, ontology, dialectical materialism, marxism

1. Introducción: el proyecto de una fenomenología dialéctica

Entre 1928 y 1933, el joven Herbert Marcuse emprendió un intento de diálogo entre el marxismo[1] y la fenomenología heideggeriana, denominado *fenomenología dialéctica*, lo hizo en el marco de su proceso de habilitación, bajo la dirección de Martin Heidegger[2]. Dicho proyecto planteó diversas críticas y sugerencias para el desarrollo de ambas vertientes, marxismo y fenomenología; entre ellas, una de las más importantes en lo que respecta al pensamiento heideggeriano consistió en el señalamiento de una *falta de concreción*. Este artículo busca evaluar si tal crítica ha lugar para, en segunda instancia, a partir de esas conclusiones, buscar las consecuencias filosóficas que se puedan desprender para una relectura del pensamiento heideggeriano y, con ello, probablemente también del pensamiento crítico. Asimismo, se esbozará la hipótesis de que la noción del habitar (*Wohnen*), propuesta por Heidegger a partir de los años 40, es un peculiar modo de responder a los problemas *prácticos* que aparentemente habían quedado fuera de su proyecto filosófico.

El primer paso consiste en hacer una breve descripción de los rasgos generales de la *fenomenología dialéctica*, para comprender el señalamiento de una falsa concreción. La obra del joven Marcuse había permanecido ignorada durante mucho tiempo, eclipsada, entre otros factores, por sus posteriores trabajos asociados a la Escuela de Frankfurt; sin embargo, en años recientes dicha propuesta ha comenzado a ser estudiada. Dado que no es nuestro objetivo hacer un estudio detallado de la *fenomenología dialéctica*, partiremos de una breve síntesis; para una revisión detallada el lector puede remitirse a los estudios de Jordi Magnet (2021), José Romero (2022), y César Pineda (2024). En otros idiomas cabe mencionar los pioneros acercamientos de Alfred Schmidt (1969) y Paul Piccone (1971) y más recientemente a Richard Wolin (2003), John Abromeit (2005) y Andrew Feenberg (2005), cuyas aproximaciones han oscilado entre el trabajo biográfico y el diálogo entre marxismo y fenomenología.

---

1 Siendo especialmente crítico con el marxismo oficialista de su época, representado especialmente por el SPD, partido socialdemócrata alemán, que recogía las tesis establecidas por la Segunda Internacional de 1989.

2 Sin embargo, Heidegger no llegó a dar el visto bueno para dicha habilitación, lo cual ha sido visto como un gesto político por parte del profesor de Friburgo, como considera Romero Cuevas: «[…] se puede suponer como muy probable que el propio Heidegger ralentizara de tal modo el proceso de asesoría del trabajo de Marcuse […] a los ojos de un Heidegger en proceso de radicalización hacia la extrema derecha, la procedencia judía y la orientación política de Marcuse pudieron a parecer como rasgos no deseables para un futuro profesor de una Universidad alemana» (2010, pp. 14-15). Sin embargo, lo que es prácticamente desconocido, y no hay evidencia de que el mismo Marcuse supera de ello, es que Heidegger, de manera privada, apoyó la publicación del escrito de habilitación en que trabajaba Marcuse, como consta en una carta del 21 de marzo de 1931 al editor Klostermann: «[…] en cuanto a su pregunta sobre el trabajo acerca de Hegel del señor doctor Marcuse, quisiera recomendarlo para su publicación» (Carta inédita albergada en el Archivo de Literatura de Marbach. Agradezco al profesor Ángel Xolocotzi el haberme informado de este pasaje que halló en su propio trabajo de investigación).

En suma, un Marcuse formado en el pensamiento crítico de orientación marxista estaba inconforme con la concepción de la historia que tenía el marxismo ortodoxo de su época, instaurada principalmente a partir de la Segunda Internacional (1889); de acuerdo con dicho enfoque, Marx habría configurado una ciencia rigurosa, la cual habría dado con las leyes inmutables del proceso histórico. Según tales leyes, el tránsito de un modo de producción a otro sería un proceso inevitable; el capitalismo estaba destinado a caer de acuerdo con los principios dialécticos que lo conducirían a su autonegación. Para el joven Marcuse esto significaba una inhibición de la necesidad de una praxis revolucionaria; esta última solo tendría sentido a partir de una concepción de la historia en términos de un radical *acontecer*, es decir, una historia marcada por una radical contingencia. Esto último es lo que el filósofo berlinés encontraría en la obra de Heidegger, quien acababa de publicar *Ser y tiempo*.

En este sentido, Marcuse afirmaba, en sus *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico*, de 1928, que las investigaciones hechas por el materialismo dialéctico «[…] pierden por principio su objeto cuando quieren verificar, desde algún lugar transcendente al marxismo, su cierre lógico, su ausencia universal de contradicciones y su validez intemporal. Las verdades del marxismo no son verdades del conocer, sino del acontecer» (Marcuse, 2010, p. 81). El error consistía en igualar las verdades a las que llegaba el marxismo con aquellas de las ciencias positivas, una crítica análoga al señalamiento de Heidegger, según el cual la indagación ontológica del *Dasein* siempre había confundido a este con los entes presentes *a la mano*. Un par de años después, Marcuse diría en otro artículo que «[…] a la plena comprensión de un objeto histórico en su realidad concreta pertenece la aprehensión de toda esa movilidad del acontecer. Pero una tal comprensión plena es imposibilitada desde el principio cuando el objeto histórico es tomado como rígido y aislado, separado de su historia» (Marcuse, 2011, p. 99).

En dicho contexto, el horizonte abierto por *Ser y tiempo* ofrecía nuevas posibilidades al pensamiento: «El análisis del *Dasein* que hace Heidegger, por un lado, podría ayudar a reactivar de manera decisiva el aspecto praxeológico del marxismo y, por otro lado, a cuestionar los enfoques objetivantes que las ciencias sociales utilizan de forma problemática cuando investigan sus objetos de estudio» (Magnet, 2021, p. 149). Sin embargo, Marcuse no se limitó a hacer una adaptación pasiva de la propuesta heideggeriana para montarla, sin más, a la estructura del materialismo dialéctico, sino que en la búsqueda de ese diálogo también surgieron importantes observaciones críticas hacia Heidegger. La *fenomenología dialéctica* habría de suplementar las lagunas de ambos dialogantes; al marxismo le aportaría un acceso radical a la historicidad, mientras que otorgaría concreción material al enfoque fenomenológico: «Sólo una unión de ambos métodos, una fenomenología dialéctica, que es un método de la más continua y más extrema concreción, es capaz de hacer justicia a la historicidad del *Dasein* humano» (Marcuse, 2010, p. 111).

Sin embargo, con una propuesta tan singular, situada en el cruce de dos vertientes filosóficas tan distintas entre sí, Marcuse se puso en una situación complicada. Tanto en ese momento, como en las décadas posteriores, sería mirado con cierto escepticismo por fenomenólogos y marxistas: «Lo inusual de la posición marcuseana en sus primeros escritos, en los que intenta renovar el marxismo con impulsos de cuño heideggeriano, ha llevado a que prácticamente ningún pensador de ascendencia marxista o heideggeriana se tomara en serio el camino abierto por él a finales de los años 20» (de Lara, 2019, pp. 525-526). Una señal elocuente de esto, como observa Francisco de Lara, es que los estudios heideggerianos prácticamente no han abordado la interpelación filosófica que el joven Marcuse dirigió al autor de *Ser y tiempo*.

Pero el silencio y el relativo olvido de dicho proyecto no es contingente, debido a otros factores contextuales. Un momento decisivo se da en 1933, cuando Marcuse, de origen judío, debió abandonar Alemania para encontrar refugio físico e intelectual en el *Institut für Sozialforschung*, a la sazón establecido en Suiza; los problemas abiertos por una *fenomenología dialéctica* habrían de quedar definitivamente archivados. Sin embargo, tampoco fue fácil que los teóricos críticos de Frankfurt recibieran al filósofo berlinés, a quien Horkheimer veía con reservas debido a su formación heideggeriana: «En 1932, Leo Löwenthal llevó a cabo una primera conversación con Herbert Marcuse, que condujo a su integración al instituto, después de que Horkheimer hubiera mostrado poco interés en 1931 por llevar al instituto a un alumno de Heidegger recomendado por Riezler» (Wiggershaus, 2009, p. 58)[3]. Marcuse debió cargar con ese *estigma* todavía por varios años más. Del otro lado, tampoco hay muestras de que Heidegger hubiera atendido los señalamientos hechos por su habilitando; el filósofo de Messkirsch «[…] no se hace demasiado eco de la interpretación marcuseana de su obra magna. Supo sin duda de su existencia ya en 1928, antes de conocer a Marcuse, dado que Jaspers le menciona el número de los *Philosophische Hefte* dedicado a *Ser y tiempo* en el que aparecieron las *Contribuciones*, y le indica que él seguramente ya lo debe tener también» (de Lara, 2019, p. 538).

La única mención explícita de Heidegger a la interpretación hecha por Marcuse no llegaría sino hasta 1962, en los seminarios de Le Thor. En ese momento, al reflexionar sobre Marx, el profesor de Friburgo observó: «Al invertir a su modo el idealismo de Hegel, Marx exige que se le dé prioridad al ser sobre la conciencia. Puesto que en *Ser y tiempo* no hay conciencia ¡se podría pensar que aquí se está leyendo algo heideggeriano! Al menos así entendió Marcuse *Ser y tiempo*» (GA 15, p. 353). Esta somera indicación muestra que, a los ojos de Heidegger, Marcuse habría hecho una apresurada equiparación. En este escrito nos preguntaremos si realmente estamos ante una equivalencia tan sencilla. De entrada, las mismas observaciones críticas de Marcuse, dirigidas al marxismo y a Heidegger, hacen dudar de que, efectivamente, los haya visto simplemente como equivalentes. En este sentido,

[3] Esa primera entrevista se llevó a cabo por mediación de Husserl, como señala Romero Cuevas (2010, p. 15).

prestaremos atención al principal señalamiento crítico dirigido por Marcuse a Heidegger, a saber, la cuestión de una *falta de concreción*, una expresión que se radicalizará posteriormente hasta hablar de una *falsa concreción*[4], para determinar sus límites y posibilidades, así como las implicaciones filosóficas que ello tendría en una reinterpretación del pensamiento heideggeriano.

Así pues, estamos ante un diálogo del pensamiento que no tuvo lugar, una interpelación comenzada por Marcuse a la que el autor de *Ser y tiempo* no respondió; una conversación que el mismo Marcuse debió abandonar, presionado quizás por las circunstancias contextuales, pues a partir de 1933 se encontraría doblemente exiliado, geográfica e intelectualmente, pues tuvo que silenciar su pasado cercano a la fenomenología: «sobre todo debido a su pasado heideggeriano, Marcuse era considerado como alguien que todavía a largo plazo tenía que demostrar primero que podía dar buenos resultados en la apropiación de la teoría correcta. Él mismo también lo veía así» (Wiggershaus, 2009, p. 189). De esta forma, la abrupta interrupción de la fenomenología dialéctica no se habría dado por su falta de pertinencia teórica o filosófica, sino por razones contingentes enlazadas con el momento histórico, como también considera Romero Cuevas (2019, p. 72), traductor de la obra temprana de Marcuse al español.

Como se verá más adelante, la *fenomenología dialéctica* llegó a problemas y aporías que interpelaban lo mismo a Heidegger que a Marx, sin embargo, con la llegada del fatídico año de 1933, Marcuse no volvería a estar en condiciones para posicionarse frente a dichos cuestionamientos, fuera para resolverlos, replantearlos o, cuando menos, sacar todas las consecuencias posibles de ellos[5]. Si esto es así, una restauración de dicho proyecto filosófico podría ser pertinente en la actualidad, tanto para suscitar una nueva apropiación, crítica y propositiva, del pensamiento heideggeriano y fenomenológico, como para dar, tal vez, nuevos impulsos al pensamiento crítico en general.

La presente indagación busca hacer una pequeña contribución en ese sentido, al analizar la imputación de *falta de concreción*, que es la base de la crítica marcuseana dirigida a Heidegger. En lo que sigue se mostrará que no

[4] Cabe observar que el calificativo de falsa concreción aparece en Marcuse después de la Segunda Guerra, ante su decepción por el actuar político de su maestro.

[5] El *impasse* o *aporía* a los que llegó la fenomenología dialéctica consisten en lo siguiente: Marcuse quería evitar una concepción apriorística o trascendental de la historia, pues con ella pierde sentido toda praxis transformadora de la realidad, no obstante «no será tan fácil librarse de ella, en especial cuando se busca establecer un baremo filosófico a partir del cual se pueda hacer una crítica de las circunstancias dadas en una formación social establecida. Ésta será la aporía fundamental de la fenomenología dialéctica» (Pineda, 2024, p. 134). Se da entonces una inevitable tensión entre crítica y acontecer de la historia. Ante esta disyuntiva, podría decirse que, si es preciso elegir, Marcuse optará por la crítica, mientras que Heidegger, sobre todo en su obra posterior a *Ser y tiempo*, habría de mantenerse fiel a la radicalidad del acontecimiento. Como observa Magnet, «Marcuse concede un rendimiento normativo a la dimensión ontológica de la historicidad, rendimiento completamente ajeno al planteamiento de Heidegger. Y además, en marcado contraste con Heidegger, va a abogar también por un acceso dialéctico y materialista a la historicidad» (2023, p. 17).

es posible responder de manera tajante a la pertinencia de dicha objeción, es decir, en términos de un simple sí o no; veremos que hay señalamientos que bien valdría la pena considerar para una relectura crítica de Heidegger, pero al mismo tiempo, el pensamiento del profesor de Friburgo también podría entablar una réplica sensata al pasamiento de la praxis y la concreción, esbozado por Marcuse y los materialistas dialécticos. Por tal razón el escrito lleva el subtítulo de *Posibles respuestas de Heidegger al joven Marcuse*, pues partiremos de la pregunta: ¿qué se podría responder desde el pensamiento del ser, en caso de que los dialogantes hubieran estado en condiciones y en voluntad de entablar una genuina conversación? Pues igualmente es oportuno decir que, después de 1933, también Marcuse se resistió a seguir la pista del pensamiento heideggeriano posterior a la llamada *Kehre*[6].

2. De la falta de concreción a la falsa concreción

Marcuse acudió a la obra de Heidegger como un remedio a la concepción abstracta y teorética de la historia, un enfoque compartido por el marxismo oficialista y el positivismo. Además, era sabido que, desde sus primeras lecciones hacia 1919, el llamado *mago de Messkirch* había subrayado la necesidad de ir a la más concreta facticidad de la existencia humana, la cual había sido olvidada por la filosofía universitaria, cientificista y teorética. Semejante vuelta a la facticidad fue lo que atrajo a tantos jóvenes en formación. Entre ellos, inclusive Horkheimer, quien se convertiría en uno de los principales detractores de Heidegger en las décadas siguientes, fue impresionado por la búsqueda de concreción del joven fenomenólogo; en una carta del 30 de noviembre de 1921, después de pasar un año estudiando en Friburgo, Horkheimer escribió a su esposa lo siguiente sobre su experiencia con Heidegger:

> Mientras más me atrapa la filosofía, tanto más me alejo de lo que se entiende como filosofía en esta universidad. Lo que tenemos que buscar no son leyes formales del conocimiento, que en el fondo realmente carecen de importancia, sino afirmaciones sobre nuestra vida y su sentido. Ahora sé que Heidegger era una de las personalidades más importantes que me han dirigido la palabra. ¿Qué si le doy la razón? Cómo habría de hacerlo, si solamente sé de cierto una cosa de él, que para él el motivo del filosofar no surge de una ambición intelectual ni de una teoría previamente concebida, sino que surge todos los días de la vivencia propia (citado por Wiggershaus, 2009, p. 63).

Marcuse no quedaría exento de estas impresiones, como él mismo declara en una entrevista en 1977: «Vimos en Heidegger lo que habíamos visto

[6] Como él mimso lo reconoce ante una pregunta de Frederick Olafson sobre si la crítica de la técnica en Heidegger contendría algunos impoulsos verdaderos, a lo que Marcuse responde: «[…] su obra posterior no la he seguido adecuadamente, por lo que no sabría decir» (2016, p. 226).

primero en Husserl, un nuevo comienzo, el primer intento radical de poner a la filosofía sobre fundamentos realmente concretos» (2016, p. 216). No obstante, añade poco después: «Pero pronto comprendí que la concreción de Heidegger era en gran medida una farsa, una falsa concreción» (2016, p. 216). Es importante mencionar que en esta entrevista la crítica es más drástica, pues el filósofo berlinés pasó de considerar una *falta de concreción*, durante sus escritos tempranos, a lo que abiertamente califica en su madurez como *falsa concreción*. Sin embargo, como se vio en la introducción, nunca hubo oportunidad de saldar dicha controversia; Heidegger nunca se sintió interpelado y Marcuse abandonó el cuestionamiento. Por ende, aquí nos preguntaremos si dicha crítica es pertinente.

Primero, es necesario discernir lo que sería una crítica sin sentido, absurda o superflua; tal sería un señalamiento que le exige a un pensador lo que no quería ni podía buscar. Por ejemplo, sería como reprocharle a Marx el no haber desarrollado una teoría de la estructura subatómica de la materia; en cambio, las críticas pertinentes serían aquellas que señalen alguna laguna en su lectura de la economía o de la historia. Así, podemos preguntar si la exigencia de concreción es acorde con las intenciones y medios filosóficos de Heidegger. Para responder esto necesitamos comprender dos cosas: primero, la concepción que tenía Heidegger de la concreta facticidad de la existencia humana y, en segundo término, la idea marcuseana de concreción en el marco del materialismo dialéctico.

El joven Heidegger, heredero de Kierkegaard y Dilthey, buscaba tematizar la existencia *entera*, sin deformaciones ni recortes que enfatizaban solamente un ámbito de lo humano. La cotidiana facticidad sería ese ámbito originario desde el cual se proyectan todas las otras actividades y modalidades de la existencia humana; no se trata de un mero agregado o variación de la existencia, sino de su genuina forma de ser. De este modo, en el semestre de verano de 1923 se afirma: «*Facticidad*: es el nombre de la forma de ser de *nuestro propio Dasein*. Más exactamente, la expresión significa: este *Dasein*» (GA 63, p. 8). El problema con la filosofía tradicional es que deforma o soslaya esa facticidad, al concebir lo humano desde paradigmas hechos, tomados del modo de concebir a otros entes.

Por su parte, Heidegger encontraría en la fenomenología el mejor modo de acceder a esa facticidad, puesto que permitía tematizar las vivencias mismas en las cuales se da la existencia fáctica. Como observa Francisco de Lara, dicha conexión entre facticidad y fenomenología ya estaba presente desde 1919: «la fenomenología no es un tipo de investigación especializada, un trabajo que parta de un cierto suelo metódico-temático y que, sobre esa base, pueda dedicarse a resolver tareas particulares. Al contrario, ella es una ciencia que se aplica en poner de relieve y hacer tema siempre de *lo concreto»* (2016, p. 38). Con esto surge una curiosa situación; si de lo que se trata es de permanecer en la cotidiana facticidad, y si originariamente ya nos situamos en ella, ¿no resulta superflua la filosofía y cualquier intento de acceder a donde ya estamos?

La respuesta a tal pregunta es negativa si consideramos que también forma parte de esa cotidianidad una tendencia al encubrimiento, la cual impide ver su propia apertura y posibilidad. Dicha tendencia recibirá varios nombres: *Runanz*, *Verfallenheit*, *Uneigentlichkeit*. El reto de le fenomenología consiste en traer la facticidad a una tematización conceptual, de modo que estos conceptos sean igualmente fácticos, pero depurados de la tendencia al encubrimiento. Los *indicadores formales* –que luego darán paso al planteamiento de los *existenciarios* en *Ser y tiempo*– cumplirán este objetivo. Es preciso entender el papel fenomenológico de los indicadores formales pues, como veremos, precisamente su formalidad es lo que puede dar pie a los señalamientos de falta de concreción.

Los *formale Anzeigen* serían una especie de *oxímoron* teórico-práctico, pues tienen la formalización de la teoría, pero se insertan en la ejecución fáctica; no es un conjunto de dos dimensiones distintas y superpuestas, sino que estas, teoría y praxis, serían un desprendimiento ulterior de dicha unidad fáctica. Permanecer en la ingenua y cotidiana ejecución práctica, sin la distancia teórica y conceptual, significaría mantener el estado de encubrimiento de la caída. Por ello, Heidegger será escéptico de todo planteamiento filosófico que llame sin mediaciones a la acción directa; desde este enfoque también se esboza una crítica a ciertas formas de marxismo, que se habrían quedado a mitad de camino, al invertir el primado de la teoría y decretar el dominio de la praxis. «Heidegger también se dirige contra aquellos intérpretes que solamente quieren prestar atención a la praxis y a lo práctico. Al mirar al pensamiento heideggeriano se debe mostrar que ni la teoría ni la praxis tienen la preeminencia» (Wang, 2018, p. 520).

Los indicadores formales (*formale Anzeigen*) no pretenden tematizar entes, y por eso mismo, ningún contenido material, sino a la forma de ser del *Dasein*: «Los indicadores formales tendrán para Heidegger la función de apuntar al sentido de ser que surge de la vida fáctica de manera que a través de ellos sea posible la articulación de su modo de ser» (Arámburo, 2020, p. 32). Sin embargo, los apuntes críticos de Marcuse se dirigen específicamente los términos planteados en *Ser y tiempo*, por lo que cabe preguntar por la presencia de la estrategia de los indicadores formales en la obra del 27, en la cual dichos indicadores no son mencionados explícitamente. Como afirma Ramón Rodríguez, «la praxis fenomenológica de *Ser y tiempo* conserva íntegramente el recurso fenomenológico de la indicación formal e incluso acomoda a él la misma disposición de su texto» (2015, p. 71). Sin embargo, en el tratado del 27 los indicadores son *ontologizados*, es decir, pasan a ser considerados abiertamente como estructuras ontológicas del *Dasein, existenciarios*, que permiten además evitar el uso de categorías, las cuales han servido tradicionalmente para analizar a los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein*.

Puesto que las críticas de Marcuse se dirigen principalmente a *Ser y tiempo*, probablemente no consideró el trasfondo filosófico de los indicadores formales, los cuales son «[…] expresiones transitorias que llevan hacia, que obligan a tomar una determinada posición y en esa determinada

posición reside su significado, comprendido el cual la indicación desaparece» (Rodríguez, 2015, p. 61), algo que, de paso, permite comprender también la fugacidad de las expresiones heideggerianas, característica que también se presenta en la obra del 27[7]. Sin embargo, como se verá más adelante, es precisamente la circunstancia de la ontologización de los indicadores formales lo que tendrá consecuencias relevantes para la lectura que hace Marcuse.

Por ahora es importante retener que dichos *Anzeigen* son formales porque no pretenden permanecer sin mediación en los contenidos de la vida fáctica, «esto es lo que en términos sencillos se encuentra en la base de la indicación: iniciar un camino. La indicación formal apunta hacia este camino, es decir, apunta hacia un hacia dónde, sin remisión a algún contenido objetivo específico» (Orejarena, 2022, p. 352). El problema de fondo es el tránsito de la ejecución práctica a la expresión conceptual de la fenomenología y la filosofía en general. Suponiendo que los *formale Anzeigen* cumplan su objetivo, ¿no paralizan el movimiento espontáneo de la facticidad? ¿No implican un apriorismo como el que Marcuse quería evitar? O, en otros términos, «¿no aparece aquí nuevamente la idea de fundación que Heidegger ya ha criticado? Ante esto podemos decir lo siguiente: lo aprehendido y expresado debe entenderse en el marco de la vivencia originaria del mundo circundante» (Xolocotzi, 2018, p. 42), de la cual forman parte los indicadores formales, que también tendrán un carácter dinámico, como todos los términos de la obra heideggeriana.

Asimismo, la distancia de dichos conceptos con respecto a la inmediatez cotidiana tiene un rendimiento crítico, pues desde ella es posible una distancia hermenéutica con respecto a las comprensiones anquilosadas, lo cual se vincula con el proyecto de una *Destruktion*. En los anexos a los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, curso de 1919-20, Heidegger explica: «En nuestro trabajo de deconstrucción crítica (de las objetivaciones) estos términos no están claramente definidos, sino que sólo apuntan a ciertos fenómenos, apuntan a un área concreta, por lo que tienen un carácter puramente formal (el significado de la 'indicación formal')» (GA 58, p. 248).

A partir de estas conclusiones preliminares, pasemos al análisis de los señalamientos de Marcuse. Nuestra hipótesis consiste en que la formalidad de los conceptos y estructuras bosquejadas por Heidegger es lo que da pie a la consideración de una posible abstracción, la cual no daría cuenta de la realidad concreta buscada. El filósofo berlinés reconoce como acierto de Heidegger su consideración de la historicidad en términos de acontecer. Sin embargo, considera Marcuse, al momento de buscar la concreción de esa historicidad, el autor de *Ser y tiempo* no considera el contenido material de

[7] Como explica Álvaro Ledesma: «Esta dinámica implica que el concepto está abierto al refinamiento: por ejemplo, en *Ser y Tiempo*, Heidegger modifica constantemente el indicador formal que intenta aprehender el sentido original del ser del *Dasein* para guiar la mirada con mayor precisión hacia el sentido original de este fenómeno: *In-der-Welt-sein; Existenz; Sorge; Zeitlichkeit*. Hay un proceso de refinamiento en donde cada vez se logra mayor profundidad y precisión en la expresión del sentido del fenómeno» (2023, p. 264).

las condiciones efectivas de vida de la existencia humana: «Todo discurso sobre la historicidad permanece abstracto y no vinculante hasta que no sea subrayada la situación material completamente concreta en la que la existencia filosófica vive fácticamente» (Marcuse, 2016, p. 183). Estamos, pues, ante una tensión entre formalidad y contenido; ahora debemos preguntar si los contenidos materiales deberían ser relevantes para los objetivos filosóficos de Heidegger.

Recordemos que el objetivo de la fenomenología desplegada en *Ser y tiempo* es el de plantear una ontología fundamental, lo cual implica, entre otras cosas, tematizar las estructuras fundamentales de la existencia desde las cuales nos es dado todo lo que *es*, desde lo cotidiano hasta la abstracción científica. Heidegger podría responder que los contenidos materiales no son relevantes, pues el único objetivo es abordar las estructuras que permiten, precisamente, la experiencia de dichos contenidos; en este caso, no ha lugar la crítica esbozada por Marcuse. Sin embargo, el pensador berlinés argumentará que las estructuras ontológicas pueden ser alteradas, obliteradas o inclusive negadas por las condiciones materiales. Entonces los contenidos materiales dejarían de ser irrelevantes para las consideraciones ontológicas, aunque metodológicamente no hayan sido el objetivo expreso de Heidegger.

Por ejemplo, en sus *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, de 1928, Marcuse considera que las condiciones materiales del mundo actual, determinadas bajo el signo de las sociedades capitalistas, impiden el modo de ser completo de la existencia humana; esto es lo que denomina una situación revolucionaria, cuyo apremio impulsa a la necesidad de una acción radical, la cual «[…] debe abrir el camino hacia una nueva realidad necesaria en tanto que realización del ser humano completo […] Sólo puede ser planteada la pregunta por la acción radical allí donde la acción es comprendida como la realización decisiva de la esencia humana» (2010, pp. 84-85), la cual es comprendida por Marcuse en términos muy cercanos a los de Heidegger, como una existencia abierta, posible que ha de ocuparse de su propio ser. Estos rasgos, lejos de ser un dato a priori de la existencia humana, y por ende algo dado inevitablemente, estarían bloqueados o anulados en el mundo capitalista.

Un año después, en *Über konkrete Philosophie*, Marcuse observa que hay circunstancias históricas que hacen posible dicho modo de ser, es decir, abierto y posible, lo que constituye la existencia propiamente de los individuos en tanto seres humanos. En contraste «[…] hay situaciones históricas donde esto ya no es de ningún modo posible, porque el modo contemporáneo del ser social ha excluido la existencia propia del individuo» (2010, p. 156). En suma, los contenidos concretos del mundo histórico, si bien pudieron pasar como irrelevantes para un planteamiento puramente metodológico, ontológicamente posibilitan u obliteran el modo de ser del *Dasein*. Con esto, curiosamente, Marcuse se acercaría a ciertas ideas heideggerianas posteriores a la *Kehre*, según las cuales el ente humano no es directamente el *Dasein*, sino que dicha convergencia ha de ser puesta y posibilitada por la

historia misma. Sin embargo, como se comentó previamente, el diálogo con el Heidegger de la posguerra no tuvo lugar.

El hecho de haber planteado las estructuras del *Dasein* como condiciones de posibilidad invariables para la mostración del ser es lo que ha posibilitado que el planteamiento de *Ser y tiempo* sea calificado como *trascendental*, un trascendentalismo al cual Marcuse dirigió sus críticas, al igual que a todo apriorismo histórico. Es llamativo que el *giro* hacia el pensamiento ontohistórico haya estado marcado por una renuncia o replanteamiento de lo trascendental, que ya no sería considerado como el fundamento último del *Dasein*. En este sentido, comenta von Herrmann: «La perspectiva de la Historia del Ser es resultado de una mutación inmanente de la perspectiva de la Ontología Fundamental en cuanto trascendental y horizontal. Esta mutación inmanente se pone en movimiento en la experiencia fenomenológica, al no agotarse el carácter de yecto de Apertura del ser» (1997, p. 91), es decir, el estado de arrojado, que constituyo uno de los puntos que pudieron fungir como enlace con la filosofía concreta de Marcuse.

Por su parte, la lectura materialista del pensador berlinés se apuntala en 1933, al analizar los *Manuscritos filosóficos* de Marx; allí, el trabajo será propuesto como el concreto punto de encuentro entre la ontología de la existencia humana y sus condiciones materiales: «El trabajo es el 'acto de autoproducción del hombre, es decir, la actividad mediante la cual y en la cual el hombre se convierte propiamente en aquello que él es en cuanto hombre, según su esencia –a saber, de tal modo que su devenir y su ser son *para él mismo*, que él se *sabe* y se 'contempla' tal como es (es el 'devenir para sí' del hombre)» (Marcuse, 2016, p. 79). No obstante, esto es muy distinto en las condiciones del trabajo alienado. Si las condiciones materiales tienen relevancia ontológica, también es posible que, en sintonía con la tendencia de la cotidianidad al encubrimiento, no solo encubran, sino que imposibiliten las estructuras de la existencia histórica. Esto es algo que se da en las condiciones del modo de producción capitalista:

> El hecho del que parten la crítica y la interpretación, a saber, la enajenación y la alienación del ser humano que alcanza expresión en la enajenación y alienación del trabajo, es decir, la situación del ser humano en la facticidad histórica del capitalismo –este hecho aparece como la inversión y encubrimiento de lo que la crítica había determinado como la esencia del hombre y del trabajo humano (Marcuse, 2016, p. 76).

Al considerar esto, adquieren sentido las siguientes observaciones de Marcuse: «Es cierto que el *Dasein* es constituido en la historicidad, pero Heidegger se centra en los individuos purgados de las heridas ocultas y no tan ocultas de su clase, de su trabajo, de su diversión, purgados de las heridas que reciben de su sociedad» (2016, p. 220). Factores como la posición de clase adquieren una nueva relevancia, pues la facticidad del mundo no se presenta del mismo modo a quienes forman parte de distintas posiciones sociales: «Con la reproducción ampliada de la sociedad (crecimiento de la

población, presión hacia la expansión espacial, relaciones de choques con otras sociedades) y la división del trabajo provocada por ella, surge la *clase* como unidad histórica impulsora» (Marcuse, 2010, p. 92). Así puede llegar el filósofo berlinés a la siguiente conclusión: «[…] la unidad histórica decisiva es la clase, y el conocimiento de la necesidad socio-histórica única es el rendimiento de la 'conciencia de clase' […] Con ello se cumple la unidad inmediata de teoría y praxis» (Marcuse, 2010, p. 94). En síntesis, para el diagnóstico marcuseano los objetivos de Heidegger son genuinos, pero su búsqueda se queda corta al permanecer en generalidades que bloquean el acceso a la facticidad: «la tesis de Marcuse es que el enfoque de Heidegger en lo concreto no fue lo suficientemente radical, ya que toma la forma de una fenomenología de la existencia *en general.* Esto muestra que dicha fenomenología permanece en un nivel problemático de abstracción» (Romero, 2022, p. 596).

En conclusión, los señalamientos de Marcuse hacia Heidegger no se sustentan si se considera que este último quería tematizar solamente las estructuras formales ontológicas de la existencia humana, y que metodológicamente los indicadores formales buscaban tomar distancia crítica con respecto a los contenidos de la cotidianidad ingenua. Pero la crítica tiene lugar si los contenidos históricos y materiales pesan sobre dichas estructuras, sobre el modo de ser propio de la existencia humana. En suma, tal objeción no ha lugar metodológicamente, pero sí ontológicamente[8]. A partir de este diagnóstico, pasemos a la consideración de algunas posibles consecuencias para la reinterpretación crítica de la fenomenología y del pensamiento heideggeriano en general.

3. ¿Hacia una fenomenología crítica y radical?

Los anteriores abordajes llevan a cuestionar el sentido y las intenciones mismas de la fenomenología: ¿tiene solamente una vocación descriptiva? ¿O tiene también un interés práctico en el sentido de criticar y modificar algunos contenidos materiales de la historicidad? Si bien la respuesta a lo segundo parece más difícil, lo cierto es que el proyecto filosófico de Heidegger

[8] Esta es otra forma de plantear la conocida tensión conceptual, presente en Heidegger, entre el plano óntico y el ontológico: «La distancia, que separa y reúne conjuntamente a Marcuse y Heidegger, expresa la diferente relación ser-ente, presente en sus trabajos. Si todo lo ente es, pero no es idéntico al ser, es preciso pensar la relación entre ambos, el cómo de su imbricación» (Portillo, 2023, p. 17). Marcuse hallará en Hegel otro paradigma para pensar esa compleja relación: la noción de *quebradura*. En el texto preparado para su tesis de habilitación «descubre que al ser le corresponde esencialmente la forma de la 'quebradura', es decir, que bajo el manto de su unidad se esconde una alteridad irrenunciable, pues el ser en cuanto tal es la unidad de lo diferente» (Portillo, 2023, p. 10). Valdría la pena considerar la proximidad de esta noción con la de *Zerklüftung* (grieta o hendidura), bosquejada por Heidegger en los años 30 y 40. Véase, por ejemplo, *Zum Ereignis-Denken* (GA 73.1, pp. 5 y ss.).

busca explícitamente distanciarse del *teoreticismo* abstracto, y en eso coincide plenamente con Marcuse y el marxismo. Pero, desprenderse de la sola teoría ¿hacia dónde? La postura de Marcuse es clara: «La fenomenología no debe contentarse con mostrar la historicidad de su objeto, para volver a llevarlo luego a la esfera de la abstracción. Debe mantenerlo siempre en la más extrema concreción […] a una fenomenología del *Dasein* humano le falta la necesaria compleción y claridad si pasa de largo del contenido material del *Dasein* histórico» (Marcuse, 2010, p. 109).

Se podría responder que la fenomenología solamente busca acceder a los fenómenos originales, sin importar el contexto histórico en que se den. Pero ¿hay tal originalidad suprahistórica? Y, si la cotidianidad muestra una tendencia al encubrimiento de esos fenómenos originarios, tendencia en la cual se hallan algunos contenidos materiales del mundo humano, ¿no es necesario hacer todo lo posible para oponerse a esos fenómenos encubridores? Si esto es así, habría que diluir los límites atisbados previamente entre lo metodológico y lo ontológico, lo que implicaría una radical unidad de teoría y praxis. En sintonía con ello, en un estudio pionero en el posible diálogo Heidegger-Marx, Rodolfo Santander apuntaba lo siguiente: «Cuando una filosofía considera que la crítica o, en su caso, que la fenomenología, se basta por sí sola para lograr los fenómenos originales, ella supone que esos fenómenos están ahí siempre disponibles y no tiene suficientemente en cuenta que sólo por la modificación de ciertas condiciones históricas esos fenómenos se vuelven accesibles» (1985, p. 239). Si Heidegger se oponía explícitamente a una filosofía abstracta, y si buscaba atenerse a la radical concreción de la existencia fáctica, ¿por qué no dio el paso que faltaba hacia la crítica de las condiciones materiales de la historia?

Aquí nos encontramos, añade Marcuse, «[…] con la cuestión de la constitución material de la historicidad, con una ruptura que Heidegger no realiza en ningún lugar o a la que solo alude. Es significativo que Dilthey haya avanzado más en esta dirección» (2010, p. 104). Se refiere a *El mundo histórico,* donde Dilthey explora la estructura material de las épocas: «Pero hay que reconocer que el trasfondo de estas ideas lo constituye el poder […] La facticidad de la raza, del espacio, de las relaciones de los poderes constituye el fondo que no se puede espiritualizar jamás» (Dilthey, 1944, p. 314). En el caso de Dilthey, «a la pregunta por el humano entero, le corresponde su despliegue tendiente hacia la realidad entera que se torna accesible a través de las conexiones estructurales de las vivencias humanas» (Mendoza, 2023, p. 78), de las cuales forman parte, precisamente, factores como las luchas de poder o la posición de clase.

De acuerdo con los análisis anteriores, una reelaboración de la fenomenología dialéctica proyectada por Marcuse ha de postular un modo de asumir filosóficamente los contenidos materiales de la existencia histórica, habida cuenta de que pueden llegar a tener peso sobre la conformación de las estructuras ontológicas. Esto sugiere una posible crítica a la mayoría de los planteamientos marxistas; si bien es cierto que la fenomenología tiende a ignorar

la concreción de los contenidos materiales, también es cierto que los análisis marxistas tienden a despreciar los análisis ontológicos como *abstractos* y *metafísicos*. De las contribuciones marcuseanas bien podría desprenderse, por ejemplo, la necesidad de un análisis de la ontología histórica de la formación capitalista.

Un primer paso en ambas direcciones –la concreción de la fenomenología y una crítica ontológica del capitalismo– puede comenzar con los análisis ontológicos del trabajo, una figura en la que Marcuse encontró la concreción del cuidado (*Sorge*) propuesto por Heidegger: «El cuidado primario del *Dasein* versa sin embargo sobre sí mismo, sobre su producción y reproducción» (Marcuse, 2010, p. 116). El filósofo berlinés criticó la tendencia del marxismo, pero también de las ciencias positivas, a considerar el trabajo como un mero hecho económico, cuando en realidad «[…] es un concepto ontológico, esto significa aquí, un concepto que comprende el ser mismo de la existencia [*Dasein*] humana en cuanto tal» (Marcuse, 2016, p. 127).

Inicialmente, el trabajo es una realización libre de la existencia humana, en la cual concreta su existencia. Al analizar los *Manuscritos del 44* de Marx, recién publicados en 1932, Marcuse menciona que en el hombre esencia y existencia están separadas: su existencia es un medio para la realización de su esencia o, como sucede en el trabajo alienado, su esencia es un medio para su mera existencia física: «Si de este modo esencia y existencia se separan entre sí y la unificación de ambas como realización fáctica es la *tarea* propiamente libre de la praxis humana, entonces, donde la facticidad ha progresado hasta la completa *inversión* de la esencia humana, la *superación radical* de esa facticidad es la tarea por antonomasia» (Marcuse, 2016, p. 98).

Si el cuidado (*Sorge*) consiste en hacerse cargo de la existencia propia, lo que postula Marcuse es que el trabajo es la figura por antonomasia en la cual se concreta dicho hacerse cargo; además las condiciones de trabajo sí que influyen en el modo de conocer y experimentar la realidad, por lo que terminan por convertirse en condiciones de posibilidad de la experiencia en general. En el marco de una *fenomenología dialéctica,* ocuparse de esas condiciones concretas del trabajo es ocuparse de los fenómenos que muestran o encubren, posibilitan u obliteran el modo de ser de la existencia humana, en su apertura, posibilidad y finitud. Por eso Marcuse había encontrado impulsos críticos en el planteamiento heideggeriano de la propiedad e impropiedad[9], particularmente cuando son consideradas en la historicidad:

[9] En la consideración de la propiedad (*Eigentlichkeit*) se muestra otro semblante de la vocación crítica de la fenomenología: «[…] si la fenomenología ha de asumirse en su sentido radicalmente fáctico y no solo teorético –como el joven Heidegger buscaba–, y si la apertura y posibilidad del Dasein están en juego, abiertas a decisión, entonces la propiedad fenomenológica sí debería conducir por congruencia consigo misma a una praxis activamente crítica y transformadora de una realidad que no solo encubre, sino que efectivamente cierra lo posible de la existencia humana. Se trataría de una fenomenología performativa en sentido crítico» (Pineda, 2023, p. 11).

> Al convertirse en *histórico*, el *Dasein* se lleva a sí mismo desde el estado de caída del existir impropio hasta la existencia propia: elige él mismo su posibilidad histórica concreta transmitida y a partir de ella 'repite' su existencia. Pero esta repetición, como la resolución, que expresamente sabe del origen de sus posibilidades que ella transmite, sólo es posible en tanto que 'revocación' (Marcuse, 2010, p. 100).

Aquí es aludido el parágrafo 76 de *Ser y tiempo*: «[…] la temporalidad de la historicidad propia es, en cuanto instante precursor y repitente, una *despresentación* [*Entgegenwärtigung*] de lo acutal y un desacostumbramiento de las conductas usuales del uno» (GA 2, p. 517). En señalamientos como este, Marcuse y varios otros jóvenes filósofos, encontraron impulsos para una renovación del pensamiento crítico. Consideramos que, si se incorporan las condiciones concretas apuntadas anteriormente –condiciones de trabajo, luchas de poder, posición e intereses de clase, entre otras–, ese potencial crítico de Heidegger bien podría ser recuperado en la actualidad. Puede sostenerse que el profesor de Friburgo era un filósofo *radical*, en el sentido etimológico de la palabra latina *radix*, raíz. Descender a la raíz es algo que en Heidegger adquirió la figura de una *vuelta a lo inicial*. En este sentido afirma, en el curso de invierno de 1937-38, lo siguiente: «La revocación de lo acostumbrado, la revolución, es la genuina referencia al inicio [*Anfang*]» (GA 45, p. 40-41).

Ya en los años 40 vuelve a esbozarse un pensamiento crítico y revolucionario: «´Revolución´: finalmente debemos comprender su esencia de manera revolucionaria, es decir, literalmente como el retorno del ser a lo inicial [*Anfängliche*]. El verdadero revolucionario no aporta nada nuevo ni conserva lo viejo, sino que despierta lo inicial» (GA 97, p. 19). Pero ¿qué es eso inicial a lo que llama Heidegger? Es la instancia originaria desde la cual *se dan* las cosas, y es por tanto algo previo al quiebre teoría-praxis. La dificultad del pensar radica en meditar y sostener –figuras previas de la teoría y la praxis– ese ámbito originario, el cual recibirá muchos nombres y caracterizaciones en la obra heideggeriana; uno de ellos es el ámbito del des-ocultamiento. Entonces, un pensamiento crítico apuntaría a la relación entre los modos dominantes de desocultamiento y las condiciones materiales de existencia; por ejemplo, el hecho de que en la actualidad lo ente se desoculte de forma eminente como disponible, calculable y redituable –en los términos de la *Ge-stell*– está directamente relacionado con la circunstancia de que rigen, casi sin oposición, las relaciones sociales en términos de la producción capitalista.

