

**Estudios sobre *Los conceptos
fundamentales de la metafísica.
Mundo, finitud, soledad (1929/30)*
de Martin Heidegger.**

EDITORES

Enrique V. Muñoz Pérez

Róbson Ramos dos Reis

Studia Heideggeriana



Studia Heideggeriana

Publicación anual. Volumen VIII. 2019

SOCIEDAD IBEROAMERICANA DE ESTUDIOS HEIDEGGERIANOS

Studia Heideggeriana

Publicación anual. Volumen VIII. 2019

Editor / Editor-in-chief: Stefano Cazzanelli (Universidad Francisco de Vitoria – España)

Director / Director: Alejandro G. Vigo (Universidad de Navarra – España)

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 Aimbinder (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)
Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Albert-Ludwigs-Universität – Alemania)

Comité Científico / Scientific Committee

Arturo Leyte Coello (Universidad de Vigo – España)
Carlos B. Gutiérrez (Universidad de los Andes – Colombia)
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**

Universidad Francisco de Vitoria
Edificio Central, mod. 4 buhardilla
Ctra. Pozuelo-Majadahonda Km. 1.800
28223 Pozuelo de Alarcón (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 Pozuelo de Alarcón (Madrid) por Studia Heideggeriana

ISSN: 2250-8740

ISSNe: 2250-8767

Studia Heideggeriana

Publicación anual. Volumen VIII. 2019

Estudios sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929/30)* de Martin Heidegger

Enrique V. Muñoz Pérez
Róbson Ramos do Reis (editores)

5

Introducción de los editores

7

Mirar a la metafísica a la cara. El pensamiento metafísico como pensamiento comprensivo

FRANÇOIS JARAN

25

Nostalgia como Grundbefindlichkeit. Para um estudo heideggeriano sobre a existencialidade da velhice

SANDRO SENA

51

Abertura de mundo, natureza e finitude na preleção de 1929/30 de Heidegger

ANDRÉ LUIZ RAMALHO DA SILVEIRA

69

Heidegger y su relación con la biología: un diálogo con Roux, Driesch y Von Uexküll

ENRIQUE V. MUÑOZ PÉREZ

79

Perder el símbolo. A propósito de un allanamiento

GUILLERMO MORENO TIRADO

95

Origem, ontologia e política em Heidegger e Cassirer

ALEXANDRE DE OLIVEIRA FERREIRA

113

La autocomprensión de la filosofía y vida fáctica

FRANCISCO ABALO

Introducción de los editores

ENRIQUE V. MUÑOZ PÉREZ
(Pontificia Universidad Católica de Chile)

RÓBSON RAMOS DO REIS
(Universidade Federal de Santa Maria)

Es conocido que con posterioridad a la publicación de *Ser y Tiempo* (1927), Martin Heidegger reelaboró y reconsideró muchas de las observaciones críticas que se hicieron acerca de su obra fundamental. A eso dedican gran parte de las lecciones magistrales de Marburgo que Heidegger dictó entre el año 1923 y 1928. Sin embargo, ya de regreso en Friburgo de Brisgovia, dictó en el semestre de invierno de 1929/30 la lección magistral *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad* cuyas temáticas son, sin duda alguna, novedosas: Heidegger se refiere a la relación entre filosofía y metafísica, profundiza sus análisis en la disposición afectiva del aburrimiento (*Langeweile*), enuncia las tres famosas tesis sobre la piedra, el animal y el ser humano, dialoga con la biología de su tiempo (Roux, Driesch y Von Uexküll), toma distancia de las antropologías filosóficas nacientes (Scheler y Plessner) e, incluso, según algunos intérpretes, entrega claves imprescindibles para entender el comienzo del “giro” (*Kehre*) heideggeriano. No por casualidad, Safranski califica esta lección como una “obra principal secreta” (*ein heimliches Hauptwerk*) (Safranski, 2002, p. 217) A esta temática está dedicado el presente volumen de la revista *Studia Heideggeriana*.

La actualidad de la lección del 29/30, de la que estamos conmemorando 90 años de su lectura por Heidegger, es innegable. En el contexto de los estudios de Heidegger, el libro tiene una importancia decisiva, articula cambios en la elaboración de los conceptos de mundo y *Stimmung*, y muestra claramente la hermenéutica del lenguaje y el fenómeno de la verdad. Vale la pena mencionar que, en el momento en que el movimiento actual para la naturalización de la fenomenología apunta a un cambio fundamental en los conceptos de naturaleza, ciencia y filosofía trascendental, en gran parte de la colaboración con las ciencias cognitivas enactivistas, se presentó la interpretación ontológica de la naturaleza viva, en el curso del 29/30, lo que tiene un significado importante. No solo el esfuerzo por abrir un campo propiamente filosófico de tematización de la naturaleza y la vida orgánica, no limitado a la epistemología o el análisis conceptual, sino también la gran claridad metodológica de Heidegger sobre las condiciones metateóricas para la colaboración productiva entre la filosofía y las ciencias de la vida, demuestra que el estudio del curso 29/30 no sólo es relevante historiográfica y filológicamente. Habiendo superado las recepciones apresuradas, que en este curso encontraron solo una forma de antropocentrismo o subjetivismo metafísico, es necesario desarrollar las indicaciones formales que apuntan a cambios en los conceptos de naturaleza, ciencia y filosofía sugeridos allí.

El volumen VIII de la revista *Studia Heideggeriana* es una mixtura entre trabajos de jóvenes especialistas e investigadores con mayor experiencia como Alexandre Ferreira, Francisco Abalo, François Jaran, Guillermo Moreno, Enrique Muñoz, André Ramalho y Sandro Sena, que

trabajan en Argentina, Brasil, Chile y España; lo que demuestra, una vez más, las fortalezas y aportes de la *Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos*.

Los primeros cinco artículos están más directamente relacionados con la lección del 29/30. Jaran nos introduce a la lección magistral *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad*, en particular, buscando explicar cómo entiende Heidegger que su ontología fundamental, basada en una analítica de la existencia, deba comprenderse como metafísica. Por su parte, Sena sigue de cerca los análisis de Heidegger del fenómeno del aburrimiento en la lección del 29/30. Además de ello elabora una interpretación de la nostalgia como tono fundamental del humor, que consiste en el primer paso hacia la reconstrucción de un concepto ontológico-existencial de la memoria, que, a su vez, participará en el contexto de una reflexión sobre el sentido ontológico-existencial de la vejez. Ramalho, a su vez, focaliza su trabajo en el concepto de mundo desarrollado por Heidegger en la lección 29/30. Así, en un primer momento, el concepto del mundo se presentará desde la perspectiva de que la existencia humana se entiende como transpuesta a la naturaleza viva. Después de eso, estudiará el concepto del mundo como una apertura del ser como tal en conjunto, junto con el concepto de aburrimiento. Por su lado, Muñoz busca explicar por qué Heidegger se interesa en la lección del 29/30 por el pensamiento de Roux, Driesch o Von Uexküll. Él propone que Heidegger hace uso crítico de los análisis de los biólogos con un propósito filosófico: pensar radicalmente –si se prefiere, metafísicamente– el fenómeno del organismo en el marco de la carencia de mundo del animal (Roux y Driesch) y del mundo (Von Uexküll). Finalmente, Moreno quiere abordar una cuestión árida en el texto de Heidegger: el *lógos semantikós*. A juicio de Moreno, este análisis de Heidegger vertebrar el mar de fondo de muchos de los textos que hablan directa o indirectamente del lenguaje. Pero, no solo eso, sino que, además esa exposición presenta ciertos paralelismos con los fundamentos de la refundación de la lingüística en el siglo XX.

Nuestro volumen concluye con dos significativos aportes. Francisco Abalo se refiere a la autocomprensión de la filosofía en conexión con la vida fáctica, en particular, considerando algunas de las lecciones tempranas de Friburgo. Finalmente, Alexandre Ferreira hace una comparación de los aspectos de las ontologías de Heidegger y Cassirer, para mostrar cómo las diferentes concepciones sobre el origen de los múltiples significados de ser emergen en ellas. Esta diferencia fundamental proporcionará la base para apoyar interpretaciones opuestas del surgimiento del nacionalsocialismo. En la evaluación de Ferreira, los dos filósofos pensaron en el surgimiento del nazismo basándose en la relación entre el mito y la técnica. La comparación entre las dos ontologías sugiere, finalmente, las limitaciones de cada posición filosófica: mientras Cassirer valora el pensamiento técnico-científico, pero no logra ver una amenaza latente para el ser humano, Heidegger no parece percibir los peligros que viven en su mitificación de origen.

Como editores, estamos seguros de que los artículos que aquí presentamos constituyen un aporte a la investigación tanto en lengua española como en lengua portuguesa sobre la lección magistral *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad* (1929/30) de Martin Heidegger; lo que está alineado con los objetivos de la *Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos* (SIEH).

Mirar a la metafísica a la cara

El pensamiento metafísico como pensamiento comprensivo

To look at metaphysics in the face
Metaphysical thinking as comprehensive thinking

FRANÇOIS JARAN*
(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen: La lección de metafísica que imparte Heidegger durante el invierno de 1929/30 caracteriza el pensamiento metafísico como un pensamiento comprensivo, es decir, un pensamiento que “entiende” y que “incluye”. En este contexto, Heidegger busca definir con mayor precisión el vínculo que une su propia metafísica con la tradición moderna criticada unos años antes por “incluir”, precisamente, al sujeto humano en su propia elaboración. Es la ocasión para Heidegger de presentar un retrato mucho más matizado de su vinculación con la filosofía moderna, retrato que pone de manifiesto lo que el *Dasein* ha heredado del sujeto moderno.

Palabras Clave: Heidegger, metafísica, pensamiento comprensivo, historia

Abstract: The lecture course dedicated to metaphysics that Heidegger held during the winter of 1929/30 characterizes metaphysical thought as comprehensive thought, that is, as a form of thinking that both “understands” and “includes”. In this context, Heidegger defines more precisely the link between his own metaphysics and modern tradition, a tradition he would criticize a few years before for its “inclusion” of the human subject in its own elaboration. It is the occasion for Heidegger to present a much more realistic depiction of his own relation to modern philosophy, one that will show what *Dasein* owes to modern subject.

Keywords: Heidegger, metaphysics, comprehensive thought, history

El curso *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – Finitud – Soledad* impartido en el invierno de 1929/30 es, sin lugar a dudas, uno de los cursos más interesantes y más densos del conjunto de las lecciones de Heidegger. Es conocido por su tratamiento original del aburrimiento y del concepto de *Stimmung* y por su comparación del ser humano con el animal y la piedra. Pero el curso se caracteriza también por una introducción magnífica que, al hilo de unas palabras de Novalis –“La filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar en

* Este trabajo ha recibido el apoyo del Ministerio de Economía y Competitividad de España (Plan nacional I+D: “El carácter trascendental de la hermenéutica fenomenológica y la posibilidad de la antropología filosófica”, investigador principal: Ramón Rodríguez García, FFI-2015-63794-P).

todas partes en casa”–, nos invita a “mirar a la metafísica a la cara” (GA 29/30, 5/26)¹. Ahora bien, esta invitación no significa todavía tomar distancias con la metafísica de tal manera que se haga posible su superación como será el caso unos años más tarde. Heidegger lleva desde el verano de 1926 utilizando un concepto *positivo* de metafísica –como “ciencia crítica del ser” (GA 23, 16)– un concepto que ha heredado de Kant y que utiliza entonces para caracterizar tanto la ontología fundamental de *Ser y tiempo* como el intento ulterior de completar este proyecto inacabado.

La gran aportación de este curso de 1929/30 a la cuestión de la presencia de la metafísica en la obra de Heidegger radica en que intenta explicar qué significa exactamente que su ontología fundamental basada en una analítica de la existencia deba comprenderse como *metafísica* y cómo hemos de entender la relación entre esta nueva metafísica y la metafísica tradicional. Después de haber tratado de la metafísica en relación con Kant en el *Kantbuch* y con el idealismo alemán en el curso de verano de 1929 (GA 28) y antes de hacerlo con Hegel en la conferencia del 22 de marzo 1930, Heidegger imparte *por fin*, como escribe a Julius Stenzel en una carta del 23 de noviembre de 1929, su “primera verdadera lección de metafísica”².

La primera tarea de Heidegger será, obviamente, la de distinguir la “metafísica del *Dasein*” que elabora en esta época³ de la metafísica *tradicional* que, desde la formulación del proyecto de una “destrucción fenomenológica de la historia de la ontología”, no ha dejado de ser el banco de su crítica. En continuidad con el proyecto de la “repetición de la pregunta por el ser” planteado en *Ser y tiempo*, Heidegger define su metafísica como un intento de retomar las aporías de la metafísica aristotélica que, asimismo, se establecería sobre una comprensión renovada del primado otorgado al ser humano en la metafísica moderna. Así, la pregunta central que plantea la introducción al curso será la de justificar que se siga reivindicando el título de “metafísica” para caracterizar este nuevo intento de plantear la pregunta por el ser.

Nos hallamos ante la pregunta de saber con qué derecho reivindicamos el título de “metafísica” como la auténtica designación del filosofar, ahí donde, no obstante, rechazamos al mismo tiempo la metafísica en el sentido tradicional como disciplina de la filosofía (GA 29/30, p. 51/60).

Entender esta tensión será la meta de este corto estudio. Empezaremos, siguiendo la estructura misma del texto de la consideración preliminar, por preguntar en qué consiste exactamente la metafísica (GA 29/30, §§ 1-7) para, después, seguir la historia del término “metafísica” (§§ 8-15).

1. ¿Qué es metafísica?

En la introducción al curso, Heidegger deja claro que no quiere aquí explicar en qué consiste la metafísica por la vía de una reflexión basada en la ciencia, la cosmovisión, el arte o la religión, o por la vía de una orientación histórica. Estos procedimientos que ha empleado en varios de sus cursos son aquí considerados insuficientes y Heidegger prefiere determinar la filosofía o la metafísica “desde ella misma”, es decir, abandonando los “rodeos imposibles” que terminan

¹ Citamos los textos de Heidegger a partir de la edición de las obras completas (*Gesamtausgabe*, abreviado GA, seguido del número de volumen y de página). Después de la barra transversal aparece la paginación de la traducción al castellano cuando ésta existe. Nos hemos reservado el derecho de modificar la traducción sin hacer mención de ello. Las referencias completas de todos los textos se encuentran en la bibliografía.

² “Mi primera verdadera lección de metafísica! Pero qué preparación y qué fuerzas guardadas se exigen para ser realmente *inmediato* y, sin embargo, actuar socráticamente” (Heidegger, 2000, p. 17).

³ Heidegger caracteriza su empresa filosófica como “metafísica del *Dasein*” –expresión empleada abundantemente en el *Kantbuch*– desde el curso de verano de 1928 (GA 26, p. 125/120) hasta el curso de verano de 1930 (GA 31, p. 206). Paradójicamente, la expresión –así como el vocabulario de la trascendencia que le es asociado– es ausente del curso de 1929/30, su curso más decididamente metafísico.

cumulando opiniones sobre la metafísica. Aquí se tratará de aprender *qué* es la metafísica misma, es decir, dejar de esquivarla para por fin aprehenderla directamente y *mirarla a la cara* (GA 29/30, pp. 3-5/24-26). Para llevar a cabo ese propósito, Heidegger caracterizará tres peculiaridades de la metafísica: 1. su relación con el concepto de mundo, 2. su carácter “comprensor” (*inbegrifflich*) y 3. su rasgo propiamente “equivoco”.

1.1 El mundo

Captar la metafísica o la filosofía es, en un primer momento, entender que consiste en una actividad, en la actividad misma del *filosofar* (*ibid.*, p. 6/27). En cuanto actividad que practicamos, la metafísica queda definida como un asunto *nuestro*, algo que tenemos que llevar a cabo nosotros mismo, y no como un objeto que pueda hallarse ya constituido. Pero este afán de vincular la metafísica con nosotros no implica de ningún modo una tendencia hacia la antropología, es decir, hacia la tentación de fundamentar nuestro conocimiento de la metafísica sobre los conocimientos ónticos que tenemos del ser humano⁴.

En vez de una reflexión antropológica, el punto de partida de esta determinación del filosofar será unas palabras del poeta romántico Novalis: “La filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa”⁵. Si la filosofía nos empuja a “estar en todas partes en casa (*zu Hause*)”, interpreta Heidegger, es precisamente porque, en el momento de filosofar, todavía “no estamos en todas partes en casa” (*ibid.*, p. 7/28). ¿De qué manera debemos entender el “en todas partes” (*überall*)? Hacer que *en todas partes* estemos en casa refiere, según la interpretación de Heidegger, a un sentido muy concreto de la palabra *überall*. Para Heidegger, *en todas partes* significa “no sólo aquí y allí, tampoco sólo en cada lugar, en todos uno tras otro, sino que estar en todas partes en casa significa: estar en todo lugar y en todo momento en el conjunto” (*ibid.*, pp. 7-8/28)⁶.

La expresión “en el conjunto” o “en su conjunto” (*im Ganzen*) es una expresión que Heidegger utiliza a menudo en esta época cuando describe el mundo como “el ente en su conjunto”. La expresión no quiere indicar en absoluto “la suma del todo del ente” sino más bien una manera de ser que es propia del ente que se manifiesta ante el *Dasein*. El *Dasein* – caracterizado en *Ser y tiempo* como “ser-en-el-mundo”– existe de tal manera que el ente siempre se abre ante él *en su conjunto*. Antes siquiera que el *Dasein* empiece a reflexionar sobre el cosmos y su orden, el ente en su conjunto ya se ha manifestado ante él. El *Dasein* posee así una comprensión implícita de este todo, de “este ‘en su conjunto’ que llamamos mundo” (*ibid.*, p. 12/31), comprensión que hace posible que una relación pueda establecerse entre el *Dasein* y su mundo.

Como escribe Heidegger en textos centrales de la metafísica del *Dasein*, el mundo como “conjunto” (*Ganzen*) no debe ser pensado como *un* ente o como la suma de todos los entes que podríamos establecer *a posteriori*, sino como “aquello a partir de lo cual el *Dasein* se da a entender con respecto a qué ente y cómo puede actuar” (*De la esencia del fundamento*, GA 9, p. 157/135) o como “la totalidad originaria de lo que el *Dasein* (...) se da a entender” (GA 26, 247/224). El mundo no es, pues, la suma del ente efectivo encontrado “en el mundo”, sino más bien el *marco* que delimita el conjunto de las distintas relaciones que el *Dasein* puede mantener

⁴ A parte de Kant y el problema de la metafísica que trata abundantemente de la relación entre metafísica y antropología, tenemos ahora acceso a la conferencia fundamental *Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins* (GA 80.1).

⁵ “Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein” (Novalis, 1923, p. 179, fragmento 21).

⁶ Nos inspiramos aquí de la traducción francesa que Jacques Derrida hace de este texto de Heidegger en Derrida, 2011, p. 136.

con el ente. El mundo constituye el *anuncio*, por así decirlo, de los tratos posibles que el *Dasein* puede mantener con (1) el ente que no está a la medida del *Dasein*, (2) con los demás *Dasein* y (3) consigo mismo. De esta manera, la pre-comprensión de la esencia del mundo o del “ente en su conjunto”, al esbozar todos los tratos con el ente, configura la estructura triple del mundo pensado como mundo circundante (*Umwelt*), mundo común (*Mitwelt*) y mundo propio (*Selbstwelt*)⁷ y que corresponde a la tripartición del “por mor de” (*Umwillen*) del *Dasein*:

El mundo se entrega al *Dasein* como la correspondiente totalidad (*Ganzheit*) del propio “por mor de”, esto es, por mor de un ente que, co-originariamente, es: el ser (o estar) junto a ... lo que está ante-los- ojos, el ser (o estar) junto con... el *Dasein* de otros y el ser (o estar) hacia... sí mismo (*De la esencia del fundamento*, GA 9, 163/140; véanse también GA 27, 148 y 333/160 y 348).

Es a este concepto de “en su conjunto” que Heidegger apela en su interpretación de Novalis. La nostalgia propia del ser humano lo empuja más allá del ente hacia lo que llamamos el mundo. El *Dasein*, en este sentido, es el traspasamiento hacia el mundo que, a través de ese movimiento, consigue configurar un mundo otorgando al ente una manera (*Wie*) de ser proyectada desde dicha nostalgia. Heidegger entiende este traspasamiento hacia el mundo como signo de que el *Dasein* se encuentra de forma esencial “en camino hacia” (*unterwegs*), un rasgo que identifica con la esencial *finitud* del *Dasein*. Como escribe Heidegger, esta finitud no ha de ser vencida sino más bien preservada de tal modo que se produzca la *soledad* del ser humano. *Mundo, finitud, soledad*: tenemos aquí los tres conceptos metafísicos fundamentales que Heidegger elige para articular su lección de metafísica.

1.2 El pensamiento comprensivo (*inbegrifflich*)⁸

El intento de caracterizar el filosofar lleva a Heidegger a una determinación del mundo pensado desde su íntimo vínculo con el *Dasein*, con la existencia humana. De esta manera, escribe, “nuestra pregunta: ¿qué es metafísica?, se ha transformado en la pregunta ¿qué es el ser humano?” (GA 29/30, p. 10/30). Según Heidegger, preguntar por la esencia de la metafísica es precisamente preguntar por lo que acontece en el *Dasein* cuando plantea preguntas metafísicas. Lo que en este preguntar hacia el mundo acontece es la *finitud* del ser humano –o su “enfinitización” (*Verendlichung*)– y su retiro en la *soledad* que aísla a cada uno de nosotros delante del “en conjunto” del mundo. Aunque el vínculo entre mundo, finitud y soledad no quede perfectamente clarificado, vemos de qué manera Heidegger pretende con estos conceptos entender la metafísica como un asunto que hemos de llevar a cabo nosotros y no como un objeto ya constituido. En este sentido, Heidegger rechaza clasificar la metafísica entre las demás ciencias o las demás ramas filosóficas para entenderla como “un acontecimiento fundamental (*Grundgeschehen*) en el *Dasein* humano” (*ibid.*, pp. 12 y 34-35/32 y 47-48), formula que ya había empleado en la conferencia *¿Qué es metafísica?* y en otros textos⁹.

⁷ Sobre esta idea propia de los primeros cursos de Heidegger, cf. GA 20, p. 333/302-303 que incluye ya una crítica a dicha tripartición.

⁸ La expresión alemana *inbegriffliches Denken* –que traducimos por “pensamiento comprensivo”– hace referencia a un pensamiento que “comprende” en los dos sentidos del verbo comprender: 1. en el sentido de “entender” (*begreifen*) y 2. en el sentido de “incluir”, es decir, de estar “incluido” (*inbegriffen*). Aunque en castellano, “comprensivo” haga inmediatamente pensar en el primero de los dos sentidos, no deja de referir también al segundo. La traducción por “conceptualmente abarcador” de A. Ciria, aunque correcta, nos parece demasiado recargada y redundante ya que, en castellano, “comprender” significa tanto “conceptuar” como “abarcar”.

⁹ El texto de la conferencia *¿Qué es metafísica?*, tal y como aparece en *Wegmarken*, dice lo siguiente: “El ir más allá del ente ocurre en la esencia del *Dasein*. Pero es que este ir más allá es la propia metafísica. Esto implica: la metafísica pertenece a la ‘naturaleza del ser humano’. No es ni una disciplina de la filosofía de escuela ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental del *Dasein*. Es el *Dasein* mismo (*Die*

En la medida en que la metafísica y sus preguntas solo pueden entenderse desde el acontecer de la existencia humana, no hay equiparación posible entre los conceptos metafísicos y los conceptos lógicos que no son más que representaciones generales. El preguntar metafísico, al contrario del lógico o del científico, tiene la particularidad siguiente: pregunta en el conjunto del ente de tal manera que nosotros mismos, quienes preguntamos, estamos incluidos en el mismo planteamiento de la pregunta. Es por esa razón que Heidegger caracteriza este pensamiento de “comprensivo” (*inbegrifflich*): se trata de un preguntar que “conceptúa” el conjunto del ente y que, a la vez, “incluye” al ser humano y a su *Dasein*. Cada pregunta metafísica implica por lo tanto al ente en su conjunto y al *Dasein* del ser humano. El pensamiento metafísico no puede elaborarse de otra forma que “yendo hacia el conjunto y aferrándose a la existencia” (GA 29/30, p. 13/32), como “un preguntar que en cada pregunta (...) pregunta sobre el conjunto (...) y comprende consigo mismo al que plantea la pregunta, lo pone en cuestión a partir del conjunto” (*ibid.*, p. 20/38). Así, los conceptos (*Begriffe*) fundamentales de la metafísica son definidos como *Inbegriffe*, como “conceptos comprensivos” o como “conjuntos”, es decir, como conceptos en los cuales se plantean preguntas acerca del conjunto (*Inbegriff*) y que, a la vez, han incluido (*inbegriffen*) al que concibe (*der Begreifende*) (*ibid.*, p. 36/49).

Más allá del juego que permiten estas palabras alemanas de raíz común, esto significa que una pregunta metafísica nunca puede ser aislada de las demás, que preguntar, por ejemplo, por el mundo requiere necesariamente plantear preguntas acerca de la finitud o de la soledad del ser humano, acerca de la verdad, del lenguaje, etc. Las preguntas metafísicas siempre incluyen al ente en su conjunto, aunque pretendan centrarse en una faceta de dicho conjunto. Pero más importante: el que plantea las preguntas metafísicas también está incluido en el preguntar y en lo preguntado (*ibid.*, p. 268/230). Las preguntas metafísicas, al contrario de las preguntas científicas, conciernen de forma íntima al que plantea las preguntas, incluyen “al que pregunta mismo en la pregunta, lo pone en cuestión” (*ibid.*, p. 86/85).

En este intento de incluir al que pregunta en el preguntar mismo, reconocemos un procedimiento propio de la ontología fundamental que exigía que la instancia que plantea las preguntas ontológicas —el *Dasein*— sea ella misma objeto de una pregunta. Como bien se subraya en *Ser y tiempo*, este carácter propio de la investigación filosófica no surge de un capricho de algún filósofo, sino de un rasgo propio de la naturaleza del ser humano: el ser hacia el cual la metafísica pregunta no es un tema que se capta en una observación indiferente, sino algo que concierne íntimamente al *Dasein* en su propio ser. El *Dasein* no es un ente que se limite a aparecer entre otros entes, sino un ente para quien, en su ser, se trata de este ser mismo (SZ, p. 12). Este carácter *vinculante* de la filosofía, es decir, el hecho de que el ser del propio *Dasein* se tenga que incluir en el preguntar sobre el ser mismo, constituye un rasgo característico tanto de la ontología fundamental como de la metafísica del *Dasein*.

1.3 La equivocidad de la filosofía

El carácter vinculante de la investigación filosófica la convierte en algo totalmente distinto de las ciencias, a pesar de que ésta mantenga la forma externa de la ciencia con sus aulas, sus

Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst)” (GA 9, 121-122/107). En la primera versión publicada en el año 1929, el final de este texto rezaba: “[La metafísica] es el acontecimiento fundamental [que acaece] en el *Dasein* mismo y [que acaece] en cuanto *Dasein* mismo (*sie ist das Grundgeschehen im und als Dasein selbst*)” (Heidegger, 1929, p. 28). En el manuscrito aparecido en 2017 de la versión original (*Urfassung*) de la conferencia de 1929, el texto reza: “[La metafísica] no tiene ningún campo absoluto, es el acontecimiento fundamental del *Dasein* (*Sie hat kein absolutes Feld, sie ist Grundgeschehen des Daseins*)” (Heidegger, 2018). Para formulaciones parecidas, cf. GA 3, 242/203; GA 28, 47, 126 y 131-132.

cátedras, sus docentes, sus oyentes, etc. (GA 29/30, p. 15/34) Desde fuera, nada distingue la filosofía de las demás ciencias pero esa mera apariencia se debe a que lo que llamamos “filosofía” o “metafísica” no aparezca nunca directamente. Es este hecho que Heidegger llama la “equivocidad esencial de la metafísica” y que entiende como la caracterización positiva de su esencia.

Aunque sepamos vagamente en qué consiste, la filosofía no se deja captar fácilmente. La filosofía no es ni ciencia ni proclamación de una cosmovisión, aunque pueda perfectamente encontrarse en ambos. En efecto, un tratado estrictamente científico puede estar cargado de filosofía, como también lo puede ser un sencillo diálogo entre dos personas que no utiliza ninguna terminología filosófica. La filosofía va paseando bajo múltiples apariencias y disfraces: “Sólo la puede reconocer aquel que está emparentado del modo más íntimo con ella, es decir, que se esfuerza por ella” (*ibid.*, p. 17/36). Pero en la medida en que nadie nos puede asegurar que la estemos practicando de forma correcta, la filosofía está habitada por una equivocidad. Mientras los profesores de ciencias ofrecen a los alumnos los conocimientos necesarios para avanzar en esta misma rama del conocimiento y les aseguran de la rectitud de sus conocimientos a partir de una serie de demostraciones, el profesor de filosofía nunca puede garantizar nada tal. La verdad de la filosofía, en efecto, no se rige por este principio de “demostrabilidad” (*ibid.*, p. 20/38).

Heidegger defiende esa idea para alejar la verdad filosófica de las verdades que son las más accesibles de todas, las verdades matemáticas, que, generalmente, se toman como modelo para el conjunto de las verdades. La fascinación que ejerce sobre nosotros la verdad matemática no es de ningún modo un hecho reciente, sino que se extiende en toda la historia de la filosofía desde Platón. Como Heidegger recuerda, es Leibniz quien afirma que “sin las matemáticas no se penetra hasta el fondo de la metafísica” (*ibid.*, p. 24/41). Pero el modelo matemático implica que la filosofía se aleje de su esencia propia:

¿Qué significa colocar delante de la filosofía el conocimiento matemático como medida del conocer e ideal de verdad? Significa nada menos que establecer el conocimiento que por antonomasia no es vinculante, y que en cuanto a su contenido es el más vacío, como criterio para el conocimiento más vinculante y en sí mismo más pleno, es decir, que busca el conjunto (*ibid.*, p. 25/41).