No es que una sea consecuencia o resultado de la otra, sino que presentan un juego y complementariedad que escasamente se ha pensado. Cuestionar el modo hegemónico de mostrarse lo ente implica un gesto revolucionario: «La transformación del desocultamiento vigente para dar lugar al ente en su diferencia a partir de la remisión originaria al ser es lo que llama Heidegger propiamente revolución» (Veraza, 2023, p. 218). Recientemente, algunos autores, como Peter Trawny y Michael Eldred han comenzado a señalar esa

cercanía entre técnica y capital. Por ejemplo, Trawny ha sugerido la idea de una estructura ontológica en la que todo ente es emplazado: «Reunidas en el universal técnica-capital-medio (TCM) todas las posibilidades son almacenadas. Se trata de la posibilidad absoluta» (2015, p. 9). Por su parte, Eldred observa que «el lenguaje de la *Gestell* muestra similitudes con el del capital, lo que sugiere una cierta conexión entre las figuras del pensamiento de Heidegger y Marx» (2015, p. 79). Sin embargo, en cercanía con los apuntes de Marcuse, Eldred añade**:** «se debe constatar que Heidegger no entendió la alienación marxista del sujeto en el capitalismo y por lo tanto perdió la oportunidad de pensar la técnica moderna en su conexión esencial con la economía capitalista» (2015, p. 114).

Por otro lado, al incluir los elementos de concreción es posible releer otro momento problemático de la obra heideggeriana: su crítica, en el marco de los *Cuadernos negros*, a las figuras del acabamiento de la metafísica bajo el aspecto del *bolchevismo*, *americanismo*, *judaísmo* y *nacionalsocialismo*. Desde luego, se trata de un tema sumamente complejo que requeriría por sí solo un estudio aparte; nos conformaremos con sugerir la siguiente hipótesis: el haber ignorado los contenidos concretos de las sociedades modernas fue un factor crucial para que el filósofo alemán propusiera una equivalencia metafísica entre dichas figuras, equivalencia que se ha prestado a lecturas como las de Peter Trawny (2015a) y Donatella Di Cesare (2017), quienes ven en esa equiparación la idea de que es el judaísmo la figura que está detrás de todas las demás. Tal equivalencia se propone en pasajes como el siguiente: «¿Por qué el 'mundo' angloamericano y el 'bolchevismo' se corresponden en esencia, a pesar de la aparente oposición entre capitalismo y anticapitalismo? Porque ambos son esencialmente lo mismo: el desarrollo incondicional de la subjetividad en pura racionalidad» (GA 96, p. 235).

Para el pensador alemán no son relevantes las diferencias ónticas entre dichos proyectos históricos; si todos ellos se remiten, en esencia, al pensamiento calculador, entonces son variaciones de lo mismo, a pesar de todas sus diferencias *superficiales*. Solamente al hacer a un lado las concreciones materiales de todos ellos, será posible sostener su equivalencia metafísica, y llegar postular que son facetas de la misma esencia maquinadora. Así pues, la incorporación de la concreción sugerida por Marcuse debería conducir a una deconstrucción de las abstracciones históricas propuestas por Heidegger en la época del pensamiento onto-histórico, una abstracción que, a todas luces, tuvo muchísimas consecuencias filosóficas y personales.

De haber tomado en cuenta dicha concreción, probablemente Heidegger no habría señalado a un pueblo o una identidad cultural como la instancia histórica caracterizada por el desarraigo, la calculabilidad y búsqueda incondicionada de beneficio. En realidad, hay otra forma concreta que presenta dichas características, tan desarraigada y desarraigante que no pertenece a una cultura en específico: el capitalismo. En suma, un *Heidegger concreto* pudo haber emprendido una *crítica onto-histórica del capitalismo*, instancia histórica que tiende por todos lados a obliterar la existencia posible y

abierta del *Dasein*, para reducirla a necesidad cerrada y decidida[10]. Esta es una labor a la que también el marxismo se ha resistido una y otra vez; tal sería un posible objetivo para una *fenomenología dialéctica* pendiente de ser reelaborada.

De acuerdo con esto último, tampoco la teoría crítica del marxismo queda indemne frente a los señalamientos hechos por Marcuse. En el análisis anterior, hemos concluido que su labor crítica se podría complementar con un análisis ontológico más profundo como el propuesto por Heidegger. En el siguiente apartado, para concluir, proyectaremos algunas posibles aportaciones al pensamiento crítico que tiene a la praxis como base de su trabajo. Para ello, volveremos al señalamiento heideggeriano según el cual resulta insuficiente una vuelta a la mera praxis.

4. Crítica de la reducción a la praxis: la pregunta por el habitar

Hemos visto previamente que el profesor de Friburgo buscaba superar la dicotomía teoría-praxis; sin embargo, no trata de proponer una simple inversión en la que la praxis sea concebida como fundamento de la teoría, tal como podría postular una versión estándar del marxismo. Sin negar la relevancia de la praxis, Heidegger ve en ella un fenómeno fundado o derivado, por lo cual resulta insuficiente un simple llamado a la praxis. Esta corre el riesgo de resultar dogmática si no se tematiza el origen radical del cual se desprende junto con la teoría; ir a la praxis sin más puede contribuir a mantener un sinfín de prejuicios incuestionados de la vida cotidiana. En el curso de invierno de 1921-22 podemos observar estos reparos: «[…] la apelación a la praxis y la acción es, desde un punto de vista filosófico, sólo el abandono de la investigación categorial radical, una evasión y el genuino descuido filosófico» (GA 61, p. 26).

En suma, Marx y Heidegger «[…] combaten la primacía de la teoría y de la mera intuición sobre la práctica. En ambos, igualmente, la teoría, el saber, la conciencia –podríamos agregar pensando en Marx–, es un fenómeno fundado» (Santander, 1985, p. 168). Pero la diferencia estriba en que para el marxismo todo ello se funda en la praxis, mientras que para Heidegger esta última se fundamenta en algo más, a saber, el carácter ontológico del *Dasein*, desde su apertura, posibilidad y temporalidad. Salvo algunas pocas

[10] También es posible considerar algunos aportes de la fenomenología de Husserl en esta dirección. Por ejemplo, Jorge Quintana ha sugerido una semejanza entre Marx y Husserl en lo que respecta a sus análisis de la abstracción, el primero en el terreno de la economía y el segundo en las matemáticas y la lógica; puede incluso sugerirse que el desarrollo del capitalismo también cuenta entre sus condiciones la abstracción del espacio geométrico: «este diálogo fructífero permite revelar la complementariedad en el análisis en torno al fenómeno de la matematización: por vía de los procesos de abstracción-ideación que culminan con la aritmetización, sea de las ideaciones de las ciencias exactas o de la abstracción inherente a la reproducción material-capitalista de la vida» (Quintana, 2023, p. 385).

excepciones, el marxismo habría ignorado esa fundamentación ontológica. Una de esas excepciones es precisamente Marcuse, quien bosquejó la constitución ontológica del trabajo, justo antes de abandonar el proyecto de una *fenomenología dialéctica* en 1933. Ciertamente, la praxis se da ónticamente primero, ella determina otras dimensiones de la actividad humana, pero eso no significa que ontológicamente tenga la prioridad:

> No solo la teoría sino también la praxis se funda, por su parte, en la proyección de una posibilidad del ser-ahí, esto es, en la trascendencia, ella misma fundada en la temporalidad. Si esta praxis entendida como 'Curarse de' que encontramos en ST tiene, en relación al ver teórico, una mayor 'originalidad' óntica, no tiene en cambio una mayor originalidad ontológica (Santander, 1985, p. 169).

¿Cómo pensar, pues, esa instancia originaria y preteorética, desde la cual se fundan, posteriormente, la teoría y la praxis? Esta es una inquietud que mantuvo en vilo el pensamiento de Heidegger durante prácticamente toda su vida. Diversas palabras se aproximan, con distintos matices, a este problema: *cuidado (Sorge), temporalidad, claro (Lichtung), desocultamieno, habitar*. Para finalizar este estudio, se sugiere la hipótesis de que el habitar (*Wohnen*) será un modo de asumir la pertinencia de la praxis, pero conduciéndola a un ámbito más originario; si esto es así, podría fungir como hilo conductor para futuras aproximaciones, en clave concreta, al pensamiento de Heidegger, así como a un diálogo fructífero con el marxismo.

Algunos autores como Robert Bernasconi (1991) y Jussi Backman (2007) han sugerido que las nociones *construir, habitar* y *pensar –Bauen, Wohnen, Denken–* son un replanteamiento de las nociones aristotélicas *poiesis, praxis, teoría*: «La necesidad del habitar sería entonces una necesidad de la *praxis*, de la acción, en el sentido más amplio de ´ser en la Tierra en tanto Mortal'» (Backman, p. 200). Sin embargo, siguiendo a Backman, no está en juego una simple vuelta a lo establecido por los pensadores antiguos, en este caso el estagirita, sino una radicalización de lo que fue tan solo esbozado en el comienzo griego, que presenta el rasgo de que el pensamiento finito de la praxis siempre estuvo supeditado a la contemplación de lo infinito y eterno en la forma de *sofía* –un distante equivalente al apriorismo criticado por Marcuse. Por ello, el habitar significaría, entre otras cosas, una radicalización de la finitud de la praxis, finitud que no fue avistada por los griegos, al menos con todas sus consecuencias:

> Pensar para el habitar significa: pensar el habitar mismo como el acontecer finito, mortal, temporal e histórico del lugar de residencia, del ahí [*Da*] que constituye la existencia del ser humano. Dicho acontecer es lo que los griegos entendían básicamente como *praxis*, y el pensar, que piensa para la *praxis*, es una frónesis radicalizada, liberada de su carácter metafísico bajo la *sofía* (Backman, p. 220).

Pero ¿acaso no es el habitar una nueva abstracción? ¿Cuál sería el contenido concreto del habitar? En varias ocasiones Heidegger vincula dicha noción con un proteger o salvaguardar: «Habitar es proteger [*Schonen*] el mundo» (GA 97, p. 494). Aquí mundo significa el entrecruce de la cuaternidad, es decir, la contienda de tierra y cielo, la réplica de mortales y divinos. Proteger el mundo es mantener la diferencia y relación entre ambos, no confundirlos en una abstracta homologación, dejar ser a cada uno en lo suyo: no divinizar al mortal, no desentrañar la tierra, no ocultar lo celestial, no hacer morir lo divino, todo lo cual se da en el mundo de la técnica sin reservas, la cual se constituye como lo más alejado del habitar.

Pero el habitar no es solo una actividad práctica, sino que requiere del pensar y el construir. «Construir y pensar son, cada uno a su manera, indispensables para el habitar. Pero ambos son insuficientes para el habitar, mientras cada uno se ocupe aisladamente de lo suyo, en lugar de escucharse mutuamente» (GA 7, p. 163). Tanto el intelectualismo teorético como el apresurado llamado a la praxis han descuidado esta unidad. ¿Acaso no sería necesario un nombre para referirse a ese encuentro de *construir, pensar y habitar*? Tal vez no tenemos las palabras porque ni siquiera hemos experimentado su simultaneidad; o quizá la palabra ser, en todas sus variaciones, nombra la sencilla unidad de dichos ámbitos. Hacia 1943 Heidegger anota lo siguiente:

> *Pensar y hacer*. Quien no haya recorrido por sí mismo, al menos por momentos, el fatigoso camino del pensar que conduce hasta el asunto del ser [Seyn] y solo hasta allí, jamás comprenderá cómo precisamente en este camino, reacio a toda praxis habitual, impele la posibilidad de apasionarse por actuar históricamente en el ser [Seyn]. No porque sea el hacer más abstracto, sino porque es un hacer fusionado con el ser [Seyn], por eso, con el propósito de completarlo, puede surgir en el pensar, y en cierta manera contra él, una voluntad de praxis (GA 97, p. 160).

Vemos, pues, que el proyecto filosófico de Heidegger no sugiere un abandono de la praxis, sino todo lo contrario, es decir, retomarla desde su más radical fundamento. Dicha labor es una de las tareas del sobrio pensar (*Denken*), el cual, no obstante, tampoco es garantía automática de nada: «El pensar no puede hacer que el hombre aprenda a habitar con respetuoso miramiento como si eso fuera una enseñanza o una doctrina» (GA 97, p. 330).

Conclusiones

Esta investigación se ha preguntado si ha lugar la crítica de Marcuse a Heidegger, según la cual el autor de *Ser y tiempo* habría recaído en una falsa concreción. Partiendo de la idea de que una crítica filosófica es injusta cuando exige lo que un pensador no buscaba ni podía conseguir, y que es justa cuando acierta en lo que dicho proyecto filosófico buscaba, la conclusión es la siguiente: tal reproche cae fuera de lugar metodológicamente, pero

acierta en el plano ontológico. No considera que los señalamientos formales de Heidegger buscaban conscientemente tomar distancia de los contenidos materiales de la concreta facticidad, esto por varias razones –siendo la principal de ellas el intento de oponerse a la tendencia de la vida cotidiana al encubrimiento, el cual conduce a prejuicios de muy diversos tipos–; sin embargo, la crítica acierta ontológicamente si se considera que la concreción histórico-material tiende a formar, deformar o alterar las estructuras ontológicas desde las cuales se abre la experiencia del mundo.

A partir de estos resultados, en un segundo momento del estudio se sugirieron algunas posibles reinterpretaciones del pensamiento heideggeriano, la fenomenología y la teoría crítica. Cabe destacar las siguientes: una restauración de la *fenomenología dialéctica* bosquejada por Marcuse es pertinente para recuperar el potencial crítico de la fenomenología; una consideración de la concreción material de las formaciones sociales podría conducir a una valiosa deconstrucción de las nociones metafísicas propuestas por Heidegger en los *Cuadernos negros* con respecto a figuras como el bolchevismo, americanismo, nacionalsocialismo y judaísmo; si bien la fenomenología se ha resistido a considerar el contenido material de la historia, el marxismo, por su parte, ha evitado una indagación más profunda de la configuración ontológica del capitalismo, razón por la cual, probablemente, su crítica está aún incompleta; finalmente, se sugirió que la noción del *habitar* muestra sugerentes posibilidades para una reconsideración más amplia de la praxis, así como para postular una lectura concreta del pensar en torno al ser. Estas cuatro tareas, entre otras posibles, serían labor de una *fenomenología dialéctica* reelaborada, un proyecto filosófico que el joven Marcuse abandonó bajo la presión de su contexto histórico.

Referencias

ABROMEIT, John (2005). “Herbert Marcuse’s Critical Encounter with Heidegger 1927-33”. En ABROMEIT, John y COBB, Mark (eds.), *Herbert Marcuse. A Critical Reader:* Routledge.

ARÁMBURO, Felipe (2020). “El uso de indicadores formales en la temática del modo de ser de la vida fáctica en el joven Heidegger”. *Contrastes*, 25 (1), pp. 27-43.

BACKMAN, Jussi (2007). “Für das Wohnen denken: Heidegger, Arendt und die praktische Besinnung”. *Heidegger-Jahrbuch*, 3, pp. 199-220.

BERNASCONI, Robert (1991). “The Fate of the Distinction Between *Praxis* and *Poiesis*”. *Graduate Facultu Philosophy Journal*, 14/15, pp. 47-59.

CESARE, Donatella Di (2017). *Heidegger y los judíos. Los Cuadernos negros*: Gedisa.

DILTHEY, Wilhelm (1944). *Obras VII: El mundo histórico*: Fondo de Cultura Económica.

ELDRED, Michael. (2015). *Kapital und Technik. Marx und Heidegger.* Dettelbach.

FEENBERG, Andrew (2005). *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History:* Routledge.

HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin, GA 7, *Vorträge und Aufsätze*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, Martin, GA 15, *Seminare*. Ed. Curd Ochwadt. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1986.

HEIDEGGER, Martin, GA 45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1984.

HEIDEGGER, Martin, GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Ed. Hans Helmuth Gander. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993.

HEIDEGGER, Martin, GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Ed.

HEIDEGGER, Martin, GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Ed. Walter Bröcer y Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin, GA 73.1, *Zum Ereignis-Denken*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2013.

HEIDEGGER, Martin, GA 96, Überlegungen XII-XV. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014.

HEIDEGGER, Martin, GA 97. *Anmerkungen I – IV.* Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2015.

LARA, Francisco de (2016). "¿Fenomenología de lo concreto? Crítica fenomenológico-política del programa filosófico de Heidegger en 1919/20". *Trans/Form/Ação*, 39 (1), p. 37-56. http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732016000100003

LARA, Francisco de (2019). "Marcuse lector de *Ser y tiempo*. Contexto y aspectos centrales de la recepción marcuseana de Heidegger en las *Contribuciones* de 1928". *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 61, pp. 525-542. https://doi.org/10.3989/isegoria.2019.061.06

LEDESMA, Álvaro (2023). "La indicación formal y sus tareas metódicas en la fenomenología-hermenéutica de Martin Heidegger". *Studia Heideggeriana*, 12, pp. 255-270. DOI: 10.46605/sh.vol12.2023.195

MAGNET, Jordi (2021). "Dialektische Phänomenologie und konkrete Philosophie beim frühen Marcuse". *Zeitschrift für kri- tische Theorie*, 52/53, pp. 144-169. DOI: 10.28937/9783866749498_8

MAGNET, Jordi (2023). "Controversias óntico-ontológicas sobre el concepto de historicidad". *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, 2(2), pp. 1-20.

MARCUSE, Herbert (2010). *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*: Plaza y Valdés.

MARCUSE, Herbert (2011). *Entre hermenéutica y teoría crítica*: Herder.
MARCUSE, Herbert (2016). *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos 1932-1933):* Biblioteca Nueva.
MENDOZA, Luis (2023). "La formación (*Bildung*) del humano entero. La crítica de la razón histórico-pedagógica de Wilhelm Dilthey". *Metafísica y persona*, 15 (29), pp. 73-99.
OREJARENA, Jean (2022). "Trascendentalidad, destrucción y cuidado: Heidegger y la apropiación de la ὀρέξις aristotélica", en XOLOCOTZI, Ángel, GIBU, Ricardo y OREJARENA, Jean (coords*.), Aristóteles y la fenomenología del siglo XX. Estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Heidegger y Husserl*: Biblos.
PICCONE, Paul (1971). "Penomenological Marxism". *Telos*, 9, pp. 3-31.
PINEDA, César (2023). "¿Impropiedad (uneigentlichkeit) como alienación (entfremdung)? Un Heidegger crítico a través de Marcuse". *Latin American Journal of Humanities and Educational Divergences*, *2*(2), pp. 1-17.
PINEDA, César (2024). "Apropiación y crítica de Heidegger en el joven Marcuse. La aporía fundamental de la fenomenología dialéctica". *Valenciana*, 33, pp. 113-142. Doi: 10.15174/rv.v16i33.740
PORTILLO, Fabián (2023). "La 'quebradura' como modelo ontológico: notas a propósito del encuentro de Marcuse con Heidegger". *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, 2(2), pp. 1-19.
QUINTANA, Jorge (2023). "Husserl y Marx en diálogo. De la aritmetización de la geometría a la aritmetización dineraria del ente", en XOLOCOTZI, Ángel (coord.), *Aspectos fenomenológicos de la tradición filosófica*: BUAP/SB.
RODRÍGUEZ, Ramón (2015), *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*: Tecnos.
ROMERO, José (2010). "Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación [introducción]". En MARCUSE, Herbert, *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*: Plaza y Valdés.
ROMERO, José (2019). "El primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse". *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 92, pp. 59-78. https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1228
ROMERO, José (2022). "Konkrete Geschichtlichkeit? Das Frühwerk Marcuses zwischen Marx und Heidegger". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 70 (4), pp. 591-611. https://doi.org/10.1515/dzph-2022-0041
SANTANDER, Jesús (1985). *Trabajo y praxis en 'El ser y el tiempo' de Martin Heidegger:* Universidad Autónoma de Puebla.
SCHMIDT, Alfred (1969). "Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse". En HABERMAS, Jürgen (editor), *Respuestas a Herbert Marcuse*: Anagrama.
TRAWNY, Peter (2015). *Technik, Kapital, Medium. Das Universale und die Freiheit*: Mathesis & Seitz.
TRAWNY, Peter (2015a). *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*: Herder.
VERAZA, Pablo (2023). *Acontecer inaparente. Fenomenología y crítica en los escritos póstumos de Heidegger*: Ítaca.

WANG, Hongjian (2018). "Ontologisierung der Praxis und vortheoretischer Praxisbegriff. Weitere Überlegungen zum Problem der Heidegger'schen praktischen Philosophie", en *Philosophy and Society*, 29 (4), pp. 519-532. https://doi.org/10.2298/FID1804519W

WIGGERSHAUS, Rolf (2009). *La escuela de Fráncfort*: Fondo de Cultura Económica.

WOLIN, Richard (2003). *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*: Cátedra.

XOLOCOTZI, Ángel (2018). *Heidegger. Lenguaje y escritura*: Fontamara.

SECCIÓN LIBRE

Studia Heideggeriana, Vol. XIII, 2024, 211-242
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol13.2024.224

Linguagem, verdade e a-gente. Um retorno ao lugar sagrado

Language, Truth and A-people. A Return to the Sacred Place

KADU SANTOS
(Universidade Federal Rural de Pernambuco)

Resumo: O desiderato deste ensaio propõe submeter o pensamento, «em» doação, à linguagem [*Sprache*]. A linguagem enquanto o que gesta, recolhe, forma e conforma o *Dasein* em seus comportamentos. Urge pensá-la no modo da vontade de verdade, no modo da impessoalidade na saga do seu dizer, de saída, eivada de juízos valorativos e para além disso, pensar o seu outro, a saber, a poesia, para que «em» jornada a linguagem poética conclame para que desse modo habitemos propriamente o lugar sagrado. Pretende-se compreender a atmosfera regente dos modos de comportamentos deste ente [*Dasein*] na sua cotidianidade, ambientado cientificamente, politicamente e discursivamente. Neste diapasão, refletir-se-á a linguagem desde os comportamentos científicos, em sentido *lato*, até o ponto disruptivo onde a linguagem, como posse da verdade, se dê como possibilitadora de um salto para um pensar poético. E como consequência, a partir do gesto dito iluminado do poeta, a linguagem num dado abandono proporcione uma serenidade imperturbável.
Palavras chave: linguagem, verdade, a-gente, controle, sagrado

Abstract: The purpose of this essay proposes to submit thought, «in» donation, to language [*Sprache*]. Language as what manages, collects, forms and shapes Dasein in its behavior. It is urgent to think of it in terms of the will to truth, in terms of impersonality in the saga of its saying, from the outset, riddled with evaluative judgments and beyond that, to think of its other, namely, poetry, so that «in» a journey poetic language calls for us to inhabit the sacred place in this way. It is intended to understand the atmosphere governing the modes of behavior of this entity [*Dasein*] in its everyday life, set scientifically, politically and discursively. In this tuning fork, language will be reflected from scientific behavior, in a broad sense, to the disruptive point where language, as a possession of truth, is given as an enabler of a leap towards poetic thinking. And as a consequence, from the so-called enlightened gesture of the poet, the language in a given abandonment provides an undisturbed serenity.
Key-words: language, truth, agent, control, sacred

Escutar a linguagem desde o seu próprio dizer, isto é, em seu *logos* orientador, é o caminho que se propõe enquanto região habitável de um tal pensamento que repousa no recolhido e colhido gesto pensável poético. Para que este ensaio se mantenha a caminho do que cabe ser pensado cuidadosamente, requisita-se, como nas palavras de Heidegger (1989, p.71), «um meditar que se demora no questionamento». A questão que se coloca é: desde onde nos acena a linguagem, a verdade e a-gente [*das-Man*] e o seu (re)anunciar o lugar sagrado? Para tal empreendimento é necessário permanecer num durar de *per se*, que seja (per)duradouro, afinal, «[...] As questões são caminhos...» (Heidegger, 1989, p. 71) e, qualquer outro modo questionador que eventualmente se desvie do percurso em curso, jamais poderia promover uma essencial transformação do pensamento que desde a modernidade representa a linguagem e a verdade. Habitar desse modo se consumaria em uma redutora «[...] enunciação de um estado de coisas» (Heidegger, 1989, p. 71). Isso não nos interessa. O pensamento que se limite apenas e tão somente a representar a linguagem promove inalcançáveis e infrutíferos empreendimentos, aparentes até, no mais das vezes vetorado pela lógica, não alcança o âmbito da sua essência. A presente tentativa de pensar o âmbito da linguagem em seu vigor [*Wesen*] e a possibilidade do salto para o lugar sagrado também malograria se, porventura, a inclinação apriorística partisse de um determinado acontecimento da vida fática e ali permanecesse. A vida fática enseja mobilidade. Por essas razões se faz necessário um salto poético na linguagem, bem como a visão no gesto que abre a região do poetar possível, e, portanto, aquela encontrabilidade própria no lugar sagrado. A partir das disciplinas sociais, as mesmas que ainda hoje guiam a atmosfera pública e que partem da linguagem enquanto *práxis* social, o fenômeno assim compreendido deverá retornar ao acontecimento desde onde a linguagem em seu caráter de ser algo como algo [*Etwas als Etwas*], compreendida em sua instrumentalidade, geste-se na possibilidade de ser pensada numa dimensão ontológica, poética e sagrada.

O ente humano que do ponto de vista da tradição fora compreendido como uma espécie animal dotada de *logos* [*Zôon lógon échon*] é, por assim dizer, o único animal capaz de fazer (re)apresentações. Enquanto ente não determinado em seu ser, que sendo, *in curso*, se constitui pelo inalienável privilégio de compreender, interpretar, enunciar e declarar. Essa determinação do animal naquilo que lhe permite pensar, desde as categorias tradicionais, sobretudo aquelas que são de pronto orientadas pela ontologia tradicional, ainda hoje, apresenta incontáveis problemas quando meditados pela via da analítica existencial do *Dasein*. Ao se perguntar quais as condições de possibilidades para que esse ente seja determinado em seu ser como um animal dotado de logos, a própria questão já remete, numa espécie de jogo velado, para a análise da familiaridade que num só tempo orienta toda a reflexão de caráter ontológico e recolhe para o pensamento as relações de significatividade. O *Dasein* é, e enquanto é, *é* o sendo-em-o-mundo [*In-der-Welt-sein*][1].

[1] Heidegger parte do In-der-Welt-sein (ser-no-mundo) para pensar a estrutura elementar que revela a constituição se ser de um ente que existe. O sentido requisita a distinção do

Uma lógica claudicante orienta a linguagem na pós-modernidade. Nesse sentido, sendo *algo como algo*, a linguagem se mostra como passível de utilizabilidade. No modo da manualidade [*Zuhanden*], ela é como é. *Está à mão*. Como condição de possibilidade [*Möglichkeit*] do dizer, a linguagem se mostra *útil* para cumprir os desideratos desse ente. Se é certa a indicação formal de Martin Heidegger quando diz: «Parece, sem dúvida, que, em nossa rotina cotidiana, estamos presos sempre apenas a este ou aquele ente, como se estivéssemos perdidos neste ou naquele domínio do ente» (Heidegger, 1989, p.38), então, de igual modo também é certo perguntar: que ente é esse que na era da técnica mantém a humanidade desse ente humano tomada pelas ocupações?

A resposta de pronto seria: ele é qualquer ente no interior do mundo imediatamente significativo que, na visão circunspecta, mantém o *Dasein* humano em qualquer relação afetiva desde que orientada por uma finalidade requisitada por seu ser. Essa resposta não só é plausível como contempla de pronto a pergunta orientadora aventada na última linha do parágrafo anterior. Tal resposta tanto é possível, quanto já fora meditada pelo pensador da floresta negra no seu tratado capital, ao dizer:

> Essa totalidade-de-palavra, como aquilo em que o discurso tem próprio ser «de-mundo», como ente do-interior-do-mundo, pode assim ser encontrada como um utilizável. A linguagem pode ser despedaçada em coisas-palavras subsistentes (*Vorhandenheit*). (Heidegger, 2012, p. 455)

Neste sentido, a linguagem em seu caráter de ser-para [*Um-zu*] uma finalidade de... se apresenta passível e, enquanto fundo de reserva lógico-gramatical, se torna disponível para determinados modos de controle social. Com este diapasão, o presente ensaio volta-se, e, se avia para o *Dasein* que sendo-em-o-mundo é remetido em virtude do seu próprio ser para o «mundo» das ocupações [*Besorgen*].

Nas análises preparatórias realizadas na primeira seção de Ser e Tempo, Heidegger já havia se deparado com o ente capaz de prosseguir com a pergunta [*Frage*] fundamental sobre o sentido de ser. O privilégio ôntico-ontológico de todas as ontologias é, por assim dizer, o *plus* desse existencial. Por essa acusação, esse ente não só é um ente em meio a totalidade dos entes, mas, como existencial, se mantém como abertura no (para o) aberto. É constitutivo do seu ser aquele assinalado modo de encontrar-se «em» compreendendo. Compreendendo-se, no seu aí enquanto clareira [*Lichtung*], o *Dasein* se mantém no plano do ser e desse modo se faz «clarividente» para seu próprio ser. Como sua abertura ele fala na fala e, na fala, o faz sempre virtude de si. Fala é linguagem no sentido existencial. Diz Heidegger: «O discurso é existenciariamente linguagem, porque o ente cuja abertura ele articula conforme-a-significação tem o modo-de-ser do ser-no-mundo dejectado, remetido ao «mundo» (Heidegger, 2012 p. 455).

Dasein (ser-o-aí) do ente intramundano, esse último destituído de mundo.

É necessário, e portanto, *condition sine quo non*, que qualquer projeto, sobretudo aquele que pretenda realizar uma experiência com a linguagem, em seu essencial vigor [*Wesen*], compreender que a linguagem enquanto morada do ser, ela mesma, poderá ser requisitada como vigente [*Anwesen*] e, neste sentido, ser tomada como algo para [*Um-zu*] determinado modo de uso [*Zuhandenheit*] que atenda esse ou aquele desígnio do *Dasein*. No entanto, para que haja êxito na jornada que pretende habitar a dimensão da linguagem no *diccionar* do *Dasein* na cotidianidade mediana, tomaremos uma outra direção, a saber, partiremos do *Dasein* de cada um com a finalidade de uma doação à experiência com a linguagem, entregando-se a ela e, em seu recolhimento, ser gestado por ela, naquilo que lhe é próprio.

Como seria, então, tal experiência? Teria de *prima facie* um significado? Há um método que possibilite um *encontrar-se existencial* com a linguagem, ainda que parta da impessoalidade? Para tais preocupações não se intencionam resoluções imediatamente prontas, mas tão somente uma experiência «em» [*In*][2] jornada. O «em» jornada se dá num só tempo em solicitude. Naquilo que se requisita, requisita-se *em* trânsito. O *em* assegura o caráter de um vigorante, como aquele âmbito do pensamento que se revela e permanece a se revelar para o requisitante na relação com o requisitado. Não se pretende partir de balizas estritamente metodológicas, no sentido de uma ciência lógica da linguagem. «Relações lógicas de ordem não dizem nada aqui» (Heidegger, 1989, p. 217). Com esta observação, o presente ensaio também não busca apreender fatos sociais balizados por prescrições metodológicas convencionais, que digam e apontem para o apenas aparente, em que pese *aqui* e *lá* algo como método já sempre se deixe transparecer.

Um método desde o início já se mostrou hábil para a presente jornada. O que se requisita no presente ensaio já *se fez* fenômeno [*φαινόμενα*] e, assim sendo, já sempre se revelou posto na região como a possibilidade de ver ainda que não percebido [*ἀγνοεῖν*]. Ora, tem-se *intencionalidade* fenomenológica. Em fina sintonia com as orientações antecedentes, que a jornada experiencial lance mão da orientação precedente.

> Fazer uma experiência com a linguagem significa portanto: deixarmo-nos tocar propriamente pela reivindicação da linguagem, a ela nos entregando e com ela nos harmonizando. Se é verdade que o homem, quer o saiba, ou não, encontra na linguagem a morada própria de sua presença, então uma experiência que façamos com a linguagem haverá de nos tocar na articulação mais íntima de nossa presença. (Heidegger, 2003, p. 121).

[2] Todas as vezes que usar a expressão «em» no presente ensaio, ela deverá ser compreendida no sentido de *innan* proposto por Heidegger (2012, p. 173) em Ser e Tempo conotando sempre um modo de habitar, fazer e fazer-se morada, cuidar de algo como quem se ocupa essencialmente com algo. Afinado com o sentido anterior proponho pensar o ser-em [*Insein*] em sua constituição existencial como um modo de já sempre habitar demorando-se em trânsito vigorante algo que nos atém num tal modo de retenção essencial.

Heidegger nos convida a participar de uma experiência com a linguagem, para que ela nos toque na articulação mais íntima do nosso ser. Indicamos no início que o caminho *se faz* no caminhar. Sendo assim, o caminho deve passar pela linguagem proposto no texto de 1955 intitulado «A questão da técnica». Para que possamos realizar uma experiência com a linguagem é necessário que o caminho já se haja revelado (abertura no aberto) para nós, pensadores e poetas. Para qualquer experiência na experiência, já estamos a caminho. No caminho, os caminhos acontecem. Ao caminhar, a estrada vem ao nosso encontro. Ao vir ao nosso encontro, o caminho, no modo de ser caminho, acontece-apropria [*Ereignis*]. Somos endereçados a ele, estamos em trânsito. A paisagem que ali se mostra constitui o caminho. Não se deve ficar à revelia da paisagem, menos ainda do acontecimento em seu caráter de acontecência. Tanto a paisagem no caminho quanto o caminho que [re] nuncia [*Ver-zeihen*][3] a paisagem, pertencem, ambos, aos lugares. Lugares *lugarizam*. Lugares acontecem. Acontecem no tempo, no contexto, no espaço, na conjuntura, na comunidade. Em sociedade o social se mostra comum a todo o ente humano.

Urge em tempos sombrios, ver, permitir e deixar [*Lassen*] «florar» um pensar que seja, uma vez mais, lançado para fora do dualismo ideológico-discursivo[4] e para dentro da essência do pensamento enquanto o digno de ser pensado cuidadosamente. Ao menos como possibilidade. Não se propõe inaugurar uma nova visão de mundo, em que a partir dela fosse possível pensar os recentes acontecimentos políticos e, portanto, determinar o «que» direcionou os grandes fatos mundiais, a exemplo do avanço do conservadorismo «moderno» e da extrema direita em países como Estados Unidos, França, Itália e Brasil. Este último teve sua democracia testada desde o início da redemocratização nos anos 80 e de forma intensa nos últimos quatro anos.

A teia que entretece os caminhos deste ensaio que busca pensar linguagem, verdade, a-gente e o retorno ao lugar sagrado pelo caminho do poético surge como *tópos* de luz. A inquietação ilumina e em um só tempo clama por uma possibilidade de rever parte dessa teia e irradiá-la desde a polarização até a unidade que propriamente a constitui. É no fato de tais inquietações que este ensaio emerge. Algumas questões contemporâneas estão em jogo.

[3] O termo renunciar é comumente compreendido no sentido de abrir mão de algo ou abdicar de realizar alguma coisa. Aqui tomamos o termo com o mesmo sentido tratado por Martin Heidegger em suas análises do poema «A palavra», de Stefan George, na conferência sobre a essência da linguagem. O autor resgata da palavra *verzeihen,* do alemão antigo *Sagan* (saga), e no mesmo sentido o termo *dicere,* em Latim dizer, e em alemão *Zeihen*, que quer dizer mostrar. Diante do conjunto de sentidos resguardados pela palavra *verzeihen* seguimos a mesma proposta do pensamento de Heidegger para pensar a [re] núncia como mostrar algo diante de…, numa experiência com…».

[4] A ontologia aqui está em fina sintonia com possibilidades muito mais que a realidade e, portanto, não se propõe destruir as ideias que se apresentam como possibilidades; ao contrário disso, questiona-se o que a partir do percurso se confunde com concretização de um ideal a partir da aparência perfilada e concreta da verdade erigida no mais das vezes de uma adequação «não-adequada» da ideia à realidade por meio dos discursos polarizados que de saída se mostram à revelia da unidade constituinte da alteridade.

Temas que se acentuaram no Brasil, como pós-verdade e os discursos extremados. Temas existentes e que vieram à luz, muito mais agudamente, nos últimos anos no cenário político. Não há, ao menos por agora, o desiderato de tematizar profundamente esses dois postulados. Inobstante isso, o presente ensaio sugere um gesto que sinaliza e adverte: *tais temas precisam ser pensados como uma «fina linha» alinhavante das questões fundantes sobre verdade enquanto adequação e desvelamento*. Uma vez compreendida a verdade e linguagem como sendo condições prévias e fundantes para o nosso caminho investigativo, é necessário que tanto linguagem quanto verdade sejam pensadas no modo da atmosfera pública em a-gente. Considerado o modo da impessoalidade pelos caracteres do falatório, ambiguidade e curiosidade e, a partir deles, a teia imbricada que dá significado aos nossos gestos, será possível compreender o simulacro das posições polarizadas nos mais diversos âmbitos que perfazem o *logos* científico e político-ideológico. Por último, e certamente, a mais elementar recomendação é que: no visar de cada passo da jornada sejamos capazes de compreender a força preponderante da identidade (que já vige), ainda que nas tensões exercidas pela alteridade. O uno de cada lado trata do mesmo, para o mesmo, no mesmo, a saber, ser.

Certamente há algo de verdadeiro nos discursos mobilizados pela sabedoria popular que de modo já compreendido, isto é, pré-ontologicamente, tende a guiar a cotidianidade mediana nas mais diferentes esferas da convivência convivida. «*Esse mediano e vago entendimento-do-ser é um fato*» (Heidegger, 2012, p. 41). Heidegger já havia notado a relevância, ainda que irrefletida, de tais comportamentos em seu fato [*Faktum*]. No famoso adágio «a mulher de César não basta ser honesta, deve parecer honesta», dá-se para pensar um tal modo de se considerar a verdade, nas últimas duas décadas, nominada de pós-verdade. A partir do significado de pós-verdade [*Post-truth*], que fora eleita em 2016 como a palavra do ano pelo dicionário de Oxford[5], é possível um alargamento da palavra em virtude da região própria de sentidos que poderá, em certa medida, nos forçar a uma vizinhança no pensável da expressão com a finalidades numa extração de sentido mais filosófico, e desse modo enriquecer as nossas considerações. O termo pós-verdade pode ser compreendido como crença em valores previamente determinados que justificam posições que sejam verdadeiras e adequadas aos próprios princípios fundantes. Tomado nesse sentido, torna-se possível extrair sentidos hermenêuticos *ad infinitum*. Valores e princípios norteiam desde sempre a relação entre ideal e real. O provérbio popular «a mulher de César não basta ser honesta, deve parecer honesta», surge do desejo de Júlio César de que Pompeia, sua mulher, não seja alvo de suspeita. Ora, o que pode ser mais constitutivo da verdade do que a sua suspeitabilidade? Muito aqui se dá a pensar. Qual a estirpe do grande General Júlio César? Que verdade ou *quem* verdadeiramente ele queria proteger? Provavelmente seus valores e princípios. A insuspeitabilidade, ao que parece, que deveria se manter

[5] Cf. https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/us/definition/english/post-truth

incólume seria a da mulher ou a das crenças em valores arcanos do grande general romano? Desde há muito tempo a verdade relativa à crença em valores fundantes norteiam o saber-agir humano. Parte-se da noção de que o arcano princípio se mantém imóvel. A verdade é, em seu dever ser um vir a ser presença constante e, enquanto tal, verdade imutável. E se recuperássemos o sentido de verdade como «permanecimento mobilizador»? Teríamos a verdade conservada na mobilidade. Conservar, em todo caso, não deve significar cristalização das posições. O próprio caráter de ser ec-sistência enseja mobilidade. Por óbvio, há muito mais complexidade no fundo da «toca do coelho» e, no entanto, deixo-vos um gesto que dá a pensar. Num salto para nosso tempo tem-se os discursos extremados que acentuam, em cada plano, as tensões na política, ciência e vida ordinária. Heidegger tratou da primeira estrutura ontológica do *Dasein*: «[...] *o encontrar-se abre o Dasein em sua dejecção e de pronto e no mais das vezes no modo do desviar que se esquiva.*» (2012, p. 389). Constitutivo da dejecção, tal desvio fugidio diz algo sobre o caráter de velamento do *Dasein*. Encobrimento que desvela a entrega à factualidade do seu ser-no-mundo. Que se considere a fragilidade desse ente em sua busca de fundamento, asseguramento e ressonância. Sua fragilidade caída em a-gente, se acentua afinando-o aos discursos curiosamente fantasiosos. O *Dasein* é e sempre será afetado em seus estados-de-ânimo [*Stimmung*]. O *Dasein* já se compreende num determinado estado-de-ânimo porque necessita, no seu aí, dos humores. Em seu «aí», reside a possibilidade de persuasão afinada neste ou naquele estado-de-ânimo. Os líderes exercem suas influências no ir de encontro aos estados-de-ânimo do ser-público. Heidegger dirá que «O orador discursa para ir até eles a partir deles.» (2012, p. 395) É, portanto, a partir dos humores, que abrem mobilizam e regem a atmosfera pública, que os grandes líderes instrumentalizados com os seus meios de comunicação e potencialização de extremidades, despertam e guiam as massas. Guiam o *Dasein* em a-gente. Neste diapasão podemos ver o *modus operandi* dos líderes, a estruturas do *logos,* bem como suas estratégias de extração e manipulação dos afetos. O que eles mobilizam? Eles mobilizam os humores. Despertam paixões. Não bastasse isso, o *Dasein* acaba se tornando fundo de reserva algorítmica para as redes de comunicação em massas *diccionadas* e enviesadas. Chega-se, nesse passo da jornada, a uma rápida conclusão, qual seja, na curiosidade para o ver e na ambiguidade que tudo suspeita, em ambos os casos, o desembocar na crença dos valores fundantes relativiza a verdade enquanto adequação comprovada no âmbito das ciências em geral. Tem-se, então, uma dupla relativização: a verdade relativa a algo (adequação) e a relativização da verdade (discursividade). O mais curioso de tudo é que nesses dois polos já se encontram os traços mobilizadores e ec-státicos que perfazem os discursos extremados. Há, portanto, uma crise! A crise da verdade é uma inevitável crise do caráter hermenêutico do ser-no-mundo dejectado. Tal crise se faz necessária. O pensamento precisa lidar, precisa assumir (por mais óbvio que pareça), nas mais diversas esferas, a partir do pensável, sua hercúlia tarefa de se manter, em

curso, como o mesmo na mobilidade das eras. As mesmas crises do pensamento hermenêutico que promovem certos desconfortos, na mesma medida sinalizam para a alteridade, mas também em um só tempo sinalizam para a mesmidade. Os discursos extremados sempre estarão às voltas com a identidade como unidade fundamental. As sementes dos discursos extremados se fecundam nos polos das alteridades e, no entanto, tem seu enraizamento num mesmo solo. Suas sementes, na mesma medida em que são gestadas poeticamente, nos convidam para que continuemos guardando o lugar sagrado. É elementar que o salto aconteça e aproprie. Como dito: *um salto para dentro do acontecimento*. Um salto de olhar. É plenamente possível que cada um coloque a si-mesmo na dimensão da questão sobre o *a-gente* [*das-Man*], e desse modo, a questão-guia, nos guie pela requisição «dando-nos como ouvidos» a linguagem em seu recolhimento, sem sermos coagidos pela necessidade da posse e persuasão, como quem certo da verdade a usa como mero subsistente encontrável à mão. Usada deste modo a verdade se torna arma letal. É preciso redimensionar a visão para outras possibilidades e, assim acontecendo, tornar possível habitar não mais a essência da linguagem, mas a linguagem da essência. O lugar sagrado.

Em tempos difíceis quando a verdade se torna posse de humanos convictos dos seus deveres cívicos, mobilizados por crenças cristalizadas, o perigo que advém de tais poderes acena para comportamentos autoritários. Seja no âmbito da filosofia, ciência, política ou religião, o saber como um conjunto instrumental de aplicabilidade prático-discursivo diz respeito a uma modificação da compreensão de um ente que em seu ser «*é*»-no-mundo. Embora cada pessoa humana em seus momentos constitutivos de ser-no-mundo se detenha nas ocupações do que lhe é familiar, sua mundanidade, a cada vez que «munda», se encontra remetida numa relação de significatividade. Isso testemunha que a cada passo do seu existir o *Dasein* se relaciona com o seu ser em busca de sentido.

Este ente, ao dar sentido, abre-se sempre no modo de compreender o ente que lhe é familiar. Sua tradição já lhe apresenta, ainda que impropriamente, algo como sentido. A sua tradição lhe posiciona factualmente. Meditemos, muito brevemente, no fenômeno do «dar sentido». Quando o *Dasein* dá sentido, é condição do «dom» que dá o sentido, se manter e ater-se numa abertura previamente articulada. Desse modo compreendemos que: «[...] *Sentido é aquilo-em-relação-a-quê do projeto, estruturado pelo ter-prévio e pelo conceito-prévio, a partir de que algo pode ser entendido como algo»* (Heidegger, 2012, p. 429). É, portanto, na relação com o ser do ente, «já»-*sido* compreendido que o *Dasein* se abre antecipadamente na possibilidade de dar sentido. Na esfera do que é familiar, o existencial libera o co-*Dasein* que num só tempo também é liberado enquanto «presença» no mundo. Na convivência convivida se torna manifesto o caráter existencial do ser-com [*Mit-sein*]. Do ponto de vista ôntico, as interações mostram a medianidade da existência pública. O ser-um-com-um-outro é sempre um vigiando um ao outro. Na convivência se congratula o êxito, mas

também se acusa o malogro. Julga-se a boa conduta demonizando qualquer tropeço.

As indicações apresentadas na antessala deste ensaio, são frutos das primorosas análises hermenêuticas heideggerianas da vida fática em fina sintonia com sua ontologia fundamental[6]. Não seria possível discorrer sobre os comportamentos do ente humano, o ser-aí-social, pensando-o fora do sítio com o qual este ente já se encontra convivendo, «cotidi-ando-se-com», dejectado, entregue, de modo a sustentar o fardo de ser seu próprio projeto existencial. Enquanto projeto dejectado [*Geworfenheit*], de saída e na maior parte das vezes, esse ente se encontra como aquele ente absorto tomado pelas demandas. Em sua aparente «onipresença», no mais das vezes produzindo a si, o *Dasein* em a-gente se vê em todo lugar, e na mesma medida se mede como *quem* deve suprir as lacunas do seu ser-no-mundo familiarizado. Na absorção ocupada, hiperativa e hiper producente, o que lhe resta é manter-se no limite da fragmentação. Nesse «estado» a necessidade de autoafirmação já lhe prepara os próximos tombos. De pronto este ente decai do si-mesmo propriamente. Não significa que a encontrabilidade decadente pode por hora ser colocada em armários e outras vezes tomadas para uso no dia a dia. Ao contrário disso, o *Dasein* está destinado em seu ser-sido como possibilidades de já-ser-no-mundo dejectado. Não há outra possibilidade. Que drama existencial é esse? Que «demônio»[7] condenou o *Dasein* a essa funesta não causa? Podemos com relativa segurança dizer que apenas na existência comum o fenômeno, enquanto *logos* hermenêutico, *se faz*, deixa ver.

No curso da presente jornada, se assentou o entendimento sobre a impossibilidade de pensar a cotidianidade mediana à revelia do público modo de ser-do-interpretado, isto é, fora de a-gente. O impessoal comove, move, convence e enquanto convincente é convencido, assegura e, nele é assegurado, mina e preconiza toda e qualquer primazia. O modo de ser público do impessoal «em» a-gente, detém o seu status de ser o horizonte da verdade. O logos apofântico [*ἀπόφανσις*] mantém sob custódia a remissão da verdade ao caráter da razão [*Ratio*] judicante. Em fina sintonia com o ente no modo da subsistência [*Vorhandenheit*], enquanto aquele «que se deixa e faz ver» como auto evidente, a verdade compreendida na relação de concordância entre *intellectus* e *res* é tomada, ainda que equivocadamente, como o lugar primário da verdade.

---

[6] Ser e tempo é a obra capital de Martin Heidegger publicada em 1927. Nela, o pensador coloca em curso a questão fundamental sobre o sentido de ser em geral. Nas análises da primeira seção do tratado, Heidegger discute o existencial *ser-em* como o ente que habita e se concretiza existenciariamente sempre em busca de familiaridade.

[7] O termo «demônio» é usado no sentido de conceber uma entidade maligna ou gênio que se opõe ao bem e está unicamente inclinado para a destruição e o terror. O termo aqui, no entanto, é tomado no sentido da palavra grega *daimon*, que designa uma entidade intermediadora entre o homem e os deuses. Aqui busca-se escancarar o sentido de um não-relação, não-deus, mas tão somente o homem (ser-aí) e o seu destinamento. A interface entre ser sua causa e ser a única responsabilidade desta causa é um mistério assustador que aqui tenta se desvelar com a pergunta: que demônio condenou o *Dasein* a esta funesta não-causa?

A-gente [*das-Man*], linguagem [*Sprache*], verdade [*Wahrheit*] — tríade elementar que constitui o ser do *Dasein* na cotidianidade mediana — são existenciais. A convivência pública rege o modo de ser do ente humano decidindo por ele o como [*Modi*] do seu comportamento (regência imperativa). Neste sentido, os caracteres derivados como falatório, curiosidade e ambiguidade abrem o *Dasein* na convivência com o co-*Dasein*. O «quem» desta convivência cotidiana já se encontra [*Befindlichkeit*] consigo mesmo num primeiro momento e, no mais das vezes, se mantém no modo da impessoalidade. Esse «quem» da cotidianidade é a humanidade do ente humano como um ente possível de ser inteligido a partir das categorias. E o impessoal? O a-gente? Onde encontramos o a-gente? Primariamente indicar-se-á «quem» é no modo da cotidianidade mediana para que depois o a-gente também seja indicado. Heidegger dirá: «O quem não é este ou aquele, nem a-gente mesma, nem alguns, nem a soma de todos. O «quem» é [em alemão] o neutro: *a-gente*.» (Heidegger, 2012, p. 365). Nessa indicação fica explícito que o *quem* não tem fisionomia determinada como algo assim no modo de..., parecido com isso ou aquilo, de partido A ou B, mas que o a-gente encobre a compreensão de que o si-mesmo já se encontrou impessoalmente entregue «em» a-gente. Ademais, percebe-se nos gestos de Heidegger o aceno que faz luzir a maneira como a linguagem forma e conforma nesses tempos as narrativas políticas, econômicas e científicas.

É imperativo considerar que as análises até aqui propostas não se deixam conduzir por juízos morais. Essa ressalva, já esclarecida nas indicações sobre o não «fisionamento» do *quem* na cotidianidade, deve nos ater. No entanto, para uma maior pureza da indicação, tome-se como testemunho: «Os outros», como a-gente os chama, para encobrir nossa principal pertinência a eles, são aqueles que no cotidiano ser-um-com-o-outro de pronto e no mais das vezes «são aí».» (Heidegger, 2012, p. 363-365).

Que se traga à baila a indicação relativa à verdade que precisa, uma vez mais, ser repetida: *em tempos difíceis quando a verdade se torna posse de humanos convictos dos seus deveres cívicos, mobilizados por crenças cristalizadas, o perigo que advém de tais poderes acena para comportamentos autoritários*. Ora, que outro pensamento poderia requisitar, em um só tempo, as noções de verdade, cosmovisão, civilidade e domínio técnico? Seria possível uma unidade de tais noções com a tríade sob análise no presente ensaio, a saber, a-gente, linguagem e verdade? Não há dúvida que sim. Aliás, o impessoal [*das-Man*] já fora analisado e, sobretudo, permitiu trazer para superfície o modo como num primeiro momento, e no mais das vezes, o ente fáctico [*Faktische*] se encontra e se mantém. Que se reflita agora sobre a verdade para que, só então, a linguagem se doe «em» jornada no curso da atual análise.

A linguagem já fora pensada como relação do sujeito judicante com o seu objeto no sentido do logos apofântico que acusa a adequação. Essa relação foi compreendida como o lugar primário da verdade e, no entanto, é salutar manter-se ainda habitando as análises da verdade, afinal, ela mesma, isto

é, a verdade comumente compreendida e assegurada como o lugar de toda racionalidade, acena de muitas maneiras para o que denominamos de «posse segura de saberes». Por óbvio, sua relação com a linguagem, que de igual modo nivela a convivência cotidiana «em» a-gente e que se concretiza no falatório, deverá se manter no horizonte das análises.

Luc Ferry, em seus comentários sobre a pós-modernidade, observou muito bem o trânsito horizontalizado das ideias que consubstanciaram as grandes cosmologias antigas, indo até as críticas do humanismo moderno, com certo destaque para o iluminismo. Se por um lado o pensamento moderno, e suas duras críticas endereçadas as formas místicas, assegurará o passo de volta para o humanismo, por outro lado o pensamento pós-moderno empreenderá uma destruição, não só dos ídolos místicos, das antigas cosmovisões, mas também dos ídolos modernos. A guerra está declarada ao *humanismo e ao racionalismo.*

> A filosofia pós-moderna vai contestar esses dois postulados. Ela será, pois, ao mesmo tempo *crítica do humanismo e crítica do racionalismo.* Sem sombra de dúvida é em Nietzsche que ela vai atingir o seu ponto culminante. [...] o radicalismo, até mesmo a violência dos seus ataques contra o racionalismo e o humanismo só se igualam com a genialidade com que ele soube apresentá-los. (Ferry, 2010 p.183-184)

Abrasivo e genealógico — predicados que o tatuam — não obstante tais caracteres sejam tão redutores, para dizer, sobre quem foi o autodeclarado «homem dinamite». *Ecce Homo:* Friedrich Nietzsche: o farejador dos problemas que deram origem aos demasiados delírios metafísicos. Problemas vetorizados pela negação daquele modo dionisíaco de ser enquanto tragicidade, levando sempre «em» verdade, as volúpias da entrega ao amor pela vida, *amor fati*, agora rejeitado diante da face apolínea daquele modo de ser da estética simétrica. Homens demasiadamente humanos devem, desde o trágico esquecimento do trágico sentido de ser, alcançar o belo, a verdade e a justiça! Se faz necessário um singelo lembrete de como o seu «pensamento olfativo» sentia o odor falseado dos valores erigidos por toda tradição. Esse aguçado olfato foi lembrado por Heidegger nas conferências proferidas entre os anos de 1957 e 1958, intituladas «*A essência da linguagem*», ao comentar brevemente uma frase lapidar de Nietzsche escrita por volta de 1875; em seu dizer o pensamento deveria sentir o cheiro das grandes questões do nosso tempo, e desse modo ter o cheiro forte de um trigal nas noites de verão. A partir do aceno nietzscheano, Heidegger nos provoca ao perguntar se ainda há alguns com tão aguçado olfato[8]. Com a explosão do seu pensamento e o aguçado olfato, o homem dinamite rompe com os ideais absolutos de verdade. Desse modo, e uma vez sentindo o odor dos ideais iluministas,

[8] Conferir a conferência proferida por Heidegger em 1957 intitulada A essência da linguagem e publicada em 1959 em uma compilação com outras conferências em com o título original em alemão *«Unterwegs zur Sprache»* e traduzidas no Brasil em 2003 por A caminho da linguagem pela editora vozes.

o arguto pensador do martelo, profere golpes no tabuleiro de xadrez onde jogam modernos e pós-modernos. Cada golpe abre fissuras entre a modernidade e a pós-modernidade[9]. A verdade preconizada pelas luzes será alvo do seu violento martelo. Questionará Nietzsche (2007, p. 9): «Que surpresa, se por fim nos tornamos desconfiados, perdemos a paciência, e impacientes nos afastamos? Se, com essa esfinge, também nós aprendemos a questionar? *Quem*, realmente, nos coloca questões? O *que*, em nós, aspira realmente «à verdade»?»

A verdade como valor absoluto é colocada *sub judice*: —, que *valor* é esse? O que em nós aspira tanto a verdade? E por que não, preferencialmente a inverdade? Ou a incerteza? Já no primeiro capítulo de «Além do bem e do mal», o filósofo coloca sob suspeita o valor dessa vontade de verdade. No rastro da verdade se ignora o seu outro, a saber, a inverdade. Neste sentido, Heidegger parece compreender muito bem Nietzsche, talvez até se permitindo ver as possibilidades ainda não vistas pelo virtuoso do martelo. Amalgamado em sua vontade, e arrogando-se na missão que tomou grande parte do seu pensar filosófico, ou seja, a vontade de ser o último metafísico, o «vidente»[10] Nietzsche, envolve-se de tal modo, que implode metafisicamente. A partir dos escombros legados e com visão fenomênica de quem é capaz de ver as potencialidades na história da ontologia, Heidegger não só atravessa Nietzsche como hermeneuticamente remonta os escombros deixados por ele. Discorrer-se-á mais sobre isso.

A vontade de verdade requisita a sua primazia. O valor da verdade custodia para si sua força, e enquanto força valorativa, a vontade se coloca como único lugar onde todo e qualquer modo de compreensão e domínio é possível. A evidência do ente, enquanto tal, rege os comportamentos orientados apenas e tão somente para o ente, e além do ente nada mais. Para tais tratativas, a linguagem se torna, por assim dizer, a ferramenta mais aguda. Ela propicia o ver e compreender, — se convence «em» convencer —, bem como se convence da essência do ente como sendo algo que subsiste [*Vorhandenheit*]. Como a linguagem pode causar tantos conflitos e na mesma medida propor apaziguamentos? É ela autônoma para que se convença em convencer, ou ela jamais se presta como meio instrumental à disposição do homem e seus fins? Certamente que não. Compreendemos, antes, que a linguagem pode ser despedaçada em coisas-palavras. O *Dasein* sendo-«em»-mundo sempre já se encontra na possibilidade de utilizar, dessa ou daquela maneira, as palavras. Tomada onticamente, a palavra pode ser «pegada». Em meio à

[9] Nietzsche não é um homem do seu tempo. Para quaisquer argumentos sobre o entre moderno e pós-moderno, o lugar do pensador do martelo é sempre fora de lugar.

[10] Vidência aqui tomada, com muitas ressalvas do sentido ordinário com os quais se está às voltas como charlatanismo e etc. Numa interpretação peculiar e proposital, este autor propõe um alinhamento com a «visão fenomenológica». A visão fenomenológica tal como Heidegger discorre em Ser e Tempo não diz respeito ao ver percipiente dos olhos sensíveis, muito menos busca o ente enquanto evidência ou presença constante. Ao contrário disso, a visão fenomenológica tal como Heidegger propõe pensar, deixa e faz ver o que se manifesta para se dirigir ao que se vela para que o manifesto se manifeste.

confusão clássica, quando se leva em alta conta o esquecimento da distinção ontológica legado pela tradição, que compreende o *Dasein* na totalidade do ente e confundindo-o como entidade real, tem-se no seio do pensamento pós-moderno um dos grandes problemas do nosso tempo, a saber, a verdade enquanto adequação na relação sujeito e objeto. Aqui se mostra o objeto do pensamento relativo ao logos apofântico.

A realidade é o que se mostra amalgamada numa intrínseca relação entre o objeto da enunciação e a fala sobre o objeto que enuncia as propriedades da *res extensa.* Mas, e a verdade? Haverá, como nos fez crer Husserl, uma consciência dada para o seu objeto correlato? A verdade como adequação entre *intellectus e res* foi contemplada nas análises heideggeriana? Como se compreende contemporaneamente a verdade? Será que sabemos essencialmente o que diz a verdade por ela mesma ou ainda nos encontramos, esmaecidos, em aporia? O que em nós enseja a verdade? Na exaltação de tais questões, e até esse momento do percurso, temos apenas caminhos. Apesar disso, pensemos no conceito de verdade. Heidegger em um só tempo indagará e responderá sobre a definição de verdade: «*O que é a verdade?* A definição nominal da verdade, [...] é a concordância do conhecimento com o seu objeto [...]» (Heidegger, 2012, p. 597). A caracterização da verdade como «concordância» [...], é certamente, por demais vazia e universal.» (Heidegger, 2012, p. 285)

A linguagem quando apossada da vontade de verdade — como *batuta* regente dos comportamentos em geral — transforma-se em arma indispensável para a organização social, e desse modo, consubstanciando-se em seu desiderato, não permite com que absolutamente nada lhe escape à regência. Tudo está sob controle. Nada «deve» escapar da sua vontade de verdade. A razão instrumentalizada, em que pese não passe ilesa, será erigida em toda a sua glória diante dos olhos dos pós-modernos e insistirá em seu domínio teimoso. Eis a metafísica! Envolvido com os acontecimentos metafísicos, o pensador do martelo já se encontra no âmbito do próprio acontecimento metafísico. Se foi o seu querer ser o último metafísico, como bem conhecemos, a impressão que se tem, digo uma vez mais, é a de que Nietzsche implodiu-se dentro da metafísica. Não obstante, com toda a sua tentativa de salvaguardar a imanência das ideações, Nietzsche se consuma realizando um verdadeiro falhaço. Querendo ser o último metafísico, Nietzsche é metafísico. O calcanhar[11] de Heidegger se encontra na gênese da sua ocupação com o a busca pelo sentido de em geral e o calcanhar de Nietzsche na sua vontade de ser o último pensador metafísico na transvaloração dos valores. A metafísica é o calcanhar de Nietzsche. Seu pensamento, até hoje, permanece tensionado nos polos do arco metafísico. Mesmo com todos os sulcos abertos, a verdade e os valores que nortearam as críticas de Nietzsche, não cederam aos abalos dos seus golpes e ainda reafirmaram o seu *tópos* dominante. As possibilidades enredadas nos valores supra-celestes e também a vontade de transvalorar

[11] Analogia com o calcanhar de Aquiles. Aqui o sentido diz respeito a fraqueza não conhecida pelos pensadores em loco.

todos os valores, invariavelmente se tornaram as armadilhas para as vontades nietzschiana. Mesmo assim, o filósofo abriu um portal que de modo *sui generis*, contribuiu na abertura de uma região pensável para a elaboração da retomada heideggeriana da pergunta pelo sentido de ser em geral.

Em Ser e tempo Heidegger se ocupou com o pensar que denominou de necessidade de elaboração adequada da questão sobre o sentido de ser em geral. Para sua empreitada se fez necessário, em que pese não tenha consumado, desmontar o *logos* estruturado nas antigas ontologias. Tais ontologias que se movem a partir de «sistemas dogmáticos» que vão desde as determinações do ser compreendido como universalidade, indefinibilidade e auto-evidência. As discussões denominadas por Heidegger «a batalha dos gigantes pelas essências», continuaram até as elaborações por Francisco Suárez das disputadas questões metafísicas [*Disputationes metaphysicae*]. Os mestres das questões tinham no sítio do pensamento a pergunta: qual o objeto da metafísica de Aristóteles? Os momentos cruciais das disputas aconteceram a partir dos séculos XIII por meio das escolas medievais e suas correntes dentre as quais se destacaram as correntes tomistas, escotistas e suarezianas. Para Heidegger a questão do ser precisa ser desobstruída em seu próprio acontecimento (dativo). Para desobstruí-la é necessária uma investigação que seja capaz de realizar a remoção dos escombros legados pela tradição com o fito de dar fluidez à própria tradição considerada por Heidegger como aquela que esqueceu da diferença ontológica. Desse modo será possível alcançar a proveniência ontológica possibilitadora das primárias determinações do ser. Para Heidegger as antigas ontologias estão fecundas em seu passado [*Gewesenheit*]. Heidegger, em sua hermenêutica, busca confrontar o presente [*Gegenwart*] reinterpretando a temporalidade *sida* do ente histórico temporal, a saber, o *Dasein*. Metodologicamente é possível pensar em dois momentos centrais do pensamento heideggeriano, são eles: i) a destruição da história das antigas ontologias levada a termo pela elaboração adequada da pergunta pelo sentido de ser [*Sein*] e ii) em um segundo momento manter a pergunta pelo sentido da verdade do seer [*Seyn*]. Para a concretização do seu projeto alguns caminhos devem ser percorridos e alguns poucos são capacitados ou conclamados. Mas Heidegger é um pouco menos exigente do que Nietzche como veremos. Para Heidegger, a única característica do seu concitado é apenas e tão somente ser-o-aí em seu ser pelo fato existencial de já ser o sítio da compreensão de ser. Ora, «Se a pergunta pelo sentido de ser deve ser expressamente feita e executada na plena transparência para si mesma…» (2012, p. 45) nota-se a clareza do *quem* é o legitimado e do mesmo modo requisitado a seguir a orientação para o sentido da questão e portanto, a elaboração da questão «[...] exige a explicação dos modos de dirigir o olhar ao ser, de entender e apreender conceitualmente o seu sentido…» (Heidegger, 2012, p. 45). Desse modo o *quem* é o ente exemplar que dentre todas as possibilidades do seu ser se constitui pela possibilidade de questionar «nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*.» (2012, p. 47). Heidegger está elaborando a confrontação da história da ontologia a partir do

ente que em seu ser já é histórico. Neste sentido, enquanto historicidade elementar esse ente pode se assumir propriamente e investigar seu passado. No parágrafo sexto de Ser e tempo Heidegger dirá que: «O *Dasein* pode descobrir tradição, conservá-la e investigá-la expressamente.» (2012, p. 81). Não há surpresa na transposição do pensamento que põe em curso uma analítica do ente temporal e o convite para a pergunta pela verdade do seer enquanto abertura do *Dasein* para o aberto da temporaneidade [*Temporalität*] que desemboca na propositura de um outro início. Conclamado é o ente dejectado que se constitui por não ser causa nem ocasião e, no entanto, enquanto sua abertura para o aberto esse ente deve «deixar o *ser-aí* eclodir a partir da *verdade do seer* [...], para fundar aí o ente na totalidade…» (Heidegger, 2014, p. 23). Desde a sua preleção em Tempo e ser Heidegger já havia abandonado a pretensão de superar a metafísica. Em sua obra «Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador», Heidegger se debruça na proposta de pensar o *Ereignis* enquanto aquele acontecimento na região do ser que abandona o primeiro início em favor do «dom que dá» ao pensamento a iluminação própria de uma visão que experimenta a essenciação do seer na verdade.

Nietzsche por seu turno, quando se projeta na elaboração do seu pensamento de transvalorar todos os valores, tem enquanto empreendimento filosófico arrasar o solo sobre o qual se sustenta toda tradição, sobretudo aquela tradição do pensamento que esclarece o homem a partir do seu elevar-se à luz da sabedoria. Sabe-se que o confronto de Nietzsche tem em vista dois projetos de iluminação, quais sejam, a iluminação platônica e a elevação de igual modo influenciada no platonismo, a saber, o cristianismo. Para levar a cabo a transvaloração dos valores supra celestes platônicos, Nietzsche inicia seu projeto contrapondo o movimento do sábio Zaratustra com o movimento do homem que se liberta da caverna de Platão. Seu diálogo com o «grande astro» (sol) se inicia no prólogo de «Assim falou Zaratustra» (2011, p. 11) quando no alto[12] de sua galhardia declara: «[...] estou farto de minha sabedoria…» sabedoria alcançada durante os dez anos vividos no interior da caverna e, portanto, «Quero doar e distribuir [...] para isso devo baixar à profundeza: como fazes à noite, quando vais para trás do oceano e levas a luz também ao mundo inferior, ó astro abundante!» Enfático quanto ao primeiro pensamento que enseja transvalorar, isto é, os ideais platônicos, Nietzsche diz: «Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si próprios…» e arremata com o primeiro objeto do seu enfrentamento, «[...] irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis no que vos falam de esperanças supraterrenas!» (2011, p. 14) Nietzsche propõe um segundo enfrentamento na saga do seu projeto de

[12] O termo «alto» foi utilizado a partir da minha interpretação de um Nietzsche absurdamente contraditório em seus desígnios. Na minha compreensão a obra «Assim falou Zaratustra» é uma autonegação inadvertida e coagida na própria negação dos valores platônicos bem como dos princípios estéticos daquele início grego apontados em o «Nascimento da tragédia». O «alter ego» do pensador o coloca em confronto com seu próprio pensamento iniciático quando cria para si uma figuração com disposições de ânimo proféticas e, um tanto quanto prometeicas e um tanto quanto híbrida do deus Hórus e outros tantos que representam a luz da sabedoria, a estrela da manhã e etc.

transvaloração de todos os valores: «*Deus está morto*!» (2011, p. 13) Com tal constatação, Nietzsche chega à conclusão de que o homem, *quem* criou Deus, deve ser superado para dar lugar ao super-homem [*Übermensch*]. O super-homem nietzscheano é produzido e ultrapassado pelo próprio homem, como ponte que o conduz para o além-homem, e, portanto, voltado para o sentido da terra.

O que fica visível na relação entre a proposta de Heidegger de destruição da história das antigas ontologias e o desiderato nietzschiano de transvaloração dos valores? Poder-se-ia, sem a intenção de esgotar as comparações, apontar algumas diferenças. Que se comece, uma vez que fora discorrido alguns marcos dos projetos filosóficos de ambos os pensadores, agora, pelos conclamados, ou seja, aqueles que são os «capacitados» para a realização de tais feitos filosóficos. Nietzsche conclama o espírito trágico tomado pelo embevecimento e entregue às paixões dionisíacas. Esses não negam a terra, espojam seus poros no pó dançando *como* frenéticos, doados a alegria desmesurada, harmonizando-se com a natureza e completamente longe de todo e qualquer constrangimento. Temos assim o espirito livre. Seu amado. Seu concitado: «Amo aquele espírito livre e coração livre [...] seu coração o impele ao declínio.» (2011, p. 17) Concitados também sãos os autênticos filósofos. Para Nietzsche, em «Além do bem e do mal» (2005, p. 105) esses «[...] *são comandantes e legisladores*…» que não se contentam com seu tempo, sobretudo, — porque inquietos — esses comandantes legisladores sempre se encontram em contradição com o seu tempo. Catapultados, tais concitados, são no *modo* da extemporaneidade. Eles se revelam futurizando-se. Os concitados para transvalorar possuem disposições para grandes responsabilidades tais como: a defesa do que é incompreendido, sustentam com coragem a sofreguidão caluniadora, dominam a arte do comando, olham com paciência e acolhem a dor com apascentada coragem, eles raramente admiram, raramente elevam seus olhares para o alto, eles raramente amam. Perguntamos então: — como aprender a ser um autêntico filósofo e transvalorar todos os valores? Nietzsche responderá: «[...] isso não se pode ensinar: há que «sabê-lo» por experiência — ou ter o orgulho de *não* sabê-lo.» (Nietzsche, 2005, p. 107)

Diferentemente dos conclamados nietzscheanos, Heidegger acena que o projeto de um outro início do pensamento é para «poucos e raros». Esses são porta-vozes de uma consciência [*Gewissen*] pronta para a angústia. Seus conclamados compreendem a voz do conclamante, a *quem* seu ser e está em dívida mais próprio se mantém intermitentemente. Poder-se-ia pensar que a voz conclamante seria a voz do próprio Heidegger. Certamente que essa seria uma interpretação equivocada, sobretudo porque o pensamento do outro início requer um «[...] dispor autoconjuntivo sobre a essenciação do seer.» (Contribuições, 2014, p. 27) Para os concitados heideggerianos importa: i) ser poeta, ii) indigente e iii) ousado. Em comparação aos conclamados nietzscheanos, Heidegger, ao que parece, carece de nobreza e, no entanto, nobreza é o modo mais próprio do ente que se insere na escuta atenta (em prontidão) à voz do ser. Neste sentido a nobreza se faz propriamente

no pensamento dos requisitados que, «[...] trazem consigo a mais elevada coragem para a solidão…» (Heidegger, 2014, p. 27). Esses são os «raros» e «poucos» que, ao tempo da iluminação, se recolhem mnemonicamente no horizonte desde o qual uma decisão [*Entschlossenheit*] os coloca diante da necessidade de questionar, uma vez mais, e de uma maneira completamente nova, sobre a essência da verdade. Aberto para a essenciação da verdade do seer, o perguntante põe a si-mesmo — pôr-se indigente — na disposição acurada do acontecimento apropriador [*Ereignis*]. No [*In*] pôr-se à dispor dá-se o próprio da indigência que aclara o *Dasein* como historicidade. Para Heidegger, os poucos e raros são crentes porque a verdade do seer não é uma necessidade filosófica, ao contrário disso (e aqui em fina sintonia com o seu pensamento sobre o caráter infundado da existência pulverizado em Ser e tempo), a necessidade é constitutiva do não [*Not*] existencial desse ente enquanto não fundamento de si. O crente é raro, e como poucos, enquanto questiona, se mantém na «fé» insistente, e enquanto permanece na «fé» se renova «em» questionando, abrindo a essência da verdade sobre o solo das verdades. Os conclamados heideggerianos não são conclamados porque em algum momento conheceram a tese da destruição das ontologias antigas ou leram as contribuições à filosofia. Os conclamados já são os aí, cada um como raro, e cada qual em pequenas quantidades, cada quantidade ínfima com seus modos, cada modo correspondendo, atento, acurado, em [*In*] prontidão, cada raro em sua historicidade no aberto, sido-aí, e enquanto ser-aí ec-stático, extemporâneo. O fato é que diferentemente de Nietzsche, Heidegger não vê nos legisladores a virtude do abandono, como também aquela serenidade disposta a escutar, com visão arguta, a verdade do seer.

Uma vez realizada, ainda que muito breve, as comparações dos projetos filosóficos de Nietzsche e Heidegger e seus concitados, será necessário um pouco mais de atenção a proposta da analítica do *Dasein* na sua cadência em a-gente. Voltemos a *Todtnauberg*. No alto das suas indagações filosóficas, Heidegger resgatará o sentido de verdade grego. O sentido primordial de verdade que no limiar da história do esquecimento fora tomado como algo que subsiste [*Existentia*] como mera evidência. O sentido grego originário de verdade é *ἀ-ληθεύεα*, isto é, desencobrimento[13]. Como o que se deixa e faz ver na clareira do aberto, a verdade tal como Heidegger a compreende mostra o ente em seu ser no modo do velamento do próprio ser que, enquanto tal, permite o «mostrar-se em-(*in*)-revelando-se» de todo o ente em sua verdade (acontecimento dativo) originária. Retomemos, ainda que brevemente, ao modo como desde o trânsito da modernidade para a pós-modernidade, o sentido de verdade é tomado em sua dupla variação, quais sejam: adequação relacional entre *intellectus e res* e vontade de verdade. Voltemos ao filósofo da transvaloração dos valores. A linguagem utilizada como instrumental com a finalidade do convencimento e, portanto, revestida de valor racional, é compreendida por Nietzsche da seguinte forma:

[13] Heidegger versará sobre o sentido de verdade em vários dos seus escritos, aqui se valeu das noções de verdade do § 44 de «Ser e tempo».

> Este modo de julgar constitui o típico preconceito (*Vorurteil*) pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua «crença» que eles procuram alcançar seu «saber», alcançar algo que no fim é batizado solenemente de «verdade». A crença fundamental dos metafísicos é *a crença na oposição de valores.* (Nietzsche, 2007, p.10)

A crítica nietzscheana à crença nos contramovimentos entre os valores imanentes e supra-imanentes rasga o solo. Solo sem o qual Heidegger jamais poderia alargar a região do seu pensamento. No rasgo, Nietzsche abre sulcos com novas veredas. Com relativa segurança é possível dizer que mais do que qualquer outro pensador, Nietzsche escancara um portal sobre um solo rasgado que até então permanece aberto. No aberto, permissão, na permissão, um conceber filosófico-existencial endereçado para Martin Heidegger. Em sua retomada crítica-analítico-hermenêutica sobre a história da ontologia, Heidegger se compreende na responsabilidade de ser o guardião das grandes estruturas do pensamento ocidental. O palco está posto para o espetáculo heideggeriano. A história da ontologia tradicional deverá ser confrontada consigo mesma no seio do seu próprio velamento colocando sob luz a questão fundamental. O arsenal hermenêutico-fenomenológico já se encontra engatilhado. Diante do desmoronamento dos ideais suprassensíveis algo deve ser reinterpretado. Em meio aos escombros há todo potencial vivo da historicidade. Há o que se convencionou chamar como destinamento do ser em sua verdade ou acontecência [*Ereignis*]. Para Heidegger, toda contribuição da tradição precisa ser rememorada em seu caráter hermenêutico-contributivo, levando ao «ver» (ver a si mesmo) os fenômenos mais elementares que se dão, sempre e a cada vez, jamais desprovidos de potencialidades. Isto não significa que a destruição deveria se aviar para uma interpretação lógico-analítico-construtivista. Ao contrário do que se poderia pensar, algo como um pós-construtivismo apenas repetiria em outras categorias, ainda que mudando o tom, o falhaço da tradição. A lógica é puramente hermenêutica e, portanto, o pensamento da destruição precisa retomar as possibilidades do pensável, velado e, não obstante, requisitador em seu caráter *ek-stático* temporal. Heidegger não pretende «destruir» a tradição para construir um novo modo de pensar. O desiderato do pensador do ser é completamente diferente do desiderato nietzscheano na transvaloração dos valores. Heidegger busca reinterpretar toda a tradição, afinal ela tem muito a dizer. Heidegger não só atravessa Nietzsche, mas também «é» por ele atravessado. Por que arrasar a tradição se podemos [re]interpretá-la?

Heidegger inicia pelas intenções que formam e conformam as ciências em geral. O modo de formação das ciências sempre levará em conta um existencial que «em meio» (entre-meio) ao ente, na totalidade, se relaciona de modo imediato. Heidegger (1946, p. 356) em carta ao filósofo francês Jean Beaufret, assegura que o homem de pronto se atém, já sempre e apenas, ao ente intramundano, e enquanto esquecimento, «A questão do ser permanece sempre a questão do ente.» Se versou a pouco, no presente ensaio,

sobre o caráter de utilizabilidade do utensílio [*Zeug*], bem como a sua remissão significativa ao ente que existe, a saber, o *Dasein.* No trato [*Umgang*] direto com o ente intramundano, orientado pela visão circunspecta [*Umsicht*], o ente privilegiado recebe a sua orientação do ente no interior do mundo. A referência ao mundo já sempre aberta no ser-em [*In-sein*] abre o horizonte no qual o ente utensiliar vem ao encontro. O encontro se dá no modo da ocupação [*Besorgen*]. Na ocupação o comportamento do *Dasein* é orientado pelo ente à mão. Tal orientação com o ser do utensílio no seu caráter de utilizabilidade [*Um-zu*] nunca é tematizada. Na suspensão da ocupação no modo da *práxis,* o comportamento relacional com o utensílio é suspenso, dando lugar ao comportamento relacional teórico. O *Dasein* se encontra no modo acurado de pensar o ente que se apresenta no modo da subsistência [*Vorhandenheit*]. A surpresa, importunidade e impertinência revelam que o utilizável à mão não se encontra à mão[14].

Nas dinâmicas de trato acima, tem-se, em vista circunspecta, os comportamentos dirigidos para determinados entes, sejam eles à mão, sejam eles suspensos *do* seu caráter de utilizabilidade. Para Heidegger, as relações estão sempre embrenhadas em tratativas. No modo da ocupação com entes intramundanos algo se volta do encobrimento e se faz desocultando. Algo aparece como algo. Algo se deixa e faz ver. Algo se mostra no como [*Modi*] do seu ser mais próprio. Ora, o que desocultando-se deixa e se faz ver em todos os nossos comportamentos com entes? A tese de Heidegger é a de que, já sempre no plano do ser [*il y a plan l`Être*], o ente vem a luz revelando-se em seu ser mais próprio e, assim «sendo», a nossa relação engajada com o ente é sempre primária. Ser-descobridor é um modo originário de ser e estar na verdade e, portanto, dá-se ser no plano do ser. O *Dasein* é, em cada caso, remetido para adiante de si[15]. Tal remissão se encontra em conformidade com

[14] No § 16. De Ser e tempo Heidegger versará sobre a determinidade mundana do intramundano que suspende a ocupação circunspecta modificando os comportamentos do *Dasein* diante da quebra das teias remissivas que envolviam a utilizabilidade do utensílio.

[15] Aqui se corrobora com a tese de Heidegger (1989, p. 95) sobre o caráter transcendental do ser-no-mundo como antecipação-de-si já-sendo-no-mundo junto-a-entes. «Mundo constitui a estrutura unitária da transcendência [...]». O *Dasein* em seu ser é abertura transcendente enquanto unidade da temporalidade ec-stático horizontal e neste sentido é correspondência no (para o) aberto enquanto clareira [*Lichtung*] na verdade do Seer [*Seyn*] de modo que a verdade [*Wahrheit*] fenomenológica se faz, na comum-pertença, como verdade transcendental para o ente transcendente [*Transcendens*]. Dirá Heidegger: «Toda abertura de ser como abertura do *transcendens* é conhecimento *transcendental*. *A verdade fenomenológica* (*abertura de ser*) é *veritas transcendentalis*.» (Ser e tempo. Martin Heidegger. Trad. Fausto Castilho, p. 129, ano 2012). Heidegger não realiza uma interpretação do termo transcendental excluindo a possibilidade de repensar o termo sem a caga semântica da tradição. Vejamos o que o próprio pensador escreve nas suas «Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador» (2014, p. 25): «Aqui vige o lançar-se-para-além-de-si-mesmo em direção ao que nos ultrapassa.» O que está em jogo aqui é o sentido tomado como o *Dasein* sendo transcendental na transcendência. Esse ente é de tal modo que ele, sendo transcendente, realiza a ultrapassagem e num só tempo, ao realizar a ultrapassagem ele é o ente ultrapassado, isto é, transcendental por ser alcançado na ultrapassagem pela possibilidade de pensar o ainda não pensado, a saber: os

a orientação ontológica. Disso resulta que, somente quando o trato engajado com o ente à mão se torna suspenso há uma modificação para o ver teórico. Este último derivado do primeiro. Mas, isso não é suficiente. Queremos pensar desde as regiões abertas pelo pensamento científico, o modo mais fundamental de ser deste ente na sua cotidianidade mediana.

No entremeio da totalidade do ente com a qual o *Dasein* de saída se comporta na *práxis* encontrável em seu cotidiano, mas sobretudo, e aqui, de modo premente, aqueles comportamentos de caráter científico, Heidegger compreenderá uma relação triádica, que ontologicamente já sempre custodiou o modo de ser mais elementar do *Dasein*, qual seja: cuidado [*Sorge*][16]. Em sua unidade constitutiva o cuidado deve ser compreendido em seu sentido ontológico, a saber, o *Dasein* é antecipação [*Existenz*] do seu ser enquanto projeto, já sendo [*Faktizität*] em um mundo dejectado e, enquanto decaído, é junto ao ser dos entes intramundanos que lhe vêm ao encontro e, enquanto tal, esquecido do seu ser. Isso indica que os comportamentos do *Dasein* têm como caráter transcendente o seu sentido de ser enquanto o *quem* é, e enquanto ente que é, só pode ser o ser *quem* se «é» (ser) na unidade triádica do cuidado em virtude [*Worum-willen*] do seu próprio ser. Embora no trato com os entes utensiliares abra uma compreensão direta na relação primária com o ser, apenas o ente enquanto utilizável ou mera subsistência é o que orienta o *Dasein* em todo o trato e nada mais. No acurar teórico com o ente subsistente suspenso da sua ocupação imediata, o que se revela é o interesse mobilizado para a busca do fundamento sustentando o ente enquanto finalidade última do ser, e nada mais. Nesse tipo de trato com a questão, cuida-se, inadvertidamente, de um desvio ontológico. Nesse desvio a problematização se volta, com mais intensidade, para o ser objetivando o seu fundamento, e assim sendo, a pergunta se dirige para a objetivação do ente. Dirá Heidegger (1989, p.36):

> Em tão objetiva maneira de perguntar, determinar e fundar o ente, se realiza uma submissão peculiarmente limitada ao próprio ente, para que este realmente se manifeste. Este pôr-se a serviço da pesquisa e do ensino se constitui em fundamento da possibilidade de um comando próprio, ainda que delimitado, na totalidade da existência humana.

O encontrar-se [*Befindlichkeit*] do *Dasein* às voltas com o visar meramente objetivante, e este «em» compreendendo [*Verstehen*] o ente posto diante de si —, isto é, o investigável, o ente em questão — nunca é uma atitude

transcendentais. Com essa constatação é possível compreender a filiação de Heidegger ao pensamento vigente sobre as questões metafísicas com várias escolas medievais, sobretudo as dos Mestres Jesuítas. Influência sobretudo do pensamento de Francisco Suárez. Portanto, o ente criado constituído em seu ser por possibilidades é o ente que compreende entes abstratos. Sua relação com entes abstratos se faz como aquele, que realizando a ultrapassagem é ele próprio concitado pelo que lhe ultrapassa a exemplo dos entes matemáticos, as quimeras e toda possibilidade transcendental.

[16] A estrutura ontológica do cuidado (*Sorge*) foi analisada cuidadosamente por Heidegger a partir do § 39. do tratado «Ser e Tempo».

solta num horizonte destituído de qualquer significância. O ser-no-mundo, enquanto o ser-aí-ser, já se encontra num só tempo remetido ao «mundo» numa teia existencial de significatividade. A significatividade só é, como sua própria possibilidade, na referência ao mundo. «O homem — um ente entre outros — «faz ciência». Neste «fazer» ocorre nada menos que a irrupção de um ente, chamado homem, na totalidade do ente [...]» (Heidegger, 1989, p. 36). E reforçará: «Estas três dimensões — referência ao mundo, comportamento, irrupção — trazem, em sua radical unidade, uma clara simplicidade e severidade do ser-aí, na existência científica.» (Idem, p. 36).

Nos seus desígnios, a ciência se volta para o ente e, desde o ente, busca os seus fundamentos. Na busca destes, a finalidade última já sempre se encontra no horizonte. Para cada horizonte aberto, uma totalidade significativa já sempre se deu. Pode parecer leviano dizer que para o comportamento científico o ente é o que significa, de modo que o não ente, nada pode oferecer. No entanto, não há leviandade no dizer. Muito menos há leviandade no modo de fazer ciência. Mesmo assim, devemos perguntar: e o nada? O que acontece com o nada? Pergunta Heidegger. Do ponto de partida científico o nada não pode ser objeto das suas análises. Isso lhe seria estranho. Em sua posse segura do ente a ser investigado, — e fora do ente nada mais — o modo de ser das ciências abre uma relação com o ente, e assim o «nada mais» que o objeto [re]vela lhe cega para outras possibilidades do pensamento. Desse modo dirá Heidegger: «Aquilo para que se dirige a referência ao mundo é o próprio ente — e nada mais. Aquilo de onde todo o comportamento recebe sua orientação é o próprio ente — e além dele nada. Aquilo com que a discussão investigadora acontece na irrupção é o próprio ente — e além dele nada.» (Heidegger, 1989, p. 36).