En vez de considerar la certeza absoluta como modelo para la verdad filosófica, Heidegger propone la verdad de la existencia humana misma, modelo que se fundamenta más bien sobre la *incertidumbre*. La filosofía es un asunto humano, es “el acontecimiento fundamental del *Dasein*” (*ibid.*, p. 34/48) y, como tal, debe reconocerse no tanto en la certeza absoluta como en los conceptos de libertad, de posibilidad, de imprevisibilidad, tantos fenómenos situados en algún lugar “entre la certeza y la incertidumbre” (*ibid.*, p. 28/44).

Para quien este estado de incertidumbre de la filosofía preocupa y teme que todo empiece a vacilar, Heidegger tiene una respuesta contundente: “En efecto. Ha de vacilar todo” (*ibid.*). La distancia que toma Heidegger con cualquier proyecto filosófico que buscaría asentarse sobre un suelo firme es asombrosa. La voluntad de Heidegger no es convertir la filosofía en una ciencia estricta o buscar valores, por ejemplo, que pudieran ordenar nuestra captación del mundo, sino más bien obligar al *Dasein* a que mire de cara el peligro que contiene su propia existencia de tal modo que penetre en lo que llama una “cuestionabilidad fructífera” (*ibid.*, p. 29/45).

Examinando la falsa actitud crítica de la filosofía cartesiana –“tan crítica que ya está asegurada de entrada que, según toda probabilidad, no le va a pasar nada” (*ibid.*)–, Heidegger presenta un concepto de filosofía que implica más bien un ataque directo al ser humano. A este ataque dirigido en contra del ser humano, Heidegger le da un nombre: *Da-sein* (*ibid.*, p. 31/46). El *Da-sein* es entendido aquí como algo situado en nosotros y que nos impide tomar el “ser humano normal” –que siempre corre el riesgo de ser un *Nicht-Da-sein* o un *Weg-sein* (*ibid.*, pp. 94-99/93-96)– como juez de nuestros conceptos filosóficos. El filósofo, afirma Heidegger,

nunca puede medir sus conceptos a partir de criterios que satisfagan a todos y que puedan ser fácilmente comprensible por todos. Los pequeños placeres del “ser humano normal”, por ejemplo, no pueden ser el criterio para un examen filosófico de la alegría, del mismo modo que sus pequeños sustos no pueden ser tampoco criterios para entender lo que significa filosóficamente la angustia.

El pensamiento filosófico requiere del pensador el esfuerzo de darse la vuelta, alejarse del ser humano normal para acercarse al *Dasein*, un giro que recoge el *μετά* de la metafísica. En este sentido, medir la filosofía a la luz de la ciencia –como se ha hecho desde siempre– supone nivelar los dos tipos de pensamiento. La filosofía es, en realidad, totalmente autónoma de las ciencias y eso, en dos sentidos distintos: primero, porque las segundas no hubieran llegado a ser sin la primera; segundo, porque la tarea de fundamentar las ciencias ni siquiera es una tarea central de la filosofía. Su tarea es, en cuanto modo fundamental del *Dasein*, la de “agarrar” la existencia humana y la de permitir que el *Dasein* llegue a ser aquello que puede ser.

2. La historia de la metafísica

Así, ni la proximidad de las ciencias ni el “ser humano normal” son realmente vinculantes para la filosofía. Si queremos definir la filosofía a partir de ella misma, habrá que decir para empezar que se trata de un modo del pensar que plantea la pregunta por el ser. Esto no significa que la filosofía no pueda también hacer otras cosas, pero en su base se encuentra esta pregunta por el ser. Esta defensa del carácter destacadamente *ontológico* del trabajo filosófico está lejos de ser evidente y Heidegger ha dedicado, de hecho, muchos esfuerzos a su demostración histórica. En los cursos del verano de 1926 (GA 22) y del invierno de 1926/27 (GA 23), Heidegger ha llevado a cabo esta demostración de que “en el fondo, todas las grandes filosofías desde la Antigüedad, de forma más o menos explícita, se comprenden a sí mismas como ontología” (GA 24, p. 16/37). Esto no significa que la lógica, la ética, la estética, la filosofía de la naturaleza o de la historia no formen parte de lo que llamamos “filosofía”, pero lo hacen de forma derivada. Fundamentalmente, la filosofía es metafísica y una vez demostrado este hecho, se requiere una reinterpretación de la lógica, de la ética, de la estética, etc., sobre una base ontológicamente suficiente.

Pero Heidegger no está prefiriendo la metafísica frente a otra disciplina filosófica –como Lévinas podría reprochárselo, otorgando a la ética el rango de filosofía primera, o, más recientemente, Tugendhat, haciéndolo con la antropología¹⁰– sino que pone en duda la misma existencia de dicha división en disciplinas. Propone, en efecto, destruir (*zerstören*) esta representación de la metafísica que la piensa como una disciplina establecida al lado de las demás disciplinas en el seno de la filosofía.

Preguntar por el origen y la esencia de la metafísica, plantear la pregunta ¿qué es metafísica?, supone un cuestionamiento que hace tambalear cualquier representación arquitectónica de la filosofía. En *Ser y tiempo*, Heidegger ha encontrado el punto de partida desde el cual todo filosofar debe tomar su base, es decir, en la pregunta planteada por Platón en el *Sofista* acerca de “lo que propiamente queremos decir con la palabra ‘siendo’ (*ὄν, seiend*)” (SZ, p. 1; *Sofista*, 244 a). Desde ahí, Heidegger ha emprendido un primer intento de solucionar el problema gracias a un análisis hermenéutico-fenomenológico basado en la comprensión del ser propia del *Dasein* humano. Pero que el intento de 1927 de responder a la pregunta sea o no adecuado, esto no afecta en absoluto el hecho de que este es el lugar desde donde debe empezar cualquier intento filosófico. La primera de todas las tareas filosóficas es la de plantear la pregunta por el ser y en los años inmediatamente posteriores a la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger califica de

¹⁰ Cf. Lévinas, 1951 y Tugendhat, 2007.

“metafísico” este preguntar. Ahora bien, en la medida en que el término “metafísica” tiene un significado determinado por más de dos milenios de historia filosófica, su uso requiere una explicación:

¿Pero con qué derecho seguimos reivindicando el título de ‘metafísica’ para este preguntar comprensivo (*inbegriffliches Fragen*) que hemos caracterizado? (...) ¿Por qué seguimos utilizando la palabra “metafísica” y “metafísico” para designar el filosofar como preguntar comprensivo? (GA 29/30, 37/50).

¿Por qué, en efecto, se empeña Heidegger en recuperar este término antiguo y al cual va asociado toda una serie de preguntas filosóficas alejadas de las preocupaciones ontológicas?¹¹ Aquí, Heidegger responderá a esta pregunta a partir de una elucidación de la palabra “metafísica”, pero no para que la palabra nos indique en qué consiste la filosofía sino más bien para que la palabra cobre su verdadero significado a partir de lo que ya sabemos de la filosofía.

2.1 φύσις como palabra originaria

Como bien sabemos, el origen de la palabra “metafísica” no se pierde en la noche de los tiempos. Aunque falten algunos detalles y no se sabe si toda la leyenda es fidedigna¹², sabemos que el término es obra de Andrónicos de Rodas, editor de las obras de Aristóteles en el primer siglo antes de Cristo. No es, pues, una “palabra primitiva” (*Urwort*), es decir, “una palabra que se ha formado a partir de una experiencia humana esencial y original, como su *expresión*” (*ibid.*).

Heidegger solamente empezó a reflexionar sobre el sentido de la palabra “metafísica” en su interpretación fenomenológica de la *Crítica de la razón pura* del invierno de 1927/28. Ahí, planteó por primera vez la pregunta “¿Qué es metafísica?” y respondió haciendo el retrato de las dos orientaciones fundamentales del pensamiento metafísico que encontramos en la *Metafísica* de Aristóteles y que, algunos años más tarde, entenderá como desdoblamiento “onto-teológico”:

Este término técnico [“metafísica”] cobró pronto un significado que debía caracterizar el contenido de estos tratados situados después de la *Física*. Se ha visto que en estos tratados, el conjunto del mundo era problematizado en un sentido amplio en la medida en que, por una parte, se preguntaba de una manera más resuelta por el último fundamento de todo ente, y este planteamiento ha sido caracterizado por Aristóteles como el de la teología; más adelante, se han encontrado tratados que convertían en objeto de la investigación el todo del ente como tal, en la medida en que es ente en general, y esta disciplina que pregunta acerca del ente en cuanto ente, acerca del significado del ser del ente, fue caracterizada como πρώτη φιλοσοφία, como filosofía primera (GA 25, pp. 11-12; cf. también GA 26, pp. 12-13/20-21).

Si la palabra “metafísica” tiene un origen técnico ligado a problemas editoriales, no pasa lo mismo con la palabra φύσις contenida en ella. En el curso dedicado al idealismo alemán del verano de 1929, Heidegger intenta caracterizar el concepto de metafísica a partir de una definición de la φύσις entendida como “el crecimiento, lo que está creciendo y crecido (*das Wachstum, das Wachsende und Gewachsene*), lo que aparece de sí mismo sin nuestra intervención, sin que lo produzcamos” (GA 28, p. 23). Según escribe Heidegger en este curso, el desarrollo de la filosofía sería responsable de que dicha palabra haya padecido una peculiar división en dos significados. En primer lugar, φύσις significa, en efecto, “el ente en su conjunto” con su legalidad y su ordenamiento, pero en segundo lugar, φύσις significa también “aquellos

¹¹ Hemos intentado responder de forma exhaustiva a esta pregunta en Jaran, 2010.

¹² Cf. Aubenque, 1974, pp. 26-28.

que algo –sea producto de la naturaleza o hecho por el ser humano– es según su orden interno: φύσις – la ‘naturaleza’ de una cosa, la esencia, por ej., la ‘naturaleza del espíritu’, la ‘naturaleza de la obra de arte’” (*ibid.*, p. 25). Según la tesis que ahí defiende Heidegger, este concepto doble no es más que “el reflejo de una dirección al parecer en sí necesariamente doble del filosofar: 1. hacia la esencia general del ente, 2. hacia las regiones particulares del ente” (*ibid.*). Lo sorprendente es que en el cuatrimestre siguiente, el curso de invierno de 1929/30 que nos interesa, Heidegger atribuye el origen de este desdoblamiento a la “palabra primitiva” φύσις y no a la orientación propia del trabajo filosófico.

De ahí el interés que toma para Heidegger el comentario sobre el *Urwort* φύσις en el curso de 1929/30. La palabra griega para decir lo que llamamos “naturaleza” no evoca el nacimiento de la *natura* latina, sino más bien el crecimiento, entendido “como este acontecer situado en medio del cambio de las estaciones y completamente dominado por él, en medio de la alternancia entre día y noche, en medio del desplazamiento de los astros, de la tormenta y del tiempo y de la furia de los elementos” (GA 29/30, p. 38/51). En un primer momento, “naturaleza” debe entenderse como el “reinar del ente en su conjunto”. Este reinar (*Walten*) no resulta de la voluntad de algún Dios creador, sino que se entiende como “el reinar configurándose a sí mismo del ente en su conjunto” (*ibid.*).

No podemos, pues, entender este reinar a partir del objeto de las ciencias naturales modernas, en la medida en que

los acontecimientos que el ser humano experimenta en sí mismo –engendramiento, nacimiento, infancia, madurez, envejecimiento, muerte– no son sucesos (...) en el sentido de proceso natural, sino que pertenecen al reinar general del ente que comprende en sí mismo el destino humano y su historia (*ibid.*, p. 39/51).

La φύσις designa, pues, un reinar que gobierna al ser humano y sobre el cual no tiene poder.

El ser humano no controla a la φύσις pero sí le corresponde llevar este reinar a su expresión, es decir, hablar (λέγειν) sobre él. Hablar sobre la naturaleza es, como decía Heráclito al principio de la historia de la filosofía, impedir que se retire, que se mantenga oculta (κρύπτειν)¹³. Λέγειν, escribe Heidegger, es precisamente la acción contraria al κρύπτειν. Gracias al λόγος, el reinar del ente en su conjunto se encuentra “desencubierto”, sacado de su ocultamiento. Ya que el ocultamiento sería precisamente lo a que tiende la naturaleza¹⁴, al sacar la naturaleza de su ocultamiento, el λόγος conseguiría su meta, es decir, “expresar” lo que se mantiene fuera del ocultamiento, lo ἀ-ληθές.

Heidegger insiste aquí sobre el tipo de palabra al cual pertenece la palabra ἀλήθεια. No se trata, en efecto, de una palabra del mismo tipo que *Wahrheit*, *veritas* o verdad –que son palabras que asimilamos a “luminosidad”, “fidelidad”, “absurridad”– sino más bien del mismo tipo que “inocencia”, “infinitud”, es decir, palabras con prefijos privativos. La verdad, en griego, no se distingue por no ser culpable o finito, sino por no estar “oculto” (*verborgen*). El λόγος, en su función de ἀποφαίνεσθαι (cf. SZ, § 7 B), tendrá por lo tanto como meta forzar a que se muestre la parte de la φύσις que procura mantenerse oculta, lo ἀφανής (*ibid.*, p. 44/55). La verdad, en sentido griego, no es otra cosa que un “rpto” (*Raub*).

En estos años en los cuales el tema de la ἀλήθεια desempeña un papel cada vez más preponderante en su pensamiento, Heidegger escribe:

Si he indicado con toda insistencia en *Ser y tiempo* hacia este significado primitivo del concepto griego de verdad, no lo hice solamente para traducir mejor y más literalmente la palabra griega. Menos aún se trata de un artificioso juego de etimologías y de una construcción sobre la base de tales etimologías. Se trata más bien de hacer visible en primer lugar, mediante la interpretación elemental del antiguo

¹³ Cf. Diels, 1934, fragmento 123.

¹⁴ *Ibid.*, fragmento 112.

concepto de verdad, la postura fundamental del ser humano antiguo respecto del reinar del ente (φύσις) y su verdad (y obtener con ello una visión de la esencia de la verdad filosófica) (*ibid.*, pp. 44-45/55-56).

Las investigaciones que Heidegger lleva a cabo desde principios de los años 1920 sobre el concepto de verdad tomarán, a partir del año 1930 y de las múltiples versiones de la conferencia *De la esencia de la verdad*¹⁵, una importancia que ni siquiera en el § 44 de *Ser y tiempo* se podía prever. Sin embargo, lo importante del comentario de Heidegger sobre el concepto de φύσις es que permite dar sentido al desdoblamiento onto-teológico anteriormente aludido.

En un primer momento, el concepto de φύσις sirve para nombrar aquello en el ente que reina con un exceso de poder (*das übermächtige Waltende*):

la bóveda celeste, los astros, el mar, la tierra, aquello que constantemente amenaza al ser humano, pero que al mismo tiempo también lo vuelve a proteger, le resulta propicio, le sostiene y le alimenta, lo que, amenazando y sosteniendo de este modo, reina por sí mismo sin la intervención del ser humano (*ibid.*, p. 46/56-57)¹⁶.

Este concepto se fragua en su oposición a lo que es producido por la mano del ser humano, por la τέχνη, la habilidad, la invención. Los entes naturales constituyen una esfera del ente que podemos oponer a otras esferas.

Pero en contra de lo que defendía en su curso anterior sobre idealismo alemán, Heidegger no afirma aquí que sea obra de la filosofía haberle otorgado un segundo significado al término φύσις. El significado al cual nos referimos cuando hablamos de la *naturaleza* de una cosa –su esencia, su ley interna, su despliegue íntimo– es, en realidad, tan primitivo como el primero. Con este segundo significado, la distinción entre el producto natural y el producto artificial desaparece ya que podemos hablar de la naturaleza de un objeto fabricado, de objetos intelectuales, de obras de arte o de objetos naturales.

Los dos sentidos de la palabra φύσις serían, pues, co-origenarios y ninguno de los dos hubiera eliminado al otro a lo largo de la historia. El concepto de naturaleza contiene esta ambigüedad que se mantiene en su traducción al latín y más allá. La filosofía, en la medida en que tiene como tarea fundamental “preguntar por el reinar del ente en su conjunto”, responderá a esta equivocidad interrogando hacia el ente en dos direcciones distintas.

Pero como Heidegger bien subraya, ya existe una ciencia que estudia la naturaleza, una ciencia que llamamos *física* y no *filosofía*. En efecto, desde el estudio de la vida, del movimiento y del tiempo hasta el del Primer Motor –que Aristóteles designa como divino (θεῖον)–, la ciencia física se ocupa de indagar en qué consisten las cosas naturales (φύσει ὄντα). Pero por otra parte, le corresponde a la filosofía –entendida como *meta-física*– indagar el significado de la φύσις entendida como el “ente en su conjunto”. Si además consideramos la naturaleza entendida como sinónimo de “esencia”, ésta es se toma como el objeto de otro tipo de investigación que se interesa por la esencia del ente, por su ser, por su οὐσία. Aquí, le corresponde a la *meta-física* interrogar “la esencialidad (*Wesenheit*) del ente en cuanto tal” (*ibid.*, p. 50/59):

Lo decisivo es que estas dos direcciones del preguntar, encerradas en el significado unitario de φύσις, Aristóteles las fusiona expresamente. No hay dos disciplinas distintas, sino que el preguntar por el ente en su conjunto y el preguntar por lo que sea el ser del ente, su esencia, su naturaleza, Aristóteles los designa como πρώτη φιλοσοφία, como Filosofía Primera. Este preguntar es el filosofar de primer orden (*in erster Linie*), el auténtico filosofar. El auténtico filosofar es preguntar por la φύσις en este doble significado: el preguntar por el ente en su conjunto y juntamente con ello, el preguntar por el ser (*ibid.*, 50/59-60).

¹⁵ Ahora publicadas todas en GA 80.1. Sobre la evolución del tema a lo largo de los años 1920, cf. Jaran 2016.

¹⁶ Acerca de los conceptos de *das Übermächtige* o de *das Überwältigende*, comparar GA 26, p. 13; GA 27, pp. 169 y 357-359 y GA 28, p. 24.

2.2 La metafísica tradicional: τὰ μετὰ τὰ φυσικά y metaphysica

Pero si a Heidegger le interesa tanto en este contexto el origen y la estructura de lo que llamamos la metafísica, es básicamente porque desde la publicación de *Ser y tiempo* en abril de 1927, ha empezado a considerar su proyecto de una “ontología fundamental” como una nueva forma de metafísica. De ahí que se pregunte continuamente “¿con qué derecho reivindicamos el título de ‘metafísica’ como la auténtica designación del filosofar?” (*ibid.*, p. 51/60) y que sienta la necesidad de justificar que la “metafísica del *Dasein*” de la cual habla en el *Kantbuch* no supone ningún tipo de “conservadurismo”, es decir, no constituye una recaída en la metafísica tradicional ya criticada en *Ser y tiempo* bajo la figura de la “ontología tradicional”.

De hecho, la justificación que da Heidegger en este curso está en perfecta consonancia con las primeras líneas de *Ser y tiempo* según las cuales la pregunta por el ser hubiera mantenido en vilo las investigaciones filosóficas hasta la muerte de Aristóteles para enmudecer después (SZ, p. 2). Se trata, pues, de volver a estos esfuerzos filosóficos más allá de toda tradición y de todo uso contemporáneo de la palabra “metafísica”¹⁷. En el momento de la muerte del estagirita, el filósofo auténtico había descubierto su doble naturaleza, es decir, el desdoblamiento de su preguntar: hacia el ente en general (ὄν καθόλου) y hacia el ente auténtico (τιμιώτατον γένος). Este desdoblamiento, sostiene Heidegger, no ha sido perfectamente elucidado por Aristóteles, pero sí identificado¹⁸.

El declive de la filosofía empieza con la muerte de Aristóteles y lo que Heidegger llama la “formación escolar”, consecuencia necesaria de la institución de las escuelas filosóficas (GA 29/30, p. 53/61). Aprender y repetir las enseñanzas de Platón y de Aristóteles termina desvitalizándolas y las convierte en temas escolares. Es entonces cuando la clasificación de la filosofía en varias “ciencias” permite el establecimiento de las disciplinas que son la lógica, la física y la ética. Ya preparada en la Academia y en el Liceo, esta clasificación se establece de forma definitiva en el estoicismo.

En el momento de elaborar la primera edición de las obras de Aristóteles, la clasificación lógica-física-ética ya se había impuesto. Al intentar hacer caber “los tratados que preguntan por el ente en general y por el auténtico ente” (*ibid.*, p. 57/64) en dicha clasificación, los editores descubrieron que lo que Aristóteles considera como el filosofar verdadero no tenía lugar propio. Sin embargo, en la medida en que existe una cierta proximidad entre los tratados de la πρώτη φιλοσοφία y los tratados de física, se tomó la decisión de clasificarlos *detrás de* (μετά) la física. La expresión τὰ μετὰ τὰ φυσικά nace, pues, de un apuro en el cual se encontraron quienes

¹⁷ Aquí y también más adelante en el curso de 1929/30 (GA 29/30, 63/69), Heidegger evoca el uso que se hace del término “metafísica” en obras como *Die Auferstehung der Metaphysik* que Peter Wust publicó en 1920 (Leipzig, Meiner). Sobre los movimientos metafísicos de principios del siglo veinte, cf. Barash, 2003, pp. 160 y sigs.

¹⁸ Sobre esto, véase también el interesante texto siguiente: “La asunción de la Filosofía Primera aristotélica en la construcción y ampliación de la dogmática teológica de la Edad Media se facilitó (...) gracias a que el propio Aristóteles, en el libro VI de la *Metafísica*, ahí donde habla de la Filosofía Primera, la estructura –como ya hemos oído– en las dos direcciones fundamentales del preguntar sin hacer de su propia unidad un problema. Según esta estructuración, se trata por un lado del ente en cuanto tal, es decir, de aquello que forma parte de todo ente en tanto que ente, todo ὄν en tanto que es ὄν. Se pregunta: ¿qué forma parte de un ente en la medida en que es un ente, al margen de si es éste o aquél? ¿Qué forma parte de él en la medida en que es en general tal cosa como un ente? La Filosofía Primera plantea esta pregunta por la esencia y la naturaleza del ente. Pero al mismo tiempo plantea también la pregunta por el ente en su conjunto, en tanto que pregunta por lo supremo y lo último, que Aristóteles designa también como τιμιώτατον γένος, como el ente más original, que él también llama θεῖον. Con relación a esto divino, a la Filosofía Primera la llama también θεολογική, conocimiento teológico: el λόγος que busca el θεός, no en el sentido de un Dios creador ni un Dios personal, sino simplemente lo θεῖον. En Aristóteles encontramos por tanto prefigurada esta conexión particular entre la prima philosophia y la teología” (GA 29/30, p. 65/70). Encontramos aquí la formulación inequívoca del concepto de onto-teología que aparecerá ya en el curso de invierno de 1930/31 dedicado a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (GA 32, pp. 140-144, 183, 193 y 209). Sobre la elaboración y la aparición textual de este concepto central, cf. Berti, 1993, Courtine, 1999 y Jaran, 2006.

buscaron el lugar propio de dichos tratados más que de una caracterización positiva que diría algo acerca de su contenido.

Más tarde, la expresión latina *metaphysica* dejó de ser un término técnico para cobrar un significado vinculado a su contenido¹⁹. Puesto que el griego *μετά* no tiene únicamente el significado espacial o tópico de “detrás” sino también el de “giro” (*Umschlag*), de “alejarse de una cosa hacia otra”, la misma lengua griega ya había preparado una transformación importante del significado de la metafísica:

τὰ μετὰ τὰ φυσικά no significa ahora lo que sigue a las doctrinas sobre la física, sino lo que trata de aquello que se *aparta* (*wegwendet*) de los *φυσικά* y que se *vuelve hacia* (*hinwendet*) otro ente, hacia el ente en general y hacia el auténtico ente (*ibid.*, p. 59/66).

Pero este darse la vuelta (*Umwendung*) no acontece solamente en la traducción latina del término griego: ya tenía lugar en el filosofar verdadero mismo. En efecto, la *πρώτη φιλοσοφία*, a su manera, ya se apartaba de la naturaleza como ámbito particular mirando más allá del ente individual. Lo que, sin embargo, se modifica con la *metaphysica* es su interpretación de dicho darse la vuelta. Como escribe Heidegger, *metaphysica* “pasa a ser el título para el conocimiento de lo que se encuentra más allá de lo sensible” (*ibid.*). El *meta* de la *metaphysica* deja de significar *post* para significar *trans*. Aquí se juega en occidente el destino de la auténtica filosofía: “El significado técnico inicial, que debía indicar la posición de la mal comprendida *πρώτη φιλοσοφία*, se ha convertido en una caracterización del contenido del auténtico filosofar” (*ibid.*, p. 60/67).

Estos comentarios hacen aún más apremiante el responder a la pregunta que planteó más arriba Heidegger: ¿con qué derecho –y según qué significado– se sigue aferrando al título de “metafísica”? Después de haber subrayado el carácter derivado del término *metaphysica*, ¿por qué Heidegger se empeña en utilizarlo en vez de quedarse con el título de “filosofía” o de “ontología” como lo había hecho en *Ser y tiempo*? Obviamente, no es su significado como “conocimiento de lo trans-sensible” que incita Heidegger a retomar el adjetivo “metafísico”. Con el proyecto de la “retoma de la fundamentación de la metafísica” tal y como Heidegger lo formuló en *Kant y el problema de la metafísica*, no se trata en absoluto de asumir el carácter suprasensible del objeto del filosofar sino más bien de “proporcionar al término que encontramos ahí su significado a partir de una comprensión original de la *πρώτη φιλοσοφία*” (*ibid.*, p. 61/68). Se trata, pues, de volver a entender la metafísica a partir de lo que se dio en Aristóteles –que, sin embargo, desconocía el término– y no a partir de lo que la tradición nos ha transmitido acerca de este concepto.

Conseguir un acceso a una comprensión original del sentido del filosofar verdadero en Aristóteles requiere, sin embargo, que ya se haya elaborado un concepto radical de filosofía. Solamente desde tal concepto se puede volver a los tratados aristotélicos y descubrir lo que la tradición ha pasado por alto. Sin embargo, Heidegger considera que se puede mostrar que el concepto tradicional de metafísica es inadecuado sin haber conseguido todavía un concepto original de metafísica, tarea a la cual precisamente se aferra el curso de 1929/30. Es posible, en efecto, mostrar las razones por las cuales el concepto tradicional ha de considerarse como *enajenado* y *confuso* y mostrar que *no se preocupa* por el auténtico problema de la metafísica.

En efecto, en la *metaphysica* y de forma contraria al espíritu ontológico de la *Metafísica* aristotélica, el objeto de la Filosofía Primera es ahora un ente determinado, en la medida en que lo suprasensible constituye un ámbito del ente entre otros. De esta manera, la metafísica se convierte en una ciencia del ente entre otras ciencias del ente con la única diferencia que *su* ente es superior a los demás. Con este giro, “el *μετά* ya no indica una *actitud* determinada del pensar y del conocimiento, un darse la vuelta (*Umwendung*) peculiar respecto del pensar y del

¹⁹ Sobre la aparición en el siglo 12 del término latín, cf. Brisson, 1999.

preguntar cotidianos, sino que es la señal del *lugar* y del *orden del ente* que se halla *detrás* y *más allá* de los demás entes” (*ibid.*, p. 66/71). Por muy elevado que sea el objeto de la metafísica, no deja de ser un ente *vorhanden* y su conocimiento adopta la misma actitud de conocimiento y de demostración que se tiene frente a las cosas *vorhanden*. La metafísica se ve nivelada y *enajenada* en el conocimiento cotidiano.

Además, el concepto tradicional de metafísica es *confuso*. Esto, como defiende Heidegger, no es propio de la tradición puesto que el concepto aristotélico de *πρώτη φιλοσοφία* ya lo es. En efecto, la doble estructura ontológica y teológica de su metafísica supone una cierta confusión que heredarán de forma peculiar la filosofía de Tomás de Aquino que lleva a cabo “el ajuste del contenido cristiano de fe con el contenido filosófico de los escritos de Aristóteles” (*ibid.*, p. 65/70). En la *prima philosophia* de Tomás, se contemplan dos maneras de “hallarse más allá” (*Hinausliegen*) propias de su objeto: en primer lugar, la más evidente, la del conocimiento teológico que se interesa por el conocimiento de lo *no-sensible*; en segundo lugar, la de la consideración del ente en cuanto ente que va “*más allá* del ente individual” hacia determinaciones universales (*ens, unum, verum, bonum, res, aliquid*) y que Tomás llama los *transcendentia*²⁰. Los dos modos de hallarse más allá cohabitan en la filosofía de Tomás sin que se explique cómo se relaciona el uno con el otro, sembrando *confusión* en la metafísica.

La enajenación y la confusión en el seno del concepto tradicional de metafísica impiden que el problema de la metafísica y el sentido propio del *μετά* se puedan entender adecuadamente. Según la tesis que Heidegger defiende aquí y en el *Kantbuch*, la metafísica no llega a ser objeto de un auténtico preguntar y convertirse en un verdadero problema hasta la *Crítica de la razón pura* de Kant (*ibid.*, p. 69/73).

Para ilustrar la manera con la cual la metafísica no se ha preocupado por la unidad del problema de la metafísica, Heidegger toma el ejemplo de Tomás de Aquino quien equipara *prima philosophia*, *metaphysica* y *theologia*, según se quiera definir 1. el conocimiento de la causa suprema, 2. el conocimiento de las determinaciones más universales de los conceptos o 3. el conocimiento de lo que es libre de la materia.

Heidegger evoca aquí a Tomás de Aquino para mostrar que el concepto tradicional de metafísica contiene una pluralidad de sentidos (*Mehrdeutigkeit*) que proviene de los esfuerzos combinados de Aristóteles y de la filosofía medieval. Es la razón por la cual no es sencillo emplear hoy la expresión “metafísica” –como quiere hacerlo Heidegger– de tal manera que se entienda claramente a qué nos referimos. Aristóteles orientaba el filosofar auténtico hacia dos direcciones: hacia la pregunta por el ser (por lo que pertenece al *Wesen* del ente) y hacia la pregunta por el auténtico ente (por el *Grund* último del ente) (*ibid.*, p. 75/77). En la filosofía medieval, el conjunto se ve completamente determinado “mediante la orientación conforme a la teología en sentido cristiano” (*ibid.*, 76/78). Una inversión señalada tiene lugar aquí:

Aquí la filosofía ya no se pone en coordinación ni en conexión con las preguntas antes mencionadas por las determinaciones del ser en general, como sucedía en Aristóteles, sino que toda la metafísica se subordina expresamente al conocimiento de Dios (*ibid.*).