O tipo de operação lógica que se avia para o ente a ser investigado, desvia-se do que possibilita com que o ente seja compreendido em termos de possibilidades para o não fundamento do ente. Dessa maneira o encobrimento se faz. Apesar disso, o encobrimento é necessário como condição sem a qual as ciências jamais poderiam operar. Como seria possível que o olhar dirigido para o ente, à revelia do nada, e além do ente nada mais, pudesse abrir uma região que propriamente já pertence ao ente, a saber, o ser? Os próprios olhos ambivalentes do *modi* ser científico golpeiam sem piedade o seu próprio princípio, qual seja, o princípio da não contradição. No golpe, o que é próprio da lógica se evidencia: o ente que lhe orienta é o mesmo que lhe cega ou fenomenologicamente se lhe encobre. Nesse sentido a lógica científica se mostra «faltosa». Faltar é «falhar», e nisso não há nenhum juízo de valor. A presente análise segue seu curso. Ela é ontológica e a-moral. A lógica precisa falhar, ela deve falhar, por uma simples lógica – *toda lógica é passível de crítica*. Toda construção silogística é desenvolvida por um *humano demasiado humano*. No alto da sua fortaleza, os juízos lógicos da modernidade forjaram-se a partir das críticas direcionadas às antigas cosmovisões. Sendo assim, não seria diferente se o feitiço se voltasse contra o feiticeiro.

Na comum pertença entre a linguagem, verdade, *a-gente* e a posse asseguradora da razão, seja ela relativa a qualquer saber; a indicação da crítica analítica do pensador da cabana tende à mobilização do fenomenólogo contemporâneo que, ainda sob a influência da clássica esteira da ontologia antiga, se volta para o ente no esquecimento do ser. Heidegger em seu percurso na analítica do *Dasein* se mantém influenciado por Husserl e seus preceitos. Para Husserl importa deixar e fazer ver os fenômenos na imediatidade «do quando» se revelam neles mesmos. Em tudo que se revela, algo se volta para o velamento. É, portanto, em cada justo acontecimento em sua dinâmica paritária de ser e ente (em sua diferença), no jogo do dá-se que se recolhe no ser, que se requisita o ver dos fenômenos basilares. Nisso a visão do fenomenólogo se abandona sem inter-meios. Rememoremos: «Fenomenologia diz, então, *ἀποφαί τά φαινόμενα,* fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra.» (Heidegger, 2012, p. 119). Heidegger, ainda muito jovem, compreendera que uma das tarefas da fenomenologia sempre foi pensar sobre o que se vela em todo trato com os fenômenos. Na alínea C. do §7. de Ser e tempo, é esboçado um conceito preliminar de fenomenologia como aquele habitar amainado que se entrega abandonando-se na permissão do que se faz ver enquanto fenômeno velado em suas potencialidades. O que está em jogo para o fenomenólogo é o que «[...] precisamente (o velado) *não se mostra* de pronto e, no mais das vezes, do que permanece *oculto* no que se mostra de pronto [...]» (Heidegger, 2012, p. 121). O conceito de fenômeno tal como Martin Heidegger pensa a fenomenologia, ainda que provisoriamente, resgata o acurar de um modo específico de visar os fenômenos que se ocultam em prol dos fenômenos que se apresentam.

Observa-se o teor, no como [*Modi*], da sua abordagem sobre o acontecer da história do *Dasein* ocidental. O pensamento que pensa o que ainda é cultivado, isto é, o pensável, na acontecência da história em sua historicidade e toda a «[...] descoberta de tradição e a abertura do que ela «transmite» e de como transmite […]» (Heidegger, 2012, p. 81-83), é uma possibilidade que deve ser assumida pelo *Dasein* ele mesmo. A partir do pensável, este ente [*Dasein*] às voltas com a ciência historiográfica e as ocorrências do seu passado, precisa se haver com o que se [re]vela em sua história. Isso não significa um conhecimento dos fatos apenas, mas deleitar-se assumindo-se como força vinculante dos acontecimentos do seu tempo e num só tempo resgatando a si-mesmo (propriamente), enquanto caráter historial, no essencial teor da sua acontecência. Aos olhos de Heidegger, para «aquém» dos entes e, portanto, dos objetos de análises das ciências regionais, o não-fundamento, isto é, a impossibilidade do fundamento no ente e nada mais, mantém sempre manifesto o que se [re]vela enquanto verdade do acontecer histórico.

Heidegger, disposto a pensar o que não se pensou em toda tradição ocidental, toma a fenomenologia como método capaz de pôr em curso a questão fundamental sobre o sentido de ser em geral. «A elaboração concreta da pergunta [*frage*] sobre o sentido de «*ser*» é o objetivo do tratado que se

segue»[17]. Como se pode observar, Heidegger está imbuído de uma missão, qual seja, devolver ao pensamento ocidental a questão sobre o sentido de ser em geral. O caminho investigativo é de uma genialidade *sui generis* e, em que pese provisório e inconcluso, tais problemas só evidenciam a grandeza da ambição frente às limitações do pensar o ser na totalidade sem apreendê-lo como fundamento dos entes. Até então, a tradição entendera o ser como universal, indefinível e cognoscível por si, e isso não se deve a uma gritante falha do pensamento, mas por uma impossibilidade de se apreender o sentido de ser em geral. O ser não se deixa apreender a partir do ente, ainda que se encontre como o mais próximo.

No curso das análises, Heidegger se encontra diante da paisagem que lhe apresenta o *Dasein* diante do seu ser «sendo» impropriamente-si-mesmo. Heidegger não salta por cima dos dados fenomênicos do «mundo» do a-gente, «mundo» que de certa maneira diz respeito a existência do *Dasein* humano enquanto totalidade compreendida. Entrementes, poder-se-ia criticar este ensaio, acusando-o de ser inadequado para pensar a linguagem formadora e conformadora, para não dizer performativa, em todos os graus da sociedade brasileira, uma vez que, como base das análises, estaria tomando um pensador camponês puramente europeu como marco deste projeto. De todo modo, uma crítica como essa não seria descabida de uma certa razão; e, no entanto, o problema é que uma crítica desse modo estaria dentro das questões que aqui estão sendo problematizadas. A própria crítica já se encontra «linguageiramente» no âmbito da vontade de verdade, enquanto se assegura de si em a-gente, numa tentativa de um salto ao «princípio». Aqui jaz nosso impulso. A presente análise estaria assim, ilesa a toda e qualquer crítica? Não! Mas, toda crítica já deve ter-se colocada «em» jornada ombro a ombro desde o principiar das questões aqui aventadas e, portanto, já posta desde o início como o objeto de sua crítica. Nesse sentido, o presente ensaio não tem por finalidade partir de um único lugar, determinado e preposto, para um outro lugar, aprioristicamente e, de igual modo definido. Desde o início, se ambicionou apenas ser e estar a caminho, observando a paisagem, e, tão somente isso. As requisições possíveis serão consequências da doação à condenação do pensamento ao pensar, afinal, — em sofreguidão disposta — dá-se o pensamento às questões, mantendo-se em curso enquanto «aí» ser do *Dasein.*

Para aqueles que conseguiram compreender o caminho até aqui trilhado, como um pensamento que tem buscado a possibilidade de demonstrar o quanto a mesmidade rege todo o pensamento ocidental, e não só o eurocentrismo europeu, prestes a ser arruinado, mas também a discursividade político-ideológica, sobretudo brasileira, em diversas áreas do saber, ainda que desengonçadamente, é preciso dizer que estamos tratando do mesmo. Tratar da mesmidade não significa pensar as igualdades ou modos distintos de ser das principais questões relativas à verdade, linguagem e a-gente. Ao

[17] Frase presente na lápide do tratado que precede a introdução de «Ser e tempo».

contrário disso, busca-se compreender as diferenças que constituem a identidade, trata-se de pensar o mesmo que sempre nos interpela no plano do ser. Mesmidade no sentido refletido por Heidegger na sua preleção intitulada «o princípio da identidade»[18]. Por óbvio, esse pensamento já demonstra a maturidade do pensamento heideggeriano, afinal, muito mais do que pensar a analítica existencial do *Dasein*, agora o pensador da cabana propõe o passo de volta numa espécie de requisição ao próprio do acontecer do seer [*Seyn*]. Se o que proponho neste ensaio conseguir te constranger de modo convidativo ao que ainda não foi pensado em termos do não fundamento, terei alcançado um dos propósitos de Heidegger e o maior dos meus êxitos neste momento. No diapasão do salto para o não fundamento, o coro que fazemos com o pensador do ser, parte da sua própria indicação ao tratar de modo peculiar sobre o esquecimento da diferença ontológica ao retomar a possibilidade de pensar o impensado. O pensável já se deu para nós de um modo tal que «O passo de volta vai do impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do pensado.» (Heidegger, 1989, p. 153). Que pensável nos requisita pensar o passo de volta para dentro do acontecimento? Haveria um parentesco entre o pensável e o esquecimento? Certamente. E é por essa constatação que «O esquecimento a ser aqui pensado é o velamento da diferença enquanto tal, pensado a partir da *léthe* (ocultamento), velamento que por sua vez originariamente se subtrai.» (*Idem,* p. 153). No entanto, o que se nomeou a virada [*Kehre*] do pensamento inicial de Heidegger para o acontecimento apropriador [*Ereignis*], tal virada, permitiu o abandono como um salto de «fé», salto de liberdade para um outro início. No âmbito do acontecimento apropriador, deixa ser, vigora (acontece e apropria), deixa e faz ver o salto. O salto se faz dinâmico. O salto tratado nos momentos iniciais deste ensaio revela a relação «Uno primordial»[19] do pensamento que ora vige e

[18] O princípio da identidade, que contém o texto original de uma conferência que fora pronunciada na Universidade de Freiburg em 27 de junho de 1957.

[19] O termo «Uno primordial» foi utilizado neste ensaio levando em conta a relação essencial entre identidade e alteridade. Alude-se que a expressão foi tomada do texto «O nascimento da tragédia» traduzido por J. Guinsburg publicado em 2007 pela editora Companhia das Letras. A intenção foi alinhar os sentidos que Nietzsche propõe de reconduzir o pensamento ocidental pós-socrático de volta para o espírito trágico enquanto unidade conciliadora que harmoniza o homem e a natureza. Em «O nascimento da tragédia», a expressão «Uno primordial» acena tanto para o princípio dionisíaco enquanto primado do pensamento estético trágico, quanto para o próprio homem enquanto «o verdadeiramente-existente», «eterno-padecente» e «pleno de contradição». Tais termos também se afinam com o pensamento da unidade na alteridade quando Nietzsche afirma que, «Sob a magia do dionisíaco a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com o seu filho perdido, o homem.» Em razão de toda essa constelação de sentidos é que se entende haver uma relação da expressão «Uno primordial» nietzscheano com o pensamento da «comum-pertença» entre ser e pensar no âmbito da mesmidade do ser no pensamento de Martin Heidegger. Embora ambos os pensadores estivessem tratando de diferentes temas, fica muito mais claro o sentido de unidade da seguinte proposição: na diferença há sempre o caráter de mesmidade, a saber, ser «é» pensar. Um testemunho possível da afinação entre a unidade do ser como pensável e o «Uno primordial» nietzschiano é encontrada

aquele pensamento pensado desde os escritos iniciais do projeto proposto pela viragem do pensamento, isto é, o passo de volta. Salto para onde? Para fora da verdade enquanto fundamento do ente. Salto, onde saltamos para um possível afastamento das entranhas metafísicas para dentro da essência da metafísica em seu acontecimento. A tentativa de saltar para o âmbito do esquecimento não tem pretensão combativa, muito menos disposição à contrariedade dos seus feitos. A tentativa apenas abandona, no abandono, tenta saltar para fora, o totalmente outro, a outra linguagem, nas margens da dualidade transcendental, fora da linguagem reguladora, da lógica que se atém aos fundamentos. Linguagem que na aurora do pensamento se [re] vela como o «que é isto?» [*tí estin*][20]. Em certa medida poderíamos nos perguntar; «que é isto — a incessante vontade de verdade?» No distanciamento do fundamento, para qual solo saltaria o salto? Saltaria num abismo sem fundamento? Heidegger nos diz: sim e não.

> Sim, enquanto representarmos o salto e isto no horizonte do pensamento metafísico. Não, enquanto saltamos e nos abandonamos. Para onde? Para lá onde já fomos admitidos: ao pertencer ao ser. O ser mesmo, porém, pertence a nós; pois somente junto a nós pode ele ser como ser, isto é, pre-sentar-se. Assim, pois, torna-se necessário um salto para se experimentar o comum-*pertencer* de homem e ser, propriamente. Este salto é a subtaneidade da entrada não mediada naquele pertencer cuja missão é dispensar uma reciprocidade de homem e ser e instaurar a constelação de ambos. O salto é a súbita penetração no âmbito a partir do qual homem e ser desde sempre atingiram juntos a sua essência, porque ambos foram reciprocamente entregues como propriedades a partir de um gesto que dá. A penetração no âmbito desta entrega como propriedade dis-põe e harmoniza a experiência do pensar. (Heidegger, 1989, p.143).

Ao ouvir a requisição do Seer [*Seyn*], o homem, seu único destinatário, se doaria em harmonia como unidade do que lhe é próprio, no comum-*pertencer* ao seer que se-dá, em modo de dicção aberta, enquanto *logos* que reúne em recolhimento. Haveria, portanto, compreensão e correspondência.

Ao longo da história o acontecer metafísico nominou o ser em cada época. A metafísica foi compreendida de vários modos. Entre os modos de pensar está a região propositora das questões fundamentais da existência.

---

na passagem que Heidegger escreve em sua conferência realizada em 1957 intitulada «O princípio da identidade» (p.141) sobre o entendimento do ser nos primórdios do pensamento grego a partir da interpretação da expressão parmenidiana *tò autò*, quando diz: «Pensar e ser têm seu lugar no mesmo e a partir deste mesmo formam uma unidade» que permanece em um durar durando, de tal modo que, enquanto acontece e apropria, homem e ser já são na essencial comunidade, «Pois o mesmo é tanto pensar como ser» (p.146). O termo *Zusammengehörigkeit* traduzido por Ernildo Stein por comum-pertencer sustenta a possibilidade de mantermos o pensamento na reciprocidade «do mesmo» que desde Parmênides em seu dito: *tò gàr autò noein estín te kaì eînai,* faz o gesto para o mesmo do pensamento de todas as épocas de modo que pensar «é» ser, isto diz, pensar e ser são os mesmos (Cf. conferência de Heidegger realizada em 1957 intitulada «O princípio da identidade» e publicada na coleção «Os pensadores» com a tradução de Ernildo Stein).

[20] Cf. a preleção «*Que é isto* — a filosofia?» (1955)

Entre elas encontramos a essência do mistério, a causa primeira, o saber absoluto, a posição transcendental e *et cetera*. Para todos esses modos de «dizer», em saga, bem como para toda tradição, a metafísica, mesmo com sua delicadeza sinuosa já sempre às voltas com a linguagem, se consuma nas suas possibilidades de apreensão e domínio; e tudo isso tendo em alta conta os fracassos do pensamento para submetê-la ao ente enquanto o seu fundamento. De qualquer modo, a linguagem sempre foi, com a devida modéstia, «a voz metafísica que soa em ecoando», e sempre ecoará na história do pensamento. Enquanto pensamento universal que busca os fundamentos comuns a todo pensamento, a metafísica, em que pese seja a grande questão de todas as questões do pensamento, terá sempre de lidar com o paradoxo interno de si mesma, qual seja, grandeza e fragilidade. Se por um lado a grandeza da metafísica lhe dar o direito de questionar as universalidades, por outro, na mesma proporção, ela mesma se torna frágil por incorrer no risco do descrédito racionalista acusando-a de ser a rainha das «quimeras fantasiosas». A exuberância com que o pensamento metafísico se veste, jamais pode ser comparada com algo mundano, e embora devamos reconhecer sua pomposidade, sabemos que apenas a linguagem, enquanto morada do ser, encontra a permissão de vesti-la poeticamente. Poetas, mais do que os filósofos são artesões, são guardiões concernidos, conclamados e imbuídos de proteger a morada metafísica. Por essas razões compreende-se *quem* é o ente concernido à questão sobre o sentido de ser. O *Dasein* já se encontra inserido no ser como pertença inalienável, apropriado, amalgamado ao seer, sem que seja permitido apreendê-lo e alcançá-lo propriamente por intermédio da linguagem ordinária. Dirá Heidegger: *«Pertencer significa aqui ainda: inserido no seer.»* Doação recíproca como desvelamento da verdade [*Aletheia*], destinação, acontecimento apropriador [*Ereignis*].

> Acontecimento-apropriação é o âmbito dinâmico em que homem e ser atingem unidos sua essência, conquistam seu caráter historial, enquanto perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica. Pensar o acontecimento (-apropriação) como acontecimento apropriação significa trabalhar na edificação deste âmbito dinâmico. (Heidegger, p.145).

Se por um lado o pensamento que coloca a questão sobre o sentido de ser em geral como analítica do *Dasein*, enquanto ontologia fundamental, na convivência convivida, e desse modo absorto na linguagem formadora e conformadora de um ideal progressista ou conservador, apenas testemunha o que constitui essencialmente o ser do *Dasein*, a saber cuidado, por outro lado, na viravolta, o pensamento se volta para o uno primordial de pensar e ser. Ser e («é») pensar, ambos pertencem ao *Ereignis*[21], se doam na dádiva

[21] O termo é pensado por Heidegger no sentido de ser uma palavra guia. Uma palavra guia não é fechada como um conceito definido nos termos da lógica. Por essa razão *Ereignis* acena para um modo de ser que capta subitamente uma «visão». Visão aqui não diz algo como percepção dos olhos, mas uma visão de sentido. Na vista prévia de algo, o pensamento se apropria e é por isso que a palavra *ereignis* deve ser compreendida como

como acontecer historial. Tem-se, então, abertura do ser [*Sein*] no aberto do seer [*Seyn*]. Tem-se temporalidade [*Zeitlichkeit*] que corresponde à temporaneidade [*Temporalität*]. Se no falatório, ambuiguidade e curiosidade o *Dasein* perde as rédeas mantendo-se, em a-gente, impessoalmente engajado, ideologicamente motivado e constantemente fugidio, — até que tomado de chofre pela disposição fundamental da angústia seja singularizado — no acontecimento apropriador homem e ser constroem «em» dinamicidade suas edificações. Qual seria, então, o material adequado para tal construção? Heidegger responde:

> O material de construção para esta construção dinâmica o pensamento recebe da linguagem. Pois ela é o movimento mais delicado, mas também, mais frágil, que tudo retém na construção suspensa do acontecimento-apropriação. Na medida em que nossa essência está entregue à linguagem como propriedade, residimos no acontecimento-apropriação. (Heidegger, 1989, pgs.145-146).

Presume-se que toda arquitetura para a construção das edificações precisa passar pela linguagem, afinal, a linguagem é morada do ser e o *Dasein* enquanto vigia se mantém correspondente em ressonância ao seer [*Seyn*]. Sendo assim, qualquer que seja a intenção de erigir discursos morais, sempre e a cada vez, cairá no lugar da lógica metafísica. Isso não é mal, reitera-se, apenas alude um tal simulacro de lados opostos como um paradigma de faces opostas. Lados que se espelham, se pertencem, o uno de cada lado, destinados à unidade. Ambos estão condenados, a saber, quanto mais se olha para o abismo, mais se é olhado. O lugar sagrado onde homem e ser habitam e são habitados pela linguagem é a própria linguagem. Uma joia finíssima e delicada que tudo sustenta e, no entanto, por ser tão frágil pode padecer no descrédito da falação e escrevinhação epocal. Assim para o *Dasein* guardião, este deverá se permitir «em» estranhamento a falta da palavra, para que o próprio da linguagem em sua essência custodie a verdade do ser. Talvez o abandono da vontade de verdade o permita encontrar-se fora das instâncias do poder. *Gelaseenheit* é o termo que Heidegger utilizou (1955) intitulando um de seus textos, e que fora traduzido no Brasil por Zeljko Loparic e Oswaldo Giacóia por serenidade. *Gelaseenheit* é tomado no sentido de deixar-se guiar pelo mistério do acontecimento. Aquele lugar sem lugar em que homem e seer [*Seyn*] já estão destinados. Uma espécie de não. Isso não diz respeito a uma vontade de não querer a vontade de verdade. O não querer não se força ao não. O abandono se mostra como condição essencial da existência do *Dasein*, de um modo que o «[...] extremo da essenciação do seer exige o mais íntimo da indigência do abandono do ser.» (Heidegger, 2014, p. 406). Se por um lado a vontade de verdade enredada nos discursos ideológicos-político-científicos sempre põem a mostra a verdade de um tempo, e na medida que mostra vela a verdade genuína e apaziguadora, por outro o abandono da

orientadora da correspondente relação de homem-ser-seer. Ser-aí-seer.

vontade de apossamento já constitui o ser do *Dasein* na plena liberdade do seu ser como [in]necessidade, isto é, o não necessário. O inquietante não-necessário que mantém sem chão o fundamento, inquieta a necessidade de preenchimento existencial e, portanto, toda vontade de potência. E apesar disso, a inquietação se torna salutar, afinal, «Neste tranquilo desassossego consiste a sua serenidade…» (Heidegger, 2004, p. 233). A serenidade deixa e se faz enquanto sentido, abrindo uma compreensão de que o *Dasein* em paz alcançou o não-necessário. Este ente foi alcançado pela serenidade (*Gelassenheit*) na abertura da compreensão do seu não [*Not*] existencial, de modo tal que sua serenidade «[...] já está habituada a superar tudo o que é relativo à necessidade.» (*Idem*, 2004, p. 233). O *Dasein* constituído pelo não existencial, como não causa e ocasião de si, já está entregue ao seu destinamento. Se lhe convém apaziguar-se, lhe é constitutivo o abandono. Sua indigência lhe constitui como livre. Se lhe apraz a paz, a paz ser-lhe-á dada, e, no entanto, o caminho de comunhão deverá ser desobstruído sem a violência de um agir irrefletido. Ao contrário disso, o caminho passa necessariamente pela linguagem. A linguagem como clareira. A linguagem não é tomada aqui como posse convicta de humanos com o fito de mobilização ativa, seja a moral tomada como imperativa ou hipotética. O sentido da linguagem como o abandono ao ser e recolhimento no lugar sagrado deixa livre porque libera. Ao liberar, homem e seer se mantêm na correspondência que abre aquela compreensão desde sempre mantida no aberto, uma compreensão que não profere palavra alguma. Compreensão que se mantém serena e meditativa. Não medita enquanto salto para dentro, ao contrário disso: o salto é para o insistente fora, *ex-sistere*. O aí do ser. Só dessa maneira se aclara para o *Dasein* o seu sem fundamento. Sua não causa é ser a causa de si enquanto existe. Em seu ser esse ente salta de ventre em ventre numa constante gestação de si. E mesmo que não possa tornar evidente para si o gestar-se de seu ser, sua busca contínua de fundamento testemunha a falta de chão que lhe constitui. Não há como escapar. É assim que esse ente se debate por todos os lados, como alguém que caindo precisa sentir o chão da existência. Em seu drama existencial o *Dasein* busca se agarrar no que lhe aparece como possível de apropriação. A vontade que constrange a todo instante o ser-no-mundo busca todo o ente que o sustente, que de algum modo possa lhe ser sustento. Não são só as forças espirituais em jogo, mas a unidade da vontade que impera e promove os conflitos humanos. Como já sabido: *a existência é compartilhada*. O caos já sempre é o como [*Modi*] da convivência convivida em toda encontrabilidade no ser público do interpretado, a cada vez manifesto, na coação do *Dasein* para a liberdade. Tacitamente a metafísica como sendo a propulsora da liberdade é a «[...] «expressão» da Necessidade, a partir da qual a vontade de poder se quer a si mesma como *a* realidade efectiva [...]» (Heidegger, 2004, p. 232). Não são as guerras pelas guerras, o discurso pelo discurso, as polaridades pelas polaridades, mas o homem pelo seu ser, sua busca pela vontade de poder. Falta-lhe a linguagem? Certamente que não. Falta-lhe algo? Também não! O que lhe resta é justamente a sua liberdade.

A liberdade que não se deixa constranger pela necessidade. Na comunhão entre homem e ser a linguagem abre o compreendido que não necessita se opor. Não enseja combater. Não busca arrasar. Nem sequer busca. Apenas se abandona no *a-bgrund*. Deixa ser. Medita linguageiramente.

Que se lembre, uma vez mais, a inegável vizinhança quase que «grotesca» entre as elevações próprias e constitutivas do dizer poético e do pensar filosófico. Em Zibaldone[22], Giacomo Leopardi se encontra em um estado de ânimo que em certos momentos o coloca enquanto poeta e filósofo diante das suas próprias questões existenciais. No pensamento de Giacomo, para que a verdade se revele para o poeta e o faça transcender poeticamente, sobretudo para que se torne grandioso, é necessário que ele habite filosoficamente nas disposições do ser. Do mesmo modo, o filósofo quanto ao seu filosofar que enseja trans-acender em grandeza, deve co-originariamente deleitar-se na co-respondência amainada e interpeladora na dicção sobre o sentido de ser como abertura para a linguagem poética. Não há como ambos se tornarem perfeitos nem grandiosos se não participarem afinados, para além da mediocridade, da totalidade do ser que, ao ressoar, requisita-os. Talvez mais do que o próprio filosofar, e muito mais próximo da clareira, se encontra o poetar. Não é possível dizer o mesmo relativo ao poeta e ao historiador. Em sua arte poética Aristóteles chama atenção para o poeta na essência do seu dizer. O poeta é o completamente outro do historiador, diríamos até que o poeta nas palavras de Rimbaud «*Je est un autre*» — «eu é um outro» se eleve para além de si, o transcendente (ultrapassante) no transcendental (ultrapassamento). Historiador e poeta se temporalizam na unidade da diferenciação. O passado *sido* e o futuro *possível* são como unidade integradora do ser historiador e do ser poeta, razão pela qual o historiador «[...] escreveu o que aconteceu e o outro o que poderia ter acontecido» (Aristóteles, 2003, p. 43).

Na proximidade do aberto o poeta se vê. Ele se faz exposto à clareira. A clareira lhe possibilita, enquanto vidência, ver as possibilidades daquele acontecer velado na dicção. Parece não ser por mero fetiche que o filósofo sempre leva em alta conta os conselhos do poeta. Provavelmente nada existe de tão mais elevado do que a poesia. O poeta se eleva, assim como o «*beija se eleva à flor e a toca*». O poeta se eleva às possibilidades sidas: «Por tal motivo a poesia é mais filosófica e de caráter mais elevado que a história [...]» (*Idem*. 2003, p. 43), e enquanto tal, o poetar se mantém no aberto da clareira [*Lichtung*], sem a qual suas possibilidades de ver os fenômenos não seriam possíveis. Parece óbvio a mesmidade entre a temporalidade do historiador e a temporalidade do poeta. Homero contou o que aconteceu em verso e proza. O historiador contou a história da poesia grega e na gênese dessa história há Homero. Ao que tudo indica, tanto poeta quanto o historiador tratam do passado. Não! Em termos mais gerais a poesia trata das disposições universais que afetam cada particular. A similitude de ambas as disposições é enganosa. O primeiro (historiador) se inclina para o passado dos fatos, o

[22] Cf. Zibaldone, diários de pensamentos reunidos de Giacomo Leopardi publicados em 1898, 61 anos após a sua morte.

segundo (poeta), sendo, já se inclinou para as disposições possibilitadas no seu passado que nunca é só seu, mas um passado da totalidade. O passado do poeta é a historicidade universal *sida*-aí. Fica clara a distinção una dos modos de *mundar* do historiador e poeta por uma simples razão: «a poesia permanece no universal e a história estuda apenas o particular» (Idem. 2003, p. 43).

Quem, portanto, poderá suscitar uma experiência meditativa com a linguagem senão o ente que assenhorado por ela lhe é o guardião do lugar sagrado? Certamente que o poeta. Mais do que o próprio filósofo, o poeta já se entregou ao abismo do seu poetar e de *per se* já se pôs como quem a si mesmo se abate entregando-se a saga do dizer. O poeta habita e enquanto habita abre. Não à toa que dentre tantos, Hölderlin foi aquele com quem Heidegger esteve *pari passu* em pensamento. Nesta ocasião, a poesia e sua indubitável parentalidade com a elevada sabedoria se faz luzir, abrindo desse modo a possibilidade para que o homem em seu ser-aí seja concernido a habitar o lugar sagrado. Embora, sobretudo na modernidade polarizada, o meditar seja uma empreitada fracassada —, di-lo-ei: tentemos! Talvez um meditar que transcenda com custo poético as binaridades que se estendem polarizando-se nas dualidades extremadas tais como binômios: convencido e convincente, realidades e idealidades, conservadores e progressistas. Enseja-se para que o salto que salta no encontro de paz, e para tanto seja possível a unidade das alteridades, uma sublimada disposição serena «em» *Gelaseenheit*. Disposição que salte para fora das instâncias do poder enquanto vontade da vontade. Poder esse que, enquanto tal, já sempre moveu «em» seu ser-*sido* o humano como ente social e político em a-gente. Propomos uma singela experiência, um gesto. Como que um salto de vista — seria isso possível? Para o poeta, não há dúvidas. Na quinta estrofe do hino Festa de paz [*Friendesfeier*] Hölderlin indica: «E os selvagens devem vir para o lugar sagrado». (*Und kommen muß zum heilgen Ort das Wilde*).

De onde parte o gesto [*Gebärde*] indicativo do hino de Hölderlin? Ou melhor, não só de onde parte o gesto, mas para onde o gesto gesta? O a partir de onde de cada gesto e o para onde de cada gestação, leva em conta o gestar-se no lugar sagrado. O sagrado, ele mesmo, permanece como sagrado. No gestar-se, se torna sagrado, sagra. Ser não concebe. Todo ser-no[*In*]-*seer*-«é»(ser)concebido[23]. Ser inaugura. Ao sagrar, a paz *se faz* festejante. O sagrado no canto representa o ventre gestador onde mortais e divindade se confraternizam. Apazíguam-se. No entanto, ainda permanece a pergunta: que lugar sagrado é esse? A pergunta não requisita uma resposta, mas um habitar pacientemente como escuta.

Pensemos o tema do canto hölderliano, a saber, festa de paz. «Em» jubilo estão divindade e mortais no lugar sagrado. O festejar da paz diz que a guerra cessou. No início da oitava estrofe do mesmo hino, Hölderlin canta: *Tanta experiência, /por quantas manhãs, /Tem feito o homem, desde que somos*

[23] «Apenas ser». O autor interpreta como concepção da unidade. Que se verifique o malabarismo das palavras e as aglutinações para dizer o ser. «Ser».

uma conversa /E escutamos uns aos outros; em breve, somos porém canto[24]. Martin Heidegger (Heidegger, 2003, p.141) interpretará tal correspondência do «escutar uns aos outros» — uns e outros — mortais e imortais. Na escuta, tudo se aquieta. Há paz. No entanto, ainda somos inquietados sobre o lugar sagrado — na vizinhança mais próxima do canto que disposto para escutar o logos do canto se encontra o lugar sagrado que possibilita com que o canto seja canto, a escuta ouça uns aos outros e assim haja a festa da paz.

O que antecede o júbilo? O diálogo pacificado? A entrega à comum pertença de ser e pensar? O que precede o lugar sagrado da linguagem? Para espanto de quem chegou até esse momento do presente ensaio apenas deve meditar sobre a-gente, desde si-mesmo que salta do abismo [*ab-grund*] para o abismo de modo a compreender o pensamento social brasileiro das últimas décadas, como acontecimento metafísico. Diante da nossa tentativa de pensar o lugar sagrado desde a linguagem «[...] deve a meditação dos povos sobre si mesmos alternar com o diálogo que mantém uns com os outros» (Heidegger, 2004, p. 233). Certamente que ambos, «uns e outros», devem abandonar a si mesmos despidos das armaduras metafísicas. Para o lugar sagrado a vontade é inútil. Diante do que fora possível meditar, tem-se um golpe de vista sobre aquilo que recolhido se mantém no recolhimento, que não se arroga na vontade de verdade, mas que parece ser para os poetáveis indiferente. O poeta é indiferente para o que se atém a linguagem requisitante das verdades científicas, políticas e religiosas e, no entanto, ele próprio em seu ser, é mobilizado por seus afetos e, inquieto, torna-se «presença» nas gravidades dos atuais tempos. Que se escute através da sabedoria de George Orwell, quando retrata, em fabula, o contorno enunciativo do *logos* apofântico «em» a-gente na revolução dos bichos:

> Doze vozes gritavam cheias de ódio e eram todas iguais. Não havia dúvidas, agora, quanto ao que sucedera à fisionomia dos porcos. As criaturas de fora olhavam de um porco para um homem, de um homem para um porco e de um porco para um homem outra vez; mas já se tornara impossível distinguir quem era homem, quem era porco (Orwell, 1999, p. 98).

Com o que fora exposto até agora, estamos perplexos. Diante do esforço angustioso do pensamento perguntamos: até quando ainda trataremos a identidade como diferença ou diferença como identidade? Até quando nos manteremos à revelia dos acontecimentos que mais e mais nos requisitam um retorno ao lugar sagrado? Tais questões renunciam (re-anunciar) aquele início antigo.

[24] *Viel hat von Morgen an,/Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander,/Erfahren der Mensch; bald sind wir aber Gesang.*

Referências

ARISTÓTELES (2003). *Arte e Poética.* Título original: *Art Poétique*. Trad.: Pietro Nasset. São Paulo: Martin Claret.

FERRY, Luc (2010) *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos.* Trad.: Véra Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva LTDA.

HEIDEGGER, Martin (1989). *Que é metafísica?* Trad.: Ernildo Stein. Os Pensadores. São Paulo: Nova cultural.

HEIDEGGER, Martin (1989). *O princípio da Identidade.* Trad.: Ernildo Stein. Os Pensadores. São Paulo: Nova cultural.

HEIDEGGER, Martin (1989). *Sobre a essência do fundamento.* Trad.: Ernildo Stein. Os Pensadores. São Paulo: Nova cultural.

HEIDEGGER, Martin (1989). *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento.* Trad.: Ernildo Stein. Os Pensadores. São Paulo: Nova cultural.

HEIDEGGER, Martin (2003). *A Caminho da Linguagem.* A essência da linguagem. Trad.: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes. São Paulo: Universitária São Francisco.

HEIDEGGER, Martin (2012). *A pobreza.* Trad.: Ana Falcato. *Revista Phainomenon* revista filosófica de Lisboa. 24, pp. 232-233.

HEIDEGGER, Martin (2012). *Ser e Tempo.* Trad.: Fausto Castilho. Rio de Janeiro: Editora da Unicamp. Vozes.

HEIDEGGER, Martin (2014). *Contribuições à filosofia: Do acontecimento apropriador.* Trad.: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Viaverita.

HEIDEGGER, Martin (2016). *Ser e Tempo*. Trad.: Marcia Sá Cavalcante. 10 ed. Rio de Janeiro: Vozes. São Paulo: Universitária São Francisco.

NIETZSCHE, Friedrich (2011). *Assim falou Zaratustra.* Trad.: Paulo Cézar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich (2007). *O nascimento da tragédia.* Trad.: Paulo Cézar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich (2007). *Além do bem e do mal.* Trad.: Paulo Cézar de Souza. São Paulo: Schwarcz Ltda.

ORWELL, George (1999). *A Revolução dos Bichos*. Trad.: Heitor Ferreira, São Paulo: Editora Globo S.A.

Studia Heideggeriana, Vol. XIII, 2024, 243-265
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol13.2024.237

Pertenencia “específica” y modificabilidad de las maneras del ser

“Specific” Belonging and Modifiability of the Ways of Being

CHRISTIAN IVANOFF-SABOGAL
(Universidad del Pacífico - Lima, Perù)

Resumen: Este trabajo despliega la pertenencia “específica” o “más propia” de ciertas maneras del ser (p.e. existencia, ser-a-la-mano) a ciertos entes, tema que Heidegger menciona, pero no profundiza. La exposición se articula en cuatro pasos. Primero, se aclara la confusa conceptualidad de las maneras del ser. Segundo, se indaga el vínculo entre las maneras del ser y los entes, considerando a ambos como fenómenos y mostrando en ello la imposibilidad de captar este vínculo y la consecuente pertenencia específica según un “subjetivismo” u “objetivismo”. Tercero, se acredita la propuesta principal de esta investigación, a saber, el rasgo fenoménico, ni subjetivo ni objetivo, de la pertenencia específica de las maneras del ser a los entes y la posibilidad de su modificabilidad. Cuarto, se aborda el existir preteoré-tico del Dasein en cuanto el suelo analítico en que se explicita hermenéutico-fenomenológicamente la pertenencia específica y su modificabilidad.
Palabras clave: comprensión del ser, fenomenología hermenéutica, fundamento, Heidegger, ontología fundamental, sentido

Abstract: This paper unfolds the «specific» or «ownmost» belonging of certain ways of Being (e.g., existence, ready-to-hand) to certain entities, which is a subject that Heidegger mentions but does not investigate. The exhibition is articulated in four steps. First, we deal with Heidegger’s confusing conceptuality about the ways of Being. Second, we investigate the link between the ways of Being and the entities, taking into account that both are phenom-ena and showing the impossibility of understanding this link and the consequent specific belonging in the frame of a “subjectivism” or “objectivism”. Third, we argue the main proposal of this research: the phenomenal character, neither subjective nor objective, of the specific belonging of the ways of Being to entities and the possibility of their modifia-bility. Fourth, we focus Dasein’s pre-theoretical existence as the analytical ground in which the specific belonging and its modifiability are made explicit hermeneutically-phenomenologically.
Key-words: understanding of being, hermeneutic phenomenology, ground, Heidegger, fundamental ontology, meaning

1. Delimitación temática

En la lección de verano *Los problemas fundamentales de la fenomenología* [GA 24] Heidegger presenta cuatro problemas fundamentales. Nuestro tema se circunscribe en el tercero, en el que se tematiza "las posibles modificaciones del ser en sus maneras del ser [*Seinsweisen*]", *i.e.* la "posible *variedad del ser*" o (GA 24, pp. 25, 170). A la vastedad de esta temática la delimitamos con mayor filo poniendo las miras en que ciertas maneras del ser pertenecen "específicamente" (GA 24, pp. 24, 30, 36, 99, 172, 174, 218, 222, 455), en el sentido de "más propiamente", a ciertos entes. Concentrándonos en *Ser y Tiempo* y *GA 24*, sin excluir de ello echar mano de otros textos pertinentes antes del "giro", procedemos en cuatro momentos. (I) Es imprescindible ocuparse con la confusa conceptualidad de Heidegger acerca de las maneras del ser. (II) Indagamos el vínculo que se da entre las maneras del ser en y los entes, considerándolos a ambos como fenómenos y mostrando la imposibilidad de captar este vínculo y la consecuente pertenencia específica según un "subjetivismo" u "objetivismo". (III) Sostenemos nuestra tesis sistemática principal: la pertenencia específica de las maneras del ser a los entes y su modificabilidad poseen un carácter fenoménico; ni subjetivo, ni objetivo. (IV) Nos adentramos al ámbito del existir preteorético del Dasein, que presta el suelo analítico en que se explicita, no-deductiva sino hermenéutico-fenomenológicamente, la pertenencia específica y su modificabilidad.

El abordaje del tema se realiza sobre la base de una escrupulosa atención de los textos heideggerianos oportunos y en el horizonte de una interpretación sistemática. Con todo, en algunos momentos, sobre todo en el primer apartado, podría parecer que se trata de una "escolástica" heideggeriana, pero tal apariencia supondría dos errores: primero, reproducir la creencia sobre el matiz supuestamente negativo de lo "escolástico"; segundo, pasar por alto que el problema condensado en el título de nuestro estudio, problema no planteado por Heidegger, solo puede desplegarse con firmeza a la luz de una comprensión clara de los conceptos que vienen al caso. Así, nuestro trabajo tiene por meta explorar, rescatar y confrontar genuinos problemas anidados en el seno de la ontología fundamental, liberando posibilidades teoréticas que permanecieron germinales en ella.

2. Aclaración de la conceptualidad en torno a las maneras del ser

Hasta aquí nos hemos referido a las maneras del ser [*Seinsweisen*] sin mayores cuidados; pero una tematización clara sobre las mismas se topa con un primer escollo. Este concierne a la terminología flexible que reina en este campo temático. Para visualizar directamente la flexibilidad aludida valga llamar la atención sobre ciertos pasajes textuales en los que aparecen las variopintas designaciones con las que Heidegger se refiere al fenómeno que nos ocupa: "tipo de ser" [*Art zu sein*], "manera de ser" [*Weise zu sein*]

(GA 24, pp. 23, 24); "tipo del ser" [*Seinsart*] (GA 24, pp. 24, 90, 301, 433); "manera del ser" [*Weise des Seins*] (GA 24, pp. 110, 119, 139, 170, 171, 199, 250, 432) o "manera de ser" [*Weise zu sein*] (GA 24, pp. 74, 99, 171); mientras que la "manera-de-ser" [*Weise-zu-sein*] se identifica a veces con "manera del ser" (GA 24, p. 24); además, Heidegger también se refiere a ellas en el sentido de "cómo del ser" [*Wie des Seins*] (GA 24, p. 141) o "modo del ser" [*Seinsmodus*] (GA 24, pp. 301, 439). No puede negarse que esta nomenclatura es entreverada y confusa, pudiendo estimular fácilmente un enturbiamiento en la comprensión de la "cosa".

Esta flexibilidad conceptual y la consecuente diversidad terminológica que aparece en los textos heideggerianos es por completo inofensiva, siempre y cuando se esté captando una misma cosa: un mismo fenómeno. En favor de nuestra claridad expositiva nos plegamos al concepto de "manera del ser", que vierte idénticamente las designaciones alemanas *Seinsweise*, *Weise von Sein* y *Weise des Seins*. Esta precisión conceptual nos deslinda de un término muy recurrente en este contexto temático, esto es, tipo del ser (*Seinsart*). Heidegger lo suele usar sin ninguna diferenciación y a modo de sinónimo de "manera del ser", incluso en un mismo párrafo.[1] Optar por "maneras del ser" en lugar de "tipos del ser" se justifica por la peligrosa vecindad de este último con "especie", ya que en alemán *Art* puede significar tipo o especie. Esta posibilidad ya es suficiente para dar pábulo a malentendidos, p.e. que el ser en general sea un "género" y que las maneras del ser se desprendan de él a modo de "especies"; cuando en realidad "el ser en general no es un género" (GA 33, p. 37), sino que está abierto y consiste en sus maneras mismas, como veremos más adelante en detalle. Con todo, no puede omitirse que más arriba indicamos que nuestro tema apunta a la pertenencia "específica" de las maneras del ser a los entes. Por tanto, parecería que, por un lado, nos apartamos de *Seinsart* por su cercanía a "especie", mientras que, por otro lado, incorporamos la "especie" al hablar de la pertenencia "específica". Sin embargo, adviértase que mantenemos el término "específico" al ser el más reiterado en los textos, expresando exclusivamente la manera del ser "propia, que le pertenece" (GA 24, p. 222, cf. Heidegger, 2006, p. 15)[2] al ente respectivo.

Una vez fijada la conceptualidad pasemos brevemente a indicar cuáles son las "cosas" a las que se refieren los conceptos. De las maneras del ser Heidegger menciona dispersamente, en *Ser y Tiempo* y las lecciones circundantes, cinco:[3] (1) la existencia del Dasein, (2) el ser-a-la-mano [*Zuhandenheit*] de los utensilios, (3) la vida de plantas y animales (Heidegger, 2006, pp. 46, 50; GA 24, p. 270), (4a) el ser-dado-delante [*Vorhandenheit*] en sentido amplio de "algo" o "cosas" en general en el ámbito preteorético, el cual porta un sentido permeable, p.e. cuando se habla "*del ser de lo*

[1] Cf. Heidegger, 2006, pp. 11, 60, 241; GA 80.1, p. 187.
[2] Cf. GA 17, p. 230.
[3] Cf. Heidegger, 2006, pp. 7, 241; GA 23, p. 17; GA 24, p. 14; GA 25, p. 19; GA 27, pp. 71, 83; GA 80.1, p. 234.

primariamente dado-delante, del ser-a-la-mano" (GA 24, p. 431), (4b) el ser-dado-delante en sentido estricto de la objetualidad temático-científica en el ámbito teorético (GA 24, p. 219) y (5) la subsistencia [*Bestand*] de los entes matemáticos y lógicos asimismo en el ámbito teorético (GA 24, pp. 314, 315). Estas maneras del ser generan graves confusiones en la literatura especializada por la flexibilidad terminológica con que son tratadas por Heidegger, pero también en base a un desconocimiento de lo que ellas mismas expresan.

Así, por ignorar que las maneras del ser son irreducibles entre sí de acuerdo a un modelo de estratificaciones, se creer erróneamente que p.e. el ser-a-la-mano se sostiene en un "ser-dado-delante-basal" (Weinberger, 1980, p. 246). Otras veces las maneras del ser no son distinguidas las unas de las otras, p.e. existencia y vida (McDaniel, 2017, p. 19; Luckner, 2019, p. 165) o el ser-dado-delante en sentido amplio y estricto (McDaniel, 2009, pp. 312). También se desacierta incluso con su número, p.e. tres (Tugendhat, 1979, pp. 185-187; Carman, 2003, p. 13) o seis (Rombach, 2004, 26); y las más de las veces se confunden con otros fenómenos, considerando que el Dasein (McManus, 2012, p. 211), el cuidado (Uscatescu Barrón, 1992, p. 275), el co-existente (Frede, 2013, pp. 281, 284; Tepley, 2014, p. 462), el ser-en-el-mundo (Fernandes Botts, 2015, p. 501) o el mundo (McManus, 2013, p. 654; 2015, p. 176) son maneras del ser. Por último, se cae en el error de opinar que fueron tematizadas ya por Aristóteles y Tomás de Aquino (McDaniel, 2009, p. 290) o Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Russell y Moore (Turner, 2010, p. 5) o Frege, Russell y Meinong (Caplan, 2011, p. 79) o Husserl[4] (Dostal, 2015, p. 577). A nuestro juicio, estas imprecisiones aportan *ex post* una flamante razón para haber introducido una aclaración terminológica antes de entrar a ocuparnos no "con el ser muy en general, sino con el ser en sus modificaciones, es decir, en sus diversas maneras (existencia, ser-a-la-mano, ser-dado-delante, vida, subsistencia)" (von Herrmann, 1987, p. 348), tematizándolas de cara a su enigmática pertenencia "específica" a los entes.

3. El vínculo entre las maneras del ser y el ente fuera del horizonte sujeto-objeto

De los muchos pasajes donde aparece la indicación acerca de la pertenencia específica de las maneras del ser a los entes hay uno que se destaca dado su alcance universal, ya que abarca todos los entes en absoluto: "como todo ente, este ente, el Dasein, tiene una manera del ser específica" (GA 24, p. 36). Complementando esta indicación leemos en otra lección que "una mesa, una montaña, la luna, pero también un perro, una alondra, una rosa no

[4] En relación a Husserl la absolutización del "qué" a la luz implícita del ser-dado-delante es justamente el núcleo de la crítica de Heidegger a la "reducción fenomenológica" (cf. GA 20, p. 152; GA 26, p. 229).

existen, si bien ciertamente son […] ellos tienen su ser específico: mesa – a-la-mano, luna, dada-delante, la alondra y rosa viven, el número y el punto subsisten. El hombre existe" (GA 23, p. 17). Lo primero que cabe notarse es que este fenómeno de la pertenencia específica supone que entre las maneras del ser y los entes mora algún tipo de vínculo, porque claramente sería imposible que dos términos mantengan un vínculo de pertenencia si carecen de algún vínculo en absoluto. Por eso, recién al amparo del conocimiento de tal vínculo es posible explicar *cómo* pertenecen las maneras del ser a los entes. A continuación, veremos que las maneras del ser se vinculan a los entes en cuanto su sentido y fundamento. Ciertamente, que las maneras del ser estén vinculadas a los entes como su sentido y fundamentado todavía no dice nada *in concreto* sobre la pertenencia específica de tal o cual manera del ser a tal o cual ente; pero en tal vínculo anida y desde él se explica la pertenencia específica. Además, nuestro análisis revelará que las maneras del ser, en su vínculo y pertenencia específica a ciertos entes, no son ni "propiedades objetivas" de entes como objetos ni "categorías del entendimiento" en un sujeto, pues el horizonte sujeto-objeto yerra en atinar qué mientan las maneras del ser, cómo se vinculan a los entes y, por lo tanto, el carácter de su pertenencia específica a los entes.

Partamos de que los entes, lo que está siendo, porta una variedad y multiplicidad que salta a la vista solo con mirar en rededor. "A mucho lo llamamos 'lo que está siendo' y en diverso sentido. Ente es todo aquello acerca de lo que hablamos, lo que mentamos, con lo que nos comportamos así y asá, ente es también qué y cómo somos nosotros mismos" (Heidegger, 2006, p. 6, cf. GA 20, p. 195). Esto "mucho" a lo que llamamos común y corrientemente ente pueden ser, por ejemplo, "casas, árboles, hombres, montañas, astros" (Heidegger, 2006, p. 63); ente es el "animal", la "planta" y el "cuerpo", los "productos de la artesanía y técnica", las "obras de arte", "Dios" mismo inclusive (GA 31, pp. 1, 33); también los "procesos de la naturaleza", "acontecimientos de la historia", "relaciones espaciales y numéricas"; "mesa, silla", "cielo", "palabras" y "acción" (GA 24, p. 18), etc. Qué es un ente se determina desde dos ángulos, que simplemente mencionaremos y que se aclararán a lo largo del trabajo. Desde un primer ángulo el ente es siempre el correlato del comportamiento. Pero, ¿acaso los animales, p.e. un gato no se "comporta" con el sofá o su comida? La respuesta es negativa, porque el comportamiento es un término técnico que se refiere al vínculo que nosotros, los Dasein, mantenemos con todo ente, pero no sin más, sino *en cuanto ente*. Este "en cuanto" nos redirige al segundo ángulo: el ente tiene un "ser" y está siempre descubierto en cuanto ente, p.e. en cuanto ente *existente* (nosotros), *viviente* (un gato), *a-la-mano* (un libro), etc.,[5] en base a que se lo comprende implícitamente, y muchas veces ya en nuestra cotidianidad más familiar, en su "ser" o, más precisamente, en su "manera del ser". Este segundo ángulo nos permite enfatizar la diferencia entre el ente y el ser desde la perspectiva

[5] Cf. GA 27, p. 364.

de nuestra problemática, tal como se alude en una pregunta que Heidegger plantea y no responde: "¿el ser posee una manera del ser? El ente es y tiene un ser, pero el ser no es ente" (GA 24, p. 317). A diferencia del ente, el ser no puede tener ninguna manera del ser y verse "descubierto" a partir de ella, porque justamente se identifica con todas ellas, por lo menos en parte.[6]

Una de las tesis más originales de la ontología fundamental estriba en poner al descubierto que no hay solo una manera del ser, sino muchas. La variedad de las maneras del ser hace comprensible que el "ser" no se caracterice como algo simple y uniforme, sino más bien por lo que podemos denominar un polifacetismo interno, pues "lo diferente" del ente, esto es, "el ser mismo, desvela en sí una estructura más y más rica" (GA 24, p. 109), "de ninguna manera simple" (GA 24, p. 318). Ahora, el "*ser* del ente" (Heidegger, 2006, p. 35) no solo muestra una complejidad o polifacetismo interno a raíz de sus diversas maneras, sino que el vínculo del ser con el ente es asimismo complejo. Esta complejidad se alberga en un pasaje de *Ser y Tiempo* que llamaremos nuclear y que muestra el doble papel que cumple el ser: "el ser […] aquello que determina al ente en cuanto ente, aquello con vistas a lo cual el ente, según cualquier modo en que se lo considere, está ya siempre comprendido" (Heidegger, 2006, p. 6). Recordemos que Heidegger identifica la "variedad del ser" (GA 24, p. 170) con la "variedad de las maneras del ser" (GA 24, p. 171); asimismo, en un pasaje vecino a los de estas últimas dos citas Heidegger se refiere indistintamente, presuponiendo su identificación, a las "maneras del ser", al "ser" y a la "variedad del ser" (GA 24, p. 176).[7] Esta identificación justifica sistemáticamente que, en pos de mayor concreción y visualización, en el pasaje nuclear interpretemos al ser en el sentido de sus maneras del ser. Es mucho más gráfico hablar de la manera del ser del hombre, del libro, del árbol, del cuervo, etc. en lugar de simplemente del "ser" del hombre, del árbol, etc.; además, también es más preciso porque el uso que hace Heidegger del término "ser" en los textos (y los fenómenos referidos por él) es manifiestamente multívoco.

El pasaje nuclear que se mencionó más arriba se articula en dos momentos, cuya unidad estrena la esencial bidimensionalidad de las maneras del ser *en su vínculo* con los entes. Mirando el pasaje todavía de forma panorámica, su primera parte enfatiza el alcance *determinativo*, mientras que su segunda

[6] Nuestra *acentuación* reposa en las "maneras del ser" por sobre los "caracteres del ser" (ser-qué en el caso de los entes no humanos y ser-quién al tratarse del Dasein) (GA 24, pp. 23, 109, 169 170, 432, cf. Heidegger, 2006, p. 45). Estos "caracteres del ser" y el ser-cómo (las maneras del ser) aparecen en el segundo problema fundamental de la fenomenología y son igual de originarios; sin embargo, juzgamos que hay una sutil primacía del ser-cómo o maneras del ser: primero, desde estas se prefigura si al ente respectivo le corresponde un ser-qué o un ser-quién, lo que solo es posible una vez liberado el terreno de la "diferencia radical entre las maneras del ser" de la "*existencia* y del *ser-dado-delante*" (GA 24, p. 250); segundo, su estatuto prefigurativo está sugerido cuando Heidegger apunta que "la articulación del ser varía con la respectiva manera del ser de un ente" (GA 24, p. 170).

[7] Cf. GA 24, pp. 109, 416, 430, 431, 438, 442.

parte el aspecto *horizontal qua sostén de la comprensión*. Determinación y horizonte cristalizan que las maneras del ser se identifican *simultáneamente* con el *fundamento* que determina al ente en cuanto ente y con el *sentido* que posibilita comprender al ente en cuanto ente, por lo que esta bidimensionalidad explica por qué en *Ser y Tiempo* se señala casi de paso que el ser, a saber, las maneras del ser, constituyen el "sentido y fundamento" (Heidegger, 2006, p. 35)[8] del ente en cuanto ente. La visualización de esta *unidad de "sentido y fundamento"* no solo ilustra por qué la empresa de la ontología fundamental debe consistir en una *fenomenología hermenéutica*, sino que también es un primer paso para apartar la dicotomía sujeto-objeto de la temática referente a la pertenencia específica de las maneras del ser a los entes.

a) El aspecto del *sentido* inaugura una vía *más bien* ontológico-*hermenéutica*, que acentúa la dirección desde la comprensión preontológica (previa a cualquier elaboración filosófica) del Dasein hacia las maneras comprendidas del ser, mostrándose estas como el sentido u horizonte donde "se sostiene la comprensibilidad de algo" (Heidegger, 2006, p. 151): en este caso del ente en cuanto ente, es decir, en cuanto existente, viviente, a-la-mano, etc. El carácter hermenéutico de esta vía reposa en dos motivos. Primero, el "sentido" perfila a la manera del ser en cuanto el horizonte que posibilita la comprensión del ente en cuanto siendo así o asá, enfatizando en ello el aspecto "interpretativo" en que se sostiene y desempeña el existir fáctico de todo Dasein en general, independientemente de que sea filósofo o no, de su grado académico, ubicación geográfica, localización histórica, posición social, etc. Segundo, ya en el nivel del análisis filosófico, la empresa *hermenéutico*-fenomenológica consiste en poner al descubierto explícitamente la comprensión o interpretación implícita (Heidegger, 2006, p. 37) de las maneras del ser que ya estaba presente posibilitando todo existir humano, sea el más elemental y cotidiano, p.e. andar por un malecón, abrir una puerta, conversar con algún prójimo, etc., o sea uno más intrincado e inaccesible inmediatamente, p.e. preguntarse por el espacio y tiempo. b) Por su lado, el aspecto del *fundamento* despeja una vía *más bien* ontológico-*fenomenológica*, la cual – desde una perspectiva analítica – revela un movimiento que transita desde las maneras del ser hacia el ente, de acuerdo a lo cual estas fundamentan al ente en cuanto ente, *i.e.* en cuanto existente, viviente, a-la-mano, etc. Este aspecto del fundamento destaca a las maneras del ser en su pertenencia específica al ente, y esto es clave, siempre en tanto que el ente yace descubierto al encontrarse situacionalmente referido a un Dasein que lo está descubriendo, ya que las maneras del ser, también en cuanto fundamento de los entes, solo están desplegadas (abiertas) por la comprensión preontológica del Dasein. Esta referencialidad acentúa el talante fenomenológico, pues el ser y sus maneras son fenómenos que yacen *abiertos en su referencialidad* al Dasein; fenómenos que no se reducen primariamente a "objetos", ni independientes ni dependientes de un "sujeto".

[8] Nuestra delimitación supone y explica que no nos ocupemos con la tesis de la temporalidad (*Temporalität*) en cuanto "sentido y fundamento del ser" (GA 24, p. 319).

Entonces, las maneras del ser se *vinculan* a los entes como su sentido y fundamento. Esta bidimensionalidad constituye una *unidad indesligable*, pero compleja, porque encierra al mismo tiempo la *comprensión* de las maneras del ser del ente (*sentido*) y las maneras *comprendidas* del ser del ente (*fundamento*). En esta bidimensionalidad unitaria y, sumándose a ella, el estatuto de las maneras del ser en cuanto fenómenos se asienta el radical deslinde de esta temática frente a la dicotomía sujeto-objeto.

La interpretación "subjetivista" de las maneras del ser es una consecuencia directa de la advertencia unilateral del aspecto del sentido,[9] omitiendo en ello la dimensión del fundamento. Esta dirección interpretativa se resume como sigue: el ser o las maneras del ser expresan solo "las condiciones de la inteligibilidad de los entes en cuanto entes" (Carman, 2003, p. 21), ubicándose bajo la misma estela p.e. Philipse (2007, pp. 177, 197), Davoli (2013, p. 52) y Sheehan (2015, p. 133). Sin ánimo de negar las particularidades de cada interpretación, todas aquellas que se ciñen a esta tendencia suponen la reducción de las maneras del ser a categorías dadas del entendimiento, así p.e. Carman (2003, p. 136), Sheehan (2011, p. 51), McDaniel (2016, p. 317), Dos Reis (2020, pp. 25, 26) y Turner (2010, p. 7; 2021, p. 185). La desatención de que las maneras del ser *también* presentan el fundamento ata a estos intérpretes a una unilateralidad que volatiliza las maneras del ser en algo meramente "mental", tornándose imposible en una interpretación "subjetivista" captar cómo ciertas maneras del ser pertenecen "específicamente" a ciertos entes. Además, y a este punto retornaremos, el mentalismo subjetivo omite que las maneras del ser están tematizadas como fenómenos, esto es, que no mientan categorías del entendimiento dadas en un sujeto, sino las "cosas mismas" (Heidegger, 2006, p. 27) pero siempre en su referencialidad al Dasein. En suma, de los supuestos de esta corriente "subjetivista" se desprende que entre las maneras del ser y los entes se da un vínculo subjetivo, por lo que la pertenencia específica entre ambos sería asimismo subjetiva.[10]

Igualmente impreciso sería entender el vínculo mencionado en el marco de un objetivismo y defender que la pertenencia específica mienta una "propiedad objetiva". En efecto, la contracorriente exegética "objetivista" es asimismo unilateral, pues designa las maneras del ser en el sentido de

[9] Hablar de "unilateral" en este contexto no defiende que al polo subjetivo le falte el objetivo y viceversa. Esta concepción permanecería atada a la dicotomía sujeto-objeto que Heidegger busca radicalizar en base al Dasein en cuanto un ser-en-el-mundo que se desempeña primariamente involucrado en sus quehaceres ocupacionales o solícitos, sin ningún distanciamiento "reflexivo" que abra las puertas a una subjetivización del "sí-mismo" y a una objetualización de los correlatos. Ahora, sin duda puede hablarse de "sujeto" y subjetividad, pero la clave es qué se mienta con él, p.e. Heidegger se vale de él en el sentido "bien comprendido [*wohlverstanden*]" de "Dasein" (GA 24, pp. 248, 308, 313).

[10] Esta interpretación "subjetivista" no solo hinca raíces en una orientación tendencialmente "kantiana", sino también en una tan contraria como la "hermenéutico-nihilista", pues Vattimo igualmente soslaya el aspecto del ser en cuanto fundamento (Vattimo, 2007, 106), razón por la cual se afilia a una "ontología hermenéutica", prescindiendo de la ontología hermenéutico-*fenomenológica*.

"propiedades" de "objetos" y es planteada paradigmáticamente por Kelly (2014, p. 673) y Tepley (2014, pp. 463, 469, 477). Primero, aquí los entes están captados como "objetos", de modo que de antemano e implícitamente se los tematiza en el horizonte de un ser-dado-delante absolutizado. De ahí que, como veremos, la presencia de las maneras del ser en el existir preteorético sea crucial, ya que aquí el ente está siempre ya comprendido en cuanto ente a la luz de ciertas maneras del ser, las cuales no se identifican primaria ni mucho menos absolutamente con el ser-dado-delante. Como la manera del ser que le corresponde a los "objetos" consiste en el ser-dado-delante en sentido amplio, esta orientación "objetivista" coloca las maneras del ser en una estratificación, suponiendo una universalidad genérica cuyo pináculo lo ocuparía el ser-dado-delante. Segundo, nuevamente aparece la unilateralidad interpretativa respecto al pasaje que hemos llamado nuclear. Las maneras del ser en cuanto sentido son pasadas por alto, ya que se desconoce la dimensión de la comprensión del Dasein, en cuyo campo recién son abiertas las maneras del ser *en cuanto fenómenos*. Esta corriente interpretativa ignora que el vínculo y la pertenencia específica no pueden ser "objetivos", porque el análisis hermenéutico-fenomenológico no se aboca primariamente a objetos, sino a los entes qua fenómenos y a las maneras del ser qua fenómenos.

Ambas interpretaciones, subjetivista y objetivista, comparten (a) operar en las coordenadas de una sola manera del ser colocada implícitamente de forma dogmática, el ser-dado-delante en sentido amplio, que corresponde al sujeto y al objeto (GA 24, pp. 209 ss., 218 ss., 250), (b) asimismo la supresión de la bidimensionalidad unitaria (sentido y fundamento) del vínculo entre las maneras del ser y los entes, (c) y, por último, la desatención de que todo el análisis se ancla en la *constelación de fenómenos*.

Aquí nos competen dos tipos de fenómenos, de lo que "*se-muestra-en-sí-mismo*, lo manifiesto" (Heidegger, 2006, p. 28). Fenómeno fenomenológico es "el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados" (Heidegger, 2006, p. 35). Pero como no se trata de maneras del ser abstractas separadas del ente, sino fácticamente y en cada caso de maneras del "ser del ente" (Heidegger, 2006, pp. 6, 9, 37) y del "ente en su *ser*" (Heidegger, 2006, p. 39), el fenómeno vulgar es el ente. Si bien este fenómeno vulgar solo es un tema auxiliar, mientras que el fenómeno fenomenológico es el principal, ambos tipos de fenómenos son imprescindibles para la investigación; en efecto, el análisis debe partir del ente para atravesarlo investigativamente hacia la dimensión ontológica que ya estaba *implícita* en el trato con ese mismo ente (Heidegger, 2006, pp. 31, 35, 37). Así, dado que las maneras del ser y el ente son fenómenos, ambos indican su entrelazamiento esencial con un Dasein al que se "muestran" en tanto que las comprende y los descubre. La fenomenología hermenéutica trae consigo el tener que partir del ente auxiliar, p.e. el Dasein o el utensilio, según una correcta forma de su presentación, para que en su "mostrarse" *no se filtre una previa y tácita subjetivización u objetualización*, abriendo así los cauces para acceder al tema principal, esto es, al "mostrarse" del fenómeno fenomenológico, p.e. la *existencia* del ente

existente (no sujeto), la *vida* del ente viviente (no objeto), el *ser-a-la-mano* del ente a-la-mano (no objeto), etc. Por lo dicho, subjetivismo y objetivismo desconocen que la fenomenología hermenéutica aborda las maneras del ser en cuanto fenómenos fenomenológicos partiendo de los entes en cuanto fenómenos vulgares, situándose ambos a las espaldas del eje sujeto-objeto.

4. Carácter fenoménico de la pertenencia específica y su modificabilidad

Hace un momento abordamos dos tipos de fenómenos, el vulgar y el fenomenológico. Su introducción fue imprescindible de cara a que nos permite comprender lo "fenoménico". Esta designación es de la máxima importancia para nuestra indagación, porque precisa el carácter del vínculo y, por consiguiente, de la pertenencia específica que se da entre *fenómenos*, entre las maneras del ser y los entes. "Fenoménico" significa "lo que está dado y lo que es explicitable en el tipo de comparecencia del fenómeno; de ahí que se hable de estructuras fenoménicas" (Heidegger, 2006, p. 37). Por un lado, fenoménico es lo relativo al fenómeno, por lo que designa todas las determinaciones, estructuras, caracteres y maneras que están dadas en algo que comparece como fenómeno y que deben ser llevadas a su explicitud. Por otro lado, siguiendo el ejemplo de las estructuras que menciona Heidegger, se desprende que lo fenoménico está ganado en vista de lo que "se-muestra-en-sí-mismo", el fenómeno; es decir, lo fenoménico se opone p.e. a estructuras deducidas o construidas. Así, las maneras el ser se *vinculan* a los entes en cuanto su sentido y fundamento *fenoménico*, lo cual sería imposible si se tratara de formas subjetivas del sujeto o de propiedades objetivas del objeto. En consonancia con ello, la *pertenencia específica* de ciertas maneras del ser a ciertos entes no posee un carácter ni subjetivo ni objetivo, sino *fenoménico*. De ahí la relevancia de advertir lo fenomenológico de este campo, porque el carácter fenoménico solo es visible, accesible e inteligible entre fenómenos, la manera del ser (fenómeno fenomenológico) y el ente respectivo (fenómeno vulgar), los cuales implican siempre una referencialidad mostrativa al Dasein: las maneras del ser pertenecen a los entes *siempre en tanto* que estos se muestran al Dasein, quien los descubre en cuanto entes desde una manera comprendida del ser.

Al amparo de las precisiones, aclaraciones e interpretaciones realizadas arribamos finalmente al problema central que concierne a la *pertenencia específica fenoménica*.

Más arriba vimos que "como todo ente, este ente, el Dasein, tiene una manera del ser específica", la existencia. Esta pertenencia específica no es una impronta inamovible "objetiva", sino fenoménica, que está sujeta a una modificabilidad de acuerdo a cómo se muestra el ente, en este caso el Dasein. De hecho, el ente puede ser descubierto y mostrarse en nuestro existir común y corriente según diversas maneras comprendidas del ser. Precisamente esta modificabilidad, y la pertenencia específica que la

sostiene, están presupuestas a lo largo de toda la ontología fundamental, p.e. cada vez que aparecen las modalidades de la propiedad e impropiedad del Dasein o cuando se menciona que este ente "con cierto derecho y dentro de ciertos límites *puede ser captado* como algo solo dado-delante" (Heidegger, 2006, p. 55) o también cuando se desarrolla el análisis sobre la transición escalonada del ente a-la-mano hacia el ente dado-delante (Heidegger, 2006, pp. 69, 74), etc. El mismo supuesto yace, por ejemplo, en von Herrmann cuando indica con toda pertinencia que la existencia es la "manera del ser más propia [*eigenste Seinsweise*]" (2019, p. 174) del Dasein, ya que la más propia se contrapone a otras menos propias, pero igual de posibles. Según lo desenrollado, al ente no solo le pertenece una manera del ser específica, sino que también yace expuesto a un campo de posibles maneras del ser. De ahí la pregunta: ¿cómo entender la pertenencia específica fenoménica de cierta manera del ser al ente sin que ello implique pasar por alto teoréticamente la posibilidad de que uno y el mismo ente puede ser, de hecho, comprendido a partir de otra manera del ser que no sea la suya especifica o más propia?

Un primer atestiguamiento de la pertenencia específica, siempre en el sentido de "más propia", de ciertas maneras del ser a ciertos entes, y al mismo tiempo de la posibilidad de su modificabilidad, lo encontramos de cara a la propiedad e impropiedad. Heidegger habla del "ser más propio", de la "constitución ontológica más propia" y del "propio ser" del Dasein (Heidegger, 2006, p. 15).[11] Con ello se mienta, en parte, a la existencia en cuanto la manera específica, más propia, del Dasein. La vigencia de esta pertenencia específica es inmune al eventual influjo que operan la propiedad y la impropiedad en cuanto las dos posibles modalidades de vincularse a tal manera del ser, a la existencia. Justamente tal pertenencia específica de la existencia al Dasein es la base elemental que hace posible la modificabilidad modal de la misma, p.e. cuando el Dasein se asume modalmente en su existencia o cuando en la impropiedad no se comprende a sí mismo a la luz de su existencia. Esta última auto-comprensión impropia no significa que el Dasein se encuentre por completo absuelto de su existencia, porque en un sentido *formal* el Dasein, sea propio o impropio, siempre se comprende en su manera específica del ser, su existencia, y solo por eso está esencialmente expuesto a la posibilidad de comprenderse propia o impropiamente. Lo que fijaremos terminológicamente como la "comprensión formal de la existencia" permanece en pleno vigor en las dos modalidades de la propiedad y de la impropiedad, ya que "el Dasein se comprende a sí mismo siempre desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo, de ser sí mismo o de no ser sí mismo" (Heidegger, 2006, p. 12, cf. GA 24, pp. 419, 428, 457). Solo en base a esta comprensión formal que el Dasein posee a priori de sí mismo en cuanto existencia tiene sentido que Heidegger hable de una *existencia* propia y una *existencia* impropia. Un ejemplo que sirve como acreditamiento concreto de esta comprensión formal es la familiaridad con la que el Dasein se

[11] Para un detallado estudio sobre la relevancia de la "reverberación ontológica" de cara a la auto-comprensión impropia del Dasein, cf. Ivanoff-Sabogal/Tsoullos (2021).

desempeña como ser-en-el-mundo existente proyectándose hacia posibilidades por las que opta, pues en la impropiedad la existencia y el ser-en-el-mundo están modalmente distorsionados, pero no "completamente encubiertos" (GA 24, p. 458). De ahí que el Dasein impropio se tenga a sí mismo siempre en su existencia en un sentido formal, aunque impropiamente en un sentido modal.

Lo mismo sucede *mutatis mutandi* con todo otro ente. Uno y el mismo ente puede ser descubierto según diversas maneras del ser, p.e. al libro lo podemos descubrir como un utensilio a la luz de su manera específica del ser-a-la-mano, pues esta "*es la determinación categorial-ontológica*" (Heidegger, 2006, p. 71) del ente a-la-mano, pero también como una "cosa" a partir del ser-dado-delante en sentido amplio si tan solo lo miramos como algo bello que está ahí presente. Igualmente, podemos jugar con un gato o alimentarlo, y en ambos casos tales posibilidades implican que se lo está comprendiendo en cuanto *vida*; sin embargo, puede que la situación cambie y que ya no se juegue con él, sino que tal vez se lo toma como objeto de una investigación biológica, y el gato ya no estará tácitamente comprendido como *vida*, sino como un ente *dado-delante* en sentido estricto, esto es, como un "objeto" que posee estas y aquellas características, determinaciones, propiedades, etc. Dejemos todavía abierto si en estas modificaciones entra a tallar una "denigración", por ejemplo, del gato; centrémonos en que el comportamiento hacia él, jugar con él y considerarlo como tema de investigación, está orientado por un previo descubrimiento del gato a la luz de dos maneras diferentes: vida y ser-dado-delante. En estos ejemplos subyace una serie de momentos que van siempre de la mano en el existir concreto, pero que tan solo analíticamente se articulan en relaciones de posibilitación: el *comportamiento* – p.e. jugar con, acariciar a, escaparse de, alimentar a – con un gato implica que está *descubierto* en cuanto ente viviente; y, esto entraña que lo hemos descubierto desde la manera *comprendida* (abierta) de la vida. Es decir, cómo uno se comporta con el ente, p.e. con el gato, depende de cómo está descubierto, p.e. en cuanto viviente o dado-delante, etc., lo cual supone a su vez cómo se lo está comprendiendo, abriendo, de acuerdo a una posible manera del ser (cf. GA 24, pp. 101, 102).

A esta modificación de la manera del ser la podemos visualizar más de cerca considerando las posibilidades a cuya luz descubrimos implícitamente al ente con el que, en base a tales posibilidades, nos comportamos así o asá (Heidegger, 2006, p. 144), p.e. la posibilidad del gato de integrarse en un juego y jugar con él o de fungir como tema de estudio y estudiarlo. Esta apertura de posibilidades concretas no es arbitraria, p.e. no podemos descubrir al gato con vistas al "conversar" o "ir a tomar un café", sino que el campo de tales posibilidades concretas está prefigurado y acotado por las maneras del ser. El cambio de las posibilidades abiertas de acuerdo a las cuales nos comportamos con el ente conlleva siempre la modificación de la manera del ser en cuyo horizonte lo descubrimos, p.e. jugar con el gato (*vida*) o estudiar al gato (*ser-dado-delante*). Ahora, esta modificabilidad de las maneras del ser tampoco

es arbitraria o irrestricta, pues los entes pueden ser descubiertos según ciertas maneras comprendidas del ser, pero no según cualquiera. A todo ente descubierto en nuestro comportamiento, cotidiano o no, le pertenece una manera del ser específica y gracias a esta pertenencia al ente le corresponde un campo dinámico de posibilidades ontológicas, a saber, ciertas otras maneras del ser a las que puede relacionarse. La modificabilidad está "normada y prefigurada" (GA 24, p. 99) inicialmente por el ente y la manera del ser específica que le pertenece "más propiamente".[12] Esta pertenencia específica perfila un campo delimitado de posibles maneras del ser a las que el ente es vinculable, p.e. un libro puede mostrarse a-la-mano o dado-delante, pero no existente o viviente; mientras que el ente existente puede ser descubierto en cuanto ente a-la-mano, dado-delante o viviente, pero no subsistente, etc.

De la modificabilidad de las maneras del ser surge el carácter vibrante y peligroso de nuestra comprensión, ya que abre su esencial exposición a una doble posibilidad de error. Primero, *por sobreposición*, pues podemos descubrir al ente según una manera del ser *secundaria genuina*, pero que no sea la suya específica ("más propia" u originaria) y pasar por alto que la secundaria justamente no es la suya específica, p.e. tomar una orca o un árbol primariamente como algo dado-delante y no primariamente como viviente. Segundo, *por trasposición*, porque podemos descubrir al ente según una manera del ser *no-genuina* a la que no es vinculable desde sí mismo, desde su manera del ser más propia y originaria, p.e. tomar una motocicleta o el sol como entes vivientes.[13] A esta última cuestión regresaremos más adelante; por el momento fijémonos en que la pertenencia específica fenoménica refleja el asidero en que se sostiene la *prefiguración normativa* de las posibles maneras del ser genuinas gracias a las que puede ser descubierto el ente correspondiente y, por consiguiente, de las posibilidades concretas genuinas del mismo ente.[14]

---

[12] Sea permitido simplemente sugerir que desde estos fenómenos se abren las vías para comprender, al menos en parte, la mención de Heidegger sobre la ética en *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2006, p. 316).

[13] Sin duda, es el Dasein quien se equivoca; pero tal posibilidad no implica necesariamente una previa toma de distancia "reflexiva" o "representativa" ante el ente respecto al cual uno yerra en "cómo es" en realidad, pues la posibilidad del error escolta no solo a la elaboración teorética, sino también al ámbito cotidiano-preteorético en que existimos por completo volcados y absorbidos, como en los ejemplos expuestos.

[14] "Un prerrequisito para cualquier afirmación verdadera (o falsa) sobre entes es alguna *comprensión* de su ser – una comprensión que puede ser ella misma más o menos 'defectuosa'. Sin embargo, a diferencia de los entes y de las afirmaciones ónticas, el ser no 'es' antecedente e independiente de nuestra comprensión del mismo. El ser 'es' *solo en* cómo está comprendido. ¿Pero, entonces, cómo puede fallar o ser defectuosa tal comprensión […]? ¿Según qué criterio podrían ser juzgados superficiales, confusos o equivocados? ¿A qué están *ordenados* las comprensiones del ser?", consistiendo su respuesta en "las comprensiones del ser están ordenadas a los *entes*" (Haugeland, 2013, p. 59). Esta respuesta es insatisfactoria. Asume la dación abstracta de un ente, cuando de hecho el ente siempre está descubierto en cuanto existente o viviente, etc., es decir, según una manera del ser. Así, el "ordenamiento" al ente *in concreto*, donde ya opera la comprensión de cierta manera del ser, no aclara la posibilidad de errar, sino que la posibilidad de "malcomprender"

Entonces, uno y el mismo ente puede ser descubierto de acuerdo a diversas maneras del ser, tal como nuestra interpretación lo ha sondeado y tal como los ejemplos lo han hecho tangible. Al respecto surge un peligro, porque parecería que este "uno y el mismo ente" está captado elemental y tácitamente en el horizonte del ser-dado-delante. Esto, sin embargo, sería un grave desliz, ya que justamente la apertura de la variedad de las maneras del ser rechaza que "*todo* ente se agote en el ente dado-delante" (GA 24, p. 169).

Si "uno y el mismo ente" fuese algo dado-delante, se lo ataría irremediablemente con la manera del ser-dado-delante. En esta se fundarían posteriormente todas las otras maneras del ser, que serían meras modificaciones o añadidos del ser-dado-delante elemental que sostendría a todas las demás, p.e. el ente gato, orca u hombre en cuanto "objetos" fundaría su ser viviente, existente, etc. La manera "específica" de todo ente estaría constituida *fundamentalmente* por el ser-dado-delante. Entonces, "uno y el mismo ente" se avecina con peligro a la absolutización ingenua y colocación dogmática del ser-dado-delante como fundamento de una estratificación por capas entre las maneras del ser. Este modelo fundacional, cuya "capa fundamental" (Heidegger, 2006, p. 98) sería aquí uno y el mismo ente en cuanto el objeto idéntico en su ser-dado-delante, es insostenible. Por un lado, las maneras del ser son irreducibles entre sí dado que todas son con igual derecho maneras *del ser*: como profundizaremos luego, múltiples maneras del ser están ya operando simultáneamente en nuestro existir concreto. Por otro lado, la colocación de una "realidad referida a cosas [*Dingwirklichkeit*]" (Heidegger, 2006, p. 99) implica soslayar el comportamiento cotidiano primario del Dasein, quien se desempeña plenamente involucrado con los correlatos de su comportamiento. Al Dasein se le interpolaría una actitud distanciada en la que observaría al ente correlativo en cuanto dado-delante, mientras que en realidad no solemos "observar" p.e. el libro como algo dado-delante, sino que lo leemos involucradamente y absorbidos por lo que expresa su contenido.

Recordemos que el ente, p.e. nosotros, animales, prójimos, utensilios, etc., en cuanto fenómeno vulgar o auxiliar es investigado en vista de cómo se muestra, en el "cómo de su estar-descubierto [*Entdecktheit*]" (Heidegger, 2006, p. 218). En la manera primaria en que los entes nos salen al encuentro estos no son descubiertos y no se muestran como meros objetos dados-delante a los que "observamos", sino como entes vivientes jugando con ellos, alimentándolos, paseándolos, etc., o como entes que están co-ahí con nosotros como amigos, enemigos o personas indiferentes involucradas en alguna posibilidad de su ser-en-el-mundo, etc. O, siguiendo el enfoque inicial de Heidegger, "¿qué está dado de antemano? ¿Cómo se muestra el ente junto al cual nos sostenemos próximamente y por lo general?" (GA 24, p. 231), ciertamente no como objeto, sino como un ente a-la-mano, un utensilio, comprendido según el ser-a-la-mano y su significatividad (GA 24, pp.

al ente *en cuanto ente* se basa en las maneras del ser posibles prefiguradas por la pertenencia específica.

236, 248). Por eso, si "uno y el mismo ente" fuese un objeto dado-delante se aplicaría una nivelación que cerraría las vías de acceso para la captación del específico y más propio "cómo es" (GA 24, p. 233) del ente. Adviértase que igual de errado sería reducir todo ente a utensilio, como si ahora el ser-a-la-mano fuese la "capa fundamental", lo que podemos desmontar con el ejemplo paradigmático de la naturaleza. A través del inicio analítico con el utensilio, Heidegger llega a la presencia latente y *elemental* de la naturaleza "a la luz de los productos naturales" (Heidegger, 2006, p. 70), en su mostrarse a-la-mano y entendiéndola como lo que engloba en un sentido muy amplio animales, plantas y materiales. Empero, la naturaleza no se reduce a verse descubierta a-la-mano en esta comparecencia *elemental*, sino también (a) como un ente "solo dado-delante" en su "puro ser-dado-delante" (Heidegger, 2006, p. 70), p.e. cuando miramos un cuervo o un árbol y (b) como la "*fuerza de la naturaleza*" (Heidegger, 2006, p. 70) que nos "sobrecoge" en su "poderío" (GA 25, p. 22), p.e. cuando vivenciamos su violencia o imponencia.[15]

Por lo dicho, hablar de "uno y el mismo ente" es engañoso, porque en nuestro desempeño común y corriente los entes ya están siendo siempre comprendidos desde alguna de las diversas manera del ser, por la razón de que es imposible que un ente con el que nos comportemos esté descubierto y comprendido sin un "en cuanto [*Als*]" (Heidegger, 2006, p. 149), p.e. un gato puede ser descubierto *en cuanto* viviente cuando jugamos con él gracias a la comprensión de la *vida* o, al contrario, *en cuanto* objeto en el marco de una investigación biológica dada su comprensión según el *ser-dado-delante en sentido estricto*, etc. Por eso, ¿en qué sentido puede entenderse "uno y el mismo ente" *previamente* a su descubrimiento, por ejemplo, en cuanto viviente o en cuanto objeto? No hay subterfugio respecto a que en este estadio "previo", sea como sea, siempre se tratará de un ente ya descubierto y comprendido según alguna manera del ser. Incluso el mero mirar absorto un ente que supuestamente yazca ahí delante "sin más", p.e. una silla o un traje colgado, implica comprenderlos en cuanto un ente dado-delante, y nuevamente nos encontraríamos en el plano del ser-dado-delante en sentido amplio y este mienta una manera del ser, si bien ni la única ni la primaria. Por eso, "uno y el mismo ente" solo puede ser un mero concepto auxiliar, ya que concretamente nunca experimentamos ni comprendemos "uno y el mismo ente" sin más, pues no es que un ente "se presente, según múltiples formas, en cuanto una y la misma cosa [*Ding*]" (Heidegger, 2006, p. 90), esto es, como un *algo* "neutral" de base que esté "simplemente" *dado* – en cuanto algo dado ya estaría irremediablemente incorporado en el horizonte del ser-dado-delante. Así, en rigor "uno y el mismo ente" significa siempre concretamente "uno y el mismo ente *existente*, *viviente*, *a-la-mano*,

[15] "La naturaleza que nos 'rodea' es, ciertamente, un ente intramundano, pero no muestra la manera del ser ni de lo a-la-mano ni de lo dado-delante en el sentido de 'cosa natural' [*Naturdinglichkeit*]" (Heidegger, 2006, p. 211; cf. GA 24, p. 240). Es insuficiente afirmar que "para Heidegger la totalidad de la naturaleza aparece en cuanto material a-la-mano o trabajo" (Blok, 2015, p. 116).

dado-delante o *subsistente*", que puede ser descubierto en cuanto siendo "*tal como*" (Heidegger, 2006, p. 218) *específicamente es o no es*.

Dado que "uno y el mismo ente" ya está siempre mostrándose fácticamente de alguna *manera*, Heidegger no puede abordar a los entes y sus maneras del ser específicas desde una perspectiva abstracta, por ejemplo, en el cauce de la relación entre un sujeto ante un objeto a raíz de la inevitable e implícita atadura de tal perspectiva con el ser-dado-delante, falseando así *ab ovo* todo intento de acceder a la tematización de las diversas maneras del ser y siquiera a su problemática (GA 24, p. 223). Adviértase que aquí no se pone en entredicho la enorme ganancia teorética de la subjetividad y la objetualidad; lo que se cuestiona es su pertinencia para servir como acceso *primario* a la problemática ontológica. En efecto, "con esta caracterización del ente en cuanto objeto [Objekt] y del ente en cuanto puesto-*delante* [*Gegen*stand] dejo de tener como problema al ente en sí mismo con vistas a su propia, específica manera del ser" (GA 24, p. 222), ya que se pasa por alto que el "comportamiento natural" (GA 24, p. 231) se sostiene con utensilios, prójimos, animales, etc., y no primariamente con meros objetos dados-delante, por más ontológicamente neutral que pueda parecer. Estas consideraciones hacen saltar a la vista que la pertenencia específica y su modificabilidad son sacadas a la luz filosóficamente, no desde una posición analítica abstracta, sino interpretando-explicitando lo contenido implícitamente en el desempeño concreto del Dasein cotidiano-preteorético.

5. Enfoque cotidiano-preteorético de la pertenencia específica fenoménica y su modificabilidad

Si los entes y las maneras del ser siempre ya se están *mostrando* así o asá en tanto que se trata de *fenómenos* vulgares-auxiliares o que cabe *tornarlos temáticamente en fenómenos* fenomenológicos, entonces irrumpe el problema metodológico de la recta presentación[16] y del consecuente abordaje interpretativo de tales fenómenos. ¿En qué suelo analizar la pertenencia específica fenoménica de las maneras del ser a los entes y su modificabilidad? El *punto de partida* de la investigación tiene que reposar en la "comprensión del ser promedio y vaga" (Heidegger, 2006, p. 5) del Dasein,[17] mientras que a esta se la *enfoca* en su desempeño dentro de la "cotidianidad promedio" (Heidegger, 2006, p. 16) y preteorética. Así, en el desempeño preteorético-cotidiano de la comprensión del ser se aspira a desvelar la variedad de las maneras del ser, su pertenencia específica fenoménica a los entes y la modificabilidad de tal pertenencia. Precisamente aquí se ancla una las metas temáticas decisivas de la ontología fundamental, a saber, desplegar una "genealogía que no construya deductivamente las diversas maneras del ser" (Heidegger, 2006, p. 11).

[16] Cf. Heidegger, 2006, pp. 37, 43.

[17] Que esta comprensión del ser no permanece como "mero factum" se mostró en Ivanoff-Sabogal (2021).