Entendemos, pues, que en Kant la metafísica tradicional y el filosofar en sentido auténtico se entiendan fundamentalmente como *metaphysica specialis*.

Pero para entender de qué manera entra la metafísica en la época moderna, el filósofo más importante, según Heidegger, es el jesuita español Francisco Suárez²¹. La gran virtud de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez es la de haber visto que los doce libros de la *Metafísica* de Aristóteles “constituyen un conjunto en sí mismo desordenado” (*ibid.*, p. 78/79). Ordenando

²⁰ Sobre la doctrina de los trascendentales, el texto más explícito es el primer capítulo de *De veritate*. Para un excelente comentario, cf. Aertsen, 1996, pp. 71 y sigs.

²¹ Es ya la tesis que defendía Heidegger en *Ser y tiempo* (SZ, p. 22).

de forma sistemática los problemas principales de Aristóteles, Suárez establece por primera vez “un desarrollo autónomo del problema metafísico, que fue un influjo especial sobre todo para el comienzo de la filosofía moderna, para Descartes” (*ibid.*, p. 79/80).

2.3 El carácter propio de la metafísica moderna

Pero no significa que la filosofía moderna no sea más que una repetición de lo que Suárez expuso en sus *Disputationes*. En ellas falta todavía el carácter *crítico* de la metafísica que la reflexión kantiana aportará. Como bien señala Heidegger en varios textos, Kant no es en primer lugar el pensador que puso en duda la posibilidad de la metafísica, sino filósofo que permite a la metafísica entrar en la modernidad, aportando algo que sigue siendo constitutivo de la metafísica definida como “preguntar comprensivo”, es decir, como preguntar que “conceptúa” el conjunto del ente y que, a la vez, “incluye” al ser humano y a su *Dasein* (*ibid.*, p. 13/32). En efecto, si la metafísica puede definirse desde Aristóteles como pregunta acerca del ente en su conjunto, es mucho menos seguro que pueda entenderse desde entonces como un preguntar en el cual el propio inquiriente siempre está implicado.

Pero justamente este momento, que el preguntar comprensivo ha comprendido conjuntamente al inquiriente, es lo que nos da la posibilidad de entender lo nuevo en la metafísica moderna en su contenido metafísico (*ibid.*, p. 82/82).

En este sentido, la metafísica entendida como pensamiento comprensivo sería la repetición de dos maneras distintas de entender las tareas de la metafísica: la aristotélica que pregunta hacia el ente en su conjunto y la moderna (kantiana) que incluye al inquiriente en el preguntar mismo.

La caracterización de la metafísica moderna que hace Heidegger sorprende en la medida en que ve en ella el origen de la segunda faceta de su definición de la metafísica como preguntar comprensivo. Si en el preguntar metafísico, el que plantea las preguntas está implicado en el preguntar mismo –como es el caso de la “metafísica del *Dasein*”– lo debemos principalmente al progreso de la metafísica en la época moderna. Dado los cuidados que Heidegger normalmente toma para que no se entienda su ontología fundamental como una mera repetición del gesto cartesiano que fundamenta su *prima philosophia* en una reflexión sobre el sujeto cognoscente, encontramos aquí una curiosa concesión y un curioso homenaje por parte de Heidegger a la grandeza del pensamiento moderno. Al lado de sus esfuerzos por elevar la filosofía al nivel de la certeza matemática, el verdadero trabajo de la metafísica moderna ha sido convertirse en una filosofía de la conciencia, del yo. En efecto, toda la filosofía moderna toma la razón, la persona o el espíritu como el centro de todas las problemáticas.

Pero al descubrir la importancia del inquiriente en su propio preguntar, la metafísica moderna hubiera debido orientarse, según Heidegger, hacia un cuestionamiento *metafísico* del yo. Es, como Heidegger defiende en muchos lugares, lo que precisamente nunca aconteció. Es cierto que el yo se ha convertido en fundamento del preguntar metafísico, pero de tal manera que el yo mismo no sea objeto de una pregunta propiamente metafísica. El inquiriente es ciertamente co-implicado en el preguntar pero de manera *negativa*, es decir, conservando por completo la problemática ontológica antigua (*ibid.*, p. 84/84).

Lo propio de la metafísica del *Dasein* de Heidegger será precisamente su capacidad de volver a plantear las preguntas aristotélicas acerca del ente en cuanto tal y del ente en su conjunto, basándose en un análisis *ontológico* del yo. Definiendo el *Dasein* como “el ‘sujeto’ ontológicamente bien comprendido (*das ontologisch wohlverstandene ‘Subjekt’*)” (SZ, p. 111), Heidegger consigue elaborar una metafísica que se pueda apoyar sobre una reflexión ontológica

acerca del inquiriente. Aquello no aconteció en la filosofía moderna que, al no plantear la pregunta por el ser del inquiriente, dejó el yo en una indeterminación ontológica.

Así, aunque Heidegger haya reconocido la importancia de la metafísica moderna para la elaboración de una nueva metafísica que se fundamente en el *Dasein*, no abandona de ninguna manera la tesis de la ontología fundamental según la cual la filosofía moderna desde Descartes omite la pregunta por el ser de la conciencia. Como escribe Heidegger en *Ser y tiempo*, el examen del *cogitare* del *cogito* que caracteriza la filosofía de Descartes deja completamente sin dilucidar el *esse* del *sum*, problema que hubiera debido preceder al otro para que las *cogitationes* no se queden en la absoluta indeterminación ontológica (SZ, p. 46).

Conclusión

Para terminar las consideraciones preliminares de la lección dedicada a los *Conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger delimita de forma clara la distancia que separa su concepto de metafísica del concepto tradicional de metafísica:

Asumimos el término “metafísica” como título para un problema, mejor dicho, como *título* para el *problema fundamental de la propia metafísica*, que consiste en la pregunta de qué es ella misma, la metafísica. Esta pregunta: *qué es la metafísica, qué es filosofar*, se mantiene inseparable de la filosofía, es su constante acompañante (*ibid.*, p. 85/84).

Las consideraciones preliminares aquí resumidas tienen un resultado negativo: la metafísica tiene como tarea fundamental preguntar acerca de qué es la metafísica. Sin embargo, Heidegger se atribuye el mérito de no haber entendido la metafísica a partir de una comparación con las ciencias o con el arte y la religión, procedimiento habitual que reduce la metafísica a algo que solo se entiende a partir de tal determinación comparativa. *La metafísica tiene que entenderse desde ella misma*, esto es el lema que guiará toda la lección en su intento de despertar un “temple de ánimo” que abra la posibilidad del preguntar metafísico.

Sin embargo, sigue Heidegger, hasta que no hayamos planteado expresamente una pregunta metafísica, no entenderemos qué significa que la metafísica sea un preguntar comprensivo en el sentido aludido. De momento, concede, solamente ha explicado cosas *acerca de* la metafísica sin haber hecho efectivo tal interrogación:

Cierto que hemos tratado sobre la filosofía, pero no hemos actuado en ella misma. Pero lo decisivo es que salgamos de este tratar sobre..., y *comencemos con el actuar en la metafísica misma*. Eso no significa otra cosa que preguntar ahora propia y realmente (*ibid.*, 86-87/85).

Referencias

- AERTSEN, Jan A. (1996), *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden, Brill.
- AUBENQUE, Pierre (1974), *El problema del ser en Aristóteles*, trad. V. Peña, Madrid, Taurus.
- BARASH, Jeffrey A. (2003), *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Nueva York, Fordham University Press; trad. esp. G. Merlino, *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, Buenos Aires, Prometeo, 2017.
- BERTI, Enrico (1993), “La metafísica di Aristotele : ‘onto-teología’ o ‘filosofía prima’?”, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, vol. 86, pp. 256-282

- BRISSON, Luc (1999), “Un si long anonymat”, *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, J.-M. Narbonne y L. Langlois (eds.), Vrin/PUL, París/Quebec, pp. 37-60.
- COURTINE, Jean-François (1999), “Métaphysique et ontothéologie”, *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, J.-M. Narbonne y L. Langlois (eds.), Vrin/PUL, París/Quebec, pp. 137-157.
- DERRIDA, Jacques (2011), *Seminario La bestia y el soberano*, vol. II (2002-2003), Buenos Aires, Manantial.
- DIELS, Hermann (1934), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. W. Kranz, Berlin, vol. 1.
- HEIDEGGER, Martin (2018), “Was ist Metaphysik? Urfassung”, ed. D. Thomä, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 66, nº 1, pp. 87-97.
- HEIDEGGER, Martin (2000), “Briefe an Julius Stenzel (1928-1932)”, *Heidegger Studies*, vol. 16, pp. 11-33.
- HEIDEGGER, Martin (1929), *Was ist Metaphysik?*, Bonn, Cohen.
- HEIDEGGER, Martin, SZ, *Sein und Zeit*, Halle an der Saale, Niemeyer, 1927 (Tubinga, Niemeyer, 18ª ed., 2001).
- HEIDEGGER, Martin, GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. F.-W. von Herrmann, Fráncfort, Klostermann, 1991; trad. esp. G. Ibscher Roth, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1996.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*, ed. F.-W. von Herrmann, Fráncfort, Klostermann, 1976; trad. H. Cortés y A. Leyte, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. P. Jaeger, Fráncfort, Klostermann, 1979; trad. J. Aspiunza, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 22, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, ed. F.-K. Blust, Fráncfort, Klostermann, 1993.
- HEIDEGGER, Martin, GA 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, ed. H. Vetter, Fráncfort, Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. F.-W. von Herrmann, Fráncfort, Klostermann, 1975; trad. J. J. García Norro, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, ed. I. Görland, Fráncfort, Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. K. Held, Fráncfort, Klostermann, 1978; trad. J. J. García Norro, *Principios metafísicos de la lógica*, Madrid, Síntesis, 2009.
- HEIDEGGER, Martin, GA 27, *Einleitung in die Philosophie*, ed. O. Saame et I. Saame-Speidel, Fráncfort, Klostermann, 1996; trad. M. Jiménez Redondo, *Introducción a la filosofía*, Catédra, 1999.
- HEIDEGGER, Martin, GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, ed. C. Strube, Fráncfort, Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, ed. F.-W. von Herrmann, Fráncfort, Klostermann, 1983; trad. A. Ciria, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – Finitud – Soledad*, Madrid, Alianza, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, GA 31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, ed. H. Tietjen, Fráncfort, Klostermann, 1982.
- HEIDEGGER, Martin, GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, ed. I. Görland, Fráncfort, Klostermann, 1980.
- HEIDEGGER, Martin, GA 80.1, *Vorträge. Teil 1: 1915-1932*, ed. G. Neumann, Fráncfort, Klostermann, 2018.

- JARAN, François (2016), “El problema de la verdad en Heidegger: textos clave entre 1922 y 1930”, en J. A. Nicolás y J. Grondin (eds.), *Verdad, hermenéutica y adecuación*, Madrid, Tecnos, pp. 163-173.
- JARAN, François (2010), *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Bucarest, Zeta Books.
- JARAN, François (2006), “L’onto-théologie dans l’œuvre de Martin Heidegger. Récit d’une confrontation avec la pensée occidentale”, *Philosophie*, vol. 91, pp. 37-62.
- LÉVINAS, Emmanuel (1951), “L’ontologie est-elle fondamentale?”, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 56, n° 1, pp. 88-98.
- NATORP, Paul (1888), “Thema und Disposition des aristotelischen Metaphysik”, *Philosophische Monatshefte*, vol. 24, pp. 37-65 y 540-574.
- NOVALIS (1923), *Schriften*, vol. 2, Jena, Ed. J. Minor.
- TUGENDHAT, Ernst (2007), *Anthropologie statt Metaphysik*, Múnich, Beck.

Nostalgia como *Grundbefindlichkeit*. Para um estudo heideggeriano sobre a existencialidade da velhice

Nostalgia as *Grundbefindlichkeit*. Towards a Heideggerian study
on the existentiality of elderliness

SANDRO SENA
(Universidade Federal de Pernambuco)

Resumo: Seguindo de perto as análises heideggerianas do fenômeno do tédio na preleção “Conceitos fundamentais da metafísica. Mundo. Finitude. Solidão.” assim como da angústia em outras obras de sua autoria, o presente escrito elabora uma interpretação da nostalgia como uma tonalidade *fundamental* de humor, que consiste no primeiro passo para a (re)construção de um conceito ontológico-existencial de memória, o qual, por sua vez, desempenhará um papel importante no contexto de reflexão acerca do sentido ontológico-existencial da velhice em particular e do poder-ser etário em geral.

Palavras Chave: nostalgia, tédio, angústia, memória, velhice

Abstract: Following closely the Heideggerian analysis of the phenomena of boredom in the lecture “The fundamental concepts of metaphysics. World. Finitude. Solitude.” as well as of angst in his other works, the following essay elaborates an interpretation of nostalgia as a fundamental mood attunement, that constitutes the first step to the (re)construction of an ontological-existential concept of memory, which, in its turn, will play a key role towards the reflection on the ontological-existential meaning of elderliness, in particular, and on the age-related ability-to-be in general.

Keywords: nostalgia, boredom, angst, memory, elderliness

Também a história ainda não é o tempo, nem o é, tampouco, a evolução. Ambas designam uma sequência. Tempo é um estado, o elemento vital, a chama em que vive a salamandra da alma humana.

ANDREI TARKOVSKI, *O tempo selado*

1. Gertrud octogenária ou o vigor da recordação

Ao décimo sexto dia do mês de março de 1856 nascia Gertrud Kempf. Exatos oitenta anos depois, à aniversariante seria dedicado um belo discurso de felicitações, redigido pelo seu à época já afamado sobrinho, o filósofo Martin Heidegger. Das recordações de infância do pensador – um retorno pleno de afeto ao jardim bem cuidado de um outrora por ele frequentado austero edifício de escola primária na província de *Göggingen*, onde tia Gertrud trabalhara durante décadas –, nasce uma reflexão acerca da essência da velhice, da sua própria lei e da sua própria verdade, acerca da envergadura de cada idade, acerca da possibilidade do amadurecimento: “Há coisas para as quais nós somos abertos (*offen*) apenas com 15 e 18 anos e há coisas, por sua vez, que para apreendê-las e dominá-las se deve precisamente ter 40 ou 50 anos. E assim há coisas, que pela primeira vez em anos avançados nos são presenteadas.” (GA 16, pp. 343-344). A abertura, o “aí” em si mesmo iluminado constituído de compreensão, tonalidade de humor e fala, poderia não exibir, pois, a monocromia glacial das estruturas universais apriorísticas de compleição pura, transcendental, irradiando, por assim dizer, colorações e intensidades várias, as quais revelam, avivam, empalidecem ou encobrem possibilidades de ser no mundo em consonância com *temporadas* ou, como se costuma dizer, “fases da vida”, aquelas que tecem o “todo” de cada existente “entre” os seus confins ontológico-existenciais: o extremo sido do meu nascimento e o futuro extremo da minha morte. Contudo, o ser-aí não passa: “‘Enquanto’ existe faticamente, o ser-aí nunca é passado, porém sempre já sido no sentido de ‘eu sou-sido’. E ele só pode ser sido na medida em que ele é. Em contrapartida, chamamos passado o ente que não é mais presente. Por isso, existindo, o ser-aí jamais pode ser constatado como um fato que surge e passa ‘com o tempo’ e aos poucos se torna passado.” (SZ, p. 328). E sendo assim dos fatos tão diferente, o ente que existe “[...] não preenche um trecho e trajeto ‘da vida’ de alguma maneira já presentes através das fases de suas realidades momentâneas, mas se ex-tende *a si mesmo* de tal modo, que o seu próprio ser é constituído, antes de tudo, como ex-tensão (*Erstreckung*).” (SZ, p. 374). Esses dois enunciados, que figuram entre os mais contraintuitivos da analítica existencial do ser-aí a respeito do tempo que nos é dado *ser*, arrastam consigo para a obscuridade o sentido ontológico do trânsito pelas idades de um ente assim existencialmente entre fins ex-tendido. O seu acontecer temporal e o *movimento existencial* das variações do seu acontecimento nunca são reais e o conjunto das suas “etapas” não abriga uma conexão de realidades sitiadas pelo não-ser (-presente) anterior a um ponto-início e posterior a um ponto-fim – limites da duração de uma entidade, a cujo ser, presença constante, pertence o suster-se “no interior” do tempo infinito por um naco finito de tempo. O existente não é *no* tempo nem no seu todo nem nas suas “partes”, fossem essas do todo pedaços independente-concretos ou momentos dependente-abstratos.¹ Compreendida de modo rigorosamente existencial, se deve inclusive afirmar, que a ex-tensão temporal do ser-aí nem mesmo teve início e jamais terá fim. E, no entanto, isso não significa que ele seja eterno, mas que, *existencialmente* finito, o seu fim ele o é, e ele é o seu fim já tendo início, ou melhor, já *sendo* o seu início. Ou seja, “O ser-aí fático existe nascido e nascido ele também já morre no sentido de ser para a morte. Ambos os ‘fins’ e o seu ‘entre’ são na medida em que o ser-aí existe faticamente [...]” (SZ, p. 374):

Sempre me questionam, e na maior parte das vezes no sentido de uma objeção, por que, na investigação do ser-aí, eu ponho em questão apenas a morte e não também o nascimento. Eu procedo assim justamente por não pensar, que o nascimento é o outro fim do ser-aí, que poderia e deveria ser tratado no interior da mesma problemática que a morte [...]. É verdade que, frente ao *factum* do nascimento – o qual, de certo modo, não está simplesmente atrás de nós –, vale o seguinte: qualquer coisa que de início nos pareça ser o que fomos em primeiro lugar, é aquilo que no conhecimento vem depois. Nós devemos necessariamente vir de volta para o nascimento, porém isso não é uma simples inversão do ser para a morte (GA 27, p. 124).

¹ Cf. Husserl, 1968, pp. 225-298.

- 1) *Sendo a um só tempo* os próprios “fins” na forma do “entre”, entre nascimento e morte de um ente que existe não há oposição. Os seus limites ontológicos são o *mesmo*. Por conseguinte, “A essência do nascimento do ente humano só é pensável desde a essência da morte.” (GA 97, p. 372)² No entanto, “Nós interpretamos a mesmidade (*Selbigkeit*) enquanto comum-pertencimento (*Zusammengehörigkeit*).” (GA 11, p. 36), não identidade. Em outros termos: a morte é o futuro mais próprio *do* ser-nascido e o ser-nascido é o sido mais próprio *do* ser-para-a-morte; se o meu nascimento é um *factum* de essência mortal, a minha morte é uma *possibilidade* de essência natal. Essencialmente natalina, a possibilidade da impossibilidade da existência, esse poder que constitui tão intimamente o ser do ser-aí, é, pois, o seu futuro mais antigo. Ora, na medida em que o ainda-não (fim) pertencente à existência é d’antanho, logo, em seu teor ontológico-estrutural pleno, ser finito não diz apenas “ser para o fim”; enquanto ex-tensão, ser-no-mundo é *ser-nascido-para-o-fim*;
- 2) *Sendo a um só tempo* os próprios “fins” na forma do “entre”, entre nascimento e morte de um ente que existe não há distância. Dos seus limites ontológicos, o ser-aí nada dista. A sua eira é a sua beira. Para a ex-tensão existencial não há, portanto, medida possível. Antes, é na “[...] ex-tensão extática da temporalidade, estranha a qualquer continuidade de um algo presente [...]” (SZ, pp. 423-424), que se formam os horizontes para a medição do tempo com o qual o ser-aí haverá de contar em suas ocupações e para a formalização teórica extrema deste “levar em conta”: o conceito de tempo enquanto o numerável no movimento.³ Ora, uma vez que a estância do ser-aí não perfaz um *continuum* intratemporal, cada uma das suas *temporadas* não podem ser de tempo, espaços. E por esse motivo não apenas são incaptáveis via analogias geométricas, além de cognitivamente irrepresentáveis são proposicionalmente inafiguráveis, o que vale, a propósito, para tudo que *existe*, o que certamente não é o caso, para “tudo que é o caso”.

Malgrado o existente não ser fato nem coisa, suas estruturas ontológicas permanecem fenomenológico-hermeneuticamente dizíveis sob condições discursivas singulares, entre as quais se destaca a renúncia ao uso categorial de expressões conceituais, coerente com uma inusitada recusa da “natureza” teórica da filosofia, assumindo que “Todas as afirmações sobre o ser do ser-aí, todos os enunciados sobre o tempo, todos os enunciados dentro da problemática da temporalidade, têm [...] o caráter da indicação: eles somente indicam ser-aí.” (GA 21, p. 410). Esse “somente” quase trai contentamento diante da consciência do “[...] que pode ser expresso por proposições [...] e do que não pode ser expresso por proposições, mas apenas mostrado [...]” (Wittgenstein, 1980, p. 252). Porém o ser-aí pode, sim, expressar conceitualmente o seu próprio ser, e indicá-lo formalmente é justamente o jeito de dizer *somente* ele adequado para conceituar esse ente, cujo modo de ser é existência. Aliás, “[...] caso as senhoras e os senhores ainda não tenham percebido, não se trata de levarem para casa uma definição [...], mas de aprenderem a se movimentar nas profundezas do ser-aí.” (GA 29/30, p. 198).⁴ A subversão hermenêutica da fenomenologia não nos prometia entregar saber teórico-filosófico, mas orientação.⁵

De fato, algumas poucas placas-conceito componentes do *croquis* ontológico traçado pela cartografia fenomenológica formal-indicativa sinalizam certas vias e direções da existência, pelas quais podemos adentrar e transitar relativamente bem orientados na região agreste da velhice, e o faz, como já visto, interditando o acesso por aquela antiga estrada de mão única,

² Cf. também GA 23, p. 140: “A simesmidade do si-mesmo se determina a partir da relação existencial com nascimento e morte. Ambos podem ficar velados, então o si mesmo não se apropria de si, ele é impróprio. Mas ele também pode existir propriamente.”

³ Cf. SZ, p. 421.

⁴ Omito aqui a expressão “do tédio”, pois essa sentença se aplica a todos os conceitos ontológico-existenciais.

⁵ Sobre a forte tendência anti-teórica da fenomenologia hermenêutica heideggeriana, cf. Sena, 2012.

sem começo e sem fim, a estrada infinita do tempo “físico”, através da qual todos os entes finitos têm de passar. Pois fim também “tem” o ser-aí. Contudo, o ser-aí não passa. Por isso a interpretação existencial das idades desenvolvida sob a égide da temporalidade extática tem de poder arrancar a infância, a juventude e a velhice do interior do tempo, não para colocá-las fora dele, evidente, mas para mostrá-las como fenômenos em si mesmos temporais, isto é, como modos de *ser-tempo*. Em termos heideggerianos, isso significa que *temporadas* são estruturas existenciais. Porém “[...] as estruturas do ser-aí, a própria temporalidade, não são algo assim como uma armação rígida constantemente disponível para uma possível entidade simplesmente dada, mas são, de acordo com seu sentido mais próprio, possibilidades de o ser-aí ser, e apenas isso.” (GA 29/30, p. 414). Possibilidade existencial integrante do diversificado complexo ontológico ser-no-mundo é, por conseguinte, o *poder-ser etário*.

Os entes que vivem, os que são apenas aí presentes, os utensílios e os consistentes, por razões distintas, pois distintos são os seus modos de ser, não têm idades, ou melhor, eles não são as “idades” que têm, posto que o resultado de um virtual cômputo das suas respectivas durações intratemporais poderá variar do átimo à eternidade. Apenas os entes propriamente temporais, isto é, os que são tempo, se determinam ontologicamente por *temporadas*. Enquanto determinações existenciais, porém, *temporadas* nunca são propriedades, mas possibilidades de ser, que cada ser-aí é e, de um modo ou de outro, ele tem de ser. E assim sendo, ele poderá ôntico-existencialmente até “perdê-las”, o que ontológico-existencialmente significa o mesmo que sê-las no modo da privação, tal como a criança vitimada pela violência ou pelo abandono parentais pode ser privativamente o seu próprio poder-ser infantil, e o jovem excessivamente acanhado, conturbado e aflito pelo temor, pode ser privativamente o seu próprio poder-ser juvenil. Quer se seja de modo positivo quer se seja de modo privativo, o ser-aí é a tal ponto encarregado de ser quem ele mesmo é e pode ser – pois ser (existência) é a sua carga –, que possibilidades ontológico-existenciais “[...] exigem dele, a cada vez, uma tomada de posição.” (GA 27, p. 338), motivo pelo qual ele pode *ser para* o poder-ser das suas *temporadas* existenciais existencialmente mal posicionado na mais exasperante confusão. De forma que “[...] pertence à sabedoria da vida, nós não misturarmos as envergaduras particulares de cada idade, porém que as reconheçamos e as distingamos claramente. Somente quem é capaz disso tem a força para poder de fato *envelhecer* – e somente quem pode *envelhecer* no tempo certo, pode também *ser* velho.” (GA 16, p. 344), escreve Heidegger a sua tia Gertrud octogenária, dissolvendo aquela peculiar contradição celebrizada por Cícero,⁶ residente no anelo de todos nós pela longevidade, pois o lamento “universal” pela velhice descansaria sobre a incompreensão da essência existencial da idade avançada: “Quem quer *vir a ser* velho, pensa a velhice apenas como o *prolongamento* da juventude e da época úbere; e quando se *é* velho, se toma a velhice somente como a *perda* de tudo isso. Esquece-se, assim, que a velhice possui a sua própria lei e a sua própria verdade e que isso vale para todas as idades da vida.” (o grifo é meu) (GA 16, p. 343). A determinação heideggeriana da verdade existencial (abertura) da velhice, como de hábito, inverterá o entendimento habitual, exercitando uma vez mais aquele maneirismo anamorfótico revelado por Ernildo Stein, cuja “[...] particularidade é a torção e a distorção provocativa e chocante da ordem tradicional.” (1996, p. 33); “Certamente, se diz que a velhice nos torna esquecidos. Porém nós esquecemos apenas o indiferente e o inessencial – conquanto se torna livre um espaço de jogo para o essencial, autêntico e simples, que a vida exigiu e concedeu. O vigor da recordação (*Erinnerung*) – isso é o distintivo da velhice.” (GA 16, p. 343). A mesma distinção sugerida em um outro escrito da mesma espécie, lido na noite de 8 de julho do ano de 1939 para felicitar o amigo médico Theophil Rees pela entrada nos seus cinquenta anos de idade:

⁶ Cf. Cícero, 1999, p. 9: “Todos os homens desejam alcançá-la, mas, ao ficarem velhos, se lamentam. Eis aí a inconsequência da estupidez!”

E de repente – como se tudo se reunisse a um só golpe em um único instante – se está diante do quinquagésimo aniversário de nascimento. Os próximos e os amigos se preparam para festejar esse dia. Por quê? Apenas por que é um hábito e o número “50”, enquanto número, é precisamente a metade de “uma centena”? [...] O número – e também o número “50” – é aparentemente algo externo e accidental. Contudo a palavra de um dos maiores pensadores alemães nos assinala outra coisa. Leibniz diz: *Si Deus cauculat, fit mundus*. Quando Deus calcula – pensa em número e medida – um mundo se faz. E se nós pensamos o número “50” como medida de história de vida, também para nós o mundo se faz de novo. Firmamos este dia com o número “50” para o instante de início da recordação autêntica (GA 16, p. 353).

Ou seja, para o instante de início do autêntico envelhecimento, já que, “Se autêntica, cada fase de uma vida humana tem o seu próprio jeito consentâneo. Cabe a nós encontrar o talhe que lhe pertence.” (GA 16, p. 436), reiteraria Heidegger exatamente uma década mais tarde, em meio à leitura de um discurso redigido para a celebração do sexagésimo aniversário do mesmo amigo Teophil. Distinto de outras *temporadas* ontológico-existenciais pelo “patrimônio da recordação essencial” (GA 16, p. 344), o poder-ser etário da velhice, estrutura constituinte do ser do ser-aí, apresenta, pois, a *tempera* de uma *abertura memorial*.

De forma ampla, sem aspirações teóricas, como convém a esse tipo de expressão literária, mas talvez também à fenomenologia hermenêutica, a caracterização da possibilidade de ser-velho pelo patrimônio da recordação autêntica (e o esquecimento do inessencial), vinculada à posição, segundo a qual cada “etapa da vida” consiste num jeito próprio de ser-no-mundo, se repetiria em quase todos os discursos de Heidegger dedicados a familiares e amigos íntimos por ocasião de seus aniversários de nascimento. Escassos e dispersos, outros fragmentos sobre o assunto podem ser encontrados nesses assistemáticos escritos comemorativos citados e demais congêneres, os quais serão explorados em momento oportuno. Porém se podemos considerar que a invariância desses “argumentos” é o indício de que uma legítima meditação filosófica os sustenta, então o orador, ao elidir das suas apreciações acerca dessa idade as faltas e as carências que a ela tão costumeiramente são associadas, como a defasagem, o definhamento ou o desgaste próprios dos entes que passam, “submetidos” ao tempo que lhes carcome o ser, não o faz por indulgência presunçosa para com os mais velhos ou conformidade ao ambiente festivo, mas porque “O esclarecimento ontológico do ‘contexto vital’, ou seja, da ex-tensão, movimentação e permanência específicas do ser-aí, deve ser posto no horizonte da constituição temporal desse ente. A mobilidade da existência não é movimento de algo simplesmente dado. Ela se determina pela ex-tensão do ser-aí.” (SZ, pp. 374-375).

Ser e tempo... e movimento! O ente, cujo modo de ser é *manualidade* passa; o utensílio, em seu passar intratemporal *defasa*, devém inútil, até, por fim, chegar ao fim: a *obsolescência*. O ente, cujo modo de ser é *vida* passa; o animal, em seu passar intratemporal *definha*, devém inapto, até, por fim, chegar ao fim: a *falência*. O ente, cujo modo de ser é *presentidade* passa; a coisa, em seu passar intratemporal *desgasta*, devém ruína, até, por fim, chegar ao fim: a *ausência*. Contudo, o ser-aí não passa. O ente, cujo modo de ser é *existência* se ex-tende a si mesmo entre fins; o *ser-aí*, em seu ex-tender-se temporal, nunca defasa, definha ou desgasta, mas *envelhece*, devém *recordação* jamais chegando ao fim; e não poderá chegar *até* o fim porque, existindo de fato finitamente, o seu fim ele sempre o é, uma vez que, em seu ser, é nascido para o fim.