Aquí nos es imposible reproducir los extensos análisis en los que Heidegger desarrolla tal genealogía a través de la interpretación de los comportamientos cotidianos del Dasein y en vista de los presupuestos ontológicos que fungen en ellos como condiciones de posibilidad, p.e. la existencia es patentizada a lo largo de todo *Ser y Tiempo*, el trato ocupacional con los utensilios en los §§15-18, el trato solícito con el "coexistente [*Mitexistierende*]" (GA 26, p. 175) en el §26, el tránsito hacia el "útil-cosa" y la "cosa" en el §16 y el tránsito hacia las objetualidades científicas en el §69b.[18] Lo decisivo para nosotros estriba en que este enfoque no supone ingenuamente que el Dasein en su desempeño preteorético-cotidiano comprenda *siempre y necesariamente* al ente según su específica manera del ser, si bien los comportamientos cotidianos son el único punto no-constructivo de referencia, ya sea positivo, sacando a flote las maneras del ser comprendidas por un Dasein, ya sea negativo en cuanto el punto de contraste que señala la dirección a contracorriente que ha de seguir el análisis (Heidegger, 2006, pp. 281, 311, 322).[19] Retomando nuestros ejemplos previos, una motocicleta o una montaña pueden estar descubiertas en cuanto entes vivientes, pero solo en un comportamiento en el que la atención del Dasein respectivo se dirija explícitamente hacia ellas, sea para manifestar el cariño que se le profesa a la motocicleta o simplemente hablándole con dulzura, sea para rendir algún culto religioso al sol como "divinidad" o cantándole una canción en la que se lo animice. Con todo, y esta es la clave, la examinación hermenéutico-fenomenológica del desempeño del Dasein desvelaría que en su comportamiento cotidiano-preteorético *más elemental*, *en el que no atiende explícitamente ni a estos entes ni tampoco a cuál es su "noción" sobre estos entes*, no los descubre y comprende originariamente de tal manera, sino a-la-mano, p.e. usando la motocicleta como vehículo o tomando al sol como reloj natural, o como dados-delante, p.e. admirando su belleza o brillantez.

Por eso, el punto de partida y el enfoque para identificar las maneras del ser en su pertenencia específica fenoménica a los entes no son un fruto arbitrario, sino la consecuencia necesaria de que tales maneras se encuentran siempre comprendidas tácitamente en el existir cotidiano *más elemental* del Dasein y que, gracias a ello, pueden ser explicitadas a partir de su presencia ahí implícita, p.e. salir a pasear implica la comprensión formal de la *existencia* que opta por tal posibilidad y simultáneamente el *ser-a-la-mano* de la motocicleta y del camino; conversar con un colega sobre un libro conlleva simultáneamente la apertura de la propia *existencia*, de la *existencia* del otro y del *ser-a-la-mano* del libro; jugar con un gato implica la comprensión de la *existencia* y de la *vida*; pensar en el principio de no-contradicción implica la comprensión de la *existencia* y la *subsistencia*, etc. En estos casos, solo ejemplificadores, la existencia está integrada en toda posible situación con

[18] Para la problematización y elaboración de la vida, cf. GA 24, p. 270 y GA 29/30, p. 265 ss.

[19] Aquí no podemos discutir la multidireccionalidad del sentido de cotidianidad (cf. von Herrmann, 2005, p. 40; 2008, p. 20); sobre cuestiones referentes a la cotidianidad y la metodología, cf. Ivanoff-Sabogal (2022) y Gatica (2022).

entes muy diferentes y en toda posible apertura de maneras del ser, explicando así una de las razones por las que Heidegger debe iniciar su estudio con la "existencialidad de la existencia" (Heidegger, 2006, p. 38). Es decir, la explicitación (no deducción) de tales maneras y su pertenencia específica fenoménica a los entes debe despegar del *existir* preteorético-cotidiano. Esta razón se vivifica en nuestra tesis sobre la triple apertura de las maneras del ser en el existir básico, *tres aperturas* supuestas en todos los ejemplos aducidos y desde las cuales se determina la "multidimensionalidad" comprensiva del Dasein, la cual corresponde desde el lado del Dasein a lo que se designó más arriba como el "polifacetismo" del ser mismo.

Primero, consideremos la relación entre la existencia y las demás maneras del ser. Aquí toma lugar la (1) *apertura simultánea*, a priori y necesaria, de la existencia con otras maneras del ser que no le pertenece específicamente al Dasein. Esta apertura simultánea subyace a la tesis de que "al Dasein le pertenece igual de originariamente – como constituyente de la comprensión de su existencia –: una comprensión del ser de todos los entes que no tienen carácter de Dasein" (Heidegger, 2006, p. 13). La apertura simultánea atestigua el *entrelazamiento fenoménico* de la existencia con las otras maneras del ser, ya que el Dasein no es un sujeto aislado, sino un "ser-con-en-el-mundo" (GA 24, p. 394),[20] cuya comprensión preontológica integra necesariamente la comprensión de otras maneras del ser de entes que no son Dasein, así como la comprensión, al menos en sentido formal, de los entes que también son Dasein, p.e. un colega en su *existencia*.[21] En este sentido, el Dasein "existiendo está arrojado y en tanto que arrojado está entregado a y hecho responsable de los entes, a los que requiere *para* poder ser" (Heidegger, 2006, p. 364). Ciertamente, también p.e. un gato y un perro requieren de comida para vivir, de suelo para andar, de juguetes para destruir, de otros animales para cazar, etc. La diferencia esencial estriba en que los animales requieren de *entes* para vivir (*por supuesto mientras no sepamos si les corresponde una comprensión del ser*);[22] en cambio, el Dasein requiere del *ser* de los entes, esto es, de *los entes en cuanto entes* para poder existir tal como lo hace, pues las maneras del ser de los entes son las condiciones concomitantes de posibilidad de la existencia, que se desempeña primaria y necesariamente no *ante* objetos, sino *consigo* en cuanto existente, *junto* a entes en cuanto útiles, *con* entes en cuanto coexistentes, *cohabitando* con entes en cuanto animales, etc. Este entrelazamiento del Dasein y el "ser" comprendido de los entes, sean humanos o no, se refleja en que el Dasein "se puede entender como estando atado en su 'rumbo' [*Geschick*] con el ser de los entes que comparecen dentro de su propio mundo" (Heidegger, 2006, p. 56).

[20] Al entrelazamiento fenoménico von Herrmann (2019, pp. 41, 50) lo designa como la apertura *autorreferencial-extática* de la existencia (aquí se asienta la apertura simultánea) y la apertura *horizontal* de las maneras del ser de los entes en general (aquí anidan las aperturas paralela y genética que introduciremos).

[21] Cf. Heidegger, 2006, pp. 85, 123.

[22] Cf. GA 24, p. 270; GA 29/30, p. 94.

Segundo, a esta apertura simultánea se suma la relación que acontece entre las maneras del ser de las que ninguna mienta la existencia; la cual, sin embargo, por supuesto que no está excluida, porque siempre se trata de maneras del ser abiertas en el campo comprensivo del Dasein. Por una parte, sale a la luz (2) la *apertura paralela* de diversas maneras del ser que no pertenecen específicamente al Dasein y cuyo paralelismo se afinca en estar comprendidas simultáneamente desde un mismo horizonte vivencial o "existentivo" unitario, p.e. cuando estamos en la biblioteca usando la silla (ser-a-la-mano comprendido) y pensando en el principio de no contradicción (subsistencia comprendida). Por otra parte, también toma lugar (3) la *apertura genética* de las maneras del ser teoréticas desde las maneras del ser preteoréticas. Las teoréticas están abiertas recién en el nivel de una investigación filosófica o científica, de forma que tan solo son accesibles a un Dasein que se ocupe seriamente con la filosofía y la ciencia, sin que ello conlleve necesariamente que el filósofo o científico respectivo esté captando explícitamente tales maneras. En cambio, las maneras preteoréticas son condiciones de posibilidad del existir común y corriente y, por lo tanto, están de antemano y familiarmente abiertas a todo Dasein en cuanto tal, sea que esté versado en filosofía o no, por lo que tienen una prioridad genética respecto a las teoréticas, siempre según el enfoque cotidiano-preteorético de la comprensión preontológica del Dasein. De este modo, a través de las preteoréticas Heidegger logra desvelar p.e. el ser-dado-delante en sentido estricto y la subsistencia.

La triple apertura, simultánea, paralela y genética, es el hilo conductor sistemático para la "genealogía que no construy[e] deductivamente las diversas maneras del ser" y de la pertenencia específica fenoménica, ya que las maneras del ser, explícitamente abiertas en el campo teorético de la investigación fundamental ontológica, están ya abiertas implícitamente en los comportamientos cotidianos de un Dasein que se desempeña con plena familiaridad en su existir. Por eso, al método hermenéutico-fenomenológico le está vetado un proceder objetualizante inicial, esto es, echar mano de una mirada que observe distanciadamente el correlato al que se dirige,[23] como si fuese el único acceso al campo temático en cuestión (Heidegger, 2006, p. 147). Sin duda, algo "es objeto en cuanto tema de una *consideración* [Betrachtung]; pero eso no quiere decir que también haya de serlo en el tipo de experiencia en que está *ahí* y en la cual se desempeña propiamente el análisis" (GA 63, p. 47). Tornar visibles las diversas maneras del ser obliga a preservar el desempeño del existir preteorético sin distorsionarlo mediane una objetualización, evitando en ello que una "substrucción" (Heidegger, 2006, p. 241) de maneras del ser que no sean la específica o más propia del ente lo muestre desfiguradamente. Como en tal desempeño, en el que tratamos familiarmente con diversos entes no "objetualizados" (GA 24, p. 224), ya estamos descubriendo al menos *ciertos* entes según sus específicas

[23] En este marco "el fenómeno se muestra en su propio sentido cuando falta la reflexión" (GA 17, p. 287).

maneras del ser, la permanencia inmanente en tal desempeño por parte del análisis filosófico, si bien consciente metodológicamente de ello y explicitándolo, es un suelo seguro para la tematización de la pertenencia específica fenoménica de ciertas maneras del ser a ciertos entes y su modificabilidad.

6. Retrospectiva y prospectiva

En nuestro trabajo se examinó el carácter "fenoménico", ni subjetivo ni objetivo, de la pertenencia específica, más propia y originaria, de las maneras del ser a los entes; se desarrolló que tal pertenencia es desvelada hermenéutico-fenomenológicamente partiendo de la comprensión del Dasein preteorético-cotidiano en su imbricación con la "triple apertura"; y, se sostuvo que tal pertenencia prefigura la modificabilidad de las maneras del ser desde las que el ente respectivo puede ser genuinamente descubierto, explicando así la posibilidad de malcomprender al ente por "sobreposición" o "trasposición". De nuestra interpretación se desprende un tema destacado que queda pendiente, concerniente a la unidad del ser. "¿A raíz de esta diferencia radical entre las maneras del ser", de la "*existencia* y del *ser-dado-delante*", "todavía puede encontrarse un concepto unitario del ser que justifique designar estas maneras del ser en cuanto maneras *del ser*? ¿Cómo debe captarse la unidad del concepto del ser en relación a una posible variedad de maneras del ser?" (GA 24, p. 250). Aunque estas preguntas, que Heidegger plantea y no desarrolla, exigen una investigación propia, valga trazar dos puntos. *En el plano conceptual* el concepto unitario del ser remitiría a la apertura de todas sus maneras posibles y a los consecuentes caracteres del ser (ser-qué/ser-quién). Esta unidad conceptual del ser (a) está eximida de simplicidad, pues esta operaría una indiferencia niveladora entre las diversas maneras del polifacético ser y, por tanto, (b) es imposible que se trate de un "concepto del ser sobre-cogedor [übergreifend]" (GA 24, p. 250) y simple que consista en alguna manera del ser ya unilateralmente absolutizada y que subsuma a las demás como especies. *En el nivel fáctico* el fenómeno del ser yace siempre desplegado en "sus maneras del ser" (GA 24, p. 25), por lo que está caracterizado concreta y esencialmente por su despliegue polifacético, p.e. el ser de la mesa no es el mismo ser que el del hombre; no obstante, este polifacetismo no inaugura una desintegración del "ser en general", porque *de facto* permanece unitariamente desplegado en su "triple apertura" (simultánea, paralela y genética) dada la "multidimensionalidad" de la comprensión preontológica del Dasein.

Referencias

BLOCK, Vincent (2015). "Heidegger's Ontology of Work", en *Heidegger Studien*, 31, pp. 109-128.

CAPLAN, Ben (2011). Ontological Superpluralism, en *Philosophical Perspectives*, 25, pp. 79-114.

CARMAN, Taylor (2003). *Heidegger's Analytic*. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time. Cambridge: Cambridge University.

DAVOLI, Giovandomenico (2013). *Heidegger und die Frage nach dem Sinn von Sein: das Dasein und das Nichts*. Berlin: Lit.

DOSTAL, Robert (2015). Hermeneutics and Phenomenology, en J. Malpas, H.-H. Gander (eds.) *The Routledge Companion to Hermeneutics*. London/New York: Routledge, pp. 575-587.

FERNANDES BOTTS, Tina (2015). Hermeneutics, Race and Gender, en J. Malpas, H.-H. Gander (eds.). *The Routledge Companion to Hermeneutics*. London/New York: Routledge, pp. 498-518.

FREDE, Dorothea (2013). Zum Sinn von Sein und Seinsverstehen, en D. Thomä (ed.). *Heidegger Handbuch*. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, pp. 279-284.

GATICA GATTAMELATI, Andrés (2022). La filosofía como contra-movimiento en la *Begriffsbildung* de *Ser y tiempo*. *Ideas y Valores*, 71, N. 179, pp. 9-33.

HAUGELAND, John (2013). *Dasein Disclosed*. Joseph Rouse (ed.). Cambridge/ London: Harvard University.

HEIDEGGER, Martin (2006). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer. 19a ed.

HEIDEGGER, Martin, GA 9*, Wegmarken*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin, GA 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Ed. P. Jaeger, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1979.

HEIDEGGER, Martin, GA 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Ed. H. Vetter, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2006.

HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2005.

HEIDEGGER, Martin, GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Ed. I. Görland, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Ed. K. Held. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, Martin, GA 27, *Einleitung in die Philosophie*, Eds. O. Saame, I. Saame-Speidel, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2001.

HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit. Ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, Martin, GA 31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Einleitung in die Philosophie. Ed. H. Tietjen, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1982.

HEIDEGGER, Martin, GA 33, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3*. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Ed. H. Hüni, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1981.
HEIDEGGER, Martin, GA 63, *Ontologie* (*Hermeneutik der Faktizität*). Ed. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.M: Klostermann, 1995.
HEIDEGGER, Martin, GA 80.1, *Vorträge*. Teil 1: 1915 bis 1932. Ed. G. Neumann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2016.
HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. (1987). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit» Band I. Frankfurt a.M: Klostermann.
HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (1994). *Wege ins Ereignis*. Zu Heideggers „Beiträge zur Philosophie". Frankfurt a.M: Klostermann.
HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (2000). *Hermeneutik und Reflexion*. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl. Frankfurt a.M: Klostermann.
HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (2019). *Transzendenz und Ereignis*. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)". Ein Kommentar. Würzburg: Königshuasen & Neumann.
IVANOFF-SABOGAL, Christian / TSOULLOS, Aris (2021). Der zeitliche Sinn der ontologischen Rückstrahlung in Sein und Zeit, en *Heidegger Studien*, 37, pp. 11-29.
IVANOFF-SABOGAL, Christian (2021). Comprensión del ser como factum de la analítica existencial del Dasein, en *Contrastes*, 26 (3), pp. 69-88.
IVANOFF-SABOGAL, Christian (2022). La problemática metodológica del fenómeno «inicial y regularmente» en la ontología-fundamental, en: *Daimon*, publicaciones en avance, pp. 1-21.
KELLY, Howard D. (2014). Heidegger the Metaphysician: Modes-of-Being and Grundbegriffe, en *European Journal of Philosophy*, 24 (3), pp. 670-693.
LUCKNER, Andreas (2019). Was heißt (eigentlich) 'authentisch' existieren? A. Luckner, S. Ostritsch (eds.). *Philosophie der Existenz*. Aktuelle Beiträge von der Ontologie bis zur Ethik (pp. 151-167). Berlin: J. B. Metzler.
MCDANIEL, Kris (2009). Ways of Being. D. J. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman (eds.). *Metametaphysics*. New Essays on the Foundations of Ontology. Oxford: Clarendon, pp. 290-319.
MCDANIEL Kris (2016). Heidegger and the 'There Is' of Being, en *Philosophy and Phenomenological Research*, 93 (2), pp. 306-320.
MCDANIEL Kris (2017). *The Fragmentation of Being*. Oxford: Oxford University.
MCMANUS, Denis (2012). *Heidegger & the Measure of Truth*. Themes from his Early Philosophy. Oxford: Oxford University.
MCMANUS Denis (2013). Ontological Pluralism and the Being and Time Project, en *Journal of the History of Philosophy*, 51 (4), pp. 651-673.
MCMANUS Denis (2015). On Being as a Whole and Being-a-Whole. L. Braver (ed.), *Division III of Heidegger's Being and Time*. The unanswered Question of Being. Cambridge: MIT, pp. 175-195.
PHILIPSE, Herman (2007). Heidegger's "Scandal of Philosophy". The Problem of the 'Ding an sich' in 'Being and time'. S. Crowell, J. Malpas (eds.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University, pp. 169-198.

RAMOS DOS REIS, Róbson (2020). Ways of Being and Expressivity, en *Estudios de Filosofía*, 61, pp. 11-33.

ROMBACH, Siegfried (2004). Gegenstandskonstitution und Seinsentwurf als Verzeitigung. Über die zeitliche Konstitution der Gegenstandstypen bei Husserl und den zeitlichen Entwurf der Seinsarten bei Heidegger, en *Husserl Studies* (20), pp. 25-41.

SHEEHAN, Thomas (2015). *Making Sense of Heidegger*. A Paradigm Shift. London/New York: Rowman & Littlefield.

TEPLEY, Joshua (2014). Properties of Being in Heidegger's *Being and Time*, en *International Journal of Philosophical Studies*, 22 (3), pp. 461-481.

TUGENDHAT, Ernst (1979). *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

TURNER, Jason (2010). Ontological Pluralism, en *The Journal of Philosophy*, 107 (1), pp. 5-34.

TURNER Jason (2021). Ontological Pluralism. R. Bliss, J. T. M. Miller (eds.). *The Routledge Handbook of Metametaphysics*. London/New York: Routledge, pp. 184-195.

USCATESCU BARRÓN, Jorge (1992). *Die Grundartikulation des Seins*. Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers. Würzburg: Königshausen & Neumann.

VATTIMO, Gianni (2007). *El fin de la modernidad*. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna. Barcelona: Gedisa.

WEINBERGER, David (1980). Three Types of "Vorhandenheit", en *Research in Phenomenology*, 10, pp. 235-250.

Studia Heideggeriana, Vol. XIII, 2024, 267-284
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol13.2024.267

El estilo del Da-sein[1]

The Style of Da-sein

CÉSAR GÓMEZ ALGARRA
(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen: En los escritos esotéricos o privados de los años treinta y cuarenta, el concepto de un estilo del *Da-sein* puede resultar sorprendente. Sorprendente, en gran medida, porque en los escritos de ese período Heidegger desarrolla una crítica radical de la Modernidad, la cual acaba tomando la forma de una historia del ser. En esta historia, el estilo, figura moderna, artística y cultural por excelencia, difícilmente encuentra su sitio. El objetivo de este artículo es reconstruir este concepto, aparentemente secundario y menor, para así desentrañar los sentidos filosóficos que contiene. Trataremos de mostrar cómo el estilo del *Da-sein*, al formar parte de la metafísica de la subjetividad moderna, tanto en la historia del arte como en la confrontación con Nietzsche, exhibe el proyecto filosófico de la *Kehre*. Sin embargo, si, en última instancia, el estilo del *Da-sein* concierne a nuestra relación con el ser, la de Heidegger podría no ser la única aproximación fenomenológica relevante al problema.

Palabras clave: Heidegger, fenomenología, estilo, historia del ser, Ereignis

Abstract: In the esoteric or «private» writings of the 1930s and 1940s, the style of *Da-sein* appears striking. Striking indeed, because in these writings, Heidegger develops a radical critique of modernity, taking the form of a history of being –in which style, the modern, artistic, and cultural figure *par excellence*, hardly finds its place. The aim of this paper is to follow this apparently secondary and minor concept of *style*, in order to uncover the philosophical meanings that it entails. We will attempt to show why, as part of the metaphysics of modern subjectivity, both in the history of art and in its confrontation with Nietzsche's thought, the style of *Da-sein* manifests the philosophical project of the *Kehre*. However, if the style of *Da-sein* ultimately concerns our relationship to being, Heidegger's approach may not be the only phenomenological approach relevant to this problem.

Key-words: Heidegger, phenomenology, style, history of being, Ereignis

[1] Una primera versión de este texto fue presentada en el coloquio internacional «De la vie à l'*Ereignis*. Philosophie(s) de Heidegger», que tuvo lugar los días 20 y 21 de octubre de 2022, en la *Université libre de Bruxelles*. Agradezco a Sylvain Camilleri y a Marcin Schulz por la invitación, recalcando la amistad que allí comenzó.

Introducción

> Style is a more metaphysical concept, important for understanding truth-or-falsehood once a style has become autonomous.
>
> Hacking, 2002, p. 195.

> Or, le comment de la présence s'exposant à son pouvoir-être dans la moindre sensation, n'est exprimable que par un style.
>
> Maldiney, 2012, p. 191.

Si uno se encuentra con la palabra «estilo» al lado del término fundamental de *Da-sein*, podría anticipar un comentario sobre la forma de escribir de Heidegger, sobre la dimensión expresiva (y expresionista) de sus conceptos, la estructura en quiasmo de muchas de sus frases o, finalmente, la oscuridad poética de algunos de sus textos –en particular, de los que pertenecen al pensar del *Ereignis*, que empieza a desplegarse con el viraje (*die Kehre*) durante los años 1930. Es bien conocido que a partir de esta época, en los escritos o tratados privados redactados entre 1936 y 1944, Heidegger elabora una filosofía densa, hermética, donde sus conceptos se despliegan a partir de metáforas y de juegos etimológicos, con vistas a abrir así nuevas constelaciones de sentido. La dificultad de estos textos es palmaria cuando leemos, por ejemplo, un pasaje como este:

> La contención es el estilo del pensar del comienzo, sólo porque tiene que convertirse en el estilo del ser humano por venir, el que es fundado en el *Da-sein*, es decir, predetermina y soporta esta fundación.
> Contención –como estilo–, la certeza de sí-mismo de la donación de medida que funda y la consistencia enconada del *Dasein*. Determina el estilo, porque es el temple fundamental (GA 65, p. 33/44)[1].

Sin embargo, aquí no queremos realizar un análisis minucioso del estilo literario de Heidegger –ni de su ausencia de estilo. Análisis semejantes han sido ya elaborados, con mayor o menor nivel de detalle[2]. Pese al innegable interés de una retórica o de una estilística heideggeriana, es más bien el

[1] «Sie ist der Stil des anfänglichen Denkens nur deshalb, weil sie der Stil des künftigen Menschseins, des im Da-sein gegründeten, werden muß, d. h. diese Gründung durchstimmt und trägt. Verhaltenheit - als Stil - die Selbstgewißheit der gründenden Maßgebung und der Grimmbeständnis des Daseins. Sie bestimmt den Stil, weil sie die Grundstimmung ist». Citamos la obra completa de Heidegger en curso de publicación, según el volumen y seguido del número de página original y su traducción al castellano. En ocasiones, hemos modificado la traducción disponible. El resto de las traducciones son nuestras.

[2] Referimos principalmente a las contribuciones presentes en Baur, Bösel y Mersch, 2013 y a Babich, 2014.

contenido y el sentido de este fragmento lo que nos gustaría explorar en el marco de este artículo.

La pregunta que nos hacemos entonces es la siguiente: ¿qué debemos comprender por la idea de un *estilo del* Da-sein? O, más bien, ¿por el estilo del *pensar que comienza* y del temple de la contención, *fundados* en el *Da-sein*? ¿A qué remite Heidegger y cuál es el origen y la legitimidad de semejante concepto de estilo?

Para muchos, y pese a su larga historia (historia que Gadamer, entre otros, ha reconstruido parcialmente), el estilo es una noción evidente, que no plantea dificultad especial alguna (Gadamer, 1990; 1993, pp. 375-378). El estilo se comprende las más de las veces como un concepto moderno, ligado a una dimensión normativa y a la originalidad propia de los artistas y de los creadores –tanto en un sentido individual como en un sentido histórico, el que pertenece a una época dada. Cabe destacar además que el estilo conoce actualmente un renacimiento temático importante, alcanzando el estatuto de ámbito de investigación privilegiado, ya no solo respecto a nuestra relación individual e histórica, sino también respecto al conocimiento y a las condiciones «ontológicas» de verdad y falsedad –como lo atestigua su uso en la filosofía de la ciencia (Hacking, 2002; Davidson, 2001).

Sin embargo, si esto es así, ¿el estilo no se situaría entonces en las antípodas del proyecto heideggeriano, que busca constantemente criticar y deshacer los límites propios de la conceptualidad moderna y sus derivaciones? Este aspecto del problema ha sido reconocido y abordado en dos artículos recientes sobre el estilo en Heidegger, uno de E. Housset (2021) y otro de Á. Xolocotzi (2022). Pese a su interés y rigor, cabe destacar que el problema de un estilo del *Da-sein* no es tratado de manera directa en ellos, ni tampoco se lleva a cabo siguiendo una lectura que se concentraría en los escritos privados o esotéricos de los años treinta y cuarenta[3]. Es esta última vía la que nos gustaría intentar aquí.

Más concretamente, la hipótesis que queremos poner a prueba es que el estilo del *Da-sein*, aunque no sea un concepto fundamental del pensar del *Ereignis*, exhibe ciertas ventajas hermenéuticas a la hora de acceder a los temas principales de los tratados de los años treinta y cuarenta. El conjunto de estos escritos, cuya publicación aún está por terminar, nos permite reconsiderar y profundizar el sentido y los límites del proyecto heideggeriano de una historia del ser y del pensar del *Ereignis*. Para ello, procederemos según dos momentos temáticos: primero, analizaremos qué es a lo que Heidegger apunta con el concepto de estilo, esclareciendo cuáles son sus adversarios conceptuales. Dicho de otro modo: ¿a qué remite la noción de estilo y a qué (o a quién) se opone Heidegger con ella? Para precisar mejor esto, analizaremos por qué el estilo constituye un avatar fundamental de la metafísica de la subjetividad,

[3] Con la expresión «escritos privados» no queremos dar a entender que haya, por parte de Heidegger, un rechazo total de toda publicación sino que, inseguro respecto a sus posibles lectores, remite su publicación a un porvenir abstracto e indeterminado. Sobre la determinación esotérica de estos textos, seguimos a Sommer, 2017.

que se puede rastrear tanto en el ámbito histórico-científico del arte y de la cultura como en su última gran figura filosófica: la de Nietzsche. Después, en un segundo apartado, explicitaremos el sentido y el alcance conceptual que el estilo del *Da-sein* tiene en los escritos de la historia del ser, aclarando su singularidad frente al sentido tradicional que podía tener en la metafísica moderna de la subjetividad. Para concluir, destacaremos algunos límites críticos de la aproximación heideggeriana del estilo, sobre todo en comparación con otras problemáticas de índole fenomenológica.

1. Contra el concepto moderno de estilo: la metafísica de la subjetividad

1.1 El estilo en la historia del arte y de la cultura

El término de «estilo» [*der Stil*] aparece en varias páginas de los escritos de los años 1930 y 1940, en particular en las *Contribuciones a la filosofía* [1936-38] y en algunas reflexiones dispersas de los *Cuadernos negros* del mismo período[4]. Como ya hemos anticipado, a primera vista la noción de estilo parece muy alejada de las inquietudes heideggerianas que presiden estos textos. El estilo constituye una noción fundamental en la historia del arte en sentido amplio, y refiere particularmente a cierta subjetividad o personalidad –ya sea la del autor, la de la escuela o la de la época (Schapiro, 1953). Al mismo tiempo, y así es tal y como lo leemos en el protocolo del seminario dedicado a la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche [1938-39], Heidegger destaca que el estilo pertenece al ámbito de la cultura en general y del arte en particular; a partir del sentido de *stilus* como *punzón*, el término acabó indicando las reglas académicas capaces de darle la forma adecuada a una obra, incluso las reglas por las cuales una civilización sería reconocible en cuanto tal (GA 46, p. 280).

Así pues, dentro de la investigación en historia del arte, el estilo puede evocar una gran diversidad de aspectos. Como prueba de ello podemos retomar aquí la lista, bastante intuitiva, que ofrece A. Compagnon en su obra *El demonio de la teoría* [1998]. Según él, el estilo puede definirse principalmente como *norma*, *adorno*, *síntoma*, *tipo* o *cultura*. Sin embargo, esta multiplicidad, aunque sea susceptible de ser completada según diferentes perspectivas, no impide que haya un aspecto esencial capaz de otorgar una unidad al concepto y que, por ello, merece ser conservado. A saber, que el estilo, «en su sentido más amplio, es un conjunto de aspectos formales identificables y, al mismo tiempo, el síntoma de una personalidad (individuo,

[4] Como ha subrayado acertadamente un examinador de este trabajo, la variedad de sentidos del estilo del *Dasein* abarca tal multiplicidad que no sería insensato traducirlo también por *talante* o *carácter*. Para beneficio de nuestra exposición hemos decidido mantener la homogeneidad dentro de este artículo, pero el lector podrá concebir otras traducciones de *Stil* según el contexto. Aprovechamos la ocasión para agradecer a los examinadores sus comentarios, que han ayudado a mejorar mucho nuestro texto.

grupo, período). Describiendo, analizando un estilo en sus complicados detalles, el intérprete reconstituye el alma de esta personalidad» (Compagnon, 2015, p. 206). En cierto modo, todos estos aspectos pueden reunirse según dos determinaciones más concretas, sobre las que volveremos más adelante: 1) una definición *subjetiva*: el estilo es la expresión, la manera en la que un artista, o un individuo en general, pinta un cuadro, escribe un poema, etc.; 2) una definición *objetiva*: el estilo es una norma, una serie de reglas (formales, materiales) que deben seguirse para realizar la obra según ciertas características determinadas. No obstante, no cabe duda de que ambos sentidos no son separables del todo: es su imbricación mutua la que otorga su problematicidad a la cuestión del estilo. Pese a ello y por el momento, diferenciarlas nos sirve a circunscribir mejor su uso en los escritos del *Ereignis*.

La pregunta que nos debemos hacer ahora es la siguiente: ¿a qué sentido se refiere Heidegger? ¿Podemos afirmar que, según él, el estilo concierne a una determinación más bien subjetiva, o más bien objetiva? Para esclarecer mejor lo que debemos comprender por «estilo del *Da-sein»,* es necesario profundizar un poco más en el concepto histórico-artístico *–historisch–* al que Heidegger se opone.

En primer lugar, es relativamente fácil comprender que no existe en Heidegger una apreciación positiva de la determinación *subjetiva* del estilo artístico. En cierto modo, toda su obra representa una respuesta a las insuficiencias conceptuales de la subjetividad moderna. El problema del estilo artístico e individual no constituye una excepción y encontramos, ya desde las primeras páginas de las *Contribuciones a la filosofía*, el rechazo de la noción de genio y de personalidad creadora, en cuanto «sello o impronta moderna (*neuzeitliche Prägung*)» que asegura «el camino del "yo" y del pensar de la conciencia» (GA 65, pp. 52-53/58 ; GA 96, p. 124/109)[5]. La crítica del genio aparece en varias páginas de estos textos y cabe destacar que, con ella, Heidegger no sólo tiene en mente al Kant de la *Crítica del juicio* (KU, §§ 46-50), sino que sus ataques se dirigen también y sobre todo contra la noción de genio en cuanto ligada al proceso de animalización radical de las facultades humanas –proceso que nos llevaría, por ejemplo, a admirar las capacidades físicas extremas de un boxeador en detrimento de las del científico o del pensador[6].

En segundo lugar, sabemos también que Heidegger ha leído a Winckelmann, así como los comentarios de Goethe al respecto: encontramos

[5] Véase también GA 95, p. 53/52.

[6] Al respecto, sería interesante comparar esta idea heideggeriana con las primeras páginas de *El hombre sin atributos* [1930], de R. Musil: «Un campeón de boxeo y un caballo superan a un gran intelectual en que su trabajo puede ser medido sin discusión, y el mejor entre ellos es reconocido como tal por todos; de este modo, el deporte y la objetividad han llegado meritoriamente a suplantar a aquellos conceptos anticuados del genio y de la grandeza humana» (Musil, 2004, p. 43). Pese a la distancia insalvable que les separa, creemos que ambos pensadores apuntan aquí al mismo fenómeno moderno, y que justamente la noción de *estilo* se despliega también contra todas las concepciones objetivantes y «reificadoras» –y, por lo tanto, limitadas en última instancia– de la «grandeza humana».

la prueba de ello en algunas notas de trabajo y en los cursos sobre Nietzsche (GA 82, p. 520; GA 6.1, p. 128/93)[7]. Podemos asumir que tenía cierta familiaridad con los estudios historiográficos sobre el estilo de los griegos y de otras civilizaciones antiguas. De hecho, varios pasajes de sus cursos y algunos comentarios en los *Cuadernos negros* muestran su oposición a semejante perspectiva historiográfica de lectura[8]. Por ejemplo, en las «Reflexiones VII» [1938], Heidegger apela a la falta de un estilo propio «en cuanto tal» que perteneciera a los griegos. Pero, al mismo tiempo, sí que reconoce que los griegos poseían un estilo, aunque sólo si lo comprendemos como un estilo que no poseían «en calidad de tal» (GA 95, p. 53/52). En ese sentido, el filósofo afirma que el *estilo*, en cuanto producto moderno, se manifiesta sobre todo en el ámbito del arte, allí donde «la voluntad de estilo otorga la prueba de la supremacía de la auto-organización que necesariamente debe haber encontrado su *manera*» (*Ibíd*.). La noción de estilo parece contener una cierta ambigüedad: se muestra como un concepto portador de posibilidades fecundas que se revelaría, pese a todo, insuficiente si lo entendemos como tal. Para determinar, a partir de su dimensión originaria, lo que es el estilo, la relación con el arte y su historia debe ser desarrollada siguiendo otras indicaciones, que también encontramos diseminadas en los escritos de los años treinta y cuarenta.

La relación entre el pensar del estilo del *Da-sein* y el arte aparece en otro fragmento importante de las *Contribuciones a la filosofía*, donde se decide asimismo su diferencia fundamental:

> El estilo, en cuanto certeza que llega a la madurez, es la ley del cumplimiento de la verdad en el sentido del ocultamiento en el ente. Porque el arte, por ejemplo, es el poner-en-*obra* de la verdad y [porque] en la obra el ocultamiento *en sí mismo* llega a mantenerse en sí mismo, por esta razón el estilo, aunque apenas es concebido, es especialmente visible en el campo del arte. Sin embargo, el pensar del estilo no es transferido aquí de modo ampliado, [pasando] del arte hasta el *Da-sein* (GA 65, p. 69/70)[9].

---

[7] Véase el resumen de la noción de estilo griego en Winckelmann y Goethe que ofrece Schapiro (1953).

[8] A este respecto, podríamos mencionar también a Spengler, al que Heidegger critica ya desde sus cursos de juventud (Cf., p. e., GA 58, p. 9/23 y GA 63, § 7 y § 11, donde se muestra algo más matizado en su apreciación) y que usa a menudo la palabra *estilo* en *La decadencia de occidente* – llegando a hablar incluso de un «estilo occidental». Como destaca I. Hacking muy acertadamente, el sentido del estilo en Spengler es tan lábil que merece ser traducido por una multitud de términos (Hacking, 2002, p. 179). Nótese también que, salvo error por nuestra parte, solo hay una referencia heideggeriana a H. Wölfflin (en el manuscrito incompleto del curso de verano de 1919 sobre *La esencia de la universidad y los estudios académicos*, cf. GA 56/57, p. 209). No hemos encontrado pruebas de que Heidegger haya leído a otros autores importantes de la *Kunstwissenschaft* en lo que respecta a estilo, como G. Semper o A. Riegl.

[9] «Stil ist als gewachsene Gewißheit das Vollzugsgesetz der Wahrheit im Sinne der Bergung in das Seiende. Weil Kunst z. B. ist das Ins-Werk-setzen der Wahrheit und im Werk die Bergung in sich selbst zu sich selbst zu stehen kommt, deshalb ist der “Stil”, wenngleich kaum begriffen, besonders im Felde der Kunst sichtbar. Nicht jedoch wird hier von der

Así pues, el arte está relacionado con el estilo, en la medida en que permite conservar la verdad en el ente pero, pese a todo, no lo agota. Lo que debemos retener de este pasaje es que el estilo aparece ligado a una «ley»: la que se otorga la actividad creadora a sí misma, la que sería capaz de realizar la verdad en cuanto tal. Sin embargo, si el ámbito artístico manifiesta un vínculo esencial con la verdad –lo que la conferencia sobre *El origen de la obra de arte* [1935-36] ya abordaba directamente– el arte aparece aquí como algo diferenciado del ámbito del *Da-sein*[10]. O, dicho de otro modo, lo esencial es que no se trata de transferir una concepción artístico-subjetiva del estilo a la noción de estilo del *Da-sein*. La dificultad no corresponde tanto a una *expansión* del ámbito artístico hasta el del ser, sino que exige repensar por completo su imbricación mutua.

Si se pretende replantear la imbricación moderna entre la subjetividad artística del estilo y el sentido del ser del ente aquí movilizado –su determinación metafísica– no basta empero con reconstruir las críticas de las perspectivas histórico-científicas, sino que también hay que dar cuenta de su elaboración filosófica concreta fundamental. La forma en la que el estilo despliega una relación íntima con la verdad y el ser del ente, Heidegger la encuentra precisamente en Nietzsche, donde alcanza su figura conceptual más decisiva.

1.2 Nietzsche, una metafísica del estilo

En este punto, nos inspiramos en Derrida, el cual es uno de los primeros en haber destacado la importancia del problema del estilo en el marco de la lectura heideggeriana de Nietzsche. En *Espolones. Los estilos de Nietzsche* [1978], el filósofo francés avanza la idea según la cual, en el seno de una confrontación crítica con Nietzsche, su concepto de «gran estilo» ocupa un lugar privilegiado (Derrida, 1981, pp. 49-56)[11]. El estilo constituiría entonces una palabra clave a partir de la cual el pensador de Meβkirch se opone al último representante de la metafísica. Cabe subrayar que Nietzsche también desarrolla el conjunto de su reflexión artística a partir del problema del estilo, pero a partir de la noción de *gran estilo* y si seguimos la interpretación

Kunst her der Stilgedanke auf das Da-sein als solches erweitert übertragen».

[10] Numerosas páginas de los escritos privados y de las notas de trabajo ponen de manifiesto un vínculo aún más íntimo y esencial entre el *Da-sein* y la obra de arte. Pero la envergadura de esta cuestión supera la temática del estilo, por lo que la reservamos para un trabajo ulterior sobre «La imagen del *Da-sein*». Cf. GA 66, p. 37/45; GA 73.1, p. 441 y GA 82, p. 519.

[11] Existe una amplia literatura respecto al problema de la comunicación del gran estilo en Nietzsche en particular, y sobre el estilo nietzscheano en general. Remitimos a Babich, 1990, 2009; Mengaldo, 2012. Sobre la relación entre gran estilo y la música, cf. Crawford, 1991. Nótese que el gran estilo conlleva también una dimensión afectiva y antropológica de transformación del ser humano con vistas a su forma superior (la cría, *Züchtung*), algo que Heidegger reconoce y rechaza abiertamente: cf. Gómez Algarra, 2021.

heideggeriana, lo que está en juego es más bien el proyecto de una metafísica de la subjetividad moderna y su vinculación íntima con la estética –a fin de cuentas, ambas serían inseparables según su procedencia histórica y conceptual. Podemos leer entonces que «el pensamiento de Nietzsche sobre el arte sería metafísico en su intuición más íntima, puesto que el arte es para él la manera esencial por la cual el ente se crea en cuanto ente» (GA 6.1, p. 132/131, citado por Derrida en 1981, p. 52).

Según Nietzsche, el gran estilo no solo remite al «sentimiento de poder más elevado», sino que simboliza también la voluntad que «da la ley y la medida» y que nos vuelve así capaces de *dominar al caos* (GA 6.1, p. 127/126; Babich, 1990, p. 113). En el marco de su interpretación onto-teológica de la metafísica de Nietzsche, Heidegger ve en el *gran estilo* el «*Sí*» absoluto a la vida, el «devenir-maestro» de la realidad, y, de esta forma, una figura radicalizada de la determinación del ser y del ente (GA 6.1, p. 135/134, 161/160 y 223/222)[12]. El conjunto de estas características le permite vincular el gran estilo a la voluntad tal y como Nietzsche la despliega, como subjetividad extrema, al igual que su pertenencia a la conceptualidad metafísica.

De manera aún más decisiva que en sus cursos, Heidegger también critica el gran estilo en un fragmento importante de las «Reflexiones XIV» [1940-41], en los siguientes términos:

> La inesencia de lo que sólo es gigantesco pertenece al esenciar de la totalidad; la inesencia esencial es el gran estilo, necesario metafísicamente en el cumplimiento extremo de la metafísica, solo en el interior de la cual es posible algo así como un estilo en general (GA 96, p. 191/166)[13].

Es patente que, para Heidegger, el gran estilo de Nietzsche representa el cumplimiento de una historia metafísica donde el estilo, según su sentido subjetivo y limitado, encuentra su legitimidad y su sentido. Permanece in-esencial empero, en la medida en que es incapaz de preguntar más allá de las coordenadas metafísicas: aquellas que desentrañan y revelan el hilo director del ente como objetividad y el subjetivismo propio de la voluntad de voluntad. Así, podemos leer en *Meditación* [1938/39] que la in-esencia remite a la primacía del «yo pienso» y de la «certeza de sí-mismo», que nos han conducido a la situación histórica hodierna, allí donde «la verdad erra

[12] Véase Nietzsche, KSA 11, *Fragmentos póstumos*, Mayo-Julio 1885, 35 [74]: «Was den großen Stil macht: *Herr werden über sein Glück* wie *sein* Unglück» y KSA 13, *Fragments posthumes*, Otoño 1887, 9 [75]: «Eine Periode, wo die alte Maskerade und Moral-Aufputzung der Affekte Widerwillen macht: die nackte Natur, wo die Macht-Quantitäten als entscheidend einfach zugestanden werden (als rangbestimmend), wo der große Stil wieder auftritt, als Folge der großen Leidenschaft» (Citado por Heidegger en GA 96, p. 189/164).

[13] «Das Unwesen des nur Riesigen gehört zum Wesen der "Totalität": das wesentliche Unwesen ist der "große Stil", metaphysisch notwendig in der äußersten Vollendung der Metaphysik, innerhalb deren allein überhaupt dergleichen wie Stil möglich ist». Véase también GA 96, p. 189/164.

en la errancia de la inesencia» y «el olvido del ser» es erigido en «principio tácito». (GA 66, p. 67/69; GA 65, p. 107/99)[14].

Lo esencial que debemos retener de estos primeros análisis es lo siguiente: Heidegger rechaza las comprensiones historiográficas, propias del ámbito artístico y cultural, tanto en su forma de investigación científica como en su elaboración metafísica más profunda, que es la de Nietzsche. Para él, el *estilo* no es ni una determinación subjetiva, ni el producto excepcional de un genio. Tampoco es una regla objetiva, ni una serie de preceptos y de propiedades estéticas que podemos reconstruir y captar en una época dada, por no decir una norma reconocible por los historiadores que estudian las civilizaciones del pasado –como la «auto-organización» y la «forma de darse» de una cultura particular. Parecería entonces que el concepto de estilo, junto a todas sus implicaciones y ramificaciones, merecería ser abandonado. Por eso se trata más bien, como lo anuncia en las «Reflexiones XIV», de orientarse en «el sin-estilo [en lo carente de estilo] del pensamiento» (GA 96, p. 199/173).