Para a elaboração do sentido ontológico-temporal da velhice, é portanto evidente, que “Acerca da memória e do recordar, se deve dizer o que é e por que causa se produz e a que parte da *psyché* pertence esse *páthos*.” (Aristóteles, *Mem.*, 449b5-9), mas isso através da perspectiva outorgada pela analítica existencial do ser-aí. Se levarmos os fenômenos da recordação e do esquecimento à posição prévia da existencialidade pode tornar compreensível como esses determinam a essência da velhice, *temporada* na qual, de fato, fenômenos memoriais sobreluzem como em nenhuma das outras idades da existência, então deve subsistir na própria estrutura

ontológico-existencial da memória uma conexão com as demais possibilidades etárias, porquanto, sim,

A retrospectiva pertence à velhice. Todavia há uma diferença se ela alcança somente o passado ou o *sido*. O passado *não é* mais. Se nos aferramos a ele, navegamos à deriva na nulidade. O *sido*, porém, é o que se recolheu na essência e assim ainda *é* e por isso será. *Se prestarmos atenção ao sido, nós nos encontramos em meio àquilo, que sempre de novo permeia imperante cada estágio decisivo da vida.* (o grifo é meu) (GA 16, p. 474),

leria Heidegger em meados do mês de setembro do ano de 1951, alinhando as suas próprias recordações de juventude em discurso para homenagear o aniversariante sexagenário e amigo de longa data, o farmacêutico Bruno Leiner Hebelhof, com o qual encetara amizade fraterna quando ainda estudantes da mesma classe no ginásio humanístico de *Konstanz*. Ao fim e ao cabo, fosse nossa “[...] memória do já ocorrido” (*Mem.*, 449b15-16) *apenas*, como a define Aristóteles, razão teria o então octogenário Norberto Bobbio, ao afirmar que “O tempo do velho é o passado, [e dirá ele...] o mundo do passado é aquele no qual, recorrendo a nossas lembranças, podemos buscar refúgio dentro de nós mesmos, debruçar-nos sobre nós mesmos e nele reconstruir a nossa identidade.” (1997, pp. 53-54). Contudo, o ser-aí não passa.

2. Madeleine dominical ou a *Grundbefindlichkeit* da nostalgia

Nas manhãs de domingo antes da missa em *Combray*, o pequeno Marcel se dirigia ao quarto de sua tia Léonie para lhe dar bom-dia, ocasião em que ganhava um pedacinho de madeleine embebido em infusão de chá ou de tília. Sida a infância, passado o bolinho, esse jaz esquecido – seu sabor, cor, forma e textura, como quase tudo do ser-no-mundo infantil ao qual pertence. Anos mais tarde, no momento mesmo em que um gole de chá misturava-se aos farelos de madeleine sobre a sua língua, disse o agora adulto: “estremeci”,

atento ao que se passava de extraordinário em mim. Invadira-me um prazer delicioso, isolado, sem noção de sua causa. Esse prazer logo me tornara indiferente às vicissitudes da vida, inofensivos seus desastres, ilusória sua brevidade, tal como o faz o amor, enchendo-me de uma preciosa essência: ou, antes, essa essência não estava em mim, era eu mesmo. Cessava de me sentir medíocre, contingente, mortal. De onde me teria vindo aquela poderosa alegria? Senti que estava ligada ao gosto do chá e do bolo, mas que o ultrapassava infinitamente e não devia ser da mesma natureza. De onde vinha? Que significava? (Proust, 2006, p. 39).

A narração proustiana da busca de Marcel pela *origem* e *sentido* de uma comoção que tem parentesco com o amor que se é como se é a própria essência, portanto origem e sentido de uma *Befindlichkeit*, formaria a passagem mais célebre dos sete volumes da obra “Em busca do tempo perdido”. “O que nós indicamos *ontologicamente* com o termo *Befindlichkeit*, é *onticamente* o mais conhecido e cotidiano: a afinação, o ser-afinado.” (SZ, p. 134). Enquanto determinação ontológico-existencial, “Uma afinação é um modo [...] no sentido de uma melodia, que não paira sobre o assim chamado ser simplesmente dado próprio do ente humano, mas que dá o tom para esse ser, isto é, que afina e determina o tipo e o como do seu ser.” (GA 29/30, p. 101).

Ouvindo atentamente o seu próprio ser-aí assim inabitualmente afinado, Marcel ressaltará, numa visada fenomenológica genuína, alguns aspectos da tonalidade de humor despertada pelo sabor da mistura esquecida, e curiosamente o fará sem sequer uma vez nomeá-la: a nostalgia – um impulso para ser por toda parte em casa, como a caracteriza Novalis em sua definição da filosofia, da qual Heidegger se serve para introduzir a pergunta pela constituição existencial da metafísica e pela existencialidade dos seus conceitos fundamentais: mundo, finitude, solidão. Logo não uma *Befindlichkeit* qualquer, porém uma *fundamental*, “Ao fim e ao cabo, o que Novalis chama *nostalgia* é a *Grundstimmung* do filosofar.” (GA 29/30, p. 12).

Apesar de qualificada com o termo “*Grund*”, termo que expressa o seu pertencimento a mesma estirpe privilegiada de humores à qual pertence a angústia analisada detalhadamente poucos anos antes no tratado “Ser e tempo”,⁷ a *Grundbefindlichkeit* da nostalgia não encontrará em nenhum lugar da obra heideggeriana uma descrição e interpretação fenomenológicas que a sua distinção poderia reivindicar. Como “[...] não há apenas uma, porém várias” (GA 29/30, p. 89) tonalidades fundamentais de humor, a *Grundstimmung* do tédio assumiria, na preleção de inverno de 1929/30, “Os conceitos fundamentais da metafísica”, a função metodológica de fenômeno-guia para uma elaboração dos caracteres ontológico-temporais do ser-aí, que agora não tanto visava a preparar o solo para colocar solidamente a questão pelo sentido do ser em geral, mas para, “[...] através do movimento de radicalização e universalização, levar a ontologia a uma transformação nela latente. Aí se realiza a viragem, na qual se transforma em metontologia.” (GA 26, p. 201) – investigação que interpela o ser temporal do ser-aí desde a perspectiva do seu vínculo ao *ente no todo*, do caráter *finito* desse vínculo e da *singularização*, que na vinculação finita à totalidade do ente *acontece*. Por quais motivos a nostalgia, com a qual Heidegger introduziu as perguntas metafísicas pela essência e unidade de mundo, finitude e solidão, foi logo abandonada, cedendo lugar ao tédio na transformação metontológica da ontologia, não se sabe. Entretanto, “[...] se essas questões são realmente metafísicas, elas devem se deixar elaborar a *partir de qualquer* tonalidade fundamental de humor [...]” (GA 29/30, p. 269). Qualquer uma que, assim como o tédio profundo e “A angústia originária[,] pode irromper a qualquer momento no ser-aí. Ela não precisa despertar através de um acontecimento inabitual. À profundidade de seu imperar corresponde a insignificância do que pode provocá-la.” (GA 9, p. 118) Por exemplo, uma madeleine.

Sobre com o quê e pelo quê o ser-aí de Marcel se nostalgia, a origem da sua nostalgia, ele não dispunha de nenhum saber, contudo ele bem sabia, ou melhor, bem sentia “que estava ligada ao gosto do chá e do bolo, mas que o ultrapassava infinitamente e não devia ser da mesma natureza.” De fato, não era, pois formalmente, quer dizer, como em qualquer tonalidade *fundamental* de humor, com o quê e pelo quê o ser-aí se nostalgia não é isto ou aquilo determinado, que vem ao seu encontro no âmbito das ocupações e solitudes cotidianas: o ente intramundano. *O ser-aí se nostalgia com e pelo próprio ser-no-mundo*. Retirado do contexto da descrição heideggeriana da angústia, esse enunciado fenomenológico, ou seja, formal-indicativo, cuja função será sempre restrita a nos tornar atentos para determinados conteúdos modais experienciáveis na existência fática, minha e ocasional, e a nos orientar na possível tarefa de elaborar uma compreensão explícita do sentido de tais conteúdos,⁸ expressa não mais que uma das características ontológicas básicas, que fazem fundamental uma tonalidade fundamental de humor. Enquanto ponto de partida, esta indicação formal nada nos diz acerca do sentido específico da abertura de humor nostálgica, nada do modo peculiar como, afinado segundo o tom dessa *Grundstimmung*, que “[...] não vem de ‘fora’ nem de ‘dentro’, mas se ergue enquanto modo de ser-no-mundo desde ele mesmo.” (SZ, p. 136), se abre no ser-aí e para o ser-aí, o ser-no-mundo quem ele mesmo é. Afinal, tão distinto do angustiar-se é o profundo entediar-se, quanto ambos são distintos do nostalgiar-se. Inconfundíveis entre si, esses modos privilegiados de abertura, no entanto, são fácil e constantemente confundidos pela compreensão e interpretação cotidianas com as tonalidades *não* fundamentais de humor que lhes são aparentadas, respectivamente, o temor, o tédio superficial e a saudade. Essa confusão tem a sua própria necessidade. Heidegger a tratou como um fenômeno positivo e a sua positividade não nos deve escapar na presente tentativa de interpretação fenomenológico-existencial dessa tonalidade de humor. Deve-se mostrar que a transcendência “infinita” da nostalgia – compreendida por Marcel quando, ao saborear os farelos do bolinho madeleine, rapidamente se

⁷ Cf. SZ, § 40.

⁸ Cf. nota n. 5

lhe tornaram indiferentes as vicissitudes da vida, inofensivos seus desastres, ilusória sua brevidade –, não deixa espaço para o ser-aí *doer pelo que não é mais presente*, antes o dispondo numa “poderosa alegria” com e pelo seu próprio ser-no-mundo; alegria de ser-sido, na qual se prepara, sem pedir nada da estranheza da angústia e da serenidade vazia do tédio, o instante em que o ser-aí singularizado arreda pé do “seu” hoje para ser o seu próprio tempo; para ser, a um só tempo, o seu futuro e o seu “passado” essenciais, os quais, só, só ele é. Perguntar pelo *como* desse acontecimento metafísico é colocar o problema do sentido ontológico-temporal da *Grundbefindlichkeit* da nostalgia.

Aproximemo-nos, então, do sentido próprio desta tonalidade fundamental de humor, reconstruindo parte do mapa fenomenológico-hermenêutico legado por Heidegger, que fixou placas de sinalização para transitarmos na região “afetiva” da existência, de forma que, orientados, possamos nos dirigir sem ziguezagues até um ponto dessa região, desde o qual se poderá avistar a mesma paisagem que Proust avistou desde um outro ponto, ao qual chegou seguindo as orientações do mapa filosófico legado por Bergson: uma paisagem ontológica iluminada pelo tempo, na qual se vê o rio da nostalgia desaguando no oceano da memória.

Befindlichkeit: *encontrar-se* em meio ao ente enquanto tal *na totalidade*. Em dos movimentos mais surpreendentes da analítica existencial do ser-aí consistiu naquela demonstração fenomenológica dos três momentos estruturais da possibilidade ontológica de encontrar-se afinado, seja num tom *fundamental ou não*:

- 1) O encontro primário, elementar, de si mesmo enquanto ente que é, que existe *de fato*, não se cumpre por meio de uma constatação observadora de algo que está apenas aí presente, a consciência do “eu” na medida em que auto-dado na evidência. A faticidade do ser-aí é primordialmente aberta na abertura dos humores; “*ego cogito, ego sum*”, a primeira verdade metafísica conquistada por Descartes, dá lugar a uma verdade existencial mais originária que a certeza de ser via consciência de si: *eu (me) sinto, eu sou*: “Ente com caráter de ser-aí é seu aí no modo em que ele, expressamente ou não, já sempre se encontra em seu ser-lançado. Na *Befindlichkeit* o ser-aí é sempre levado para diante dele mesmo, ele já sempre se encontrou, não enquanto um encontro de si perceptivo, mas enquanto um encontrar-se afinado.” (SZ, p. 135);
- 2) Com a abertura da própria faticidade, a totalidade do ente é aberta num modo da *Befindlichkeit*: “A *Stimmung* já sempre abriu o ser-no-mundo como um todo [...], não remete, a princípio, a algo psíquico, não é um estado interior, que então se exterioriza de modo enigmático e colore as coisas e pessoas. Ela é um modo existencial fundamental de *abertura co-originária* de mundo, co-existente e existência [...]” (SZ, p. 137);
- 3) Aquele fenômeno da mais alta relevância para toda tradição filosófica ontológica, epistemológica ou moral, a *afeição*, será interpretado como uma possibilidade “regulada” pela abertura dos humores. Levado à posição prévia da existencialidade, o tradicional caráter passivo da sensibilidade a estímulos externos surge como modo de *descoberta afetiva* do ente intramundano. Em virtude da *Befindlichkeit*, que já abriu o ente na totalidade (mundo e o próprio ser-aí em seu ser-lançado), se estabelece uma ligação humorada com “as coisas”, pelas quais *ele* sentir-se-á afetado; “[...] porque os ‘sentidos’ pertencem ontologicamente a um ente, que possui o tipo de ser do ser-no-mundo tonalmente afinado, eles podem ser ‘tocados’ e ‘ter sensibilidade para’, de maneira que o que toca se mostre na afeição.” (SZ, p. 137).

É essa tripla constituição ontológica da tonalidade de humor, que a torna o fundamento de outra possibilidade de ser do ser-aí, na qual deve ser visto o fenômeno existencial decisivo para diferir um tom fundamental de um não-fundamental: “A *Befindlichkeit* não apenas abre o ser-aí

em seu ser-lançado e ser-concernente ao mundo já sempre aberto com o seu ser; ela mesma é o modo existencial, no qual ele se entrega ao ‘mundo’, se deixa por ele tocar de tal maneira, que o ser-aí, de certo modo, se esquia dele mesmo.” (SZ, p. 139).

A possibilidade ontológica da esquia, cuja constituição existencial seria evidenciada pouco depois no parágrafo 38 de “Ser e tempo”, fora introduzida naquela descrição do primeiro momento estrutural da tonalidade de humor (a abertura do ser-de-fato do ser-aí), para apresentar o fenômeno da faticidade de uma maneira, que não encontraria paralelo na tradição filosófica. A sua extravagância não consistiria apenas em ser aberta pelos humores, e não pela consciência. Essa, inclusive, é cega para a faticidade do ser-aí, porque só tem olhos para ver um ente e os caracteres ontológicos (categorias) de um ente, cujo modo de ser é *Vorhandenheit*. O ser-de-fato *existencial*, necessariamente refratário às possibilidades de abertura da consciência, “[...] não é a fatualidade do *factum brutum* de um ente simplesmente dado, mas um caractere ontológico do ser-aí assumido na existência, embora, de início, despistado.” (SZ, p. 135). Esse “que-é” aberto na afinação, de início no modo de um desvio que se esquia desse ser, revela que o ser-aí é ontologicamente *entregue a si mesmo* para ser o ente quem ele é e *já* assumiu esse ser de qualquer maneira. Por isso, “A expressão ser-lançado deve significar a *faticidade do encargo*.” (SZ, p. 135). Heidegger viu no ser-de-fato do *existente* um fenômeno ontológico ainda mais elementar que “pertencimento à história”, “encarnação do sujeito”, ou qualquer coisa do gênero historicista. Entregue a si mesmo para ser esse ente quem ele mesmo sempre é e tem de ser, existindo lançado, o ser-aí *se antecede em seu poder-ser*:

[...] por este poder-ser, que justamente cada ser-aí é enquanto ser-aí, ele já sempre se decidiu de tal ou qual maneira; ou desde ele mesmo, isto é, propriamente, ou através de uma renúncia de tal possibilidade ou através de um ainda não ser maduro para uma tal decisão – ser-aí é entregue a ele mesmo em seu ter de ser. Entregue – isso quer dizer: já-em, já ser-adiante, já junto ao mundo, jamais um ente simplesmente dado, mas possibilidade já sempre decidida de um modo ou de outro. O ser-aí já é sempre anterior ao que, de fato, a cada vez ele é (GA 21, p. 414).

Da mesma forma que a expressão existencial “poder-ser” não diz ser *adiante de si* mesmo, pertencendo antes ao ser deste si-mesmo ser-adiante (futuro) – existencialidade, faticidade não diz ser *anterior a si* mesmo, mas constituir o ser deste si-mesmo uma anterioridade extática (ser-sido). Noutra ocasião,⁹ sustentei ser esse anteceder-se o caráter apriorístico do ser do ser-aí, um *a priori existencial* e, assim, *a priori existencialmente transcendental*, pois o ser-antecedente é um momento estrutural da própria transcendência enquanto ser-no-mundo. O ser-aí é transcendental (isto é, existe) e apriorístico (isto é, de fato) *em seu ser*; aprioridade e transcendentalidade invisíveis para a *Transzendentalphilosophie*, quer concebida como determinação de fundamentos da inteligibilidade ou como modo de justificação. O apriorismo existencial genuíno, “*Apriori* da faticidade” (GA 21, p. 414), não diz respeito a “condições de possibilidade”. Ele expressa um caráter extático-temporal, o *já ser* desse ente, que ontologicamente se relaciona e comporta com o seu ser, com a sua existência, enquanto a sua possibilidade mais própria, e isso nos modos da propriedade, impropriedade ou indiferença modal. E uma vez que ser-entregue a si mesmo para ser quem é, constitui justamente o fato existencial primária e exclusivamente aberto no modo de abertura da *Befindlichkeit* (de início no modo de um desvio), não é acidental que Heidegger tenha visto na *Gewesenheit* o sentido temporal das tonalidades de humor. É porque se antecede (faticidade) *em* sua existência (poder-ser), que o ser-aí pode do seu ser se desviar e, “[...] na maioria das vezes, se desvia ôntico-existencialmente do ser aberto na afinação; isso quer dizer, ontológico-existencialmente: naquilo para que tal afinação não se volta, o ser-aí é desentranhado no aí em seu ser-entregue. Na esquia ela mesma, o aí é aberto.” (SZ, p. 135).

⁹ Sobre o apriorismo existencial, Cf. Sena, 2015.

“Na maioria das vezes”, “de início”, ou seja, não necessariamente, não sempre. Permanece, portanto, a possibilidade de o ser-aí não se desviar do “ser-entregue” aberto em *toda* afinação. Se tal esquiva somente se dá numa tonalidade de humor, na medida em que ela abriu simultaneamente faticidade, mundo e portanto a rota de fuga para o ente intramundano que o toca e ao qual se abandona, então será igualmente numa tonalidade de humor, que o ser-aí, se encontrando em meio ao ente na totalidade, porém tocado por todo o ente de uma maneira (insignificância ou indiferença) que para ele se veja impedido de fugir, será levado “[...] pela primeira vez em toda a sua nudez *até ele mesmo* enquanto o si-mesmo que *é aí* e que assumiu o seu ser-aí. Para quê? *Para sê-lo.*” (GA 29/30, p. 89). As tonalidades de humor que nos desnudam desse modo são as *Grundbfindlichkeiten*.

Chegamos, pois, no ponto da região “afetiva” da existência, desde o qual se poderá avistar a estrutura ontológica e o sentido temporal da nostalgia, para encontrar nela um caminho que possa nos levar ao fenômeno da memória sem perder de vista a sua existencialidade. As descrições e interpretações heideggerianas das tonalidades fundamentais de humor da angústia e do tédio profundo dão o apoio para extrair *via contraste* o conteúdo fenomenal próprio da nostalgia, a especificidade do seu modo de abertura. O primeiro contraste reside na tendência dessa *Befindlichkeit* para adormecer e permanecer dormente:

Bebo um segundo gole que me traz um pouco menos que o segundo. É tempo de parar, parece que está diminuindo a virtude da bebida. É claro que a verdade que procuro não está nela, mas em mim. A bebida a despertou, mas não a conhece, e só o que pode fazer é repetir indefinidamente, cada vez com menos força, esse mesmo testemunho que não sei interpretar e que quero tornar a solicitar-lhe daqui a um instante e encontrar intato à minha disposição, para um esclarecimento decisivo. [...] E recomeço a me perguntar qual poderia ser esse estado desconhecido, que não trazia nenhuma prova lógica, mas a evidência de sua felicidade, de sua realidade ante a qual as outras se desvaneciam. Quero tentar fazê-lo reaparecer. Retrocedo pelo pensamento ao instante em que tomei a primeira colherada de chá. Encontro o mesmo estado, sem nenhuma luz nova. Peço a meu espírito um esforço mais, que me traga outra vez a sensação fugitiva. E para que nada quebre o impulso com que ele vai procurar captá-la, afasto todo obstáculo, toda ideia estranha, abrigo meus ouvidos e minha atenção contra os rumores da peça vizinha. Mas sentindo que meu espírito se fatiga sem resultado, forço-o, pelo contrário, a aceitar essa distração que eu lhe recusava, a pensar em outra coisa, a refazer-se antes de uma tentativa suprema. Depois, por segunda vez, faço o vácuo diante dele, torno a apresentar-lhe o sabor ainda recente daquele primeiro gole e sinto estremecer em mim qualquer coisa que se desloca, que desejaria elevar-se, qualquer coisa que teriam desancorado, a uma grande profundidade; não sei o que seja, mas aquilo sobe lentamente; sinto a resistência e ouço o rumor das distâncias atravessadas (Proust, 2006, p. 39-40).

Apesar dessa tendência, assim como a angústia, assim como o tédio profundo, a nostalgia precisa de quase nada para despertar no ser-aí. No mais das vezes, é com a descoberta sensível das coisas, que ela inesperadamente abre os olhos para quase de imediato voltar a dormir. Considerado somente o caráter intratemporal de sua “vivência psíquica”, a ocorrência é rara e a duração é ínfima, talvez a mais efêmera das tonalidades de humor. Para que o ser-aí se ressinta dessa brevidade e se empenhe em redespertá-la e mantê-la acordada, não é necessário ter como meta demorar-se junto a ela para compreender a sua origem e o seu sentido, como Marcel, como nós. A “evidência de sua felicidade, de sua realidade, ante a qual as outras se desvaneciam”, já é motivo para, em geral sem sucesso, protegê-la contra o adormecimento desde o princípio pressentido como iminente. Do ponto de vista ôntico-existencial, a *Grundbfindlichkeit* da nostalgia é *querida*.

Todas as estudiosas e todos os estudiosos da ontologia fundamental muito bem sabem o quanto esse enunciado soa contraditório se nos aferrarmos às “regras” existenciais estabelecidas na interpretação heideggeriana do ser e estrutura ontológica das afinações. À primeira vista, *querer* manter desperta uma tonalidade fundamental de humor parece ser incompatível com o que ela dá a compreender. Por exemplo: sobre o tédio profundo, “Nós ‘sabemos’ – num estranho saber – que ele pode voltar a qualquer instante. Então ele já está aí. Nós o afugentamos. Nós o colocamos *para*

dormir. Não queremos saber dele [...], quer dizer, nós não queremos deixá-lo ficar acordado.” (GA 29/30, p. 118). E o ser-aí afugenta a sua vigília, porque não quer a *serenidade vazia* que o *oprime* na impiedosa *indiferença*, com que o ente na totalidade o toca. Sobre a angústia, nós “sabemos” – num estranho saber – que ela “[...] está aí. Ela apenas dorme. Essa angústia originária, na maioria das vezes, é sufocada [...]” (GA 9, p. 117). E o ser-aí sufoca o seu alento, porque não quer a *estranheza* que o *estremece* na impiedosa *insignificância*, com que o ente na totalidade o toca. Ambos os não-quereres e todo possível não querer deixar ficar acordada uma tonalidade fundamental de humor, se traduzem num único: o ser-aí não quer perder a *familiaridade* do próprio ser-no-mundo cotidiano impessoal. Aberto humoradamente em meio ao ente na totalidade, ele quer *se sentir em casa*. Sob esse não-querer que unifica todo empenho em afugentar e sufocar o que ameaça o existente com a perda da familiaridade, se oculta um não-querer ainda mais radical: não querer dar ouvidos ao que a angústia e o tédio profundo, singularizando o ser-aí, o *obrigam* a ouvir, dizendo silenciosamente que a existência é *sua*; que ele é um ente, a cujo ser pertence ser-entregue a si mesmo para ser. Aquele “estranho saber” ao qual Heidegger se refere, é a abertura da possibilidade de existir *propriamente*. É dessa *compreensão*, isto é, de um determinado poder-ser no mundo, que o ser-aí não quer nem saber.

Assim como a angústia, assim como o tédio profundo, a nostalgia já está aí. Ela apenas dorme. Uma vez desperta, não a afugentamos, não a sufocamos, não a colocamos para dormir. Nós queremos deixá-la ficar acordada e sempre nos esforçamos por isso. Nós queremos saber dela. E isso certamente porque o ser-aí quer ser tomado por aquela “poderosa alegria” que só essa *Grundbefindlichkeit* lhe presenteia ao afinar-lhe o ser-no-mundo. No entanto, é altamente questionável, se se poderia de fato qualificar como *fundamental* uma tonalidade de humor, cuja “evidência de sua felicidade, de sua realidade, ante a qual as outras se desvaneciam” a torna tão querida. O seu caráter afetivo em nada se assemelha, e mesmo se opõe à dolorosa claridade noturna da revelação do *nada* ou do *vazio* que se forma em meio ao ente que se *recusa na totalidade* ao ser-aí angustiado ou profundamente entediado. O simples fato de querermos deixá-la ficar acordada sugere não se dar na nostalgia o acontecimento metafísico da unidade de mundo, finitude e singularização. Ou talvez seria dado ao ser-aí a possibilidade de ser exposto a sua própria verdade existencial sem estremecimento e estranheza, sem inquietação e opressão, sem dor?

Nostalgia, a gente não se sente estranho como quando angustiado, nem se sente serenamente vazio como quando profundamente entediado. Nostalgia, a gente se sente “por toda a parte em casa”. Mas se é precisamente de um *não sentir-se em casa* que o ser-aí foge constantemente, se refugiando no “mundo”, ganhando o ente intramundano para tentar remediar a sua acosmia original, então o sentir-se em casa que caracteriza a abertura da nostalgia – se ela realmente é uma tonalidade fundamental de humor –, não pode significar a *familiaridade tranquila* característica do ser-no-mundo diário, no qual cada existente, via de regra, joga o jogo do si-mesmo público impessoal, existência imprópria. Enquanto uma *Befindlichkeit* fundamental, igualmente fundamental tem de ser o sentir-se “por toda a parte em casa” do ser-aí nostálgico. A nostalgia é um modo insigne de abertura, que abre o ente enquanto tal na totalidade não como um todo de coisas maximamente familiares. Nostalgia é a *Grundstimmung* que abre mundo no tom da *intimidade*.

Nem tudo o que me é familiar me é íntimo. Mas ser íntimo não é ser *demasiado* familiar. Intimidade e familiaridade são possibilidades de ser-no-mundo estruturalmente distintas e implicam modos distintos de relação com os entes intramundanos. Essa distinção aparece nos seus respectivos modos privativos. Com a perda da familiaridade, o ser-aí se sente necessariamente estranho. Com a perda da intimidade não acontece o mesmo. Se essa desvanesce – não importa por quais motivos e meios –, tudo continua sendo familiar, pois ausência de intimidade não traz perturbação alguma para a circunvisão conjuntural do ser-junto-a utensílios, para a solicitude “convivencial” do ser-com os outros e para a compreensão existencial das possibilidades de si mesmo. Familiaridade também não se transformará desde ela mesma em intimidade. O que

significa ser-íntimo, então? A princípio, se dirá que íntimo é o ente: é minha companheira, com a qual existo na intimidade da minha casa, lugar íntimo, no qual recebo minhas amigas íntimas e meus amigos íntimos. Íntimos são todos os meus lugares, minha universidade, minha cidade, minha região nordeste, assim como a natureza animada e inanimada das águas, das matas e dos céus, na qual estão engastados os meus lugares sociais. Íntimo é o meu trabalho, a possibilidade de ser no mundo, a qual escolhi livremente ser. O que é íntimo é *meu*. E no entanto, ser-íntimo significa ser-meu num sentido particular. Decerto tais entidades e possibilidade existenciária não são minhas no sentido de posse e propriedade. Os outros, livres como são, não os possuo, bem como não é propriedade minha a *minha* universidade, pública como ela ainda é. Ser professor de filosofia, qualquer ser-aí pode ser. E mesmo as minhas posses, os utensílios, podem ser íntimos sem que a sua posse possa ser o fundamento da minha intimidade junto a eles. Ser-meu o ente dessa maneira, diz muito mais do meu pertencimento a todas as “coisas” que me pertencem. Os entes e as possibilidades aos quais pertenço, as “coisas” íntimas, são aquelas “coisas” às quais subordinei o *meu* próprio ser-aí, sempre meu, *para sê-lo sem perdê-lo*.

Rigorosamente, porém, intimidade e familiaridade não constituem o ser das coisas e das possibilidades existenciárias. Já “Na primeira indicação fenomenal da constituição fundamental do ser-aí [...], o ser-em foi determinado como estar habituado a..., ser-familiar com... Este caráter do ser-em tornou-se então concretamente visível através da publicidade cotidiana do impessoal, que traz consigo a auto-segurança tranquila, o evidente ‘estar-em-casa’ [...]” (SZ, p. 188-189). Na medida em que possibilidades ontológico-existenciais, ser-familiar e ser-íntimo não são ditos dos entes que vêm ao encontro dentro do mundo, mas do próprio ser-aí enquanto *ser-em* um mundo, no qual ele familiar ou intima(poética?)mente habita com os outros existentes e junto-a entes intramundanos, o que a cada vez inclui uma determinada compreensão de ser: 1) o que é íntimo ou familiar não é o utensílio, mas o mundo, no qual o ser-aí é como ele é, sendo-junto-a utensílios. Sendo-em um mundo familiar, o ser-aí descobre o ente enquanto útil, ele compreende pré-ontologicamente o seu ser no modo da *manualidade*; sendo-em um mundo íntimo, descobre o ente enquanto fiável, compreende pré-ontologicamente o seu ser no modo da *fiabilidade*;¹⁰ 2) o que é íntimo ou familiar não é o outro, mas o mundo, no qual o ser-aí é como ele é, sendo-com os outros. Sendo-em um mundo familiar, o ser-aí descobre o ente enquanto “aí-comigo”, ele compreende pré-ontologicamente o seu ser no modo da *co-existência*; sendo-em um mundo íntimo, descobre o ente enquanto fiel, compreende pré-ontologicamente o seu ser no modo da *fidelidade*; 3) o que é íntimo ou familiar não é o poder-ser existenciário, mas o mundo, no qual o ser-aí é como ele é, sendo um si-mesmo. Sendo-em um mundo familiar, o ser-aí se abre como esse ente quem ele mesmo é desde uma *possibilidade atribuída*, ele compreende pré-ontologicamente o seu próprio ser no modo da *existência imprópria*; sendo-em um mundo íntimo, se abre como o ente quem ele mesmo é desde uma *possibilidade escolhida*, compreende pré-ontologicamente o seu próprio ser no modo da *existência própria*. Ao outro fiel, ao utensílio fiável, à possibilidade de si mesmo escolhida, o ser-aí pertence em sentido segundo; primariamente pertencente é o ser-aí a um *mundo* aberto no modo do ser-em como intimidade. Familiar de “seu” mundo, o si-mesmo impessoal, na típica segurança e tranquilidade com que se conduz entre as “suas” coisas e as “suas” possibilidades, é o “seu” próprio aí sem-teto e sem-terra, despossuído em meio a posses e propriedades. Apenas no modo existencial da intimidade, no modo do pertencimento ontológico-existencial ao ente enquanto tal na totalidade, o ser-aí conquista *assentamento*, o *ethos* enquanto morada no sentido *de acolho, não de refúgio*.

Compreendendo o fenômeno da intimidade em sua referência à habitação e ao pertencimento, o ser-aí cotidiano elegeu como o seu protótipo a “intimidade do lar”. Enquanto compreensão ambígua, inclinada para a aparência, interpreta, porém, o íntimo enquanto “esfera privada”. A

¹⁰ O conceito ontológico-categorial de fiabilidade (*Verlässlichkeit*), o ser do utensílio, ausente em “Ser e tempo”, surgirá no ensaio “A origem da obra de arte”, Cf. GA 5, 19-20.

privacidade, um poder ser-com hoje tendente ao desaparecimento; um poder ser-com, cuja superfluidade tem sido alardeada sob as justificativas políticas mais cínicas, nada é senão *contraposição impessoal* ao público impessoal e sua tendência para ver e tagarelar; com este mantém uma relação de dependência ontológica. O ser-aí privado *permanece familiar*, tão medianamente compreensível e “habitável” por qualquer um, pelo “ninguém” que também *se é* na “esfera privada”, que a possibilidade da sua violação é constante; ele se vê permanentemente ameaçado pelo co-existente e pelo si-mesmo, cada dia mais tentado à exposição na internet. A intimidade, inviolável porque nunca precisou se trancafiar, inexponível porque nunca precisou se esconder, se sustém a si mesma e está além das possibilidades de ser e de domínio da existência imprópria, seja em sua forma positiva ou privativa. *Para o ser-aí impessoal, tudo é familiar, porém nada é íntimo*. E mesmo quando a intimidade se insinua aqui e acolá na existência, ela logo desvanesce e submerge na aparência do maximamente familiar – a atmosfera das práticas cotidianas, que reveste o ser-no-mundo com a névoa da monotonia, obscurecendo o ser-pertencente que só na intimidade reluz.

O ser-aí consiste nessa pertença. E do ser-íntimo que ele extrai consistência. Inconsistente é o existente, cuja intimidade foi *esquecida*. Num estudo posterior, do qual este é uma preparação, se poderá ver que Heidegger traçou alguns esboços da estrutura do esquecimento ordinário enquanto uma *relação de ser* com as coisas, já anunciada em “Ser e tempo”: “Mesmo o esquecimento de algo, no qual aparentemente foi aniquilada qualquer relação ontológica com o que antes era conhecido, deve ser concebido como uma modificação do ser-em originário, e do mesmo modo todo engano e todo erro.” (SZ, p. 62). Nestes esboços, certamente será considerada a diferença estrutural entre a possibilidade de esquecer o ente quem o ser-aí mesmo é enquanto *sido*, e a possibilidade de esquecer o ente que ele mesmo não é, o ente intramundano que *passou*. Contudo, omitirá poder ser esse último utensílio, vivente, coisa, co-existente... Introduzir a noção de “modos de ser” (e, portanto, a noção de compreensão de ser) no problema da memória, será de grande importância para a construção fenomenológica do seu conceito existencial. Porém, em termos formais, seja o que ou quem for, e seja qual for a sua modalidade ontológica, o ente esquecido se apresenta, se “mostra” de certo modo, no modo do *encobrimento*. Como tudo o que concerne à existência e aos seus poderes, o fenômeno da memória concerne à verdade e à não-verdade ontológicas. Como possibilidade existencial de início e na maior parte das vezes esquecida, a intimidade se mostra velada, comparecendo em *sua* aparência. *A mera aparência, a não-verdade do ser-íntimo é o ser-familiar*, o modo de ser-em, no qual o ser-aí é como um si-mesmo, junto a entes e com outros sem pertencer a si, a nada e a ninguém.

A afirmação acima destacada e todas as anteriores que levaram até ela pretendem conceber a origem da familiaridade cotidiana enquanto modo de ser-em. Propor a intimidade como essa origem e, ademais, lançando mão de um conceito ainda não esclarecido de memória, obviamente não pode se apoiar na descrição heideggeriana do mesmo fenômeno, tal qual a encontramos exposta na analítica existencial de “Ser e tempo”:

A fuga decadente no estar-em-casa (*Zuhause*) da publicidade é fuga do não-estar-em-casa (*Unzuhause*), isto é, do desterro (*Unheimlichkeit*) que reside no ser-aí enquanto lançado, ser-no-mundo entregue a ele mesmo em seu ser. Esse desterro persegue constantemente o ser-aí e ameaça a sua perdição cotidiana no impessoal mesmo que de forma inexpressa [...] O ser-no-mundo familiar e tranquilo é um modus do desterro do ser-aí, não o contrário. *O não-estar-em-casa deve ser concebido ontológico-existencialmente como o fenômeno mais originário* (SZ, p. 189).

Elas encontram apoio num discreto deslocamento da perspectiva adotada por Heidegger anos mais tarde para descrevê-lo, deslocamento que não nega a condição originária do desterro ontológico-existencial, oculto para o ser-aí mesmo e só revelado quando a gente se sente estranho, angustiados. No ensaio “A origem da obra de arte”, o conceito existencial de familiaridade será desenvolvido sem nenhuma referência ao fenômeno da fuga através do

exemplo do desvanecimento de um modo de ser não-existencial, que constituiria a essência plena do par de sapatos pintado por Van Gogh. Precisamente o modo de ser proposto como compreendido, se intimidade dá fundamento para o ser-junto-ao ente: a *Verlässlichkeit*, a *fiabilidade*:

O ser-utensílio do utensílio consiste, sem dúvida, em sua serventia. Mas esta, por sua vez, repousa na plenitude de um ser essencial do utensílio. Nós o denominamos a fiabilidade. Graças a esta, a camponesa, por meio desse utensílio, é confiada ao apelo silencioso da terra; graças à fiabilidade do utensílio, ela está segura de seu mundo [...] O ser-utensílio do utensílio, a fiabilidade, reúne em si todas as coisas sempre segundo o seu modo e amplitude. A serventia é apenas a consequência da fiabilidade. Aquela vibra nessa e sem ela essa não seria nada. O utensílio particular é usado e usufruído; mas, ao mesmo tempo, o próprio uso afunda no abuso, se desgasta, se torna familiar. Eroda-se o ser-utensílio, e então ele decai como um mero utensílio. Tal erosão do ser-utensílio é o desvanecimento da fiabilidade. Esse desvanecimento, ao qual as coisas de uso devem aquela familiaridade entediante e impositiva, é só um testemunho a mais da essência originária do ser-utensílio. A familiaridade desgastada do utensílio se impõe, então, como o seu único e aparentemente exclusivo modo de ser. Agora somente a pura serventia é visível (GA 5, p. 19-20).

Enquanto o tratado de 1927 se concentra na “oposição” entre estar-em-casa (familiaridade) e não-estar-em-casa (desterro), para conceber no desterro a origem da familiaridade, na medida em que é um *modo derivado seu* (fuga), o ensaio “estético” de 1935/36, ao conceber essa origem como desvanecimento da fiabilidade, sugere que o estar-em-casa (ser-em) familiar poderia ser concebido em sua possibilidade interna “por oposição” a um *outro modo de estar-em-casa*, um outro modo de ser-em, que desvaneceu para dar lugar à “familiaridade entediante e impositiva”. Nomeamos esse sugerido outro modo de ser-no-mundo *não-familiar*, porém pleno de sentido, como a “intimidade”: *familiaridade é a intimidade ela mesma desvanecida*. Desvanecer, por sua vez, quer dizer “apagar-se”, “desbotar-se”, numa expressão heideggeriana, uma forma de encobrimento. O encobrimento da intimidade é o seu esquecimento: *familiaridade é a intimidade ela mesma esquecida*. E esquecida tende a permanecer, isto é, o ser-aí tende, em seu ser, a ser-em no modo da familiaridade.

Até que um certo dia, um dia como outro qualquer, em um mundo maximamente familiar, se ocupando das coisas úteis, o ser-aí é deliberada ou acidentalmente posto em face do som de uma canção, do odor de um perfume, da visão de um lugar, do sabor de uma xícara de chá e bolinhos, e então pressente “qualquer coisa que se desloca, que desejaria elevar-se, qualquer coisa que teriam desancorado a uma grande profundidade; [ele não sabe] o que seja, mas aquilo sobe lentamente; [ele sente] a resistência e [ouve] o rumor das distâncias atravessadas.” Aquilo emerge como um modo de ser-no-mundo e, numa tacada só, a gente se encontra em meio ao ente na totalidade que se abriu no modo da intimidade. Como íntimo, se descobre não um ente, mas mundo se abre assim. O ser-aí perderá a familiaridade cotidiana sem por isso ser tomado pela estranheza ou pela indiferença, de forma que os utensílios e os outros não vêm ao seu encontro “virando-lhe as costas”, recusando uso e convivência, mas mostrando as faces da fiabilidade e da fidelidade há muito esquecidas, há muito desvanecidas pelos abusos dos usos e das convivências no dia-a-dia maçante. Em meio ao ente na totalidade assim aberto, o existente se encontrará *acolhido* em seu ser de maneira total – a gente se sente por toda parte em casa. *A nostalgia abre mundo*, mas “Mundo não é o todo do ente, não é a acessibilidade ao ente enquanto tal, nem a abertura do ente enquanto tal [...], mundo é a *abertura do ente enquanto tal na totalidade*.” (GA 29/30, p. 412).

Com efeito, é com voz mansa, voz doce, que a nostalgia diz silenciosamente ao ser-aí o mesmo que a angústia e o tédio profundo lhe dizem com voz bravia, voz autoritária, obrigando-o a ouvir que ser ele próprio ou não ser ele próprio são as possibilidades fundamentais do seu ser. O existente será *obrigado* a dar ouvidos ao si-mesmo, porque o ente *se recusa no todo* ao se mostrar indiferente na serenidade vazia do tédio profundo, que o oprime, e insignificante na estranheza da angústia, que o estremece. Elas arrancam violentamente do ser-aí a possibilidade

de se compreender, de poder-ser no mundo impessoalmente através da lida com as coisas. Essas *Grundbfindlichkeiten* singularizam suspendendo o angustiado sobre o *nada do mundo* ou posicionando o profundamente entendido no *vazio do mundo*; são possibilidades existenciais de abertura “afetiva” do *desterro*. A nostalgia, ao contrário, é a tonalidade fundamental de humor do *aterro*. Encontrando-se em meio ao ente no modo da intimidade antes esquecida, encoberta pelos diversos graus do ser-familiar, o ser-aí não será suspenso nem banido do todo, mas gentilmente *convidado pessoalmente* – quer dizer, na sua “pessoa”, no seu ser singular – a habitar, a ser no mundo como em sua casa como um si-mesmo próprio, junto-ao utensílio fiável, com o outro fiel. A *nostalgia singulariza*, porém “Singularização não significa que o ente humano enrijece no seu pequenino e frágil eu [...] Essa singularização é muito mais aquele *ser-uno*, no qual todo ente humano é trazido para a proximidade do essencial de todas as coisas, para o mundo.” (GA 29/30, p. 8).

Ao “sentimento” de mundo da nostalgia, se vincula, inequívoca como no tédio, “[...] *uma relação com o tempo*, um modo como nos colocamos diante do tempo, um sentimento de tempo (*Zeitgefühl*).” (GA 29/30, p. 120). Afetado pela fugaz “poderosa alegria” do acolhimento ontológico-existencial, o ser-aí soará no tom do *já*, do *outrora*, de forma que ele se encontrará disposto em meio ao ente na totalidade como houvesse para ele retornado. Parece evidente a “volta ao passado”. No entanto, é bem outra a evidência que acompanha aquela evidência da poderosa alegria de sentir-se acolhido: *nostalgia* *dos a gente se sente sido*:

[...] estava a procurar a causa dessa felicidade, do caráter de certeza com que se impunha, busca outrora adiada. Ora, essa causa, eu a adivinhava confrontando entre si as diversas impressões bem-aventuradas, que tinham em comum a faculdade de serem sentidas simultaneamente no momento atual e no pretérito, o ruído da colher no prato, a desigualdade das pedras, o sabor da madeleine fazendo o passado permear o presente a ponto de me tornar hesitante, sem saber em qual dos dois me encontrava; na verdade, o ser que em mim então gozava dessa impressão e lhe desfrutava o conteúdo extratemporal, repartido entre o dia antigo e o atual, era um ser que só surgia quando, por uma dessas identificações entre o passado e o presente, se conseguia situar no único meio onde poderia viver, gozar a essência das coisas, isto é, fora do tempo. Assim se explicava que, ao reconhecer eu o gosto da pequena madeleine, houvessem cessado minhas inquietações acerca da morte, pois o ser que me habitara naquele instante era extratemporal, por conseguinte alheio às vicissitudes do futuro. Ele vivia apenas da essência das coisas, e não conseguia captá-la no presente em que, a imaginação não estando em jogo, os sentidos eram incapazes de lhe fornecer essa essência; o próprio futuro para o qual tendem nossas ações não-la abandona. Tal ser nunca me aparecera, nunca se manifestara senão longe da ação, da satisfação imediata, senão quando o milagre de uma analogia me permitia escapar ao presente (Proust, 2013, p. 67).

Marcel compreendeu que a *origem* da alegria nostálgica não são os entes descobertos pelos sentidos, porém um modo extraordinário de ser-junto-a eles, de descobri-los “simultaneamente no momento atual e no pretérito [...], a ponto de [ele se] tornar hesitante, sem saber em qual dos dois [se] encontrava”. Interpretada de acordo com as representações e terminologias das psicologias e psicofisiologias filosóficas clássicas, a nostalgia afrouxa, por assim dizer, os laços ontológico-temporais da faculdade perceptiva com o presente e da faculdade mnêmica com o passado, dispondo o ser-aí em meio ao ente numa situação pouco menos que onírica. A maravilha dessa tonalidade de humor: a recordação do presente, a percepção do passado, a perfeita impossibilidade para uma psique saudável, se se assume o conceito de tempo enquanto uma sequência de agora irrepetíveis e os “atos psíquicos” de perceber e recordar como atualizações de potências anímicas rigidamente enlaçadas aos modos do tempo assim assumido. Se a origem da nostalgia é o próprio ser-no-mundo, o seu *sentido* estava em ser “repartido entre o dia antigo e o atual,” era, portanto, de ordem (extra)temporal. “Alheio às vicissitudes do futuro”, desembaraçado das “inquietações acerca da morte”, o *quem* da nostalgia não poderia mesmo estar *no tempo*, então só poderia “viver” fora dele. Heidegger já havia atentado para esse *aparente* “ser fora do tempo” ao descrever o sentido temporal da tonalidade de humor do tédio.

Quando alguém se encontra profundamente entediado, “Está-se mesmo quase tentado a dizer: em meio a este ‘tá um tédio só’, surge para esse alguém uma certa atemporalidade, a gente se sente retirado do fluxo do tempo. De fato, assim parece. E seria equivocado buscar alguma forma de passar um borrão sobre este aspecto de distância temporal nesse tédio [...]” (GA 29/30, p. 213). Mas só se pode ser “fora” de um determinado tempo, daquele tempo em que se pode ser “dentro”. É da *intratemporalidade* – o tempo público, impróprio, tempo das ocupações com entes intramundanos –, que o ser-aí nostálgico será retirado, sendo levado para “o único ambiente” em que conseguiria “gozar a *essência* das coisas”, ou nos termos de Heidegger, “[...] para diante do seu mundo enquanto mundo e, com isso, ele mesmo para diante de si mesmo como ser-no-mundo.” (SZ, p.188). Compreendido fenomenológico-existencialmente, porém, o ser retirado do fluxo da intratemporalidade característico das tonalidades fundamentais de humor, não significa tornar-se atemporal, mas um outro modo da temporalidade se temporalizar, outro modo do tempo acontecer: o tempo originário, isto é, próprio. E não é acidental, que

A temporalização desse tempo é o acontecer fundamental da *Stimmung* [...] Esse tempo originário arrebatava o nosso ser-aí no futuro e no ser-sido, melhor, faz com que nosso ser enquanto tal seja um arrebatado, posto que é próprio. Impróprio ele é sempre em contraposição ao arrebatamento, é um enredar-se em si num hoje sempre cambiante (GA 39, p. 109).

Ou nos termos de Proust, um “Tal ser nunca me aparecera, nunca se manifestara senão longe da ação, da satisfação imediata, senão quando o milagre de uma analogia me permitia escapar ao presente”.

Nada similar acontece na *Befindlichkeit* da saudade. Sua abrangência, aspecto intratemporal e sentido temporal, assim como o seu caráter afetivo são completamente distintos. A saudade é sempre saudade do ente que passou. É despertada por ele e a ele permanece atada enquanto durar. A sua vigília é no mais das vezes longa, tão longa, que pode até perdurar afinando a existência do ser-aí por todo o tempo em que ele ainda não “deixou de viver”. A saudade é um modo de abertura, que descobre o ente, *deixando-o ser como ausente* e ausência é possibilidade característica do modo de ser presentidade; é humor referido às coisas que chegaram ao fim, no sentido de agora não serem mais simplesmente dadas. Abandonados dessa maneira ao que nos vem ao encontro e nos toca com a sua ausência, a afeição saudosa é a dor. Se não pode suportar sentir a dor da ausência, o ser-aí se torna um restaurador: “ah... no meu tempo!”, exclama dolorosamente o saudoso, presentificando na memória justamente o tempo que não é o *seu tempo*, o passado impróprio para o qual foge e ao qual se aferra, se esquivando da faticidade do encargo que se abriu nessa saudade mesma ou em qualquer outra tonalidade de humor. Contudo, o ser-aí não passa. O nostálgico, diferente do saudoso, não se nostalgia pelo ente intramundano que não é mais presente, mas pelo próprio ser-no-mundo d’antanho quem ele mesmo sempre é. *A saudade é do passado. A nostalgia é do ser-sido*. Se o momento ontológico *já ser-em* corresponde estruturalmente ao ser-de-fato existencial, então o ser-aí se nostalgia por “algo” pertencente à sua faticidade. Na brevidade de sua vigília, a nostalgia manterá aberto no existente e para ele não o presente de ontem, porém o seu “sido puro e simples”, a *antecedência primordial*¹¹ enquanto o “fim” ou limite de seu ser-entregue a si mesmo para ser quem é. *A nostalgia finitiza*, se “Essa entrega [da própria existência] ao ser-aí é o índice da *finitude* intrínseca.” (GA 29/30, p. 408).

Esbarramos, aqui, em um problema conceitual particularmente delicado não somente para a tentativa de interpretação da nostalgia como *Grundbefindlichkeit*, mas também para o que dessa interpretação se espera: uma base segura para a elaboração de um conceito existencial de memória, desde o qual se poderá desenvolver o problema da existencialidade da velhice. Não é possível desvincular a finitude do ser-aí dos conceitos de *possibilidade* e *negatividade* existenciais, ou seja, desvinculá-la do *futuro*:

¹¹ Trata-se de seu ser-nascido, cuja tentativa de interpretação a leitora e o leitor encontram mais adiante.

Sua finitude não quer dizer primariamente um terminar, mas é um caráter da temporalização mesma. O futuro originário e próprio é o a-si, a si, existindo como a possibilidade insuperável da negatividade. O caráter extático do futuro originário reside precisamente em que ele conclui o poder-ser, quer dizer, que ele já está concluso e, enquanto tal, possibilita a compreensão existenciária decidida da negatividade. O ir-a-si originário e próprio é o sentido do existir na negatividade mais própria (SZ, p. 330).

Os contra-intuitivos conceitos existenciais de finitude e morte são bem conhecidos. O ser-aí não é finito porque morrerá um dia nem porque todo dia morre um pouco. Pertence ao ser desse ente um ainda-não sem o caráter de pendência, um possível *iminente* que o totaliza: a possibilidade da impossibilidade da existência, não ser mais aí. Esse “não”, essa negatividade, constitui a própria essência desse modo de ser, porque ser no sentido de existência significa formalmente poder-ser. Enquanto poder-ser, o ser-aí já é sempre o seu futuro. Em todo futuro que qualquer um é – as possibilidades transferíveis de ser-no-mundo –, reside um futuro que somente ele é, a mais própria e intransferível possibilidade da morte. Já sempre sendo, em seu poder ser, poder não ser, o ser-aí não caminha rumo ao seu não, ao seu fim; em certo sentido caminha “sobre” ele, “sobre” o seu abismo ontológico de início e na maior parte das vezes esquecido. Ser existencialmente finito é ser temporal-extaticamente futurístico. *O futuro é finito*. O que nostalgia tem a ver com finitização, ou seja, com possibilidade, morte, totalidade, futurição e negatividade existenciais, posto que essa *Grundbfindlichkeit*, segundo o exposto, abre no ser-aí e para ele o ser-no-mundo enquanto *sido*? Responder essa questão, depende de pôr sob domínio o sentido existencial da *finitude do “passado”*. Para isso, será necessário retomarmos alguns argumentos desenvolvidos na primeira parte e no início da presente parte desse estudo, aprofundando a sua evidente inclinação para desconectar a ontologia fundamental de suas interpretações historicistas.

Para concebermos como a faticidade toma parte na finitude do ser-no-mundo, me parece insuficiente afirmar, que o ser-aí é a sua “história continuamente influente”, da qual ele pode ou não ter consciência, como argumenta Gadamer,¹² acentuando talvez de maneira excessiva o sentido de “situacionalidade”, decerto dominante na apresentação heideggeriana do conceito “ser-lançado”. Que o ser-aí seja entregue a um mundo atual, cuja atualidade nada é senão atualidade *do* passado, é saber pré-teórico relativamente trivial elaborado científica e filosoficamente de muitas formas e, de fato, seus fundamentos ontológicos e temporais podem ser encontrados no tratado “Ser e tempo”. No entanto, para ser um ente antecedido por... e estruturalmente finitizado pelo que lhe antecede, elemento opaco que restringe possibilidades, deve pertencer ao seu ser o horizonte da antecendência; para poder *ser* histórico, o ser-aí tem de poder *ser* sido. Identificar como fundamento ontológico-existencial último o que é existencialmente fundado, confinando a “cronologia fenomenológica” heideggeriana em uma espécie “historicismo de segundo grau” (Gadamer, GS II, pág. 411), elimina qualquer possibilidade de visualizarmos em que medida o horizonte temporal da *Gewesenheit* é *em si mesmo* finito e como essa finitude se conecta à nostalgia. Elaborarei essa visão em dez tópicos.

- 1) O conceito ontológico-existencial de *Geworfenheit* significa ser-entregue (*preisgegeben*) ao ente enquanto tal na totalidade e como por ele pervadido (*durchwaltet*) numa tonalidade de humor,¹³ indicando formalmente dois momentos estruturais inseparáveis, porém distinguíveis: “O *ser-lançado* pertence à constituição ontológica do ser-aí, e certamente como constitutivo de sua abertura. Nele se mostra, [a] que o ser-aí já é sempre enquanto meu e [b] que este é em um determinado mundo e junto a determinada esfera de determinados entes intramundanos.” (SZ, p. 221). O momento estrutural [b] se refere ao fenômeno de *já ser-entregue ao ente com o qual e junto ao qual* o ser-aí é enquanto ser-no-mundo, na medida

¹² Cf. Gadamer, GS II, 142.

¹³ Cf. GA 27, pp. 328-331.

em que ontologicamente constituído pelas possibilidades existenciais de ser-com e ser-junto-a. Trata-se da *faticidade do ser-histórico*: “O conceito de faticidade encerra em si: o ser-no-mundo de um ente ‘intramundano’, de forma que se pode compreender esse ente como atado em seu ‘destino’ ao ser do ente, que vem ao encontro no interior do seu próprio mundo.” (SZ, p. 56). “Encerra em si”, mas não o esgota. Pois o momento estrutural [a] se referia ao fenômeno de *já ser-entregue ao ente quem o ser-aí mesmo é* enquanto ser-no-mundo, na medida em que ontologicamente constituído pela possibilidade de ser-si-mesmo. Trata-se da *faticidade do encargo*: “Encarregado – isso quer dizer: já-em, já ser-adiante, já junto ao mundo, jamais um ente simplesmente dado, porém possibilidade já sempre decidida de um modo ou de outro.” (GA 21, p. 414). O ser-aí *já é* sempre as suas próprias possibilidades ontológico-existenciais, ou seja, possibilidades de ser-no-mundo como um si-mesmo, com os outros e junto a utensílios, no sentido de já tê-las sempre assumido no modo da propriedade, da impropriedade ou numa indiferença modal; aqui, o ser-aí se antecede *em seu ser*, por ser encarregado de carregar uma carga de “insustentável leveza” – *ser*;

- 2) Além de inseparáveis porém distinguíveis, os dois momentos do ser-lançado são hierarquizáveis. Formalmente ambos significam: constituir o ser do existente anteceder-se em seu poder-ser. Porém o ser-lançado compreendido enquanto *faticidade do encargo* deve ser considerado a antecedência extática primordial. Para que essa hierarquia apareça de modo claro, basta questionarmos em que sentido afirma repetidas vezes Heidegger ser *fático* o poder-ser extremo, fundamental, do ser-aí: a possibilidade da impossibilidade da existência. É evidente que isso não poderia significar que a morte é um fenômeno histórico, que o fim do ser-aí é uma possibilidade chã, herdada, quando é justamente essa possibilidade negativa, que impossibilita o seu ser-entregue a um mundo histórico, o seu chão. A faticidade do ser-para-o-fim consiste nisto: “Enquanto ser-no-mundo lançado, o ser-aí já é sempre encarregado de sua morte [...] O ser-aí morre faticamente diz, ao mesmo tempo, que ele sempre já se decidiu de qualquer maneira em seu ser-para-a-morte.” (SZ, p. 259); enquanto a mais própria e *já* sempre assumida, a morte é a *possibilidade originária originariamente sã*;
- 3) Tomada em seu momento primordial de faticidade do encargo, a estrutura *Geworfenheit* traz um determinado tipo de limite para o ser-aí bem diverso e mais fundamental que o tipo de limite imposto pelas condições históricas à escolha de possibilidades de ser em um mundo que, de fato, lhe concerne em seu ser, mundo no qual “nasceu e cresceu”. O ser-lançado é impregnado de “não”. Há tanta negatividade ontológica na existencialidade do existente quanto em sua faticidade. Se o sentido temporal da estrutura “ser-lançado” é *Gewesenheit*, então é nesse “não” do ser-de-fato existencial que devemos buscar o sentido da finitude do ser-sido:

Sendo, o ser-aí é lançado, *não* levado por ele mesmo para o seu aí. Sendo, ele é determinado enquanto poder-ser que pertence a si mesmo, porém *não* como ele tivesse dado a si mesmo o ser do próprio. Existindo, ele nunca retorna para alguém do seu ser-lançado, de forma que este “que é e tem de ser” sempre próprio se desdobrasse a partir do *seu ser-si-mesmo* e pudesse conduzir para o aí [...] *Enquanto esse ente*, que só pode existir como entregue ao ente que ele é, *ele é, existindo*, o fundamento do seu poder-ser [...] Sendo-fundamento, isto é, existindo como lançado, o ser-aí permanece constantemente alguém de suas possibilidades. Ele nunca existe *antes* do seu fundamento, mas sempre apenas *a partir deste e enquanto este*. Ser-fundamento significa, então, *nunca* apoderar-se do ser mais próprio desde o fundamento. Esse *não* pertence ao sentido existencial do ser-lançado. Sendo-fundamento, ele mesmo é uma negatividade de seu si mesmo. Negatividade de maneira alguma significa não ser simplesmente dado, não consistir, porém se refere a um não, que constitui *este* ser do ser-aí, o seu ser-lançado. O caráter negativo desse não se determina existencialmente: sendo *ele mesmo*, o ser-aí é o ente lançado *enquanto* si mesmo. Não *através* dele mesmo, mas *nele* mesmo solto de fundamento, para ser *enquanto este* [fundamento] (SZ, p. 284-285).