Sin embargo, en el seno de estas determinaciones *negativas* que Heidegger expone, podemos entrever una cierta determinación *positiva*. El concepto de estilo, tal y como aparece descrito en el conjunto de estos textos, conserva pese a todo la idea de una *ley* (*Gesetz*): la que se da a sí-misma «la actividad creadora», más allá de su determinación subjetiva. Es decir, el estilo se relaciona con la ley capaz de *conservar* la verdad en el ente. En ese sentido, parece que para Heidegger el estilo mantiene cierto vínculo con la *certeza* (*Gewißheit*), símbolo moderno por antonomasia del conocimiento –junto al cual el estilo es mencionado en numerosas páginas de estos escritos. Un fragmento corto de las «Reflexiones IV» [1934-36] resulta inequívoco al respecto: «El estilo es la certeza de sí-mismo del *Da-sein* en su legislación creadora [*schaffenden Gesetzgebung*]» (GA 94, p. 269/211)[15].

---

[14] Pese a ello, es importante recordar que la interpretación heideggeriana de Nietzsche acarrea problemas a distintos niveles, de ahí que haya sido acusado por pensadores muy diversos de haber *ontologizado demasiado* la filosofía del martillo. Derrida lo expresa con mucha claridad en *De la gramatología* [1967]: «Al querer restaurar una verdad y una ontología originaria o fundamental dentro del pensamiento de Nietzsche, se arriesga a desconocer, quizá a falta de todo el resto, la intención axial de su concepto de interpretación» (Derrida, 1986, p. 361). Pero, ya antes de Derrida, J. Granier (en las últimas páginas del *Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* [1966]) había destacado numerosos límites de la lectura heideggeriana, al igual que Deleuze en su famoso texto sobre *Nietzsche y la filosofía* [1962]. Nótese sin embargo que, si Heidegger dista mucho de acabar con el texto polimorfo de Nietzsche, merece al menos que se le conceda, como lo subraya J.-L, Marion, el haber sido uno de los primeros en acordarle el estatuto de filósofo como tal (Marion, 2022, pp. 244-246).

[15] Sobre la certeza del sí-mismo, véase también GA 65, p. 69/70: «Estilo: la certeza de sí-mismo del *Da-sein* en su legislación que funda [*Stil: die Selbst-gewißheit des Daseins in seiner gründenden Gesetzgebung*]». Cf. GA 46, p. 281: «Al contrario de la uniformidad, el estilo *da la ley* y crea la unidad. Unidad del estilo artístico quiere decir unidad que surge del estilo, es decir, una unidad que se configura en *su propia exteriorización* [*Im Gegensatz zu Einförmigkeit ist Stil das Gesetzgebende und Einheitschaffende. Einheit des künstlerischen Stils bedeutet diejenige Einheit, die aus dem Stil entspringt, d. h. eine*

Nos las habemos entonces con dos conceptos esencialmente modernos: *estilo* y *certeza*, que aparecen juntos en el momento mismo en que Heidegger intenta replantearse de manera crítica el alcance de la modernidad. Para explicitar y precisar la naturaleza de esta proximidad, es necesario analizar ahora, más detenidamente, el «estilo del *Da-sein*» y su «legislación creadora» tal y como aparecen desarrollados en los escritos del *Ereignis*.

2. El estilo del ser: pensar y contención

Si volvemos ahora a la cita con la que hemos comenzado, podemos fijarnos en que el estilo del *Da-sein* está indisolublemente ligado al pensar del ser humano por venir, pero también a la certeza que el temple de la contención o retención [*Verhaltenheit*] pone de manifiesto:

> La contención es el estilo del pensar del comienzo, sólo porque tiene que convertirse en el estilo del ser humano por venir, el que es fundado en el *Da-sein*, es decir, predetermina y soporta esta fundación.
> Contención –como estilo–, la certeza de sí-mismo de la donación de medida que funda y la consistencia enconada del *Dasein*. Determina el estilo, porque es el temple fundamental (GA 65, p. 33/44).

Cabe analizar entonces el temple de la contención, para dar mejor cuenta de en qué consiste el estilo propio del ser humano por venir.

La contención es descrita al principio de las *Contribuciones*, presentada como el temple fundamental que pertenece al conjunto de todos los temples capaces de abrir y revelar el pensar del *Ereignis*. En los tratados de los años 1930 y 1940, Heidegger recupera algunos aspectos clave de *Ser y tiempo*, como sería la tematización de los temples fundamentales (miedo y angustia en particular), radicalizando su concepción de éstos y ampliándolos *históricamente*. Dicho de otro modo, el pensar debe poder despertar a los temples que son capaces de desplegar una nueva relación con el ser, para combatir así el temple fundador de la metafísica –representada, hasta el momento, por el asombro y el maravillarse griegos[16]. Para oponerse al asombro, los escritos privados movilizan toda una panoplia de temples que serían (aún) más originarios: el terror (*das Erschrecken*), la contención (*die Verhaltenheit*), la timidez o el pudor (*die Scheu*), el presentimiento (*die Ahnung*), el espanto que disloca (*die Entsetzung*), el dolor (*der Schmerz*).

Sin embargo, y pese a esta pluralidad, cabe mencionar que algunos especialistas han subrayado el rol preponderante de la contención frente a otros temples propios de la historia del ser. Quizás se trate de un falso debate, y el interés no tenga tanto que ver con una especie de cálculo comparativo de los temples. De hecho, el propio Heidegger rechaza toda lista de temples en la

Einheit, die sich in ihrer Äußerung bildet]».

[16] Sobre la crítica del asombro griego, véase GA 65, § 17; GA 66, §§ 74, 90 y GA 45, §§ 35-38.

medida en que representarían listas de «tipos de aviones», y destaca incluso que la diversidad de temples no afecta en nada lo que intenta ser pensado: «la nominación múltiple no niega la simplicidad de este temple fundamental [el del otro comienzo]», sino que tan sólo busca «lo inaprehensible de todo lo que es simple (GA 65, p. 21/35; GA 71, p. 224/274-275)[17]. En cualquier caso, y en lo que concierne al *estilo* y a su *certeza*, es la contención la que reúne a ambos de manera decisiva, lo que el análisis de varias secciones de estos escritos nos permite demostrar.

¿Por qué la *contención* determina al estilo? En la medida en que es un temple, la contención describe una especie de actitud, una manera de *estar* y de *comportarse* frente a aquello que está por saber. Y esto que debe (o que merece) ser sabido es, según Heidegger, la diferencia entre el ser y el ente. Con la contención, el filósofo pretende elaborar una manera de ser alejada de la voluntad subjetiva y moderna. Después del gran estilo de Nietzsche, la voluntad que triunfa es la que busca, por todos los medios imaginables, a darse a sí misma como norma de lo que es, como criterio de medida para la totalidad del ente –fenómeno histórico que alcanza su culmen con la filosofía de la vida y sus herederos en el siglo XX. Contra el cumplimiento de la voluntad, la contención debe desplegar entonces una forma más originaria de ésta. En este sentido, la contención indica un saber que no capta a su objeto con el objetivo de apoderarse por completo de él, de dominarlo bajo la forma de la representación de la certeza, segura de ella misma (GA 94, p. 267/209).

La contención caracteriza al acto del pensar en la medida en que mantiene una distancia –incluso una prudencia y una modestia– con aquello que está por pensar. De esta manera, describe una cierta circunspección y reserva en relación con el ser que está siendo cuestionado. Así, en las «Reflexiones IX» [1939] podemos leer que la contención «concierne al *saber originario* de la preeminencia del ser», es «la *contención* de este saber, para que éste no se detenga en lo que es sabido –el ser» (GA 95, p. 238/204). Pero un saber que no alcanza a poseer lo que sabe, que no lo manipula en la forma del ente, ¿qué tipo de conocimiento puede aportarnos? Sin duda, se tratará de un saber más *flotante* y menos *unívoco* que el que la modernidad ha elevado al rango de saber absoluto.

Heidegger subraya así su oposición al ideal de exactitud de la ciencia moderna, pero también a todo tipo de «razonamiento» que concierna al ente pero sin llegar a tocar jamás al ser (GA 65, p. 65/68). Lo que no le impide remitir a un cierto «*rigor*» del estilo de la contención. Sin duda, este rigor no compete al ámbito del cálculo ni de la representación. Expone más bien la fidelidad de la relación con el ser que el temple fundamental de la contención ya ha suscitado. Pensar rigurosamente es, según Heidegger, dejar ser lo que se da en su despliegue propio, sin buscar el manipularlo sino, al contrario,

[17] Véase también GA 74, p. 165, donde Heidegger habla de un «estilo de la preparación y una meditación de los desprendidos [los no-menesterosos] (*Stil der Bereitschaft und Besinnung der Unbedürftigen*)».

preservándolo en el seno de su movimiento auténtico –de su fenomenalización. Como escribe en las *Contribuciones a la filosofía*, la contención señala un pensar capaz de *renunciar a producir un efecto* (GA 65, p. 60/64). Por un lado, podemos apreciar aquí en qué sentido la contención anticipa la *Gelassenheit* de los escritos de posguerra[18]. Pero, por otro lado, es esta «actitud» del *dejar ser* la que caracteriza al estilo propio de los escritos privados del *Ereignis*. El estilo de la contención es un saber, pero no es un saber del ente. El estilo indica más bien una relación –que no es ni voluntarista, ni subjetiva– con el ser: una relación abierta a lo que el despliegue del ser contiene en cuanto posibilidades inagotables.

En consecuencia, es como relación abierta que, en el proyecto del *Ereignis*, el estilo representa una «actividad creadora». Debe ser elaborado, debe ser creado, pero nunca a partir de la nada. En eso habría consistido el delirio moderno de un sujeto autosuficiente y de su estilo correspondiente, el de la certeza de sí cartesiana y postcartesiana. Frente a esta, la contención y el estilo funcionan entonces como otra «certeza de sí mismo» transformada: la que debe fundar un nuevo saber en su relación con el ser (GA 65, p. 34/45). La noción de estilo ya no corresponde entonces a la donación de normas y de medidas a partir de las cuales la obra, la acción y el pensar serán conducidas hasta su objetivo final. Asimismo, el rigor de la contención –como estilo y como saber– no refiere a la suficiencia de un estilo que aspiraría a ser conclusivo, sino que Heidegger lo define como otro tipo de «libertad» (GA 65, p. 65/68)[19].

Sin embargo, en el seno de esta libertad todavía existe un tipo de legislación creadora: la de las «normas» y de las leyes que deben ser instauradas. Estas no son producidas por nosotros mismos. El ser humano jamás las inventa *ex nihilo*. Son otorgadas por el ser. Dicho de otro modo, el ser debe ser comprendido como ley y medida de la fenomenalización. Es lo que legisla, lo que se despliega a través de una dinámica en la cual el ser y el ente surgen, se manifiestan y advienen en la presencia. Como subraya E. Housset en su artículo ya mencionado, el estilo constituye la forma en la que el ser humano responde a esta llamada de la presencia (2021, p. 59 *sq*.). Pero entonces, y para acabar volviendo a nuestra pregunta inicial: ¿por qué hablar de un estilo del *Da-sein*?

Porque solo en la medida en que el ser humano demuestra que es capaz de preservar el estilo de este movimiento, de mantenerse en la contención y de conservar la verdad del ser así manifestada, podrá ser nombrado *Da-sein*. En los escritos privados del *Ereignis*, el *Da-sein* ya no representa el ser que cada uno de nosotros es en cada momento, aquél ser en el que la investigación ontológica tomaba su punto de partida –como es el caso en *Ser y tiempo*. De ahora en adelante, el *Da-sein* constituye una posibilidad: la posibilidad insigne de transformarnos y de transformar nuestra esencia, pensándonos de

[18] Al respecto, véase Keiling, 2017 y Vigo, 2020.

[19] Heidegger destaca además que esta libertad implica otro debate con Nietzsche, esta vez enfrentándose a la idea de filosofía como *sistema*. Cf. GA 65, §§ 42-43; GA 67, § 150.

manera exclusiva a partir del ser. Pero esta posibilidad y su transformación nunca nos aparecen dadas de antemano, y es por ello que los escritos de esta época repiten de una manera u otra el punto decisivo siguiente: el *Da-sein* se despliega bajo el carácter de evento, e incluso de un «evento fundamental», de un *Grundgeschehnis* que le puede acontecer al ser humano histórico (GA 65, p. 32/43)[20]. En ese sentido, el estilo del *Da-sein* se ha convertido en la relación con el ser, y no representa nada más que esta relación, realizada de manera efectiva. Múltiple pese a su simplicidad, si el estilo puede ser captado como temple, como certeza de sí-mismo o como saber, no deja sin embargo de describir una sola y única cosa: el vínculo determinante que une nuestra esencia humana con el ser. Lo que equivale, por parafrasear a Buffon, que el estilo del *Da-sein*, es el ser mismo en cuanto tal[21].

Encontramos esta misma idea en un fragmento al comienzo de las «Anotaciones I» [1942]. Ahí, el estilo debe ser comprendido como «lo que da, porque [es] aquello que junta dócilmente». Siguiendo esta determinación del estilo, la esencia humana del *Da-sein* aparece como lo que «escucha continuamente la medida y la articulación de la ley del estilo» (GA 97, pp. 32-33)[22]. Frente a semejantes expresiones, uno estaría tentado de reemplazar *estilo* por *ser* en estas frases, y nada esencial cambiaría. Así, si retomamos los conceptos que hemos procurado exponer y problematizar a lo largo de estos análisis, podríamos afirmar que el estilo del *Da-sein* no es ni objetivo ni subjetivo, puesto que precede a ambas determinaciones. El estilo es el vínculo, es la actividad creadora que responde al ser: lo que recibe su ley, su norma y su medida, permitiéndonos darle un sentido al conjunto y a la totalidad de lo que es y lo que nos rodea. Como Heidegger escribe en las *Contribuciones*, el «estilo del *Da-sein*» es, precisamente, «una historia»: la del ser (GA 65, p. 34/45).

Conclusión. Reflexiones fenomenológicas sobre el estilo

¿Por qué el estilo concierne a la relación con el ser, y únicamente a esta relación? Es llamativo ver cómo Heidegger utiliza un concepto eminentemente moderno para intentar pensar algo radicalmente distinto. Sin embargo, podríamos interrogarnos por cuál es el interés de retomar este concepto,

[20] Entre numerosos ejemplos, véase también GA 65, p 249/205, donde se menciona que es en «el claro del *Ahí* donde el Ser apropia al *Da-sein*»

[21] Algo claramente estipulado en un apartado esencial de *Das Ereignis*: «*Alles Seyn ist Da-seyn*» (*GA* 71, p. 140/182-183).

[22] «[…] horcht stetig auf das Ma*ß* der Fügung und das Gesetz des Stil». Véase también: «El *estilo* […] no se deja describir por anticipado; debe formarse *a partir de las cosas*, según su medida […] (*Der* Stil *eines solchen Gesprächs läßt sich nicht zum voraus beschreiben; er muß sich* aus der Sache *heraus bilden, nach dem Maß* […])» (GA 74, p. 186). Podemos leer un argumento similar al final de la carta de Heidegger a Jünger del 18 de diciembre de 1950.

entre tantos otros del vastísimo archivo metafísico[23]. Se trata en efecto de un concepto que pertenece a un pensar que no es –que ya ni es ni puede concernir– el del proyecto de una historia del ser y del otro comienzo de la filosofía[24]. Sin embargo, nos parece que hay algo decisivo en el hecho de que Heidegger no rehúya por completo el vocabulario metafísico, el mismo que afirma intentar superar una y otra vez. Los conceptos de la subjetividad moderna, tal y como lo son la *representación*, la *reflexión* o lo *trascendental* son ejemplos más conocidos y que se han analizado más a menudo. Esto se debe a que resulta imposible fundar de nuevo el pensar del ser sin enfrentarse a los grandes representantes de la filosofía idealista y trascendental.

Semejante evidencia, Heidegger la conoce perfectamente –aunque a veces uno puede sentir que la olvida en ciertas páginas de los escritos del *Ereignis*. Al mismo tiempo, cuando Heidegger remite explícitamente en estos escritos a Leibniz o a Hegel (por poner algunos ejemplos), el viraje en el otro comienzo parece menos abstracto y más accesible[25]. Pese a ello, el caso del estilo no deja de parecernos particular. Para describir su relación con el ser, su norma y su medida, utilizar un concepto tan cargado metafísicamente como lo es la palabra *estilo* representa una elección que casi podría ser tildada de arbitraria. O puede ser que, al utilizarla, Heidegger reconozca más directamente que el intento del otro comienzo depende de un diálogo con Nietzsche y con el conjunto de la tradición de la filosofía occidental –tradición a la que el filósofo friburgués no dejaría de pertenecer.

Finalmente, ¿no habría en esta pequeña palabra de *estilo* un núcleo fenomenológico que merece ser desplegado y desarrollado por completo y en mayor profundidad? Otros pensadores lo han utilizado para apuntar a algo tan esencial como la relación con el ser, sin por ello encerrarse en su exclusividad hiperbólica. El estilo, desgarrado entre la tipología y la singularidad, indica un vínculo más rico con lo que *es* y con lo que *somos*, incluso con la manera en la que nos *comportamos* y *actuamos*. ¿Acaso el estilo no constituye, precisamente, nuestra relación originaria y corporal con el mundo? Esto es lo que autores como Husserl, Merleau-Ponty o Maldiney han explorado, cada uno siguiendo sus diferentes caminos y métodos[26]. Pese a sus particularidades, los tres intentan dar cuenta del hecho de que

[23] Esta noción, cuyas resonancias son claramente foucaultianas, la sacamos de Arrien, 2021, p. 29.

[24] Lo que no impide juegos con ese pensar que está por venir, como la proximidad entre *Stil* y *Stille* (*silencio*, *quietud*, *sosiego*), proximidad claramente avanzada por Heidegger en GA 74, p. 59.

[25] Véase, p. e., GA 65, § 110; GA 66, § 127 y GA 70, §§ 172-174.

[26] Sobre el estilo en Husserl, además del artículo ya citado de E. Housset, el lector podrá consultar Meacham, 2013 y Bak, 2019. Como Merleau-Ponty y otros después de él han subrayado, el estilo en Husserl no se puede limitar a lo que dice al principio de la *Krisis.* A saber, que habría un estilo «invariable» donde las cosas se darían relacionadas «*a priori*», «según la forma invariable del mundo de la intuición» (Hua VI, pp. 28-29). Nótese, además, que estas son las mismas páginas que menciona Hacking en su artículo, ya citado (2002, p. 179). Encontramos un mayor desarrollo al respecto en numerosas páginas del curso de 1927 sobre *Naturaleza y espíritu* (Hua XXXII).

> […] todo sentir es también, en su singularidad, una forma completa de ser en el mundo de un modo definido, según un estilo de ser determinado. Un estilo no atañe al *qué* sino al *cómo* de un tener lugar (Maldiney, 1991, p. 273).

Pero, al atañer al cómo, al *Wie* en su fenomenalización propia, el estilo también podría resultar una herramienta preciosa para la fenomenología y para los análisis que está puede desarrollar, tanto en ámbitos antropológicos y existenciales como en aquellos más decididamente artísticos – desarrollos que podríamos elaborar a partir de lo que Maldiney ya anticipó en distintos momentos de su obra[27]. Siguiendo esta vía, rehabilitando la corporalidad e incluso cierta dimensión eminentemente *estética* que la fenomenología es capaz de explorar, podemos privilegiar cómo, dentro de nuestra relación con el ser (por su carga sensible, afectiva y que revela del temple fundamental), se pone de manifiesto el estilo en cuanto revelación de nuestro más íntimo ser en el mundo, de nuestra propia respuesta al evento que surge en cuanto tal[28].

Para concluir, nos gustaría mencionar las palabras de Merleau-Ponty en *La prosa del mundo* [1969], donde destaca lo llamativo que es el hecho de que «cuando el estilo está en marcha, el pintor no sabe nada de la antítesis entre el hombre y el mundo» (1969, p. 83). Pero, ¿quién es este pintor? Por venir o no, el pintor «es un hombre que está trabajando, que encuentra cada mañana, en la configuración que las cosas adquieren ante sus ojos, la misma llamada, la misma exigencia, la misma imperiosa incitación a la cual nunca ha acabado de responder» (1969, p. 94). Sin embargo, podríamos terminar preguntándonos si esta frase de Merleau-Ponty, ¿acaso no recuerda a cierto estilo heideggeriano?

Referencias

ARRIEN, Sophie-Jan (2021). «De la destruction phénoménologique à la destruction poïétique», en ARRIEN y SOMMER (eds.). *Heidegger aujourd'hui. Actualité de sa pensée de l'événement*, París: Hermann, pp. 21-40. [Trad. esp., «El pensar del evento y la transformación de la hermenéutica en Heidegger. De la destrucción fenomenológica a la destrucción poiética», en *Studia Heideggeriana*, vol. XII, 2023, pp. 9-21].

[27] El problema del estilo en Maldiney, que esperamos abordar en un próximo trabajo (en el que Husserl y Merleau-Ponty juegan un papel esencial, junto a la *Kunstwissenschaft*) aparece diseminado en el conjunto de su estética *pática* y existencial. Cf. Maldiney, 2003, pp. 59-82; 2012, p. 127 *sq.*, 139 *sq*.; 2022, pp. 50-56, etc.

[28] Cf. Maldiney, 1991, p. 72: «todo sentir conlleva, dimensionalmente, un momento pático en la tonalidad del cual se expresa, sin signos, no el qué de la experiencia, sino el cómo de un encuentro con el mundo entero, es decir, un estilo de apertura al ente y al existente».

BĄK, Agata (2019). «Estilo corporal: Sobre la noción de estilo en la fenomenología de Husserl», *Devenires*, XX, 40, pp. 83-213.
BABICH, Babette (2014). «Heideggers Stil. Philosophie und Dichtung», en Alfred DENKER, ZABOROWSKI y ZIMMERMANN (eds.), *Heidegger Jahrbuch* 8, Friburgo: Karl Alber Verlag, pp. 54-73.
BABICH, Babette (2009). «Zu Nietzsches Stil», *Articles and Chapters in Academic Book Collections*. 17. https://fordham.bepress.com/phil_babich/17
BABICH, Babette (1990). «Self-Deconstruction: Nietzsche's Philosophy as Style», *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 73, 1, , pp. 105-116.
BAUR, Patrick, BÖSEL, Bernd y MERSCH, Dieter (eds.) (2013). *Die Stile Martin Heideggers*, Friburgo: Karl Alber Verlag.
COMPAGNON, Antoine (2015). *El demonio de la teoría*, Barcelona: Acantilado.
CRAWFORD, Claudia (1991). «Nietzsche's Great Style. Education of the Ears and of the Heart», *Nietzsche-Studien*, 20, 1, pp. 210-237.
DAVIDSON, Arnold, I. (2001). *The Emergence of Sexuality. Historical Epistemology and the Formation of Concepts*, Cambridge-Londres: Harvard University Press.
DERRIDA, Jacques (1986). *De la gramatología*, México: Siglo XXI.
DERRIDA, Jacques (1981). *Espolones. Los estilos de Nietzsche,* Valencia: Pre-textos.
GADAMER, Hans-Georg (1993). *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*, Tubinga: Mohr Siebeck.
GADAMER, Hans-Georg (1990). *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, Tubinga: Mohr Siebeck.
GÓMEZ ALGARRA, César (2021). «Heidegger contre Nietzsche. Préparation du *Da-sein* et élevage du surhomme», *Les Études philosophiques*, pp. 123-141.
HACKING, Ian (2002). *Historical Ontology*, Cambridge-Londres: Harvard University Press.
HEIDEGGER, Martin, GA 6.1, *Nietzsche I*. Ed. B. Schillbach, Frankfurt a. M.: Klostermann,1997; tr. esp. J. L. Vermal, *Nietzsche I*. Barcelona: Destino, 2000.
HEIDEGGER, Martin, GA 45, *Grundfragen der Philosophie. I*. Ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann,1984; tr. esp. *Á*. Xolocotzi, *Preguntas fundamentales de la filosofía*. Granada: Comares, 2008.
HEIDEGGER, Martin, GA 46, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, Ed. B. Friedrich, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2003.
HEIDEGGER, Martin. GA 56/57. *Zur Bestimmung der Philosophie*, Ed. B. Heimbüchel, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1987; tr. esp. J. A. Escudero, *La idea dela filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona: Herder, 2005; tr. esp. F. Jaran y S. Cazzanelli, *Fenomenología y filosofía trascendental de los valores*, Barcelona: Herder, 2023.
HEIDEGGER, Martin. GA 58. *Die Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Ed. H.-H. Gander, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1992; tr. esp. F. de Lara, *Los problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, Madrid: Alianza, 2014.
HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2a ed., 1994; tr. esp. D. V. Picotti. *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*. Buenos Aires: Biblos, 2003.

HEIDEGGER, Martin, GA 66, *Besinnung*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.:Klostermann, 1997; tr. esp. D. V. Picotti. *Meditación*. Buenos Aires: Biblos, 2006.

HEIDEGGER, Martin, GA 67, *Metaphysik und Nihilismus*. Ed. H.-J. Friedrich. Frankfurt a. M.:Klostermann, 1999.

HEIDEGGER, Martin, GA 70, Über den Anfang. Ed. P.-L. Coriando. Frankfurt a. M.:Klostermann, 2005; tr. esp. D. V. Picotti. *Sobre el comienzo*. Buenos Aires: Biblos, 2007.

HEIDEGGER, Martin, GA 71, *Das Ereignis*. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M.:Klostermann, 2009; tr. esp. D. V. Picotti, *El evento*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna, 2016.

HEIDEGGER, Martin, GA 73.1/73.2, *Zum Ereignis-Denken*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.:Klostermann, 2013.

HEIDEGGER, Martin, GA 74, *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst*. Ed. T. Regehly. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2010.

HEIDEGGER, Martin, GA 82, *Zu eigenen Veröffentlichungen*. Ed. F.-W. von Herrmann.Frankfurt a. M.: Klostermann, 2018.

HEIDEGGER, Martin, GA 94, Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938). Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014; tr. esp. A. Ciria. *Reflexiones II-VI (Cuadernos negros1931-1938)*. Madrid: Trotta, 2015.

HEIDEGGER, Martin, GA 95, Überlegungen *VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014; tr. esp. A. Ciria. *Reflexiones VII XI (Cuadernos negros 1938-1939)*. Madrid: Trotta, 2017.

HEIDEGGER, Martin, GA 95, Überlegungen *XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014; tr. esp. A. Ciria. *Reflexiones XII-XV (Cuadernos negros 1939-1941)*. Madrid: Trotta, 2019.

HEIDEGGER, Martin, GA 97, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1938-1939)*. Ed. P. Trawny. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2015; tr. esp. A. Ciria. *Anotaciones I-V (Cuadernos negros 1942-1948)*. Madrid: Trotta, 2022.

HOUSSET, Emmanuel (2021). «Style et phénomène. Dilthey, Husserl et Heidegger», *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, 58, pp. 33-62.

HUSSERL, Edmund. *Husserliana. Band VI* (Hua VI). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976.

KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft* (KU). *Werkausgabe Band X*, Berlin, Suhrkamp, 1977.

KEILING, Tobias (2017). «Vers le chemin de la sérénité ? Retenue et recueillement dans les *Beiträge zur Philosophie*», en Alexander Schnell *(éd.), Lire les* Beiträge zur Philosophie *de Heidegger*, Paris: Hermann, pp. 197-214.

MALDINEY, Henri (2022). *Espace Rythme Forme*, Parí*s*: Cerf.

MALDINEY, Henri (2012). *Regard Parole Espace*, Parí*s*: Cerf.

MALDINEY, Henri (2003). *Art et existence*, París: Klincksieck.

MALDINEY, Henri (1991). *Penser l'homme et la folie*, Grenoble: Jérôme Millon.

MARION, Jean-Luc (2022). *La métaphysique et après. Essai sur l'historicité et les époques de la philosophie*, Parí*s*: Grasset.

MEACHAM, Darian (2013). «What Goes Without Saying: Husserl's Concept of Style», *Research in Phenomenology*, 43, pp. 3-26.

MENGALDO, Elisabetta (2012). *«Rechtschaffenheit des Kleinen. Nietzsches ästhetische Auffassung zwischen "großem Stil" und kurzer Form »,* en CAYSA y SCHWARZWALD (eds.), *Nietzsche – Macht – Gröβe. Nietzsche Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größ*, Berl*ín*: De Gruyer, pp. 395-408.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1969). *La prose du monde*, París: Gallimard.

MUSIL, Robert (2004). *El hombre sin propiedades*, t. 1, Barcelona: Seix Barral.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Berl*ín*: DTV/ Walter de Gruyter, 1988.

SCHAPIRO, Meyer (1953). *«Style»,* en KROEBER (ed.), *Anthropology Today*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 287-312.

SOMMER, Christian (2017). *«Für die Wenigen – Für die Seltenen*. Doctrine *ésotérique* et art d'écrire chez Heidegger», en SCHNELL (ed.), *Lire les* Beiträge zur Philosophie *de Heidegger*, Par*ís*: Hermann, 2017, pp. 7-24.

VIGO, Alejandro G. (2020). «Meditación, historia, contención*»*. *Claridades. Revista de Filosofía*, 12 (2), pp. 45-74.

XOLOCOTZI, *Ángel* (2022). «Filosofía y estilo. Meditaciones sobre el camino pensante de Martin Heidegger», *Eikasia*, 105, pp. 51-73.

Studia Heideggeriana, Vol. XIII, 2024, 285-304
ISSN: 2250-8740 // ISSNe: 2250-8767
DOI: 10.46605/sh.vol13.2024.261

Ni «vulgar» ni «formal», sino «fenomenológico». El concepto de fenómeno y el oculto *Discours de la Méthode* heideggeriano[1]

Neither "vulgar" nor "formal," but "phenomenological". The concept of phenomenon and the hidden Heideggerian *Discours de la Méthode*

FABIÁN PORTILLO PALMA
(Universidad de Sevilla)

Resumen: En el parágrafo §7 de *Ser y Tiempo* Heidegger distingue entre «vulgar», «formal» y «fenomenológico» a propósito del concepto de «fenómeno». El objetivo del presente artículo es mostrar, en primer lugar, que esta diferencia puede entenderse únicamente desde una previa aclaración de los motivos metodológicos del término. Se sostendrá, en segundo lugar, que todo tratamiento temático es al mismo tiempo un tratamiento metodológico, esto es, que la fenomenología hermenéutica de la existencia humana desarrolla y oculta un particular discurso del método.

Palabras clave: Heidegger, fenómeno, fenomenología, indicación formal, discurso del método

Abstract: In paragraph §7 of *Being and Time* Heidegger distinguishes between «vulgar», «formal» and «phenomenological» with regard to the concept of «phenomenon». The aim of the present article is to show, firstly, that this distinction can be understood only after a prior clarification of the methodological motives behind this term. Secondly, it will be argued that the whole thematic treatment is at the same time a methodological treatment, i.e. that the hermeneutic phenomenology of human existence develops and conceals a particular discourse on the method.

Key-words: Heidegger, phenomenon, phenomenology, formal indication, discourse on the method

[1] Este trabajo forma parte de la actividad como contratado predoctoral (PIF) de la Universidad de Sevilla, cuya fuente de financiación es el VI Plan Propio de Investigación y Transferencia de la Universidad de Sevilla (VIPPITUS).

Introducción

Lo sintético del parágrafo §7 de *Ser y tiempo*, donde Heidegger esboza la comprensión metodológica sobre la que elaborará la pregunta por el ser y desarrollará la analítica del *Dasein*, oscurece, más que aclara, el carácter singularmente metodológico de la obra. Esta no resulta de la integración de estudios dedicados a diferentes asuntos, sino que constituye, más bien, el resultado de un intenso trabajo en torno a la manera en la que una pregunta como la que dirige el texto puede ser adecuadamente planteada y conducida. En este trabajo, sostendré que Heidegger despliega, sibilinamente, *un discurso del método*, que acompaña a la tarea propiamente temática. Este discurso conforma junto al análisis de la existencia humana una unidad de trabajo bien definida, pues se trata de precisar el modo de acceso y tratamiento del tema de estudio atendiendo a las propias determinaciones del tema en cuestión. La hipótesis que vehicula el presente trabajo es la siguiente: Heidegger elabora efectivamente un particular *discurso del método*, sin el cual una comprensión de los resultados de sus trabajos se torna difícil; este discurso queda, a pesar de su carácter fundamental, *oculto* bajo la expresión concreta y definida de las tesis sostenidas por Heidegger[1].

Para validar esta hipótesis me asomaré a las complejidades que se ocultan bajo la superficie del concepto de «fenómeno». En él cristalizan tres de los motivos fundamentales que ponen de manifiesto lo genuino de los trabajos fenomenológicos de Martin Heidegger. Me estoy refiriendo, como no podía ser de otro modo, al *carácter hermenéutico* que adquiere la fenomenología en sus manos[2], al *carácter aleitológico*[3], que sitúa a Heidegger, junto a otros, en el bando de la determinación autónoma de la filosofía, y, por último, al *carácter formal-indicativo*, que define la teoría del significado y la gestación de conceptos propiamente heideggeriana[4]. Estas tres aristas

[1] Para muchos estudiosos la distinción entre tesis y método heideggeriano (Ledesma, 2021: p. 256) carece de sentido, pues el método se desprende de la propia constitución temática de la cosa a la que necesariamente se aplica. Así parecen expresarse, entre otros, Kisiel, Denker y Zaborowski (Denker, 2007), cuando señalan que, a pesar del indudable carácter metodológico de los conceptos heideggerianos la propia naturaleza de la cosa a la que refieren imposibilita toda disertación explícita acerca del método. Este trabajo pretende contribuir a una reformulación de esta problemática, otorgándole centralidad a la cuestión del método por sí misma, manteniendo, no obstante, la cautela ante propuestas de generalización o estandarización del método heideggeriano, como la sugerida por Ledesma (2021). Se trata, en efecto, de reconocer el carácter sumamente particular de las investigaciones metodológicas heideggerianas. Para ello, es fundamental la revisión del carácter formal-indicativo de sus conceptos, entre ellos el de fenómeno, pues, es en dicho carácter donde residen las trazas fundamentales de la particular disertación heideggeriana acerca del método.

[2] Sobre este lugar común dentro de la literatura especializada no me detendré demasiado. Para un estudio más profundo del mismo, véase: Rodríguez (1997).

[3] El sentido del término puede rastrearse en las distintas publicaciones de Vigo. De manera ejemplar, véase: Vigo (2020).

[4] Aquí sigo, fundamentalmente, las apreciaciones de Kraatz, para quien la indicación formal, "es tal vez el método *más importante* y, con ello, el «núcleo operativo» de aquella

remiten a uno y al mismo objeto: la propia teorización de la práctica filosófica, algo que consideramos – como pronto desde Descartes – como «discurso del método».

En el parágrafo mencionado, al calor de la discusión acerca del contenido semántico del término «fenómeno», Heidegger distinguirá – refiriéndose explícitamente a la comprensión kantiana del asunto – tres acepciones del mismo.

> Si en esta manera de entender el concepto de fenómeno queda indeterminado cuál es el ente que se designa como fenómeno, y queda abierta la cuestión si lo que se muestra es un ente o un carácter de ser del ente, entonces se habrá alcanzado solamente el concepto formal de fenómeno. Pero, si con la expresión «lo que se muestra» se entiende el ente que – dicho kantianamente – nos resulta accesible mediante la intuición empírica, entonces el concepto formal de fenómeno recibe una legítima aplicación. Tomado en este sentido, fenómeno corresponde al concepto vulgar de fenómeno. Pero este concepto vulgar no es el concepto fenomenológico de fenómeno. En el horizonte de la problemática kantiana lo que se entiende fenomenológicamente por fenómeno puede ilustrarse – mutatis mutandis – en la forma siguiente: lo que en los «fenómenos», es decir en el fenómeno, entendido en sentido vulgar, ya siempre se muestra previa y concomitantemente, y esto-que-así-se-muestra-en-sí-mismo («formas de la intuición») son los fenómenos de la fenomenología. Porque evidentemente espacio y tiempo tienen que poderse mostrar así, tienen que poder volverse fenómeno, si Kant pretende formular un enunciado trascendental fundado en las cosas mismas cuando dice que el espacio es el «en dónde» a priori de un orden (GA 2: p. 42[5])

La acepción fenomenológica parece distinguirse, pero, al mismo tiempo, implicar las otras dos restantes. Cómo se materialice esta implicación es fundamental para comprender por qué Heidegger entiende su propia tarea intelectual del modo en que efectivamente lo hace. Este trabajo pretende mostrar, poniendo de manifiesto el carácter metodológico de la analítica existencial, y con ella de la hermenéutica de la facticidad, qué sentido tiene el adjetivo «fenomenológico» cuando es aplicado al concepto de «fenómeno». Para ello, no nos ocuparemos simplemente de *Ser y Tiempo*, sino que abordaremos también algunos hitos del pensamiento heideggeriano de juventud, previo a la publicación de esta obra. Movido por este interés, este trabajo favorecerá una visión de conjunto, más bien continuista de la obra de Heidegger hasta 1927, sin querer tomar posición en – o remitir a – las

filosofía" (Kraatz, 2022: p. 23). Esta, que sigue siendo "el método de este pensamiento aun cuando Heidegger no habla más de ella" (Kraatz, 2022: p. 23), constituye "una actitud fundamental en el uso de conceptos, con los que se considera la primacía de la cosa así como la heterogeneidad entre pensamiento y cosa. Con la indicación formal se precisa cómo puede hablarse sobre algo en una forma básica, sin que con ello se disuelva la particularidad del ente en la generalidad [*Allgemeinheit*] del pensamiento" (Kraatz, 2022: p. 269). La traducción de estos pasajes es mía.

[5] Aunque las referencias a los textos de Heidegger pertenecen a la *Gesamtausgabe*, se reproducirá la traducción castellana del mismo. No se indicará cada vez la referencia a la traducción, que podrá encontrarse, no obstante, en la referencia bibliográfica final.

discusiones eruditas acerca de las posibles discontinuidades constatables en esos años.

Nuestro hilo conductor es, en definitiva, ese *discurso del método*, o mejor, ese *carácter metodológico* presente en todos los conceptos heideggerianos, entre ellos el de «fenómeno», que *siempre se muestra ocultándose*. Para ello, nos esforzaremos, en primer lugar, por definir las condiciones sobre las que se desarrolla, y la forma que adquiere en dicho despliegue, la reflexión heideggeriana sobre el método, para, a continuación, y retornando al fragmento antes citado, poder aclarar, desde el modelo conceptual de la indicación formal, el genuino carácter que «fenómeno», actuando aquí como término modélico, adquiere en cuanto concepto propio de la fenomenología hermenéutica.

1. Sobre el problema del método

1.1 La fenomenología hermenéutica como movimiento comprensivo de la vida fáctica[6]

El pensamiento de Heidegger durante los primeros años de la década de 1920 tuvo en la cuestión del método un especial foco de interés[7], a pesar de que dicha cuestión fuese rehuida una y otra vez por el mismo Heidegger en tanto que cuestión genuinamente independiente[8]. En las lecciones del *Sommersemester* 1923, Heidegger deja claro que lo que preocupa es captar, comprender e interpretar la existencia humana en y conforme a su propia facticidad. Del planteamiento, elaboración, y desarrollo de esta cuestión surgirá, no obstante, un tratamiento específico del método, tomado como la manera en que la comprensión e interpretación de la existencia fáctica pueden llevarse a cabo.

En términos generales la vida fáctica es el horizonte, siempre personal, es decir siempre mío, en el que la existencia humana concreta y singular se mueve. De forma más precisa, facticidad

[6] El propósito de este punto es mostrar el vínculo necesario entre la doctrina del método y el estudio comprensivo de la vida fáctica, y no detenernos en caracterizar esta primera etapa del desarrollo intelectual de Martin Heidegger. Sobre el proyecto inicial de una hermenéutica de la facticidad existe una amplia bibliografía. Puede consultarse, entre otros: Escudero (2007; 2011), Denker (2011), Rodríguez (1997), o Xolocotzi (2004).

[7] Dan buena cuenta de ello tanto su recensión al trabajo de Jaspers (Heidegger, GA 9), como sus lecciones, tanto las del *Wintersemester* 1919/1920 (GA 58) como las del *Wintersemester* 1920/21 (Heidegger, GA 60), y las del *Sommersemester* 1923 (Heidegger, GA 63), sin olvidarnos del críptico *Natorpbericht* (Heidegger, GA 62).

[8] Que Heidegger mantenga sus reservas a abordar el método como cuestión independiente no debe hacernos pensar que las particularidades de su tratamiento del método se pueden aclarar sencillamente deteniéndonos en el tratamiento temático de su objeto de estudio. La cuestión del método es central, y requiere de una tarea reconstructiva a través del análisis específico de los conceptos filosóficos con los que Heidegger menta el tema de sus estudios. Por ello, frente a los esfuerzos por «*hacer uso del método* para investigar estas y otras cuestiones relativas a la vida» (Ledesma, 2021: p. 255), sostendremos que no hay discurso del método posible sin su discurso temático correspondiente.

> es el nombre que le damos al carácter de ser de «nuestro» existir «propio». Más exactamente, la expresión significa: ese existir en cada ocasión […] en tanto que en su carácter de ser existe o está «aquí» por lo que toca a su ser. «Estar aquí por lo que toca a su ser» no significa en ningún caso de modo primario, ser objeto de la intuición y de la determinación intuitiva o de la mera adquisición y posesión de conocimientos, sino que quiere decir que el existir está aquí para sí mismo en el cómo de su ser más propio (Heidegger, GA 63: p. 7)

El carácter fáctico del existir constituye, así pues, un modo de ser según el cual la existencia está siempre dada, es decir, está siempre abierta a sí misma. De esta manera, dado que lo fáctico constituye un modo de ser propio de la vida, vivir fácticamente «quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto 'aquí' en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser» (Heidegger, GA 63: p. 7). Su comprensión e interpretación son el resultado de un doble tratamiento: por un lado, se trata de interrogar y explicitar el sentido de la vida fáctica mediante un preguntar hermenéutico, por el otro, esta hermenéutica ha de ser fiel al objeto que tiene entre manos, y por eso, hablamos de un modo fenomenológico de *comprensión hermenéutica*.

La hermenéutica constituye la unidad de todas las actividades que conducen a la clarificación de la facticidad (véase Heidegger, GA 63: p. 15). Esta actividad que se ejecuta sobre la vida fáctica no es ningún tipo de *herramienta*, es decir, no se trata de una invención del pensamiento que nos permita hacer referencia de una manera concreta a eso que hemos tomado por objeto. La hermenéutica es un *modo de ser fáctico de la existencia*: la vida no es el objeto de la hermenéutica, ni esta última conforma una metodología general de la que podamos hacer uso indistintamente, sino que por hermenéutica se entiende una determinada forma fáctica de la existencia, es decir, una manera de abrirse a sí misma por parte de aquella, una manera concreta de la movilidad que constituye la vida de cada uno.