A extrema dificuldade de interpretação (e, portanto, de tradução) dessa passagem obscura de “Ser e tempo” é agravada pela inclinação para compreendermos o modo de ser dos fenômenos existenciais ali descritos segundo os monismos tradicionais da presentidade e intratemporalidade, tornando o sentido da negatividade do ser-lançado ainda mais escorregadio, que o sentido da negatividade do poder-ser. A princípio, afirmar que o ser-aí, como ente lançado na existência, não foi levado por ele mesmo para o seu aí, pode soar da seguinte maneira: ele não foi levado por ele mesmo para a sua presença no mundo. Posto que não era esse ente quem ele mesmo é antes de ser presente, bem como depois de ser presente, esse não será: “1. Nenhum ser-aí vem à existência com fundamento em sua própria escolha e decisão; 2. Nenhum ser-aí, se ele existe, pode tornar visível para si, que ele deve necessariamente existir, isto é, que não poderia não existir.” (GA 27, p. 331). Antecedido pelo “não” – pelo não ser simplesmente dado –, o sujeito contingente, lançado no mundo nem por sua vontade nem contra a sua vontade, não pode, evidente, ser ele mesmo razão de ser de sua própria presença fática. Se o ente não é *causa sui*, então ele é *ab alio*. Contudo, enquanto “O puro ‘que ele é’ se mostra, o desde onde e para onde permanecem na escuridão.” (SZ, p. 134). O existente nunca retorna para aquém do ser-lançado, de modo a encontrar lá a proveniência do seu ser; não há via que possa conduzi-lo até uma presentidade que lhe anteceda, à qual ele deva a sua presença. Dificilmente se poderia recusar esse estado de coisas. No entanto, trata-se de Heidegger e existir não significa ser um ente simplesmente dado, ser presente, porém ser um ente determinado enquanto *poder-ser que se pertence*. Foi para *esse ser*, que o ser-aí não foi levado por ele mesmo. E isso muda tudo. Para concebermos essa mudança e, através dela, o sentido genuinamente existencial da finitude do ser-lançado, é preciso diferenciar o *ente* quem o ser-aí mesmo é – o *si-mesmo* (*Selbst*), o *ser-si-mesmo* (*Selbstsein*) como *possibilidade existencial* e o fenômeno transcendental da *simesmidade* (*Selbsttheit*);

- 4) Esse último termo indica o caráter primordial do modo de ser existência e significa “por-mor-de-si” (*Umwillen-seiner*): “A existência do ser-aí é determinada através do por-mor-de. É característico do ser-aí que, para esse ente, em seu ser, esse ser mesmo esteja em jogo num determinado modo. O ser e o poder-ser do ser-aí é aquilo por-mor-de que ele existe.” (GA 26, p. 239). Se à “essência” do existente pertence ser por-mor-de suas próprias possibilidades ontológicas, então tais possibilidades que lhe pertencem devem estar sempre e de alguma maneira nele mesmo e para ele mesmo abertas. “E isso, por seu turno, quer dizer: o ser-aí se compreende em seu ser em qualquer modo e grau de explicitude. É característico desse ente que seu ser seja aberto para ele mesmo com e através deste ser. *Compreensão de ser* (*Seinsverständnis*) é *ela própria uma determinação ontológica do ser-aí*.” (SZ, p. 12); “Denominamos isto a transcendência do ser-aí, a prototranscendência (*Urtranszendenz*).” (GA 26, p. 20). Para o propósito deste estudo, não é preciso perseguir as conexões estruturais entre transcendência (ultrapassagem), simesmidade, egoidade, compreensão de ser, jogo, ser-no-mundo e liberdade, termos usados por Heidegger em alguns contextos como sinônimos. Relevante é acentuar que, na transcendência, “O ser-aí ultrapassa o ente de tal modo que, pela primeira vez nessa ultrapassagem, ele se comporta com o ente e, assim, ele também se comporta pela primeira vez consigo enquanto ente, ou seja, [compreendendo o seu ser,] ele próprio pode ser um si-mesmo.” (GA 27, p. 306). *Da mesma maneira que ser-com e ser-junto-ao ente intramundano, ser-si-mesmo* (*Selbstsein*) *é uma possibilidade ontológica do ser-aí, aberta nele próprio e para ele próprio no modo da compreensão; é o poder-ser, por-mor-do qual o ser-aí existe* (*Selbsttheit*) *enquanto o ente quem eu mesmo sou* (*Ich-selbst*), *ou seja, enquanto um si-mesmo, e não enquanto esse ente, leitor e leitora, quem tu mesmo e tu mesma és* (*Du-selbst*). E como tudo aquilo que o ser-aí pode ser, ser-si-mesmo é uma possibilidade *minha*. Sendo e tendo de ser eu mesmo essa possibilidade, sou um si-

mesmo própria ou impropriamente: “Ambos os modos de ser, *propriedade e impropriedade* [...] se fundam nisto: que o ser-aí é determinado por ser-sempre-meu (*Jemeinigkeit*).” (SZ, pp. 42-43). Mas da mesma maneira que pertence à constituição ontológica do *meu* ser-aí poder ser-contigo, pertence à constituição ontológica do *teu* ser-aí poder ser-comigo; “Objeto de questionamento não é a essência individual do meu si-mesmo, mas a essência da minheidade (*Meinheit*) e simesmidade em geral.” (GA 26, p. 242);

- 5) Caracterizado ontologicamente por ser-por-mor-de-si e por ser-meu, o ente que pode, em seu ser, ser um *Selbst* – e só pode se transcendendo, isto é, compreendendo a própria possibilidade existencial de ser-si-mesmo – não encontra em seu próprio ser nenhum fundamento para ser como esse ente, quem *ele mesmo* é. Por isso, “Na ultrapassagem de si, se revela pela primeira vez o abismo, que o ser-aí sempre é para ele próprio, e somente porque este abismo do ser-si-mesmo (*Abgrund des Selbstseins*) é aberto através da transcendência e na transcendência, ele pode se tornar encoberto e invisível.” (GA 26, p. 234). A questão ontológico-existencial pelo fundamento não é, portanto, “por que eu sou esse ente aí presente em vez de não ser?” (essa questão só possui legitimidade no contexto de uma ontologia da *Vorhandenheit*), mas “por que eu *sou* e tenho de ser *eu mesmo* esse ente?” Para *esse ser* não há porquê, não há razão. Sendo si-mesmo sem fundamento algum *para tal*, o ser-aí ele próprio é encarregado de sê-lo como a sua possibilidade *fundamental*. Em outras palavras: “*Enquanto esse ente* que só pode existir como entregue ao ente que ele é, *ele é, existindo*, o fundamento do seu poder-ser [...] O si-mesmo, que como tal tem de colocar o fundamento de si próprio, nunca pode se apoderar deste [fundamento], mas tem de, existindo, assumir ser-fundamento. Ser o próprio fundamento lançado é o poder-ser que está em jogo no cuidado.” (SZ, p. 284). Enquanto ser-no-mundo, o ser-aí é lançado *na existência* não na presença;
- 6) E “Existindo, ele nunca retorna para aquém do seu ser-lançado”. Na *Geworfenheit* reside um “não”, um limite, que exprime a constringência ontológica genuinamente existencial: “Sendo-fundamento, isto é, existindo como lançado, o ser-aí permanece constantemente aquém das suas possibilidades. Ele nunca existe *frente a* seu fundamento, mas sempre apenas *a partir deste* e *enquanto este*.” Ser-lançado é *ser-aquém*. Nenhum ente existe por-mor-de possibilidades próprias sem o *a priori* da faticidade. Nada disso corresponde a não ser *causa sui* ou ser *ab alio*. O ser-aí não escolheu e não decidiu levar a si mesmo para a existência, mas não porque não era simplesmente dado antes de ser simplesmente dado e, portanto, nada poderia ter escolhido e decidido, mas porque escolhas e decisões são comportamentos do ser-aí para *consigo próprio*, o que sempre pressupõe compreender-se como sendo um si-mesmo, do qual ele já assumiu, própria ou impropriamente, ser-fundamento – este ser para aquém do qual ele jamais poderá retornar para dele se apoderar num projeto de compressão. É na *impotência* do ser-lançado: *já ser sempre* entregue a si mesmo para ser-fundamento de seu poder-ser, *sem poder* colocar o si-mesmo como fundamento dessa *entrega*, que se revela a negatividade ontológica, cujo sentido temporal é “passado”, isto é, a *finitude do ser-sido*;

Que isso ele não possa, não é um nada sem importância, porém essencial para o *factum* do ser-aí. Que ele nada tenha para buscar na direção de sua proveniência enquanto uma decisão própria, faz com que o ser-aí seja empurrado da essencial escuridão de sua proveniência para o interior da relativa claridade de seu poder-ser. O ser-aí sempre existe num embate essencial com a escuridão e impotência de sua proveniência, ainda que apenas na forma dominante da familiaridade de um profundo esquecimento dessa determinação essencial de sua faticidade [...] Uma pedra também não é simplesmente dada com fundamento na própria decisão. Mas o “não” deve ser compreendido aqui noutro sentido. A pedra não é impotente com relação à sua proveniência, porque ela não pode em geral ser impotente. E ela não pode ser impotente, porque não comporta em si nenhum poderio ou liberdade – nenhuma finitude. Para poder ser impotente com relação a si mesmo, se há de ser livre. Disso se segue, que a impotência e negatividade do ser-aí é um distintivo que ele tem face à pedra (GA 27, p. 340).

- 7) A impotência do si-mesmo para assumir ser-fundamento do próprio *factum*, remete ao fenômeno ontológico-existencial da natalidade. Mas a finitude do ser-sido não quer dizer que o ser-aí teve um início intratemporal, um nascimento entendido como “de agora em diante ser um ente simplesmente dado”. Ele não existe *porque* nasceu e não é o um ente lançado na existência *desde o momento em que* nasceu. Assim como a minha morte não é um evento que se dará no futuro, cujo dar-se coincidirá com o meu término agora ainda pendente, o meu nascimento não é um evento que se deu no passado, cujo dar-se coincidiu com o meu início agora já consumado. O ente cujo modo de ser é existência jamais “vem ao mundo”, pois *já ser-em* um mundo o constitui ontologicamente. Decerto o nascimento não deve ser concebido como a estréia intramundana do ser-aí, mas quem há de negar que ser-nascido pertença ao seu ser? “Para o ente humano, isto é, para a existência, o nascimento é o *sido* puro e simples (*schlechthin Gewesene*)”. (GA 73.1, p. 12). Contudo, o ser-aí não passa. Sido não é o que ou quem por mim ou de mim já passou, sido é quem sempre eu mesmo sou:

É esse ente entre dois fins, nascimento e morte? Onde está o nascimento? Onde está a morte? E como se deve pensar o entre ambos? O ser-aí deixou simplesmente o seu nascimento para trás como uma estação de trem pela qual passou? Ou eu apenas sou enquanto e na medida em que sou nascido? Eu só existo como nascido. E a morte – é isto um fim, ao qual eu finalmente chego ou que me atinge sabe-se lá vinda de onde? Ou a morte não está muito mais já sempre no próprio ser-aí como uma possibilidade insigne, a saber, a possibilidade da mais completa impossibilidade da existência, de tal forma que, nascido, ele sempre já morre, isto é, se comporta com sua morte, a traz nele mesmo? O ser-aí só existe como quem se ex-tende entre nascimento e morte. Ele próprio existe como essa extensão. Ele nunca é essencialmente e apenas simplesmente dado, mas nascido eu sou sido e enquanto mortal eu sou essencialmente futurístico. A morte é sempre minha e, da mesma maneira, o nascimento é sempre meu (GA 23, p. 140).

Modo de ser no mundo cujo sentido extático-temporal é ser-sido, ser-nascido está em ser-desde-o-início. Porém natalidade constitui o ser do ser-aí da única forma possível, a saber, com base em sua estrutura ontológica última e total – no *cuidado*, precisamente da mesma maneira que “Existência, faticidade e decaída caracterizam o ser-para-o-fim e, por conseguinte, são constitutivos para o conceito existencial de morte.” (SZ, p. 252). E se, do cuidado, é o momento estrutural *existência*, ou seja, “[...] ser-adiante [que] torna possível um tal ser-para-o-fim” (SZ, p. 252), então *já ser-em*, ou seja, faticidade, é o momento estrutural que torna possível um tal ser-desde-o-início. Desde o início o ser-aí somente *é*, na medida em que ele existe de fato e, existindo de fato, ser-desde-o-início é o seu *factum primordial* ou sua *necessidade insigne*;

- 8) Ser-nascido é uma necessidade ontológico-existencial. É evidente que isso não pode significar, que o nascimento é necessário no sentido de não ser contingente, precisamente o uso que faz Heidegger, ao afirmar que “Nenhum ser-aí, se ele existe, pode tornar visível para si, que ele deve necessariamente existir, ou seja, que não poderia não existir”. Entendo por existencialmente necessário um ser, do qual o ser-aí *não pode* colocar o seu si-mesmo como fundamento nem assumir sê-lo, e não o que não pode não ser simplesmente dado em qualquer mundo possível ou o que não pode não ser “antes” simplesmente dado para que algo subsistente subsista nesse mundo, como necessárias *são* condições de possibilidade *a priori* e quicá certas causas. Com relação a necessidades desse tipo (*Vorhandenheit*), os entes por elas determinados e a elas “submetidos” não são e nunca se *compreendem impotentes em seu ser*, não-poder que não é tanto privação de um poder-ser, mas impotência ontológica ainda mais básica. É como um ente lançado na existência, entregue a si mesmo para ser suas possibilidades, já sempre tendo de se colocar e assumir ser ele próprio delas (de si) o fundamento, que o ser-aí pode ser *impotente para o fundamento*, que é o seu modo

de *ser para* suas necessidades, e *ser para elas* como quem existe sob um domínio. O império das necessidades ontológico-existenciais se ergue sobre o abismo da liberdade, da transcendência. São necessidades transcendentais. Transcendental-existencialmente necessários são todos os *facta* que, no *ser-aí*, remetem à *physis*: seu *ser-corporal*, sua fome e sua sede, seu sexo, sua respiração, sua corrente sanguínea, seu peso sobre a terra, assim como o seu *factum* primordial – o *ser-nascido*:¹⁴

O *ser-aí* é corpo-coisa material (*Körper*) e corpo-próprio (*Leib*) e vida; ele não tem natureza apenas e em primeiro lugar como objeto de consideração, porém ele é natureza; mas não de forma que ele apresente um conglomerado de matéria, corpo e alma; ele é natureza *qua* ente que transcende, *ser-aí*, por ela pervadido e sintonizado. O *ser-aí* sempre se encontra em meio ao ente que o pervade no modo de um *ser-afinado*. Trata-se, aqui, de um conceito de natureza fundamentalmente mais amplo e mais originário: *natura, nasci*, sair desde si, com relação a qual o *ser-aí*, enquanto si-mesmo livre, é impotente (GA 27, pp. 328-329).

Com isso não se quer afirmar, que as necessidades corpóreo-materiais, corpóreo-vitais e o próprio nascimento do *ser-aí* são fenômenos físicos (materiais) ou biológicos, necessidades *naturais* que determinariam a sua essência e nas quais ele encontraria o fundamento de suas possibilidades enquanto coisa simplesmente dada ou como exemplar vivo de uma espécie. O *ser-aí enquanto ser-aí*, isto é, transcendência, liberdade, é estranho a esse tipo de necessidade, porque ele é estranho a todo o tipo de fundamento, com exceção daquele que possui o modo de *ser* existência e pertence à constituição ontológica da *Geworfenheit*. Constitui o *ser-no-mundo* anteceder-se e sustentar-se (*ser-fundamento* lançado), mas nada antecede e sustém o *ser-lançado* como si-mesmo. Por isso, “O *ser-aí* não tem nada a buscar para trás, na direção de sua proveniência.” É sendo-por-mor-de-si, que ele *existe* a sua *physis* inanimada (*Vorhandenheit*) e animada (*Leben*) como necessidades de si mesmo. Quem é potente ou impotente para o fundamento, afinal, não é o *ego* universal, mas o ente quem eu mesmo sou, o si-mesmo. Necessidades existenciais são sempre minhas, são necessidades *próprias*;

- 9) *Ser-nascido* é a necessidade ontológico-existencial *mais própria*. O *factum* primordial diz respeito à faticidade como um todo. É um modo do *ser-aí* *ser-entregue* ao ente. Apenas a possibilidade da morte ocupa uma posição ontológica tão elevada na arquitetura do *ser-no-mundo*. O mesmo que, com razão, já se afirmou sobre essa possibilidade,¹⁵ se pode afirmar sobre a necessidade existencial do nascimento, que ela é uma necessidade de segunda ordem; uma determinação essencial do *já ser-em*, para a qual “Ser e tempo”, dedicado a elaborar a questão pelo sentido do *ser* em geral, não tinha tempo. Heidegger descreveu no parágrafo sessenta e dois deste tratado apenas a face da *Geworfenheit* voltada para o abismo-fim do *ser-aí* (resolução e antecipação), o não intrínseco a toda possibilidade, “fim do mundo” em sentido ontológico-existencial, deixando invisível a face voltada para o seu abismo-início, o não intrínseco a toda necessidade, a proveniência *terrestre*: “Nascimento significa aqui: a proveniência desde a escuridão fechada do colo, a ‘mãe-terra’ [...] Nascimento quer dizer: a origem como o abismo fundante [...]” (GA 39, p. 242). O *ser-gerado* e *ser-concebido*¹⁶ no seio da *physis*, porém, não precede o existente como um processo natural, cujo resultado é o início intratemporal da sua presença no mundo. *Ser-no-mundo* não é um feito *da* natureza.

¹⁴ Considerar a natalidade como um modo de *ser* do *ser-aí* ligado à natureza, não encontra sustentação documental nas obras do assim chamado “primeiro Heidegger”. Fui dirigido ao problema do nascimento no “segundo Heidegger” por Loparic, 2008, pp. 243-274.

¹⁵ Cf. Reis, 2004, pp. 53-77.

¹⁶ Cf. GA 95, p. 368: “Nenhuma ‘biologia’ e ‘antropologia’, mas também nenhuma ‘ética’ alcançam a essência histórico-ontológica da morte e sua contra-essência, que não é ‘nascimento’, mas geração (*Zeugung*) e concepção (*Empfängnis*).”

Feito *de* natureza, desde a escuridão essencial do abismo da terra, o ser-aí provém *sem* porquê;

- 10) Existindo, o ser-aí se comporta num embate com a impotência e escuridão da sua proveniência, pois esse modo de ser-no-mundo, o ser-nascido, está sempre nele mesmo e para ele mesmo aberto, isso em virtude deste ente ser “[...] nele mesmo iluminado *enquanto* ser-no-mundo; não por meio de um outro ente, mas ele próprio *é* a luminosidade [...] O ser-aí *é* sua abertura (*Erschlossenheit*).” (SZ, p. 222). Ou seja, ele *é* a sua verdade. Bastante conhecida é a interpretação heideggeriana do fenômeno ontológico-existencial da verdade e do seu “contrário”, a não-verdade como *fechamento* (*Verschlossenheit*), bem como o pertencimento de uma à outra. De acordo com sua constituição ontológica, “O ser-aí está co-originariamente na verdade e na não-verdade.” (SZ, p. 223). A não-verdade ou o fechamento da impotência e escuridão da própria proveniência, é precisamente o fenômeno que o pensador concebera como *esquecimento* na passagem supracitada da preleção *Einleitung in die Philosophie*, usando este termo com a mesma significação estabelecida um par de anos antes em “Ser e tempo”: “Esquecimento como ser-sido impróprio se relaciona ao próprio ser-lançado; ele é o sentido temporal do tipo de ser, segundo o qual eu *sou*-sido de início e na maioria das vezes.” (SZ, p. 339). O fechamento ou a não-verdade da impotência primordial é um *fenômeno da memória*. Que Heidegger tenha cuidadosamente distinguido o fenômeno ontológico-existencial do esquecimento do seu homônimo ôntico-existenciário, “ausência de recordação”, posicionando-o inclusive enquanto fundamento da possibilidade de reter (*behalten*) e não-reter o ente intramundano, “[...] que apresenta um esquecimento em sentido derivado.” (SZ, p. 339), não elimina o *caráter mnêmico* desse fenômeno, antes exige a construção de um conceito ontológico-existencial de memória que o sustente, como também sustente o caráter mnêmico de poder abrir e manter aberto, protegido contra o fechamento, aquele ser *para* o qual o ser-aí é como a sua impotência fundamental. A abertura da necessidade ontológico-existencial mais própria é *a recordação do ser-nascido*.

Admitindo que uma tal recordação não seja uma fantasia de cores heideggerianas, o que nela será arrancado do esquecimento não é um ente que passou, junto ao qual ou com o qual o ser-aí foi, e também não o *ente* quem ele mesmo foi, porém uma determinação essencial do seu *já ser-em*, da sua faticidade. A recordação originária *dá a compreender* que, no tocante a sua proveniência, ele é radicalmente impotente. Contudo, a abertura primária do ser-nascido não é obra da compreensão, vez que “A compreensão se funda primariamente no futuro, a *tonalidade de humor* se temporaliza *primariamente* no ser-sido.” (SZ, p. 340). Aquela apenas abre possibilidades ontológico-existenciais. Compreendendo seu ser, o ser-aí só “conhece” de si mesmo quem ele pode ser e, assim, também seu poder-ser mais próprio: ser-para-o-fim. As necessidades ontológico-existenciais são sempre abertas numa *Befindlichkeit*. Sintonizado numa tonalidade de humor, o existente só “conhece” de si mesmo o que é fático e, assim, também o seu *factum* mais próprio: ser-desde-o-início. A natalidade do ser-aí, profundamente encoberta, *esquecida*, só pode se abrir, portanto, através de um modo muito peculiar de abertura, um que, *a uma só vez, é recordação e tonalidade de humor*; não uma “memória afetiva”, imagem psíquica aderida enigmaticamente a um sentimento, mas *afeto mnêmico* tão profundo, tão fundamental, que só ele é capaz de arrancar do profundo esquecimento o “passado” essencial que a gente nem revê imageticamente nem desempenha corporalmente, mas o “passado” que a gente sente. *Nostalgia é essa recordação e Grundbefindlichkeit*.¹⁷ Ela abre no ser-aí e para ele o “outro fim” da sua existência, um início que nada tem a ver com o primeiro agora de uma

¹⁷ Se uma tonalidade de humor pode ser *em si mesma* recordação, e não apenas um fenômeno concomitante a imagens retidas “na mente”, então a estrutura ontológica da memória ainda nos é desconhecida e, com ela, desconhecidas várias de suas possibilidades.

presença intramundana. O ser-aí se nostalge com e pelo seu próprio ser-no-mundo enquanto ser-nascido. *A nostalgia finitiza*.

No entanto, a recordação originária de que “O ser-aí sempre existe num embate essencial com a escuridão e impotência de sua proveniência” (GA 27, p. 340) não o estremece nem o oprime, pois a terra “[...] é o que eclode e dá abrigo. A terra é o infatigável forçado a nada. Na terra e sobre ela, o homem histórico funda seu habitar no mundo.” (GA 5, p. 32). A nostalgia, o “impulso para ser por toda parte em casa”, é a tonalidade de humor que revela a possibilidade de um habitar aterrado como um si-mesmo acolhido na intimidade com todas as coisas, e assim, para a possibilidade de, neste “Habitar, ser trazido à paz, quer dizer: permanecer pacificado na liberdade, salvaguardar cada coisa em sua essência. O traço fundamental do habitar é essa salvaguarda. A salvaguarda atravessa o habitar em toda a sua amplitude. Ela se nos mostra tão logo meditemos que ser humano consiste em habitar e, isso, no sentido de uma estada dos mortais sobre essa terra.” (GA 7, p. 151). Para avistar o comum-pertencimento entre a escuridão da terra e a claridade do mundo, talvez não seja preciso escalar até as alturas da origem da obra de arte. Talvez baste ouvir a voz doce e serena da nostalgia: *Intimidade. Natalidade. Acolhimento*. Que a unidade metafísica de mundo, finitude e singularização aconteça no ser-aí nostalgado, existência sem dor, parece ter visto o próprio Heidegger, quando em sua preleção “Que é metafísica?” escreve que “A angústia do audaz não tolera nenhuma contraposição à alegria ou mesmo à agradável diversão do tranqüilo abandonar-se à deriva. Aquém de tais posições, a angústia situa-se *na secreta aliança com a serenidade e doçura da nostalgia (Sehnsucht) criadora*.” (o grifo é meu) (GA 9, p. 118). Era a secreta aliança de futuro e ser-sido.

Referências

- HEIDEGGER, Martin, GA 5, “Der Ursprung des Kunstwerkes,” in *Holzwege*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 7, “Bauen Wohnen Denken” in *Vorträge und Aufsätze*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, “Was ist Metaphysik?,” in *Wegmarken*, ed. F.-W. von Herrmann Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, GA 11, “Der Satz der Identität,” in *Identität und Differenz*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 16, “Eine nicht gehaltene Rede über das Alter. Zur Nachfeier des 60. Geburtstages des Freundes Bruno Leiner Hebelhof, 15/16. September 1951,” in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, ed. H. Heidegger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 16, “Theophil Rees zum sechzigsten Geburtstag (9. Juli 1949),” in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, ed. H. Heidegger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 16, “Zum 50. Geburtstag für Theophil Rees (8. Juli 1939),” in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, ed. H. Heidegger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 16, “Zum 80. Geburtstag der Tante Gertrud (16. März 1936),” in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, ed. H. Heidegger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2000.

- HEIDEGGER, Martin, GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, ed. W. Biemel, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, GA 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, ed. H. Vetter, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. K. Held, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1978.
- HEIDEGGER, Martin, GA 27, *Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt am Main, ed. O. Saame et I. Saame-Speide, Vittorio Klostermann Verlag, 2001.
- HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt. Endlichkeit. Einsamkeit*, Frankfurt am Main, ed. F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann Verlag, 1992.
- HEIDEGGER, Martin, GA 39, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, ed. S. Ziegler, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1999.
- HEIDEGGER, Martin, GA 73.1, *Zum Ereignis-Denken*, ed. P. Trawny, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2013.
- HEIDEGGER, Martin, GA 95, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*, ed. P. Trawny, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2014.
- HEIDEGGER, Martin, GA 97, *Überlegungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, ed. P. Trawny, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 2015.
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967.
- ARISTÓTELES (1987), "Acerca de la memoria y de la reminiscencia," in *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, trans. Ernesto la Croce y Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Ed. Gredos, 1987.
- BOBBIO, Norberto. (1997), *O Tempo da Memória: De Senectute e outros escritos autobiográficos*, trans. Daniela Versiani, Rio de Janeiro, Ed. Campos.
- CÍCERO, M. T (1999), *Saber envelhecer – Seguido de A amizade*, trans. Paulo Neves, Porto Alegre, Ed. L & PM.
- GADAMER, Hans-Georg (1993), "Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz," in *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register. Gesammelte Werke. Band 2 – Hermeneutik I*, Tübingen, Mohr Verlag.
- HUSSERL, Edmund (1968), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil*, Max Niemeyer Verlag.
- LOPARIC, Zeljko (2008), "Origem em Heidegger e Winnicott", *Natureza Humana*, vol. 6, nº 2, págs. 243-274.
- PROUST, Marcel (2006), *Em busca do tempo perdido. No caminho de Swann (Vol. 1)*, trans. Mario Quintana, São Paulo, Ed. Globo.
- PROUST, Marcel (2013) *Em busca do tempo perdido. O tempo redescoberto (Vol. 7)*, trans. Lúcia Miguel Pereira, São Paulo, Ed. Globo.
- REIS, Róbson Ramos, (2004) "O outro fim para o Dasein: o conceito de nascimento na ontologia existencial", *Natureza Humana*, vol. 6, nº 2, págs. 53-77.
- SENA, Sandro (2012), "Jogue a escada fora. Fenomenologia como terapêutica", *Natureza Humana*, vol. 14, nº 2, págs. 37-73.
- SENA, Sandro (2015), "O outro começo. Além do histórico, aquém do transcendental", *O que nos faz pensar*, vol. 24, nº 36, págs. 228-264.
- STEIN, Ernildo (1996), "Anamorfose e profundidade: As ilusões da interpretação na obra de Heidegger", *O que nos faz pensar*, vol. 2, nº 10, págs. 25-36.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1980), *Briefwechsel mit B. Russel, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. Von Ficker*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Abertura de mundo, natureza e finitude na preleção de 1929/30 de Heidegger

Openness of the world, nature and finitude in Heidegger's 1929/30 lecture

ANDRÉ LUIZ RAMALHO DA SILVEIRA
(Instituto Estadual de Educação, Florianópolis)

Resumo: Este artigo apresenta a abordagem realizada por Heidegger dos conceitos de mundo, natureza e finitude a partir da preleção de 1929/30, intitulada *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*. Ao concentrar e manter grande parte da problemática da ontologia fundamental elaborada em *Ser e Tempo*, a preleção de 1929/30 constitui-se por ser um vértice no pensamento de Heidegger, equilibrando-se entre a ontologia fundamental e os livros e preleções que vieram depois dos anos de 1930. Deste modo, ao apresentar a transformação do conceito de abertura na preleção de 1929/30, torna-se possível argumentar que Heidegger elabora um conceito de finitude oriundo da relação do ser humano com a natureza, distinto do conceito de finitude existencial pensado a partir da relação do ser humano com a possibilidade da morte. Esse conceito de finitude assinala, por sua vez, a inserção não apenas da finitude existencial, mas também da finitude de ser.

Palavras Chave: ontologia, mundo, finitude, natureza, Heidegger

Abstract: This article presents Heidegger's approach to the concepts of world, nature and finitude in the lecture course of 1929/30, entitled *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude and Solitude*. By concentrating and maintaining a large part of the fundamental ontology problem elaborated in *Being and Time*, the lecture of 1929/30 constitutes itself as a vertex in Heidegger's thought, balancing between the fundamental ontology and the books and lectures that came after 1930s. Thus, when presenting the transformation of the concept of openness in the lecture of 1929/30, it becomes possible to argue that Heidegger elaborates a concept of finitude arising from the relationship of human beings with nature, distinct from the concept of finitude existencial thought from the relation of the human being with the possibility of death. This concept of finitude marks, in turn, the insertion not only of existential finitude, but also of finitude of being.

Keywords: ontology, world, finitude, nature, Heidegger

Introdução

A preleção *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*, escrita por Heidegger em 1929/30, não é nem tão somente uma continuação da ontologia fundamental, tampouco a elaboração de uma investigação que se propõe contra esse projeto. Essa preleção constitui-se por ser um vértice no pensamento de Heidegger, equilibrando-se entre a ontologia

fundamental e os livros e preleções que vieram depois dos anos de 1930¹, uma vez que estes se aproximam muito mais do que é considerado *a virada*. É de extrema importância fazer essa tentativa de localizar essa obra na cronologia do pensamento de Heidegger, sobretudo para saber, minimamente, quais são os conceitos básicos de *Ser e Tempo* que Heidegger preserva e opera na preleção de 1929/30, bem como saber no que consta a grande diferença.

De antemão, é possível dizer a preleção de 1929/30 conserva boa parte da temática da ontologia fundamental², mantendo conceitos centrais como o da temporalidade ekstático-horizontal, o conceito de cuidado, o ser-aí enquanto poder-ser que se singulariza pela decisão antecipatória, a discussão sobre os modos de ser e o conceito de verdade. A investigação dos problemas de 1929/30 parte de outra perspectiva, mas que de modo geral não se constitui como um rompimento nesse período da ontologia fundamental. Mas, então, qual é a diferença? Como tese interpretativa, penso que uma grande diferença entre as duas obras é o modo como Heidegger elabora o conceito de mundo a partir de uma nova compreensão do conceito de *abertura*.

Em 1929/30, Heidegger parece ter reconhecido que o fenômeno da natureza ficou extremamente problemático na ontologia fundamental. Neste sentido, a estrutura *ser-no-mundo* passa a ser modificada, levando Heidegger a uma nova abordagem a partir da qual há uma condição adicional para essa estrutura: o ser-no-mundo depende do *acontecimento da formação de mundo*. A formação de mundo é um evento que precede a existência individual, mas que continua a ocorrer. Contiguamente a isso, mudam-se algumas outras coisas, uma vez que na formação de mundo haverá a inserção dos conceitos de vigência, a normatividade da compreensão dos sentidos de ser a partir da retração dos mesmos, e o próprio conceito de natureza, que representa uma problemática por si mesma, cujo ápice ocorre no abismo entre *existência e vida*.

Deste modo, em um primeiro momento será apresentado o conceito de mundo a partir da perspectiva de que a existência humana é compreendida como ser-transposta para o interior da natureza vivente. Após isso, será possível apresentar o conceito de mundo como *abertura do ente enquanto tal no todo*, conjuntamente ao conceito de *tédio*. Por fim, serão apresentados os conceitos de *formação de mundo*, finitude e o existir humano na metafísica do abismo.

¹ Um importante elemento não tratado aqui concerne ao modo como Heidegger elaborou seu pensamento durante a transição entre 1927 e 1930. Refiro-me especificamente aos trabalhos do Heidegger sobre metontologia e metafísica do *Dasein*. O problema do “ente no todo” ganha corpo nessas investigações, assim como a ênfase na noção de liberdade como vinculação, de modo que seria a liberdade que articularia a vinculação aos diversos modos de ser e, em consequência, a finitude e a verdade dos modos de ser. Algumas obras na qual esse desdobramento aparece são *Os fundamentos metafísicos da lógica* (Heidegger, 1984), *Da essência da verdade* (GA 34), *A essência da liberdade humana* (GA 31), e *Kant e o Problema da Metafísica* (GA 3).

² Um importante exemplo dessa situação ocorre na seguinte passagem da preleção de 1929/30: “Todos os conceitos filosóficos são *indicações formais* (...) o que se tem em vista com este *caráter fundamental dos conceitos filosóficos*, em contraposição aos conceitos científicos em geral, pode ser explicitado através de um exemplo particularmente opressor – o problema da *morte* e, em verdade, da morte humana. Em *Ser e Tempo* §46, desenvolvi esse problema da morte em um contexto totalmente determinado. Este contexto pode agora ser deixado de lado. (...) o ser-aí do homem é um ser para a morte. O homem sempre se relaciona de alguma maneira com a morte, isto é, com a *sua* morte. (...) Compreender o ser-aí significa: compreender-se por sobre o ser-aí, poder ser-aí. Compreender-se a partir desta possibilidade mais extrema do ser-aí diz: agir no sentido de ser-colocado nesta possibilidade mais extrema. Marcado por um movimento antecipativo, este ser-livre para a própria morte foi caracterizado como o modo do ser-próprio autêntico do ser-aí, como a autenticidade da existência em contraposição à inautenticidade das perambulações cotidianas esquecidas de si. Mesmo se arrancarmos o problema de seu contexto e só mantivermos diante de nossos olhos seu conteúdo particular o modo como ele é exposto, não deve ser muito difícil conceber o decisivo” (Heidegger, 2006, p. 336-337/GA 29/30, p. 425-426, grifo do autor).

1. Mundo e natureza na ontologia heideggeriana

Há muitas críticas sobre a ausência da abordagem do conceito de natureza em seus diversos aspectos na ontologia fundamental presente em *Ser e Tempo*. O problema central é compreender como Heidegger lidou com a dificuldade de apresentar um sentido do natural em que este não fosse derivado de outros âmbitos, sejam prático-operativos, sejam teóricos. O âmbito do natural aparece mediado por outros modos de ser e acaba por encobrir o sentido originário da natureza, de modo que o encontro cotidiano com o natural se mostre como não originário. É neste sentido que uma característica central no fenômeno da natureza é a sua *retração*, colocada em evidência pelo modo de ser da vida³. O sentido originário de natureza compreendido a partir da retração escapa às reduções dos comportamentos produtivos e temáticos que se teria com a natureza.

No caso do sentido de ser da vida, ela é entendida como algo que se caracteriza por uma retração na intencionalidade humana. Ao elaborar as bases hermenêuticas para uma interpretação da vida e da natureza, em *Ser e Tempo* o modo de ser da vida foi interpretado a partir da *interpretação privativa*, que teve por objetivo justamente apreender a vida nesse movimento de retração e de privação nos pressupostos das ciências positivas, uma vez que em toda objetivação conceitual da vida já atuariam pressupostos ontológicos que a encobririam em seu sentido originário. Neste sentido, a interpretação privativa permite compreender a vida a partir de seu ocultamento, em seu ausentar-se. Em todo comportamento com entes vivos há um compartilhamento parcial, de modo que a vida sempre se dá nesse contexto de retração.

O passo seguinte de Heidegger deu-se na preleção *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, uma vez que nessa obra se realizou de fato a interpretação sobre o natural e tomou o sentido de ser da vida como tema. O conceito de natureza, presente nos *CFM*, parte da premissa de que a vida dos organismos vivos transcorre em um círculo ambiental dentro de uma totalidade estrutural chamada de perturbação. A discussão de fundo dessa obra é o conceito de mundo, de modo que as teses comparativas tratadas por Heidegger – “o animal é pobre de mundo”, “o homem é formador de mundo”, “a pedra é sem mundo” – são investigadas a partir do fenômeno do mundo⁴.

Neste sentido, ao comparar existência e vida, Heidegger opera com a distinção entre dois âmbitos ontológicos distintos. O problema ocorre quando se busca compreender o modo como o ser-aí humano compreende e se comporta com a natureza, pois a natureza de modo geral se caracteriza por mostrar-se de modo incompleto à existência. Essa recusa foi entendida em um primeiro momento como a pobreza de mundo do animal. No entanto, com o desdobramento da análise, Heidegger compreendeu que a tese sobre a pobreza de mundo depende da análise sobre o organismo ser estruturado pela perturbação. Esse conceito designa a abertura animal como uma absorção pulsional, de modo que o organismo é absorvido em um círculo ambiental que o impede de compreender os entes enquanto entes. Mas, mais do que isso, podemos compreender que o que está presente nessa análise é que o ser-aí humano é transposto para esses círculos ambientais dos viventes, de modo que a formação de mundo ocorre na transcendência pra modos de ser que não se mostram por completo.

³ Calarco (2005, e 2008) faz uma interessante reflexão sobre a *questão do animal*, e diz que essa problemática precisa se confrontar com a ontologia proposta por Heidegger, dada à centralidade e a abertura no campo de investigação que essa interpretação proporcionou. Contudo, a leitura de Calarco é crítica, de modo que ele dirá que Heidegger ainda se mantém comprometido com algum tipo de antropocentrismo metafísico, pois de acordo com essa leitura Heidegger estaria falando de um abismo entre a essência do ser humano e a essência do animal. Elden (2006) também faz um comentário interessante sobre esse aspecto, a focar mais na distinção entre homem e animal a partir do conceito de logos. Também Cf. Aho (2009).

⁴ Na discussão sobre essas teses, a primeira distinção importante feita por Heidegger concerne à distinção entre órgão e utensílio, além da discussão sobre uma abordagem científica da natureza. Essa discussão foi apresentada em Silveira (2014). Também cf. Torres (2010).

Ao deixar a abordagem transcendental para uma abordagem histórico-metafísica do conceito de mundo, torna-se mais claro o problema da normatividade, quando considerada a retração dos sentidos de ser. O acontecimento transformativo da formação de mundo é algo que ocorre e continua a ocorrer. Esse acontecimento, por sua vez, é aquilo que permite o ser humano vir a ser, *no deixar vigor* o mundo a partir do projeto que possibilita possibilidades. Uma das consequências desse possibilitar, do *projeto* na formação de mundo, é que toda vinculação aos entes passa a ser histórica e finita, uma vez que o mundo é entendido como uma emergência, sem o qual o ser humano não vem a ser. Neste sentido, é preciso admitir que a força normativa para a vinculação aos sentidos de ser advém da negatividade do próprio ser, não apenas da negatividade da existência humana.

1.1 O acontecimento da abertura

Em *Ser e Tempo*, Heidegger apresenta o ser-aí humano como possibilidade existencial, e isso significa dizer que o ser-aí é um poder-ser que projeta-se e mantém-se em determinada possibilidade, estruturadas temporalmente. O caráter ekstático-horizontal da temporalidade finita mostra a existência humana como desveladora e descobridora, justamente porque o ser-aí é caracterizado por transcender. Ademais, o elemento da intencionalidade caracteriza a existência humana como “*ser se comportando junto ao ente*” (Heidegger, 2012, p. 231/GA 24, p. 224). Neste sentido, a transcendência para modos de ser possibilitada pela estrutura ekstático-horizontal da temporalidade originária permite ao ser-aí compreender o ser dos entes. Nessa compreensão, o comportamento intencional do ser-aí para com os entes descobertos no horizonte ekstático é aberto. Tendo em vista que o ser-aí humano é determinado pela temporalidade originária como um originário “fora de si”, o ser-aí transcende para os sentidos de ser já de modo histórico e, o transcendente para qual a existência transcende é o mundo.

Com o conceito de *transposição*, apresentado na preleção de 1929/30, é possível ver a partir de outra perspectiva a transcendência do ser-aí humano para modos de ser de outros entes. Na preleção de 1929/30, os âmbitos de entes investigados por Heidegger foram a *vida*, *pedra* e *existência* humana. A investigação de Heidegger mediante a articulação das três teses diretrizes revelou que ao mundo pertence à abertura do ente enquanto ente (Heidegger, 2006, p. 314/GA 29/30, p. 397).

Não obstante o conceito de *mundo* ainda não ter sido compreendido em todos os seus aspectos, neste ponto da investigação o objetivo de Heidegger foi mostrar que o ente é manifesto onde quer que o mundo se dê (Heidegger, 2006, p. 315/GA 29/30, p. 398). O problema é que mundo é um *acontecimento*, a partir do qual uma variedade de entes com distintas individuações ontológicas podem ser desvelados. Neste sentido, na abertura de mundo o ser-aí humano já está obrigatoriamente em uma vinculação com esses entes, mesmo que eles se mostrem a partir de uma retração. Heidegger ressalta ainda que, concernente à discussão sobre a tese da animalidade, o que ela tornou visível foi justamente uma multiplicidade de entes aberta para o existente humano:

A questão é que justamente a discussão sobre a animalidade mostrou que uma multiplicidade de entes está aberta para nós: natureza material, natureza inanimada, natureza vivente, história, obra humana, cultura. Mas tudo isso não se encontra justaposto e entrelaçado enquanto uma multiplicidade, representado para nós homogeneamente em um palco mundial (Heidegger, 2006, p. 315/GA 29/30, p. 398).

As questões levantadas por Heidegger visam saber qual e como seria uma atitude fundamental do ser-aí humano em relação ao ente, uma vez que em meio a essa multiplicidade indistinta a relação do homem com o ente é sempre uma relação desenraizada. Deste modo,

compreender que há relações fundamentais do ser-aí com o ente, relações que podem inclusive ser despertadas a partir da cotidianidade. Outro ponto importante a se destacar é que por meio da interpretação da animalidade a compreensão de que há diversos modos de ser é intensificada (Heidegger, 2006, p. 317/GA 29/30, p. 400). Neste sentido, a investigação precedente ganha um novo elemento, tal como diz Heidegger:

A animalidade não é tomada em consideração agora com a pobreza de mundo enquanto tal, mas enquanto um âmbito do ente que está manifesto, e, com isto, exige de nós uma determinada relação fundamental com ele; relação na qual, contudo, não nos movemos inicialmente (Heidegger, 2006, p. 317/GA 29/30, p. 400, grifo do autor).

Tendo em vista que Heidegger está inquirindo o fenômeno do mundo, o modo como ele compreende a descrição do animal para articular o fenômeno do mundo se localiza no nível de “manifestabilidade” do animal enquanto tal (Colony, 2007, p. 12). Neste sentido, é preciso ver como Heidegger pensa a relação do existente humano para a animalidade a partir de uma nova abordagem do conceito de *abertura*, pois é esse conceito que possibilitará a pergunta pelo mundo.

Ao inquirir sobre *como* se dá a acessibilidade do ente e se acessibilidade do ente é a nota determinante no fenômeno do mundo, a questão em última instância versa *como se dá a abertura* do ente. Na medida em que o ponto de partida da pergunta pelo mundo é a pergunta sobre o acontecimento da abertura, o mundo é um acontecimento que antecede a existência humana e perfaz a historicidade.

Por conseguinte, Heidegger quer ressaltar que a pergunta sobre a formação de mundo, isto é, a pergunta que tem o homem como tema, justamente coloca em questão a respectiva existência do homem (Heidegger, 2006, p. 322/GA 29/30, p. 407). Em outros termos, é colocada em questão justamente a existência daquele que faz a questão. Contudo, para inquirir pela essência do homem Heidegger não leva em conta às disciplinas da antropologia e psicologia, tal como ele recorreu à biologia e a zoologia para investigar a noção de organismo. Heidegger prescindiu dessas disciplinas com a justificativa de que na primeira parte da preleção (de 29/30) foi analisado o despertar de uma disposição afetiva fundamental do ser-aí (Heidegger, 2006, p. 323/GA 29/30, p. 408).

2. O tédio

A fenomenologia dos humores investigada por Heidegger não visa à elaboração de um catálogo dos diferentes ânimos e daquilo que eles revelam. A investigação toma como central aquilo que Heidegger chama de humores fundamentais, justamente por estes humores serem os responsáveis por abrir o ser-aí humano de um modo singular. A despeito de Heidegger dizer que há outros humores fundamentais, sua análise recai quase que exclusivamente ao tédio e à angústia.

Em termos de abertura, a grande diferença entre esses dois humores é que a angústia, ao singularizar a existência, revela o nada, concernindo diretamente à finitude do ser-aí humano a partir da negatividade aí determinante. No caso do tédio, ele revela o ser-aí humano enquanto um ente que existe em meio ao ente na totalidade a partir de uma relação direta com a temporalidade. Essa distinção geral servirá para situar melhor a discussão sobre o fenômeno do tédio.

A discussão sobre o conceito de tédio está inserida um pouco após o início da preleção de 1929/30, e tem como objetivo apresentar uma disposição de humor que possa despertar o ser-aí humano para uma relação fundamental com os entes. No entanto, à diferença da angústia, de

modo geral o tédio não será tomado como um humor raro⁵. Neste sentido, o que é o tédio? Heidegger diz o seguinte: “o tédio (*die Langeweile*) (...) indica de forma quase palpável uma *relação com o tempo*: um modo como nos colocamos diante do tempo, um sentimento de tempo” (Heidegger, 2006, p. 97/GA 29/30, p. 120). Não apenas com o tempo de modo geral, mas, literalmente, o tédio indica algo como um “longo enquanto”. Estar entediado não diz respeito ao ser humano querer fazer algo e faltar-lhe disposição e, mediante esse querer, estar privado de uma possibilidade que supra essa vontade. Estar entediado concerne a um modo específico de impotência perante as possibilidades, de um não poder vincular-se nem às coisas, nem a si mesmo. Deste modo, Heidegger diz, de modo geral, que o entediante é: “modorrento, aborrecedor; o que não estimula nem excita, não nos oferece nada, não tem nada para nos dizer, não tem nada a ver conosco” (Heidegger, 2006, p. 101/GA 29/30, p. 126).

Para explicitar como ocorre o tédio, Heidegger parte dos comportamentos mais cotidianos para mostrar como ele se manifesta em sua dimensão mais superficial. Assim como em outras análises, Heidegger identifica no tédio três formas distintas. Antes de apresentar a primeira forma do tédio, Heidegger distingue entre o ser-entediado *por* algo, e o entediar-se *com* e *junto* a algo. A primeira forma do tédio concerne justamente ao ser entediado *por* algo. Essa situação caracteriza-se por ser um momento em que o existente humano encontra-se preso a uma situação específica⁶. Ao estarmos presos a uma situação específica, o curso hesitante do tempo causa uma aflição, devido à demora do tempo em passar. Por conseguinte, essa situação é caracterizada por uma situação específica e sabemos qual é a essa situação; além disso, somos mantidos presos a ela, e não conseguimos preencher o vazio que fica à espreita. A partir disso, Heidegger apresenta os dois momentos estruturais do tédio, que são a *serenidade vazia* e a *retenção*. A retenção do tempo é o que determina a espera aflitiva, e buscamos distância da serenidade vazia do tédio através de um passatempo. Mediante a isso, Heidegger diz que nossa ação e lassidão são absorvidas por algo, uma vez que somos cativados pelas coisas (Heidegger, 2006, p. 122/GA 29/30, p. 153). Sobre a serenidade vazia, Heidegger diz o seguinte:

Elas [as coisas] *nos abandonam a nós mesmos*. Porque elas não têm nada a oferecer, elas nos deixam vazios. Deixar vazio significa não *oferecer nada* enquanto algo simplesmente dado. Serenidade vazia diz: não receber nenhuma oferta do que está simplesmente dado (Heidegger, 2006, p. 124/GA 29/30, p. 155).

Já a segunda forma do tédio, o entediar-se *junto* a algo, consiste em ser muito mais sutil. No entanto, a sua abrangência é muito mais ampla. Enquanto na primeira forma do tédio o passatempo foi entendido como um comportamento que visava estimular o tempo a passar mais rápido, dada aflição causada pelo tempo estagnado, na segunda forma do tédio, por outro lado, todo o comportamento que se teria na situação é visto como sendo o passatempo. Esse tédio aparentemente é mais suave do que a primeira forma, uma vez que a sensação de um longo enquanto permanece sob controle, embora permaneça a compreensão de que há algo *indeterminado* que entedia. No entanto, diz Heidegger, esse “*eu não sei o quê*” que entedia mostra-se mais potente do que a primeira a forma. Essa situação pode ser vista quando é contraposto a isso o passatempo, agora nessa segunda forma do tédio. Cada comportamento isolado é entendido como passatempo, desde o mexer dos dedos ao fumar um cigarro.

Na primeira forma do tédio⁷, a serenidade vazia é vista em função de uma ausência do preenchimento, pois aquilo que se buscava preencher com alguma ocupação recusa-se a nós (Heidegger, 2006, p. 143). Na segunda forma do tédio, cuja característica é a de um entediante

⁵ Heidegger também apresenta essa discussão no interessante ensaio *Que é metafísica?* (1973).

⁶ Heidegger exemplifica do seguinte modo: quando alguém precisa esperar por quatro horas um trem, em uma estação vazia perdida em algum lugar um tanto inóspito, e não há passatempo que impeça a hesitação do tempo.

⁷ Heidegger (2006, p. 155-156/GA 29/30, p. 196-197) faz um quadro comparativo de todos os momentos estruturais das duas primeiras formas do tédio.

indeterminado, o que ocorre não é a ausência de preenchimento de um vazio previamente dado, mas antes a formação de um vazio. Heidegger sintetiza assim essa segunda forma do tédio:

O tempo que tomamos para nós, dizemos, é o *nosso* tempo. O tempo estagnado é o nosso passado essencial obstaculizado e o nosso futuro desarticulado: ou seja, o tempo de toda a nossa existência em uma transformação peculiar. (...) Este tempo estagnado é o que *nós mesmos* somos: o *nosso si-próprio* como o que é *deixado para trás* em relação à sua *proveniência* e ao seu *futuro*. (...) Este agora estagnado nos impõe a vinculação com ele. O tempo estagnado não apenas não nos abandona, mas justamente nos cita, ele nos posiciona. Ao sermos assim posicionados, ao sermos deixados soltos em meio à participação na situação pelo agora estagnado, que é o nosso si-próprio mesmo, apenas abdicado e vazio, nos entediamos (Heidegger, 2006, p. 150/GA 29/30, p. 189).

Por fim, na terceira forma do tédio, chamada de tédio profundo, o ser-aí humano é entregue ao ente na totalidade que se recusa. Nessa terceira forma do tédio não está em jogo nem o *ser-entediado por*, nem o *entediarse junto a...*, mas o “*é entediante para alguém*”, além de não ser pertinente nenhuma forma de passatempo. Heidegger define do seguinte modo o tédio profundo:

O tédio é o banimento do horizonte temporal; este banimento faz com que seja eclipsado o instante pertinente à temporalidade, para impelir, em um tal eclipse, o ser-aí banido para o interior do instante como o elemento propriamente possibilitador de sua existência; e esta existência só é possível em meio ao ente na totalidade, que se recusa no horizonte do banimento justamente na totalidade (Heidegger, 2006, 180-181/GA 29/30, p. 230, grifo do autor).

Com essa formulação, Heidegger pretende apresentar uma forma de tédio que atinge a raiz existencial humana, uma vez que o ser-aí é banido do ente na totalidade pelo próprio tempo. O ente na totalidade torna-se indiferente, vazio. No entanto, à diferença da angústia, o tédio profundo não revela o nada⁸.

No tédio profundo, o vazio ocorre pela recusa do ente na totalidade, e a serenidade vazia em um ser-entregue a essa recusa. Algo importante nesse ponto é como a existência humana é remetida a esse vazio, pois o ser-aí humano, por ser *em meio* ao ente e *comportar-se* em meio ao ente, comporta-se também com esse vazio ocorrido pela recusa do ente na totalidade. Heidegger diz o seguinte:

O tédio e a serenidade vazia consistem aqui na entrega ao ente, que se recusa na totalidade. O que traduz o fato de o ente na totalidade recusar as possibilidades de ação e inação para um ser-aí em meio a ele? Toda recusa traz em si mesma uma indicação do que é negado: isto é, um tornar manifesto. O que indica neste recusar-se do ente que no todo se recusa? Em relação ao que de algum modo poderia ou deveria ser dado ao ser-aí? Justamente as *possibilidades* de sua ação e inação. Em relação a estas possibilidades do ser-aí, o ente na totalidade expressa a recusa. A recusa não fala sobre isto, não abre quanto a isto nenhuma discussão, mas, recusando, *aponta para estas possibilidades* e as expressa, à medida que as recusa. (...) O ente na totalidade tornou-se indiferente. (...) Na recusa reside uma referência a um outro. Esta referência é o *anúncio das possibilidades que se encontram a esmo* (Heidegger, 2006, p. 167/GA 29/30, p. 212).

A recusa do ente na totalidade nessa forma do “*é entediante para alguém*” é ocasionada pela própria temporalidade originária, que enquanto horizonte temporal bane o ser-aí que, por sua vez, não encontra o caminho até o ente (Heidegger, 2006, p. 174/GA 29/30, p. 221). O horizonte pleno do tempo – *passado essencial*, presente (*instante*) e futuro (*advir a si*) – é a condição para que o ente se recuse em sua quiddidade, modalidade e totalidade (Heidegger, 2006, p. 172/GA 29/30, p. 218). No entanto, como é possível sair desse aprisionamento? Através da própria temporalidade, pois Heidegger afirma também que ao ser tocado pela recusa do ente na totalidade, o que ocorre é a possibilitação da ação. A decisão tem o poder de romper o ser-banido pelo tempo. Neste sentido, a força normativa desse conceito de finitude – distinto do

⁸ Sobre o nada e a negação, cf. Reis (2008).

conceito de finitude existencial, cuja compreensão se dá a partir da relação do ser-aí humano com a possibilidade da morte – advém de uma recusa, não do nada, mas do ente na totalidade.

3. O homem existe em meio ao ente

A recusa do ente na totalidade não é simplesmente algo que impede a relação do ser-aí humano para com os entes, mas ao contrário: na recusa há uma referência ao ente. É neste sentido que o problema da natureza e o modo de ser da vida tornam-se insígnies, uma vez que a manifestação deles na abertura de mundo mostra-se sempre a partir de uma retração. Se é preciso admitir que há um sentido de ser que não é constituído em sua plena positividade pela temporalidade originária, incorporando uma negatividade intrínseca ao seu ser, a força normativa para a compreensão de todos os sentidos de ser pode ser melhor compreendida. É precisamente esse ponto em que se encontra também o conceito de finitude advindo não da relação da existência com a morte, mas da existência com a natureza. Esse conceito de finitude é mais amplo, pois incorpora uma conexão entre natureza e história distinta daquela presente em *Ser e Tempo*. Esse conceito de finitude provém da finitude de ser. Quando Heidegger investiga o tédio profundo, ele diz o seguinte:

O ente recusa-se na totalidade. Ele recua para o interior de uma indiferença. Tudo vale tanto e tão pouco. O ente retrai-se para nós, mas continua de qualquer modo como o ente que é. Todo ente retrai-se para nós em todo e qualquer aspecto: para tudo o que lançamos o olhar e como quer que lancemos; em toda e qualquer consideração: todo ente para o qual voltamos o olhar enquanto um ente que foi, que se tornou e passou, como quer que voltemos para lá o olhar; todo ente em toda e qualquer intenção: todo ente que vislumbramos como algo por vir e como quer que o vislumbramos (Heidegger, 2006, p. 172/GA 29/30, p. 218).

A partir da discussão sobre o tédio, o ser humano foi compreendido como um ente que existe em meio ao ente na totalidade, mas que se recusa. Além disso, a partir das três teses diretrizes, Heidegger mostrou que o existente humano é um ser transposto para o interior do círculo envoltório do animal, para o vivente em geral, para os seres inanimados e para outra existência humana (Heidegger, 2006, p. 317/GA 29/30, p. 401). O animal, por sua vez, foi caracterizado por possuir como estrutura fundamental a perturbação. No todo da perturbação, o animal possui um círculo de desinibição, enquanto sua estrutura relacional (Buchanan, 2008, p. 93). No entanto, dado o nivelamento dos modos de ser na cotidianidade do ser-aí, a natureza viva e não-viva aparece como uma homogeneidade indeterminada, de tal modo que tudo fica indiferente. Por outro lado, se o ser-aí humano formador de mundo transcende para possibilidades, compreendendo assim os modos de ser, a transposição para o modo de ser da vida significa transpor-se para o espaço de comportamento possível do animal, isto é, o seu círculo de desinibição no todo da perturbação: “o *ser-aí humano experimenta em si uma peculiar transposição para o interior do contexto do círculo envoltório próprio ao vivente*” (Heidegger, 2006, p. 319/GA 29/30, p. 403, grifo do autor).

Se os círculos envoltórios dos animais constituem-se como o espaço de comportamento possível dos mesmos, então eles não são apenas justapostos uns aos outros, como se fossem uma estrutura fixa e sem distinção. Além de esse não ser o caso, Heidegger ressalta que cada animal e cada espécie conquistam para si de maneira própria o círculo de desinibição (Heidegger, 2006, p. 317/GA 29/30, p. 401). A dinâmica dos círculos envoltórios é própria e mostra-se como uma inserção de um círculo envoltório no outro. Neste sentido, o círculo envoltório de um gato é diferente do círculo envoltório de uma abelha e, por sua vez, o da abelha é diferente do círculo envoltório de uma coruja. É neste sentido que cada animal e cada espécie animal possuem círculos envoltórios que lhes são próprios e que se sobrepõem uns nos outros. A essa multiplicidade com que se apresenta a animalidade em seus círculos envoltórios, abertos

a partir da perturbação, Heidegger diz que ela é de uma riqueza descomunal, uma riqueza a que cotidianamente não é compreendida como tal (Heidegger, 2006, p. 317-318/GA 29/30, p. 401).

Pelo fato de o ser-aí humano compreender o todo da natureza de um modo homogêneo e indistinto, Heidegger diz que o homem compreende os animais e as relações entre eles como uma relação de adaptação (Heidegger, 2006, p. 318/GA 29/30, p. 402). A crítica de Heidegger à doutrina da evolução se dá por esta repousar em uma pressuposição ontológica impossível. Segundo ele, a doutrina da evolução pressupõe que o ente subsistente é dado para os animais e é dado homogeneamente, de tal modo que aos animais restaria apenas adaptar-se (Heidegger, 2006, p. 318/GA 29/30, p. 402). A breve crítica feita por Heidegger consiste em mostrar principalmente que nem o ente é dado de modo subsistente para os animais e que nem os animais são dados de modo subsistente para o existente humano.

Do mesmo modo que os círculos envoltórios dos animais sobrepõem-se entre si em uma dinâmica de luta específica, há também um modo específico do existente humano se transpor para os círculos envoltórios dos animais (McNeill, 1999, p. 232). Não obstante Heidegger admitir que haja uma investigação biológica que justamente reconhece a autonomia do vivo de modo não redutível, esse modo não pode ser aquele advindo da cotidianidade, cuja relação com o natural é inadequadamente concebida como um muro que estivesse presente ao se tornar tema de uma investigação teórico-científica (Heidegger, 2006, p. 319/GA 29/30, p. 403). Tendo isso em vista, essa peculiar transposição do ser-aí humano para a natureza revela uma característica muito expressiva da existência, na qual o existente humano *é em meio ao ente*, tal como diz Heidegger:

Nós dizemos por isto: o homem existe de uma forma específica em meio ao ente. Em meio ao ente significa: a natureza vivente mantém-nos presos enquanto homens de uma forma totalmente específica. Não em função de uma impressão ou influência particulares, que a natureza vivente exerceria sobre nós, mas em função de nossa essência, quer experimentemos ou não esta essência mesmo em uma relação originária (Heidegger, 2006, p. 319/GA 29/30, p. 404, grifo do autor).