Esta dinámica de comprensión de la vida fáctica tiene su punto de partida en la autocomprensión cotidiana de la existencia, en el «Hoy» que caracteriza la forma de existir del «Uno impersonal». La hermenéutica es capaz de torsionar ese modo convencional de comprenderse y articularse de la facticidad y poner a la existencia frente a sí misma en un modo de clarificación de sí fundamental. Este procedimiento requiere, sin embargo, de un tratamiento «puro» del objeto, es decir, de una consideración de la vida fáctica en su propio modo de ser, tal cual es, sin estar mediada por ningún tipo de presupuesto o red conceptual que nos cierre la posibilidad de acceder al mismo. La hermenéutica requiere de la *fenomenología*. Por «fenómeno» no entendemos más que aquello que se muestra en sí mismo y en tanto él mismo, es decir, lo que es diáfano con respecto a sí mismo. El fenómeno constituye «el modo de ser objetivo de algo, un modo ciertamente señalado: el estar presente de un objeto por sí mismo [*Phänomen ist die Weise des Gegenständlichseins von etwas, und zwar eine ausgezeichnete: das*

von ihm selbst her Präsentsein eines Gegenstandes]» (Heidegger, GA 63: p. 67). Este carácter honesto de mostración es el que dirige la manera en que cualquier objeto es abordado, es decir, la fenomenología es esa modalidad del pensar que aspira a hacer posible la revelación de lo interrogado desde sí mismo y en cuanto él mismo. Por ello, como señala Heidegger en *Ser y Tiempo*, el propio término

> no designa el objeto de sus investigaciones ni caracteriza su contenido quiditativo. La palabra solo da información acerca de la manera de mostrar y de tratar lo que en esta ciencia debe ser tratado. Ciencia «de» los fenómenos quiere decir: un modo tal de captar los objetos, que todo lo que se discuta acerca de ellos debe ser tratado en directa mostración y justificación (GA 2: pp. 46-47)

Cuando la vida fáctica es tomada fenomenológicamente se muestra bajo la modalidad cotidiana de la existencia impersonal, la cual no deja observar el carácter fáctico de la existencia misma. El fenómeno en cuanto aquello que es objeto se esconde de primeras ante la mirada interpretativa. La fenomenología hermenéutica no puede ser ejecutada en su verdadera radicalidad sin una tarea crítica esencial, donde aquello que se muestre en sí y desde sí mismo no se oculte, sino que quede al descubierto y pueda ser abordado como tal. Así, como leemos en el *Natorpbericht*,

> la hermenéutica fenomenológica de la facticidad […] se ve obligada a asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explícitas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una estrategia de *desmontaje* [*im abbauenden Rückgang*] (Heidegger, GA 62: p. 368)

El acto de la autocomprensión de la vida fáctica, al que Heidegger pretende contribuir, tal y como lo muestran, principalmente, las lecciones de la década de 1920, involucra así pues tres tendencias. En primer lugar, una tendencia interpretativa, *hermenéutica*, donde la vida fáctica se asume a sí misma como aquello que he de ser interpretado, poniéndose ella misma en marcha para tales efectos. En segundo lugar, esta vida fáctica enrolada en la tarea de su propia comprensión ha de asumir una actitud de honestidad absoluta consigo misma, lo cual significa una ruptura con los autoengaños y las formas de comprensión en las que se mueve convencionalmente pero que la apartan de su verdadera faz. La *fenomenología* aparece aquí como tendencia a la corrección del tratamiento que la vida fáctica ejerce sobre sí. En último lugar, el acto de autocomprensión de la vida fáctica parte de una articulación fáctica de la existencia con la que ha de relacionarse de manera *deconstructiva*, es decir, con la que ha de enfrentarse a fin de poder alcanzar un horizonte interpretativo realmente adecuado para sí misma.

1.2 El tema del método: la cuestión de los conceptos previos y la dirección

Precisamente porque la vida fáctica tiende a ocultarse, el tratamiento del método, su selección y puesta en marcha son de suma importancia. Heidegger se muestra crítico con toda comprensión abstracta del método, con toda teoría metodológica que, con independencia del objeto de estudio, ofrezca un modelo definitivo para abordar cualquier tema[9]. Una metodología acerca de la fenomenología se le presenta, de hecho, como una «empresa de naturaleza harto dudosa [*Ein Unternehmer fragwürdigster Art*]» (GA 63: p. 79). Dado que el acto de interpretar no es distinto de aquello a lo que se dirige la interpretación, sino que constituye, más bien, una determinada modalidad de ser de aquello que está siendo interpretado, un proyecto de constitución metodológica de la fenomenología parece un sinsentido, pues ni método ni objeto de estudio prexisten a la relación que los constituye. La tarea filosóficamente relevante consiste, así pues, en señalar el camino objetivamente adecuado de aproximación y acceso al objeto de estudio, lo cual implica proseguir la tarea de análisis del objeto mismo. Como resultado,

> la fijación del sentido de «método» debe mantenerse abierta a determinaciones auténticas y concretas mediadas por significados que aporten una indicación formal (por ejemplo «camino») [*Die Sinnfixierung von »Methode« ist in formal anzeigender Bedeutung (z.B. »Weg«) offenzuhalten für eigentliche konkrete Bestimmungen*]. Si se ganan estas determinaciones, con esa ganancia también se tiene que volver a deshacer simultáneamente el prejuicio que posiblemente se habrá filtrado a través de la indicación formal. Si desde el principio, y midiéndolo únicamente de acuerdo con determinadas tareas aisladas de una determinada ciencia concreta, encasillamos al método bajo la etiqueta de técnica intercambiable [*auswechselbaren Technik*] o algo similar, estaremos renunciando a la posibilidad de comprenderlo jamás en su sentido originario [*in einem ursprünglichen Sinn*] (Heidegger, GA 9: p. 9)

Para Heidegger, así pues, el trabajo metodológico previo es condición y objeto mismo de cualquier interpretación. Este trabajo no puede, por tanto, consistir en una recopilación de tareas a llevar a cabo para que dirijan siempre de una forma singular la visión del investigador. La tarea relevante consiste, más bien, en extraer el método desde la aprehensión comprensiva y la articulación interpretativa del objeto conforme a su adecuado dinamismo. Se trata, en efecto, de disertar acerca del método *mientras* se analiza el objeto de estudio. El carácter necesario de este trabajo previo puede verse con bastante claridad en "Anotaciones a la *Psicología de las visiones del mundo*

[9] Así, frente al modelo ofrecido por Descartes, quien habiendo empleado su método en asuntos geométricos decide emplearlo para revitalizar la filosofía (Descartes, 1988: p. 85), Heidegger actúa de un modo similar a Hegel, quien en la Introducción a la *Fenomenología del espíritu* puntualiza el necesario carácter inmanente de toda metodología (Hegel, 1966: pp. 51-60). Sobre el curioso interés heideggeriano por distanciarse de la larga y alargada figura de Hegel, con quien dijo encontrarse en una encrucijada (Heidegger, GA 32), puede verse Gadamer (1994).

de Karl Jaspers (1919-1921)". El interés que mueve la lectura del filósofo de Messkirch es descubrir sobre qué horizonte interpretativo se mueve la obra citada de Jaspers. Heidegger observa que en su obra todo tratamiento específico del origen y el horizonte, que la hacen posible, está ausente. Este asume, a ojos de Heidegger, una concepción previa de la vida, otra de la psicología y otra de la existencia, desde las cuales se desprenden una serie de resultados en sus investigaciones, sin llegar a tener conciencia de tal asunción, esto es, sin haber alcanzado un grado de problematización crítica acerca de su propio suelo. Por este motivo, la tarea de estos comentarios es más bien la de

> destacar de modo aún más claro los conceptos previos [*die Vorgriffe*], de escudriñarlos para encontrar el motivo, sentido y alcance de la dirección tomada, de elevar a la conciencia las exigencias de sentido tal vez no expresadas y en realidad mal entendidas, para finalmente juzgarlas de acuerdo con su relevancia filosófica y lo originario de sus intenciones inmanentes [*sie so letztlich auf die philosophische Relevanz und Ursprünglichkeit ihrer immanenten Intentionen zu beurteilen*] (Heidegger, GA 9: p. 9)

La vida constituye para Jaspers «el ámbito, la realidad fundamental, lo que auténticamente todo lo abarca y en lo que todos los fenómenos están incluidos» (Heidegger, GA 9: p. 19). Este ámbito tiene una constitución dinámica, que aúna unitariamente la diferencia. La experiencia cotidiana está caracterizada, sin embargo, por la antinomia, pues la vida no es aprehendida allí en su unidad infinita y dinámica, sino en su parcialidad finita. Su división tiene lugar mediante los términos clásicos de sujeto y objeto, los cuales son superados solo cuando tiene lugar una *situación límite* [*Grenzsituation*], donde la vida como totalidad unitaria e infinita se presenta a nuestra experiencia. Esta imagen de la vida humana es una imagen acrítica a ojos de Heidegger, pues lo que se pone en cuestión no es aquello por lo que precisamente debe preguntarse, a saber, la existencia, que no es un ejemplar de un tipo concreto, ni es una determinación intelectual o emocional, sino un fenómeno que demanda ser considerado seriamente desde sí mismo. Esta consideración requiere de la actitud de desmontaje con respecto a todos aquellos sedimentos que la tradición ha ido depositando y que constituyen nuestro modo convencional de estar referida a ella. En resumidas cuentas, si la vida ha de constituir esa totalidad infinita, omniabarcante y móvil, esto ha de poder fundarse en la propia interpretación singular y fáctica que la existencia hace de sí misma. Esto es lo que Jaspers no puede o no quiere llevar a cabo.

Por ello, exponer cuáles son las concepciones previas que orientan predominantemente la investigación constituye un tratamiento, decidido y explícito, del método de dicha investigación, pues no solo se aclara bajo qué luz se observa algo, sino que también se decide sobre la idoneidad de dicho punto de vista. Todo objeto de estudio involucra, así pues, no solo un contenido, en este caso por ejemplo la caracterización de la vida como infinitud, sino además una determinada posición junto a un conjunto de ideas y conceptos asumidos previamente. De aquí se desprende un plan de trabajo: la crítica del horizonte inicial de cualquier investigación se convierte en el punto de

partida de cualquier interpretación. Y aquí empezamos a intuir también el sentido preciso que Heidegger tiene reservado para el método. No se trata de una técnica, que contenga un número determinado de pasos, sino que consiste en una *dirección* [*Richtung*]. Esta dirección no es añadida con posterioridad por la investigación, sino que es el espacio al que el objeto de investigación mismo está ya lanzado o dirigido. El método señala, así pues, el *camino* [*Weg*] que ya recorre el objeto de estudio. El encuentro investigador con el mismo solamente es posible en la medida en que pueda ser abierto en su facticidad el objeto mismo de la investigación, que en este caso no es otro que la existencia o la vida fáctica. Este camino ha de ser señalado, así pues, por el objeto mismo, ha de ser accesible para el investigador, debe ser traído a fenómeno por el fenómeno mismo de la vida fáctica. El método adecuado para abordar los fenómenos no es otro que la fenomenología. Así, lo que ha de ser puesto en cuestión – para disertar acerca del método y orientar nuestra investigación adecuadamente – es el fenómeno mismo.

2. El sentido fenomenológico de fenómeno

2.1 Una categoría instrumental-disciplinaria: la orientación metodológica del término «fenómeno»

En el parágrafo §7 de *Ser y Tiempo* Heidegger caracteriza «fenómeno» como lo que se muestra en sí mismo. El sentido griego del término está relacionado con la iluminación, y en general, se refiere a todo lo que queda bajo algún tipo de luz. Eso que se muestra en sí mismo no recibe en este momento de la exposición una mayor concreción, pues no termina de quedar claro si constituye una entidad de algún tipo o si es más bien una actividad, es decir, si refiere a un movimiento de mostración. Heidegger continúa clarificando el sentido del fenómeno mediante una doble comparación. Por un lado, distingue entre lo que es *fenómeno* (*Phänomen*) y lo que es *apariencia* (*Schein*), siendo esta última una forma de quedar patente algo, pero no en sí mismo sino como si fuera otra cosa. Lo aparente es lo que parece ser de un modo, pero que no logra ser de ese modo. Fenómeno y apariencia quedan vinculados estrechamente, pues para que algo pueda mostrarse aparentemente se requiere primero que pueda mostrarse en general, es decir, que comparezca como fenómeno. A esta comparación, Heidegger añade una segunda. Esta vez se trata de la relación de diferencia entre el fenómeno y la manifestación de algo (*Erscheinung*). Aquello que es una manifestación de algo es lo que, haciéndose patente, no se muestra por mor de sí mismo, sino a fin de avisar de la presencia de otra cosa. Este es el caso de los síntomas de cualquier tipo de enfermedad, cuya mostración no refiere a sí misma, sino que anuncia más bien la llegada de aquella. De entre todos los sentidos que el filósofo de Messkirch extrae de esta segunda forma de comparecer de algo encuentra que uno de ellos, aquel según el cual lo que se muestra de este modo señala

lo que viniendo junto a él queda siempre desterrado fuera del horizonte de lo que comparece, corresponde a una de las acepciones originarias del término «fenómeno». Pues lo que se muestra fenoménicamente es lo que se presenta con claridad, apuntando al mismo tiempo a aquello que lo acompaña, pero que tiende a quedar fuera de ese horizonte. Como resultado de esta doble aclaración obtenemos una primera nota fundamental para nuestra tarea: el fenómeno «– el mostrarse-en-sí-mismo – es una forma eminente de la comparecencia de algo [– *das Sich-an-ihm-selbst-zeigen – bedeutet eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas*]» (Heidegger, GA 2: p. 41).

En las lecciones del *Sommersemester* 1923, Heidegger define fenómeno como el «modo de ser objetivo de algo, un modo ciertamente señalado: el estar presente de un objeto por sí mismo» (GA 63: p. 67). No define, en efecto, ni al evento del que se tiene o puede tenerse una experiencia, ni al evento mental o vivencia de un sujeto, sino a la comparecencia de un objeto, presente por sí mismo. Este concepto de fenómeno, en la especificidad de su empleo por parte de Heidegger, bebe indiscutiblemente de las fuentes de la fenomenología de Edmund Husserl, para quien lo fenoménico señala el espacio de objetividad fundamental[10]. Heidegger prosigue su caracterización del fenómeno cuando aclara que no se trata de

> una categoría sino que hace referencia ante todo al cómo del acceso, de la aprehensión y la verificación [*das Wie des Zugangs, der Erfassung und Verwahrung*]. En consecuencia, fenomenología es ante todo un modo de investigar [*eine Weise der Forschung*], en concreto: hablar de algo tal y como se muestra y solo en la medida en que se muestra [*etwas Ansprechen, wie es sich zeigt und nur soweit es sich zeigt*] (GA 63: p. 71)

Fenomenológico parece decirse, por tanto, de una determinada forma de abordar un asunto. Esta implica, como ya indicamos, una orientación previa *hacia* el objeto y *en* el objeto mismo, que requiere constantemente de una reorientación *en* y *con respecto* al objeto, pues lo que es objeto tiende a ocultarse en su carácter más propio. Es en este punto cuando el término «fenómeno» queda expuesto de manera más precisa en su carácter metodológico: constituye una categoría «instrumental» orientada hacia la elaboración del camino de la investigación[11]. Así,

[10] Vigo argumenta que el proyecto de una «ciencia estricta», sobre la que se asienta y desarrolla la noción particularísima de fenómeno para la fenomenología, se funda sobre la abdicación de toda explicación causal. Solo de este modo logra garantizar Husserl– y le sigue Heidegger en esto de una forma muy particular, a pesar de su posterior rechazo a toda fenomenología que se presente como ciencia estricta – la práctica filosófica como explicitación de aquellas condiciones que hacen posible la comparecencia de entes dotados de un cierto sentido. Véase: Vigo (2020: pp. 49-50). La objetividad de lo que se presenta por sí mismo está, de este modo, vinculada a la cuestión del sentido de las cosas en su directa mostración.

[11] Como señala De Lara, «como todo concepto filosófico […] el concepto de fenómeno posee para Heidegger un carácter metódico. Su cometido es el de abrir camino a la investigación filosófica o, más exactamente todavía, el de intentar evitar que este se convierta

> en cuanto categoría temática que orienta el acceso y predispone el trato con las cosas, viene a significar la constante preparación de la vía [*ständige Bereitung des Weges*]. Dicha categoría temática tiene la función de alertar críticamente la mirada reduciéndola al desmontaje de los encubrimientos hallados mediante la crítica. Pretende ser orientadora, es decir, debe tomarse solo en su función de alerta y no malinterpretarse en cuanto delimitación (Heidegger, GA 63: p. 76)

El fenómeno es, en definitiva, una *herramienta disciplinaria* para con la investigación, pues su valor reside precisamente en que no se adhiere a ningún objeto particular ni tampoco marca un camino predefinido y sumamente general, que sea susceptible de ser recorrido para cualquier tipo de tema de investigación. El fenómeno es, por tanto, aquello mediante lo cual se prepara la orientación del preguntar filosófico, y la fenomenología es, así, la tarea continuada de preparar el camino y prevenir el descarrío.

2.2 El carácter formal-indicativo del fenómeno

Cabría preguntarse si «fenómeno» menta todavía un contenido, es decir, si lo que se muestra es, en efecto, un objeto. Lo más prudente, no obstante, sería mantener una actitud de sospecha ante semejante pregunta: «fenómeno» no denota una región de objetos, ningún de tipo de entidad, nada que podamos enunciar como algo por lo que nos preguntamos, mientras que «fenomenología» señala una forma de proceder, mas no una disciplina con sus objetos y problemáticas particulares. A pesar de ello, Heidegger no enclaustra ambas cuestiones en un horizonte de mera formalidad, donde nos quedaríamos con una suerte de movimiento autorreferencial y vacío. Él espera de la fenomenología, y del traer a fenómeno lo que se muestra, obtener un acceso a una visión genuina del objeto en cuestión[12].

Lo que es traído a fenómeno constituye siempre una pluralidad de elementos contenidos en una unidad, la unidad del fenómeno u objeto de estudio. Al comienzo del *Natorpbericht*, Heidegger señala que el tratamiento de cualquier objeto temático dentro de una investigación requiere, si quiere desempeñarse exitosamente, de la preparación y aprehensión de la *situación hermenéutica* [*hermeneutische Situation*] adecuada al mismo. Toda situación hermenéutica, podemos leer, se mueve necesariamente en

---

o no logre dejar de ser un camino trillado por la tradición» (De Lara, 2008: p. 237). Una caracterización más detallada del fenómeno como indicación formal puede encontrarse en este texto. Véase: De Lara (2008).

[12] La fenomenología, y sus conceptos, tienen por objeto tanto criticar como reorientar la investigación, tanto destruir como construir. A este respecto, señalará Rodríguez a propósito de la indicación formal, clave terminológica de la bóveda heideggeriana, que esta actúa tanto positiva como negativamente (1997: pp. 169-174). Kraatz, por su parte, reconocerá ahondando en este punto que la indicación formal actúa explicativa, prohibitiva y transformativamente (2022: p. 172), es decir, que no lleva a cabo solo una tarea crítica, sino que también se emplea propositivamente, ostentando, de este modo, un carácter transformador.

> el marco de las siguientes coordenadas: 1) un punto de mira [*Blickstand*], más o menos expresamente apropiado y fijado; 2) una subsiguiente dirección de la mirada [*Blickrichtung*], en la que se determina el «como-algo» según el cual se debe precomprender el objeto de la interpretación y el «hacia-dónde» debe ser interpretado ese mismo objeto; 3) un horizonte de la mirada [*Sichtweite*] delimitado por el punto de mira y por la dirección de la mirada, en cuyo interior se mueve la correspondiente pretensión de objetividad de toda interpretación (Heidegger, GA 62: pp. 346-347)

Así pues, todo tratamiento temático de un objeto cualquiera involucra no solo la delimitación del objeto, es decir, su exposición conforme a lo que es el objeto en cuestión, sino también la aclaración del desde dónde es tomado el objeto, del hacia-dónde es llevada nuestra comprensión del mismo y del marco general en el que encuadramos o puede encuadrarse nuestra investigación. Si asumimos además que el proceder hermenéutico tiene un carácter fenomenológico, habremos de observar, a continuación, la unidad irrenunciable de todos los elementos que se ven involucrados en la situación hermenéutica. Tomar al objeto de estudio fenomenológicamente consiste, como ya hemos señalado anteriormente, en tomarlo *en cuanto* se muestra y *cómo* precisamente se muestra. La actitud decidida de honestidad para con el mismo es fundamental. De este modo, dado que el objeto no se muestra exclusivamente como la respuesta a una pregunta por aquello que es, sino que su acto de mostración incluye múltiples respuestas, no solo al qué del mismo, sino también al cómo del propio objeto, habremos de concluir que por fenómeno no entendemos una entidad o tipo de objeto, del que aquello que se muestra sea un ejemplar. De igual modo, la situación hermenéutica no pone de manifiesto exclusivamente la manera en que el objeto es tratado dentro de la investigación, y por consiguiente la noción de objeto hermenéutico investigado fenomenológicamente rebasa un tratamiento limitado a la forma de comprender o interpretar un objeto.

El término «fenómeno» no se reduce, en consecuencia, ni a lo que podríamos considerar el contenido del objeto ni, por otro lado, a la forma o al cómo ese objeto se presenta ante nosotros en la investigación. Esto no significa, no obstante, la desacreditación total de ambos sentidos: «fenómeno» incluye ambos aspectos, pero su sentido no se reduce a ninguno de ellos. Así, explica Heidegger en las lecciones del *Wintersemester* 1920/21 que

> toda experiencia en cuanto experienciar y como experienciado «puede ser puesta en el fenómeno», esto es, se puede preguntar: 1) por el «*qué*» originario que es experienciado en él (*contenido*); 2) por el originario «*cómo*» en que es experienciado (*referencia*), 3) por el originario «*cómo*» en que el sentido referencial es ejecutado (*ejecución*)[13] (GA 60: p. 63)

[13] Hemos decidido sustituir los términos «puesta en el fenómeno» por «llevada al fenómeno» y «ejercido» / «ejercicio» por «ejecutado» / «ejecución», que aparecen en la traducción española del texto. Consideramos que de esta manera se promueve una mejor comprensión de los mismos.

Y añade, a continuación, que:

> esas tres direcciones de sentido (sentido de contenido, de referencia y de ejecución) no están colocadas sencillamente las unas junto a las otras. «Fenómeno» es una totalidad de sentido según estas tres direcciones. La «fenomenología» es la explicación de esta totalidad de sentido, da el «λόγος» de los fenómenos, «λόγος» en sentido «verbum internum»[14] (GA 60: p. 63)

«Fenómeno» no refiere, así pues, a una unidad simple, como podría parecer debido al uso cotidiano que hacemos del mismo. El fenómeno no es simplemente aquello que se me da, lo que experimento sensible o psicológicamente, pues si lo fuera quedaría reducido a una de las direcciones de sentido antes referida. Asimismo, el fenómeno no es exclusivamente la manera en que la investigación ha de ser llevada a cabo. En todo aquello que puede ser llevado a fenómeno, coexisten de manera unitaria ambas formas de comprender el sentido del mismo: hay una *referencia* [*Bezug*], es decir, una manera en que estamos en relación con el objeto de estudio, y junto a ella hay un *contenido* [*Gehalt*], aquello a lo que efectivamente nos referimos, aquello con lo que estamos en relación. Lo más sorprendente del planteamiento heideggeriano en este punto es la inclusión de esa *tercera dirección*. No solo hay una referencia y un objeto de la referencia, sino que también coexiste en todo fenómeno la manera en que esa referencia es puesta en marcha, es decir, en que la relación referencia-objeto de la referencia es *ejecutada* [*vollzogen*]. No estamos, por tanto, ante un esquema teórico, más o menos abstracto, que da cuenta del hecho de que a toda presentación del objeto acompaña una manera de observarlo, sino ante una unidad de sentido que no olvida que ante cualquier donación del objeto existe una manera en que la referencia *ya* ha sido cumplida, es decir, un modo en que esa referencia *ya* ha sido realizada. «Fenómeno» se encarga de señalar, como hemos visto, cómo ha de ser tratado un tema u objeto de estudio, y por ello es formal. Lo hace, no obstante, tomando como punto de partida el *factum*, expresado por el *carácter ejecutivo* [*Vollzugscharakter*] de la referencia, de que toda referencia ha sido ya llevada a cabo antes del inicio mismo de la investigación. El sentido fenomenológico remite, en efecto, a una manera particular de indicar la presencia, el acceso, y la posibilidad de algo.

Ese instrumento disciplinario, que conforma el fenómeno, encuentra una clarificación más precisa cuando es observado desde el modelo de *la*

[14] Mantenemos la decisión terminológica indicada en la nota anterior. Para facilitar la comprensión, reproducimos aquí sendos fragmentos en el original alemán: *Jede Erfahrung — als Erfahren wie als Erfahrenes —kann »ins Phänomen genommen werden«, d. h. es kann gefragt werden: 1. nach dem ursprünglichen »Was«, das in ihm erfahren wird (Gehalt), 2. nach dem ursprünglichen »Wie«, in dem es erfahren wird (Bezug), 3. nach dem ursprünglichen »Wie«, in dem der Bezugssinn vollzogen wird (Vollzug)* […] *Diese drei Sinnesrichtungen (Gehalts-, Bezugs-, Vollzugssinn) stehen aber nicht einfach nebeneinander. »Phänomen« ist Sinnganzheit nach diesen drei Richtungen. »Phänomenologie« ist Explikation dieser Sinnganzheit, sie gibt den »λόγος« der Phänomene, »λόγος« im Sinne von »verbum internum«.*

indicación formal (*formale Anzeige*). Este término, como lo atestiguan las lecciones de la década de 1920, *Ser y Tiempo*, y algunos otros trabajos, está muy presente en la producción temprana de Heidegger[15]. Tras *Ser y Tiempo* se constata, no obstante, una paulatina desaparición del mismo. A pesar de ello, su presencia, aunque no sea textual, se deja sentir no solo en *Ser y Tiempo*, donde ocupa un lugar eminentemente secundario[16], sino también en el resto de la obra de Heidegger[17]. En efecto, siguiendo esta interpretación, los conceptos son elaborados y empleados conforme a los criterios de la indicación formal, tornándose esta en la auténtica «arma secreta» del arsenal metodológico de Heidegger (Kisiel, 2006: p. 51)[18] ¿En qué consiste, no obstante, una indicación formal[19]? Se trata de términos que no representan, sino que *indican*, y lo hacen reconstruyendo *formalmente* aquello que indican. En sentido general, la formalidad de tales conceptos se cifra en el carácter negativo de los mismos con respecto a la realización de la referencia al objeto o tema de estudio, mientras que su carácter indicativo apunta a su función metódica, en la medida en que tienen por objeto indicar la vía o el camino de la investigación en cuestión. Aquí se observa ya el vínculo entre la caracterización realizada del concepto de fenómeno y la de la indicación formal.

Si la fenomenología no puede tener un tema ya definido, ni unas fuentes ni modelos de investigación, sino que aborda la manera en que los problemas son enfrentados, tenemos que los conceptos fenomenológicos no pueden ser *generales*, aunque sí sean *formales*. Heidegger cuestionará todo tipo de proceder formal que intente esclarecer los límites de todo lo que puede ser tomado como tema y junto a ello de las maneras en que las cosas pueden ser tomadas como tema de estudio. La formalización no ha de pretender, como en el caso de Husserl[20], la elaboración de una teoría *lógico-ontológi-*

---

15 A modo de revisión bibliográfica, que no pretende ser completa, podemos remitir a los siguientes lugares de la *Gesamtausgabe*, donde Heidegger refiere al término «indicación formal»: lo hace en GA 2, GA 24, GA 29/30, GA 60, GA 61, GA 63.

16 Las menciones explícitas al término son bastante escasas en la obra. Véase: Heidegger (GA 2: pp. 415, 417).

17 La ausencia textual de referencias a la misma no es óbice para sostener que esta herramienta está presente en la totalidad del *Denkweg* heideggeriano. Así lo sostienen, por ejemplo, Kisiel, Zaborowski y Denker (Denker, 2007), pero también Kraatz (2022: pp. 23-25). Su paulatina desaparición se debería, si seguimos las indicaciones ofrecidas por Denker, a la propia conciencia de que toda tematización explícita del mismo conduce necesariamente a la negación de todo lo esencial que reside en él (Denker, 2007).

18 La traducción del texto es propia.

19 Sobre la indicación formal como herramienta propia del pensar de Heidegger se ha escrito mucho. Aquí me limitaré a una breve clarificación del término, teniendo como objetivo mostrar que «fenómeno» constituye él mismo una indicación formal. Para una visión más amplia sobre el asunto del sentido y el papel de la indicación formal en el pensamiento de Heidegger, pueden consultarse los trabajos, ya clásicos, de Dahlstrom (1994), Escudero (2004), Kisiel (2006) y Rodríguez (1997), u otros estudios más recientes como los de De Lara (2012), Kraatz (2022) o Rodríguez (2012).

20 En el *Wintersemester* 1920/21, Heidegger discutirá con Husserl a propósito de la formalización. Una profundización en la diferente delineación de este asunto llevada a cabo por Husserl y Heidegger cae fuera de las posibilidades de este trabajo. Puede verse, no

ca, esto es, una suerte de esquema fundamental donde queden definidos, de manera correlativa, lo que puede ser y las formas en que eso que puede ser es susceptible de ser tomado como objeto de estudio. Esta forma de proceder no se mantiene fiel al propósito fundamental de la fenomenología, según Heidegger, pues la actitud de honestidad es sustituida por un empeño sobredimensionado de generalización. Toda investigación indica cómo es posible algo, asumiendo que este *ya se encuentra en un modo de su ejecución*.

Los conceptos fenomenológicos no asumen que un modo de la referencia a objetos sea *el modo en general*, pero esto no nos lleva a un particularismo radical. Estos conceptos no expresan qué es algo, y por eso, se dicen que son formales, pues lo son en la medida en que son susceptibles de estar imbricados en una referencia. Esta susceptibilidad adquiere aquí un significado fundamental, pues la diferencia entre lo formal que define los horizontes *lógicos* y *ontológicos*, y lo formal específicamente *fenomenológico* reside, para Heidegger, en que esa referencia no se ha ejecutado todavía, quedando de este modo la relación como posibilidad, mas no como un hecho consumado. ¿Qué significa, por tanto, que los conceptos son indicaciones? Que la finalidad de los mismos es la de *señalar a ese carácter ejecutivo de la referencia, precisamente con anterioridad a que la ejecución del mismo la oculte*. Por ello, «la indicación formal es una defensa, una seguridad previa para que el carácter ejecutivo permanezca indefinido[21]» (Heidegger, GA 60: p. 64). Este desvío del camino preparado para la investigación hunde sus raíces en la tendencia de la vida fáctica a ocultar que se encuentra ya ocupada consigo misma de una determinada manera.

Todo concepto fenomenológico, por su carácter formal-indicativo, prepara el camino, sustrayendo a la investigación de seguir la tendencia oclusiva del propio objeto de estudio. Así, en el concepto fenomenológico de fenómeno, comprendido este como indicación formal, convergen las distintas líneas maestras de las investigaciones fenomenológicas de Heidegger. Como señalamos, la tarea fundamental de la fenomenología no es otra que la de dar cuenta de aquello que se muestra *en cuanto* y *cómo* se muestra. Esta, no obstante, remite a un proceder previo al que no cabe renunciar. La destrucción de la tradición, en cuanto actitud y tratamiento crítico de lo dado, desempeña un papel fundamental en la medida en que lo que se muestra tiende a ocultarse en su carácter de fenómeno, pues se encuentra ya siempre articulado conforme a una comprensión previa de sí mismo, para la cual es, a pesar de todo, ciego. Así, el fenómeno, considerado formal-indicativamente, se convierte en *un artefacto saturado metodológicamente*, pues, a pesar de no referirse a ningún contenido concreto, no es una reflexión formal acerca de las maneras posibles en que la referencia tiene lugar. Esa posibilidad del existir humano, ya en ejecución, es lo que queda indicado cuando traemos

obstante, Escudero (2004).

21 Aquí nos decantamos nuevamente por una traducción libre del original, que reproducimos aquí: *die formale Anzeige ist eine Abwehr, eine vorhergehende Sicherung, so daß der Vollzugscharakter noch frei bleibt.*

algo a fenómeno, la cual tiende en su propio carácter o modo de ser – esto es: en cuanto posibilidad – a ocultarse.

2.3 Ni vulgar ni formal: el particular sentido fenomenológico de fenómeno

Comenzamos este artículo haciendo referencia a uno de los *Methodenparagraphen* de *Ser y Tiempo*, donde Heidegger articulaba la distinción entre «vulgar», «formal» y «fenomenológico» a propósito del término *fenómeno*. La exposición no había conseguido dilucidar si aquello por lo que nos preguntamos fenomenológicamente era un ente o, más bien, un carácter de ser, pretendiendo la diferenciación ser funcional para superar la incertidumbre planteada. Fenomenológicamente no se refiere, como se ha mostrado suficientemente, a un objeto, pero tampoco a la forma que adquiere ese objeto y que le hace ser del modo en que es. El empleo fenomenológico de este término rebasa, así pues, tanto el uso vulgar como la acepción formal del mismo, *incluyéndolas*, no obstante, en un cierto sentido. En el fragmento citado al comienzo, Heidegger sostiene que lo que, vulgarmente hablando, «ya siempre se muestra previa y concomitantemente» (GA 2: p. 42) y en sí mismo, es decir, no como *objeto* de la intuición sino como *forma* de la misma constituyen «los fenómenos de la fenomenología» (GA 2: p. 42). Observado de este modo, pareciera que los fenómenos, fenomenológicamente considerados, fueran aquello que Kant denominó formas de toda intuición: estos se muestran como tales, esto es, como formas posibilitadoras de toda experiencia aun cuando no provengan de ella. Eso que se muestra en sí mismo, a saber, las formas en que toda intuición es posible en general, se oculta bajo la luminosidad de lo intuido, que no se muestra en sí mismo, sino como expresión de una ordenación previa y concomitante. Así, si bien Kant se aproximó bastante, no llegó a comprender esto, pues, siguiendo de nuevo a Heidegger, «espacio y tiempo tienen que […] poder volverse fenómeno, si Kant pretende formular un enunciado trascendental fundado en las cosas mismas cuando dice que el espacio es el «en dónde» a priori de un orden» (GA 2: p. 42).

Que espacio y tiempo tengan que poder volverse fenómeno no apunta a otra cosa más que a la necesidad de mostración de las formas de los fenómenos. Lo que vulgarmente aparece como fenómeno oculta aquello que lo hace posible, mostrándose de este modo no desde sí mismo y en sí mismo. Lo que lo hace posible, por su parte, se pierde, a pesar de aparecer en sí mismo y desde sí mismo, bajo la abrumadora presencia de lo que aparece inmediatamente. La fenomenología, que ha de preparar constantemente el camino de la investigación para aprehender *qué posibilita* el fenómeno en cuestión, tal y como este está presente, implica, así pues, ambas acepciones: «fenómeno» no remite a una región de objetos ni mucho menos a entidades particulares accesibles de forma inmediata, pero tampoco refiere

a la condición lógico-formal de posibilidad de cualquiera de esos objetos trivialmente considerados. En sentido fenomenológico, «fenómeno» menta a *este* fenómeno que se muestra siempre de forma particular en su condición de *siempre ya ejecutado* [*je schon vollzogen*], y refiriéndose a él, se remonta – siguiendo el modelo del desmontaje – hacia sus condiciones de posibilidad, que están siempre presentes, aunque no se dejen ver inmediatamente. Se trata, en efecto, de preservar el carácter de posibilidad de toda posibilidad ya realizada, y, en concreto, de conservar el carácter de posibilidad de todo existir humano, que siempre es fáctico, y, por tanto, siempre está implicado ya en una determinada realización de su ser.

Aquí se observa con especial nitidez la doble dimensión que actúa en el corazón del término «fenómeno», y, en general, de toda la terminología heideggeriana: la *dimensión metodológica*, que remite a *la preparación continua de la vía de análisis*, y la *dimensión temática*, que aborda explícitamente el «*qué*» de los análisis heideggerianos. Ambas dimensiones, método y tema de estudio, se copertenecen, pues que la vida fáctica, o el *Dasein,* sean los objetos propios de la fenomenología no se explica si antes no se ha comprendido el carácter formal-indicativo de toda teorización sobre la vida fáctica. A su vez, esto último, a saber, la condición formal-indicativa de los conceptos referidos a estos, no se manifiesta propiamente sin que el análisis existencial o la hermenéutica de la vida fáctica haya sido previamente elaborada. No existe, en efecto, discurso del método sin discurso propiamente temático, lo cual no nos puede conducir a la negación radical de la presencia, siempre ausente y esquiva, de un *discurso del método heideggeriano*.

Conclusiones

Iniciamos este trabajo con una referencia a la que, de manera circular, hemos retornado en el último punto del mismo. Habiéndonos preguntado por el sentido específico del adjetivo «fenomenológico» referido al término de fenómeno en el contexto de la distinción trazada en *Ser y Tiempo* entre este y los sentidos «vulgar» y «formal», hemos podido abordar, con cierta claridad, los siguientes aspectos.

Partiendo de la delimitación del proyecto de la hermenéutica de la facticidad se ha mostrado, en primer lugar, el carácter tan particular de lo que hemos dado en llamar «discurso del método» heideggeriano. Rechazando toda elaboración de un protocolo de actuación, que sea ajeno al objeto de estudio y que pueda encontrar una aplicación generalizada, Heidegger se interesa por aclarar, dado ya un objeto de estudio, las condiciones que hacen posible una genuina apropiación de su sentido. Todo fenómeno, considerado propiamente desde la fenomenología, exige para un correcto tratamiento que sean puestos de relieve todos aquellos conceptos previos, junto a la orientación, que de por sí tienen, dado su carácter fáctico, es decir, de encontrarse ya siempre ejecutado. La teoría del método que

podemos encontrar en Heidegger remite, por tanto, a una doble actitud: por un lado, negativa o crítica respecto a las formas inmediatas de acceso y comprensión del objeto, por el otro, positiva respecto a la posibilidad de aclarar el objeto desde sí y en sí mismo. Esto último explica, a su vez, el carácter netamente inmanente del método fenomenológico puesto en marcha por el filósofo de Messkirch.

Sobre el horizonte suficientemente aclarado de la «teoría del método», propiamente heideggeriana, se ha podido comprender que todo concepto filosófico en general, y el concepto de fenómeno en particular, tienen para Heidegger un carácter formal-indicativo. El concepto de «fenómeno» exigido por la fenomenología heideggeriana demanda la preparación y elaboración de una exposición de todo aquello que subyace a toda manifestación inmediata de algo. Lo que convencionalmente ha sido considerado como fenómeno oculta bajo la superficie su verdadero rostro: el de ser algo manifiesto dado sobre un horizonte de manifestación previo y concomitante. «Fenómeno» no remite, así pues, a un objeto (un ente), ni tampoco a un carácter de ser (al ser de ese ente), sino, más bien, a la unidad dinámica, que permanece oculta en su abierta mostración, que los integra a ambos. El objeto de la hermenéutica de la facticidad, primero, y, el de la analítica existencial, después, es precisamente el de preparar la investigación para no dejarse engañar por esta misma unidad, por este horizonte dinámico, en el que conviven la aparición y la ocultación de lo esencial, a saber, del horizonte posibilitante de toda experiencia, en efecto, de la vida humana, fácticamente constituida.

Referencias

DAHLSTROM, O. D. (1994). Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications. *The Review of Metaphysics 47/4*. 775-795. http://www.jstor.org/stable/20129578?origin=JSTOR-pdf

DE LARA, F. (2008). El concepto de fenómeno en el joven Heidegger. *Eidos 8*. 234-256. https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/1473/948

DE LARA, F. (2012). El estatuto fenomenológico de la indicación formal en Heidegger. *Filosofia Unisinos 13/1*. 15-29. https://doi.org/10.4013/fsu.2012.131.02

DENKER, A. (2007). *Heideggers formale Anzeige. Ein Gespräch mit Alfred Denker, Theodore Kisiel und Holger Zaborowski*. Accesible en: https://www.information-philosophie.de/?a=1&t=8919&n=2&y=1&c=5#.

DENKER, A. (2011). *Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag.

DESCARTES, R. (1988). *El discurso del método*. Trad. R. Frondizi. Madrid: Alianza Editorial.

ESCUDERO, J. A. (2004). Heidegger y la indicación formal: hacia una categorización de la vida humana. *Dianóia 49/52*. 25-46. https://doi.org/10.21898/dia.v49i52.407

ESCUDERO, J. A. (2007). El programa filosófico del joven Heidegger (En torno a las lecciones de 1919. La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo). *Eidos 7*. 10-27. https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/1478/950

ESCUDERO, J. A. (2011). El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica. *Thémata. Revista de Filosofía 44*. 213-238. https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/494/459

GADAMER, H.-G. (1994). *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos.* Trad. T. Orduña y M. Garrido. Madrid: Cátedra.

HEGEL, G. W. F. (1966). *La fenomenología del espíritu*. Trad. W. Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

HEIDEGGER, M. (1976a). *Gesamtausgabe, Band 2: Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [HEIDEGGER, M. (1997). *Ser y Tiempo.* Trad. J. E. Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.]

HEIDEGGER, M. (1976b). *Gesamtausgabe, Band 9: Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [HEIDEGGER, M. (2000a) *Hitos*. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Madrid: Alianza Editorial.]

HEIDEGGER, M. (1980*). Gesamtausgabe, Band 32: Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [HEIDEGGER, M. (1992). *La fenomenología del espíritu de Hegel: Curso del semestre de invierno, Friburgo, 1930-1931*. Trad. M. Vázquez. Madrid: Alianza Editorial.]

HEIDEGGER, M. (1983). *Gesamtausgabe, Band 29-30: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1988). *Gesamtausgabe, Band 63: Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [HEIDEGGER, M. (2000b). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad.* Trad. J. Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial.]

HEIDEGGER, M. (1989). *Gesamtausgabe, Band 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1993). *Gesamtausgabe, Band 58: Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1994). *Gesamtausgabe, Band 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1995). *Gesamtausgabe, Band 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [HEIDEGGER, M. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trad. J. Uscatescu. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.]

HEIDEGGER, M. (2005). Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) [Natorpbericht]. En *Gesamtausgabe, Band 62: Frühe Freiburger Vorlesung.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [HEIDEGGER, M. (2014). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*. Trad. J. A. Escudero. Madrid: Editorial Trotta.]

KRAATZ, K. (2022). *Das Sein zur Sprache zu bringen. Die formale Anzeige als Kern der Begriffs- und Bildungstheorie Martin Heideggers*. Würzburg: Könighausen & Neumann

KISIEL, T. (2006). Die formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung. En DENKER, A., ZABOROWSKI, H. (2006). *Heidegger und die Logik.* Amsterdam/Atlanta: Editions Rodolpi. 49-64.

LEDESMA, A. (2021) El método hermenéutico-fenomenológico de Martin Heidegger y la posibilidad de una investigación filosófica independiente. *Studia Heideggeriana*. *10.* 245-262. https://doi.org/10.46605/sh.vol10.2021.115

RODRÍGUEZ, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Editorial Tecnos.

RODRÍGUEZ, R. (2012). La indicación formal y su uso en *Ser y Tiempo*. En RODRÍGUEZ, R., CAZZANELLI, S. (eds.) (2012). *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica.* Madrid: Siglo XXI Editores.

VIGO, A. (2020). Meditación, historia, contención. Heidegger y la reformulación ontohistórica de la aleteiología. *Claridades. Revista de Filosofía* 12/2. 45-74. https://doi.org/10.24310/Claridadescrf.v12i2.6680

XOLOCOTZI, A. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. Ciudad de México: Plaza y Valdés.