A importância dessa passagem concerne ao fato de Heidegger reconhecer que há uma relação fundamental da existência humana com a natureza e com os viventes de modo geral, de modo que o homem fique cativo e preso de uma forma específica. Essa relação fundamental torna-se visível com a disposição afetiva do tédio, pois é ela quem mostra o ser-aí como existindo em meio ao ente no todo. O ente no todo é uma característica do mundo entendido como abertura do ente enquanto tal.

4. A formação de mundo e a abertura do ente enquanto tal no todo

A discussão pela via comparativa das três teses diretrizes permitiu esboçar o conceito de mundo enquanto um acontecimento que precede o existente humano. Essa precedência do mundo que possibilita a existência humana é também uma precedência histórica (McNeill, 2006, p. 40). Ademais, a discussão com as outras regiões de entes circundou o aspecto do respectivo acesso desses entes a algo – se há e como há. Com o desenvolvimento da discussão, Heidegger mostrou que compreender o conceito de mundo apenas como acessibilidade não é suficiente. Isso ocorre porque, não obstante os animais também possuam uma relação a algo, essa relação é caracterizada por uma privação nesse acesso. É neste sentido que mundo foi compreendido, ainda não de modo completo, como acessibilidade do ente enquanto tal. O último aspecto da discussão sobre o conceito de mundo se deu através da constatação de que o ser-aí humano existe em meio ao ente. Essa constatação teve como consequência o fato de que o existente humano, ao transpor-se para uma multiplicidade de entes, transpõe-se para a natureza vivente de um modo peculiar, tendo em vista o círculo de desinibição que caracteriza a natureza

viva. O elemento adicional é o seguinte: aquilo que permite ao existente humano comportar-se com o todo é a disposição afetiva. Neste sentido, Heidegger diz o seguinte: “o ser-transposto para o interior da abertura a cada vez específica do ente na totalidade; e isto diz: para o interior da abertura do ser-aí enquanto tal, assim como ele se encontra disposto a cada vez em meio a essa totalidade” (Heidegger, 2006, p. 325/GA 29/30, p. 410). A partir desses elementos, os aspectos investigados por Heidegger para compreender o fenômeno do mundo são o enquanto e o no todo, uma vez que mundo é abertura do ente enquanto tal no todo.

4.1 O “enquanto tal” e o “no todo”

O desenvolvimento do problema do mundo, cuja definição é abertura do ente enquanto tal no todo, revelou que é preciso explicitar dois momentos cruciais concernentes ao fenômeno do mundo, a saber: o momento do “enquanto” e o momento “no todo” (Heidegger, 2006, p. 332/GA 29/30, p. 420). O primeiro desses aspectos, o *enquanto tal*, é analisado por Heidegger conjuntamente a uma investigação concernente ao logos apofântico em Aristóteles⁹. Não obstante o modo de análise ser muito semelhante a outras de suas análises presentes em outras obras, a apresentação realizada por Heidegger na preleção de 1929/30 é extramente rica e detalhada. A característica que aí se assemelha concerne ao conceito de verdade, que é compreendido por Heidegger, em boa parte de suas obras até os anos 1930, pela dinâmica entre um discurso subterrâneo e condicionante da experiência não reflexiva, entendido como o enquanto hermenêutico, em contraposição ao comportamento reflexivo e que tematiza, entendido como o enquanto apofântico e que pressupõe a dimensão mais básica de abertura.

Na interpretação de Heidegger, na compreensão de um ente enquanto tal está implicada a ligação de um elemento a outro, ligação essa que é determinada pelo elemento do “enquanto”. A referência aí em questão significa que ao se compreender algo enquanto tal, há uma ligação de algo que está no “enquanto” e para algo diverso dele (Heidegger, 2006, p. 330/GA 29/30, p. 417). O ponto central é que a proposição enunciativa pressupõe a estrutura-“enquanto”, uma vez que somente é possível discorrer sobre um ente a partir do momento em que já há uma abertura desse ente. Na análise de 1929/30 o logos é apresentado em ligação com o *nous*, este entendido como a “apreensão” significativa de algo. Por conseguinte, o modo de ligação possibilitado pela abertura que o homem tem para com o ente, determinado pelo *nous* e pelas diversas articulações do logos, é denominado como assumir uma atitude, em contraposição ao comportamento pulsional dos animais com os entes.

O aspecto da totalidade, da abertura do ente no todo, é visto a partir das disposições afetivas. A possibilidade de a existência humana orientar-se no mundo, descobrir os entes em particular, e a possibilidade de um saber de si mesmo acerca de como se está situado no mundo, ocorre a partir de uma abertura afetiva. Além disso, todas essas características possuem um elemento central que é a de uma abertura ao todo. Essa abertura ao todo é o que possibilita a vinculação fáctica da existência humana com qualquer ente e sentido de ser, inclusive com a natureza. É neste sentido que a totalidade, do ente no todo, é muito mais a forma com a qual a abertura do ente enquanto tal acontece. É justamente esse o sentido de correlação entre a estrutura-“enquanto” e o “no todo”.

Em *ST*, a estrutura *ser-no-mundo* determina o ser-aí enquanto um ente aberto aos distintos sentidos ou modos de ser, estruturados temporalmente no acontecer da historicidade do ser-aí. A seguinte passagem explica muito bem o conceito de ser-no-mundo:

De sua liberdade depende, ainda que dentro dos limites da condição de lançado, tão somente o que o Dasein descobre e a cada vez, e a direção, amplitude e modo desse descobrimento e abertura. (...) A

⁹ Cf. Silveira (2015).

redução do ser-no-mundo à unidade ekstático-horizontal da temporalidade torna compreensível a possibilidade ontológico-existencial dessa constituição fundamental do Dasein (Heidegger, 2009, p. 380/ GA, 2, p. 484-485, grifo do autor).

O conceito transcendental de ser-no-mundo presente em *ST* tem o pressuposto de que a abertura estruturada pela temporalidade originária possibilita a transcendência do ser-aí para o mundo. Neste sentido, em existir, o ser-aí é ser-no-mundo. Uma decisão livre possibilita, no máximo – o que não é pouco –, o ser-aí cindir-se da inautenticidade e decidir-se pela autenticidade. Isso ocorre porque o elemento do novo na ontologia fundamental é restrito, tendo em vista que o máximo de abertura para o novo advém da niilidade da temporalidade finita, que singulariza a existência. A mudança dessa concepção para o *CFM* é grande, pois na preleção de 1929/30 o conceito de acontecimento terá uma centralidade segundo a qual a temporalidade histórica daria uma amplitude maior à própria noção de abertura. Tendo em vista o necessário envolvimento com os entes, Heidegger explicitamente insere na noção de abertura a vinculação da existência humana com entes que escapam à compreensão projetiva. Na transcendência para um modo de ser que não se mostra por completo, a transcendência ocorre para o completo outro. Isso não apenas requer do ser humano uma atitude, como é um dos fundamentos para a formação da historicidade da existência.

Neste sentido, o nexos entre o “enquanto” e o “no todo” é estrutural. Uma vez que esse nexos é o que possibilita a acessibilidade do ser-aí ao ente enquanto tal e na totalidade. Neste momento encontra-se toda a problemática da preleção de 1929/30, pois o mundo enquanto formação de mundo será o abrir-se projetivo para a diferença ontológica.

4.2 Formação de mundo

Tendo em vista o que Heidegger pensa por totalidade, isto é, não o todo do ente no sentido da mensuração quantitativa ou mesmo qualitativa de todos os entes, a manifestação dos entes para o existente humano possui uma forma. A formação de mundo significa, em última instância, a abertura do ser-aí para os entes enquanto tais e no todo. Concernente a isso, Heidegger caracteriza triplamente o elemento “formar”, da expressão “formação de mundo”, a saber: 1) ele o instala; 2) ele fornece uma imagem, um aspecto do mundo, ele o apresenta; 3) ele o perfaz, ele é o que enquadra e envolve (Heidegger, 2006, p. 327/GA 29/30, p. 414). Neste sentido, tendo em vista a insuficiência de uma abordagem apofântica para compreender o fenômeno do mundo, Heidegger mostra que a abertura pré-apofântica é justamente esse acontecimento da formação de mundo. Concernente à conexão entre esse acontecimento fundamental e à dimensão apofântica, Heidegger apresenta o fenômeno do mundo como uma relação unificada entre três momentos: 1. o manter-se ao encontro da obrigatoriedade; 2. A integração; 3. O desentranhamento do ser do ente (Heidegger, 2006, p. 399/GA 29/30, p. 506).

O primeiro desses momentos concerne ao modo como o ser-aí se vincula aos entes, mesmo na recusa do ente na totalidade. Em contraposição ao comportamento pulsional do animal, no todo da perturbação, Heidegger mostrou que o existente humano assume uma atitude em relação ao ente. O logos foi definido como um poder velar ou um poder desvelar o ente a partir de uma abertura prévia. No entanto, tendo em vista que o logos pressupõe o estar aberto pré-apofântico para o ente, a vinculação aos entes é regulada pelos sentidos de ser que possibilitam o ser-aí assumir uma atitude para com os entes. Além disso, na medida em que a abertura pré-apofântica é o acontecimento da formação de mundo, essa vinculação não é determinada originariamente pelo logos. É deste modo que na formação de mundo sempre há um vínculo determinado para com os entes. Esse vínculo determinado que caracteriza o assumir uma atitude por parte do existente humano é dominado pela obrigatoriedade, de tal modo que seja possível uma desvinculação do ente, ainda que haja uma necessidade de ligação com os entes (Heidegger,

2006, p. 414/GA 29/30, p. 525). Ademais, de acordo com Heidegger, esse manter-se ao encontro da obrigatoriedade só é possível para um ser livre (Heidegger, 2006, p. 388/GA 29/30, p.492).

O segundo momento concerne à característica já apresentada da totalidade. Todo assumir uma atitude do ser-aí para os entes só é possível a partir de uma totalidade já aberta. Neste sentido, é preciso a formação prévia de um todo para que um ente enquanto tal, isto é, em seu ser, possa assim ser compreendido (McNeill, 1999, p. 234). Dessa forma, para que se possa compreender um ente particular enquanto tal é preciso que esse mesmo ente já seja visualizado em uma originária relação para outros entes, para que ele possa ser compreendido enquanto ser este ente e não outro (McNeill, 1999, p. 234). Neste sentido, o “no todo” tem o sentido de relacionalidade. O momento da integração mostra que na formação de mundo sempre há a integração de entes em totalidades, sempre a partir de uma totalidade já vigente, tal como diz Heidegger: “o *estar-aberto pré-lógico para o ente*, a partir do qual todo e qualquer logos já precisa falar, sempre integra desde o princípio o ente a um “no todo”” (Heidegger, 2006, p. 398-399/GA 29/30, p. 505, grifo do autor).

Os momentos da obrigatoriedade e o da integração são vistos em sua unidade através do terceiro momento, entendido como o desvelamento de ser (Heidegger, 2006, p. 414/GA 29/30, p. 525). Tal como mostra a abertura pré-apofântica para os entes, eles mesmos são integrados em totalidades e em vinculações obrigatórias. Neste sentido, tendo em vista que o estar aberto para o ente é o que possibilita o expressar-se sobre o ente, sobre a verdade ou falsidade, sobre eles existirem ou não e sobre os seus diversos modos, nesse estar aberto o ser do ente já precisa estar desvelado (Heidegger, 2006, p. 399/GA 29/30, p. 506). Por conseguinte, na integração dos entes já está desentranhado o ser dos entes.

A partir desses três momentos, é possível ver que todos os sentidos de ser que regulam a atitude do ser humano com os entes dependem da formação de mundo. Desta feita, Heidegger diz que o caráter unificado do acontecimento fundamental da formação de mundo, conduzido por esses três momentos, é o *projeto* (Heidegger, 2006, p. 414-415/GA 29/30, p. 527). O projeto possibilita possibilidades, pois ele é entendido justamente como a estrutura originária do acontecimento da formação de mundo que, tal como foi visto, condiciona a abertura prévia da existência. Neste sentido, projeto enquanto a unificação daqueles três momentos é projeto de mundo, de modo que mundo passa a ser entendido como a vigência de mundo, tal como diz Heidegger:

O que mostramos anteriormente como caracteres singulares desentranha-se, agora, como entrelaçado originariamente e de maneira una na unidade da estrutura primordial que é o projeto. *Nele, acontece o fato de deixar-viger o ser do ente no todo do que perfaz seu caráter obrigatório a cada vez possível. No projeto vige o mundo* (Heidegger, 2006, p. 418/GA 29/30, p. 530, grifo do autor).

Além disso, na medida em que o projeto é a estrutura originária da formação de mundo e a este acontecimento são pertinentes aqueles três momentos, no projeto é que se desvela o ser do ente. Dessa forma, o projetar é o próprio acontecimento da diferença ontológica, de tal modo que o projeto consiste na irrupção neste “entre”, tendo como momento estrutural desse acontecimento o “enquanto” (Heidegger, 2006, p. 417-418/GA 29/30, p. 530).

5. Na metafísica do abismo: finitude da existência, finitude de ser e natureza

A ontologia fundamental elaborada por Heidegger em *ST* tem como uma das características centrais o fato de que todo ser é dependente de uma compreensão de ser. A principal consequência dessa característica é que toda possível justificação ontológica será histórica, finita e se pretende não dogmática. Essa condição parte da perspectiva da finitude da existência, pois a compreensão de ser estruturada temporalmente é também finita. É neste sentido que o

ser-aí humano não é fundamento de sua existência, mas é justamente lançado em um horizonte histórico e colocado no fundamento de sua *niilidade*, de modo que é preciso assumir esse fundamento negativo mediante a decisão antecipadora, pois é a decisão que leva à verdade originária da existência. Tendo em vista que aquilo que se abre na decisão é sempre único e determinado a cada vez, a finitude impede justamente que haja uma possibilidade que seja fundamentada no ser humano. A existência humana é entendida como um *ser-lançado* e suspenso no nada.

A finitude da existência é compreendida a partir do conceito de *ser para a morte*, mais especificamente de como o ser-aí é lançado para o seu fim. A finitude existencial é determinada, sobretudo, pela temporalidade finita, uma vez que é na possibilidade da morte que o futuro originário é desvelado. Sendo assim, com a tese de que a morte é a *possibilidade da impossibilidade da existência em geral*, como tese interpretativa advogo que Heidegger elabora um conceito de morte existencial¹⁰ que possui independência do sentido comum e mundano de morte, apresentado mediante o conceito de *falecer*. A existência do ser-aí somente é vista verdadeiramente através da decisão antecipatória; neste sentido, o *falecer*, enquanto o modo como ôntica e mundanamente encaramos a possibilidade do nosso fim, depende ontologicamente dessa radicalidade da existência enquanto possibilidade finita de ser.

A partir do radical *não estar em casa*, a angústia revela de modo genuíno o nada e a niilidade que transpassa a nossa existência finita, mostrando assim a falta de fundamento da existência e a permanente inadequação entre o poder-ser e as possibilidades. Importante ter presente que é somente a partir desse fato que Heidegger diz ser possível existir autenticamente, pois é apenas com o colapso do mundo existencial que podemos *advir-a-si* mesmos de modo próprio e sair do mundo impessoal. Uma passagem curiosa de *Ser e Tempo* indica bem o que Heidegger pensa por finitude da existência:

Quando o *Dasein*, adiantando-se [para a morte], permite que a morte torna-se poderosa nele, então, livre para ela, compreende-se a si mesmo na própria *superioridade de poder* [*Übermacht*] de sua liberdade finita (liberdade que somente “é” no fato de haver feito a própria opção), para assumir nessa liberdade finita a *impotência* [*Ohnmacht*] de seu estar abandonado a si mesmo e poder ver com clareza as contingências da situação aberta (Heidegger, 2009, p. 397-398/GA 2, p. 508).

Assumir a impotência, nesse caso, é assumir a si mesmo como possibilidade de ser a partir de uma clareza que singulariza o ser-aí humano. O conceito de decisão mostra-se como o instante em que se torna possível assumir a si mesmo livre de qualquer possibilidade fortuita. No entanto, na leitura de Heidegger permanece esse apelo ao nada como aquilo que possibilita uma compreensão autêntica do ser. No caso de *ST*, o nada ainda diz respeito quase que exclusivamente à existência humana. Em o *Que é metafísica?*, Heidegger diz o seguinte:

“O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo.” Esta frase de Hegel (Ciência da Lógica, Livro 1 WW III, p. 74) enuncia algo certo. Ser e nada copertencem, mas não porque ambos — vistos a partir da concepção hegeliana do pensamento — coincidem em sua determinação e imediatidade, mas porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente (*Wesen*), e somente se manifesta na transcendência do ser-aí suspenso dentro do nada (Heidegger, 1973, p. 13).

A conferência *Que é metafísica* é da mesma época da preleção *Conceitos Fundamentais da Metafísica*. Nessa conferência, Heidegger também aborda os humores da angústia e do tédio, os problemas da finitude e da metafísica¹¹. A questão central é que nessa passagem citada está presente um aceno ao conceito de *nada* que não concerne mais exclusivamente à existência humana. Neste sentido, um conceito de nada que passa a ser vinculado ao conceito de ser é a

¹⁰ Sobre os conceitos de possibilidade e finitude, Cf. Reis (2014, 2016); Cf. Carel (2007). Sobre o conceito de ser para a morte, cf. Thomson (2013).

¹¹ Sobre o conceito de pobreza concernente à existência humana, cf. Reis (2011).

perspectiva metafísica que guiará Heidegger nas questões da preleção de 1929/30, sobretudo no que diz respeito aos conceitos de *mundo como abertura do ente enquanto tal na totalidade e retração*. Neste sentido, a finitude é a falta de fundamento não apenas da existência humana, delimitada pela possibilidade da impossibilidade da morte. A finitude de ser aí inserida concerne muito mais a falta de fundamento de todos os sentidos de ser, uma vez que a compreensão do ser dos entes pressupõe a vigência do mundo enquanto um acontecimento fundamental, segundo o qual perpassa e antecede a existência humana. Um dos pontos centrais nessa investigação da recusa do ente na totalidade é de como essa recusa mesma, ancorada no nada, implica na formação de mundo. A finitude da formação de mundo somente será possível através dessa recusa, pois é essa falta essencial que permite à existência humana existir historicamente, equilibrando-se no detalhe do abismo.

Esse conceito de finitude é explicitado pela relação limitada do ser-aí humano com a natureza e com o sentido de ser da vida, tendo como perspectiva de fundo esse movimento de ampliar o conceito de finitude da existência para o conceito de finitude de ser. O fato de o ser-aí ser banido do ente enquanto tal na totalidade – situação presente na investigação do tédio profundo – mostra de imediato um descentramento no conceito de existência humana. Mas, para além disso, o que está em jogo é o abismo entre existência e natureza. Esse abismo assume um contorno fundamental quando considerados os conceitos determinantes de perturbação, no caso do animal, e na formação de mundo no caso humano. Em uma passagem um pouco longa, Heidegger diz o seguinte:

Ficará claro como o *problema do mundo mesmo emerge a partir da tonalidade afetiva fundamental*, e, em todo caso, recebe dela de início diretivas totalmente determinadas. Nós nos encontramos diante da tarefa de presentificar para nós agora originariamente os momentos do conceito de mundo que aprendemos a conhecer como caracteres provisórios; e isto à medida que *devemos retornar à direção* que nos foi aberta pela interpretação do *tédio profundo* como uma tonalidade afetiva fundamental do ser-aí humano. Mostrar-se-á como essa tonalidade afetiva e tudo o que se encontra nela implicado tem de ser destacado em relação ao que afirmamos como a essência da animalidade em relação à perturbação. Este destaque se tornará para nós tanto mais decisivo, uma vez que justamente a essência da animalidade, a perturbação, aparentemente ganha a mais direta proximidade com o que caracterizamos como um traço do tédio profundo e que chamamos o *banimento* do ser-aí no interior do ente na totalidade. Com certeza, mostrar-se-á que esta vizinhança mais imediata entre estas duas constituições essenciais é apenas ilusória, que entre elas reside um abismo, um abismo que não pode ser suplantado através de nenhuma mediação qualquer. Mas, então, o fato de estas duas teses se excluírem mutuamente da maneira mais plena possível precisará vir à tona para nós. Quando isto acontecer, a essência do mundo também se apresentará (Heidegger, 2006, p. 323-324/GA 29/30, p. 409).

Essa longa passagem apresenta o ápice da distinção entre os sentidos de ser da existência e da vida. A animalidade foi compreendida como perturbação. A perturbação e o modo como Heidegger a explica assemelham-se bastante a como o ser-aí humano é banido do ente na totalidade pelo tédio profundo¹². O animal é privado de compreender o ente enquanto tal mediante a absorção pulsional no interior do espaço de mobilidade de seu círculo de desinibição. A animalidade permanece para o ser humano somente possível de ser compreendida a partir da leitura comparativa entre existência e vida. Por outro lado, a grande diferença aí é que, no caso da existência humana, há uma possibilidade do ser-aí sair do banimento através do instante presente na decisão. A temporalidade originária bane o ser-aí, mas também é possibilitadora, de modo que a finitude de ser, ao englobar a finitude da existência, requer a vigência dos entes para

¹² Em *O Aberto*, Agamben (2013) faz uma análise entre a essência do homem e a essência da animalidade, de um modo distinto e bastante crítico à Heidegger. De acordo com Agamben, o tédio profundo analisado por Heidegger mostraria que a essência do homem se daria a partir da recusa ou “desativação” da privação da animalidade presente na abertura humana. Sobre uma crítica a essa leitura de Agamben, cf. Colony (2007).

que o ser possa se dar. Por ser possibilitadora, a temporalidade originária possibilita o ser-aí em sua decisão sair da totalidade que se recusa.

Na preleção de 1929/30 Heidegger diz o seguinte:

Apenas no decidir-se do ser-aí para si mesmo, no instante, ele faz uso do que propriamente o possibilita, a saber, do tempo enquanto o instante mesmo. O instante não é nada além da *visualização do caráter de decisão*, no qual se abre e se mantém aberta na situação plena de um agir. O que retém, portanto, em si o tempo que bane e, em meio à retenção em si, o dá concomitantemente a conhecer como algo passível de produzir liberação; o que o anuncia enquanto possibilidade é algo dele mesmo, o possibilitador que ele mesmo e somente ele mesmo pode ser, o instante. *O ser-impelido do ser-aí para o interior do ápice do que propriamente possibilita* é o ser-impelido *através do tempo que bane para o interior dele mesmo*, em sua própria essência: *para junto do instante* enquanto a possibilidade fundamental da existência própria do ser-aí (Heidegger, 2006, p. 177/GA 29/30, p. 224, grifo do autor).

Em *Ser e Tempo*, o instante da decisão tem a característica de que o poder-ser é fechado e, através disso, o ser-aí pode decidir-se por possibilidades não fortuitas. Aqui, o tempo bane e, através disso e pelo instante temporal, é possível sair do banimento: “o horizonte temporal bane o ser-aí (...), o horizonte temporal, que se torna evidente neste “é entediante para alguém”, só pode ser rompido através do tempo” (Heidegger, 2006, p. 178/GA 29/30, p. 226). Neste sentido é possível ver como ainda mantêm-se algumas das estruturas conceituais entre as duas obras.

É deste modo que o abismo que há entre vida e existência não consiste em ser simplesmente uma separação entre dois entes, uma diferença ôntica. É uma separação abissal que, em última instância, remete à temporalidade originária. Essa separação abissal refere-se também ao fato de o ser-aí humano existir em meio a uma essencial ausência:

O homem é aquele não-poder-permanecer, e, no entanto, não poder-deixar o seu lugar. De maneira projetante, o ser-aí nele o *joga* constantemente em possibilidades e o retém, com isto, *subjugado* ao real. Assim jogado, o homem é, em meio à jogada, uma *travessia*; uma travessia como essência fundamental do acontecimento. O homem é história, ou melhor, a história é o homem. Em meio a travessia, o homem é *subtraído*, e, por isto, está essencialmente “ausente”. Ausente no sentido principal – nunca simplesmente dado, mas ausente, uma vez que ele *se perfaz para além* de, em meio ao *passado essencial* e em meio ao *por-vir*, au-sente e nunca simplesmente, mas, na ausência, um *existente* (Heidegger, 2006, 418-419/GA 29/30, p. 531, grifo do autor).

Contudo, é justamente esse abismo em meio ao ser-aí humano que perfaz o acontecimento da formação de mundo ser um acontecimento histórico e finito (McNeill, 2006, p. 49). A caracterização comparativa reside na diferença entre o comportamento animal (Benahmen) e o comportamento humano (Verhalten) (Buchanan, 2008, p. 78). No sentido de que ao animal falta, em suma, justamente o “enquanto” (Winkler, 527, 2007), o qual, como caracterização última do momento que designa a irrupção entre ser e ente, indica justamente o acontecimento da formação de mundo. Neste sentido, não há nem mesmo uma abertura a partir da totalidade e, tampouco, desvelamento de ser por parte do animal (McNeill, 1999, p. 238). Consequentemente, ao passo que o ser humano é caracterizado por deixar-ser o ente enquanto tal, o animal é inapto a deixar ser em geral e, por isso mesmo, inapto a deixar ser a si mesmo (McNeill, 1999, p. 242). Desse modo, tampouco a relação do animal com a morte é a mesma que o existente humano possui. Ainda que o animal deva ser compreendido enquanto finitude de ser, a ele é vedado à relação ontológica com a morte e, consequentemente, o animal não toma a si mesmo como um ser finito (McNeill, 1999, p. 224-225).

6. Considerações finais

Ao considerar a retração do ente na totalidade, a vida em específico mostra-se para o ser humano como uma articulação da contingência e da radical finitude que define o ser humano em sua essência (Colony, 2007, p. 14). A natureza mostra-se somente de um modo parcial no compartilhamento intencional com o ser humano. Neste sentido, pelo fato de uma natureza que, em meio à própria retração, mantém o homem cativo, a finitude do ser humano recebe sua mais profunda confirmação, em meio à retração da vida (Winkler, 2007, p. 529). Além disso, a maneira como a animalidade e a natureza vivente têm implicações na abertura de mundo do ser humano é por articular o mundo humano como uma unidade finita, uma unidade que contém dentro de si modos de ser aos quais resistem à luz do mundo (Colony, 2007, p. 14).

Um aspecto importante e positivo da finitude enquanto condição humana, elaborada na ontologia fundamental, concerne à manutenção do legado histórico. A partir da finitude, se pode compreender autenticamente o legado histórico e manter vigente as compreensões e construções originárias daqueles que existiram. No caso da prelação de 1929/30, o conceito de finitude aí presente permite que uma noção de responsabilidade ecológica¹³ surja a partir da relação incontornável que temos para com a natureza, uma vez que o mundo depende da natureza que não se mostra de modo completo. A despeito do abismo ontológico entre existência e vida ser incontornável quando se parte da leitura de Heidegger.

A abordagem existencial na analítica existencial parece excluir qualquer natureza na existência humana. Por outro lado, um grande êxito de Heidegger foi o de permitir uma abordagem não reduitiva concernente ao âmbito do natural. Essa abordagem possui méritos inegáveis, como o fato do pioneirismo em abrir a discussão sobre um conceito de natureza que não seja designado por nenhum outro sentido de ser, seja pelo mecanicismo, seja pelo vitalismo, seja por qualquer positivismo. No entanto, a falta de discussão com as pesquisas de *Darwin*, seu legado e desdobramentos, certamente podem tornar anacrônicas algumas das considerações heideggerianas, sobretudo as considerações mais ligadas às ciências biológicas. A despeito disso, as considerações histórico-conceituais e a crescente crítica ao modo produtivo do ser humano lidar com o natural, elaboradas por Heidegger, merecem uma boa atenção. Além disso, as questões presentes em Heidegger dizem respeito à possibilidade da própria filosofia. Por outro lado, eventualmente elas recaem em uma defesa do originário dissimuladas por uma linguagem metafísica que dizem o contrário do que está presente em parte de suas análises. É importante partir das considerações de Heidegger, contudo, é também necessário pensar além dele e contra ele, para conseguir situar, de fato, quais são as suas investigações que permanecem potentes. A despeito do antropocentrismo metafísico, que tantos criticaram em Heidegger, ele insere no pensamento do século XX um potente pensamento sobre a finitude e sobre o âmbito da animalidade que foi pioneiro na qualidade com que tratou esses assuntos. Embora em Heidegger o pensamento de uma relação do existente humano com a natureza sempre ser determinada a partir um abismo, é preciso reconhecer que ele buscou compreender a natureza enquanto um âmbito independente e enquanto aquilo que perfaz a abertura de mundo finita do ser humano.

¹³ Sobre um pensamento ligado à ecologia, cf. Holland (1999).

Referências

- AGAMBEN, Giorgio (2013). *“O Aberto”*. O Homem e o Animal. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- AHO, Kevin A. (2009). *“Heidegger’s Neglect of the Body”*. Albany: SUNY Press.
- BUCHANAN, Brett (2008). *“Onto-ethologies – The animal environments of Uexkull, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze”*. Albany: SUNY Press.
- CALARCO, Mathew (2005). *““Another Insistence of Man”: Prolegomena to the Question of the Animal in Derrida’s Reading Of Heidegger”*. Human Studies 28, pp. 317-334.
- CALARCO, Mathew (2008). *“Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida”*. New York: Columbia University Press.
- CAREL, Havi (2007). *“Temporal Finitude and Finitude of Possibility: the Double Meaning of Death in Being and Time”*. International Journal of Philosophical Studies, vol. 15, no. 4, pp. 541-556.
- COLONY, Tracy (2007). *“Before the Abyss: Agamben on Heidegger and the Living”*. Continental Philosophy Review, vol. 40, no.1, pp. 1-16.
- ELDEN, Stuart (2006). *“Heidegger’s Animals”*. Continental Philosophy Review 39, pp. 273-291.
- HEIDEGGER, Martin. GA 2. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. GA3. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991
- HEIDEGGER, Martin. GA 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 2. Ed. In: Gesamtausgabe 24 (Sommersemester 1927). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin. GA 29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. In: Gesamtausgabe 29/30 (Wintersemester 1929/30). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin. GA31. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982
- HEIDEGGER, Martin. GA 34. *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. (2006). *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- HEIDEGGER, Martin. (2012). *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes.
- HEIDEGGER, Martin. (1973). *Que é metafísica?* Trad.: Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural.
- HEIDEGGER, Martin. (2009). *Ser y tiempo*. Madri: Editorial Trotta.
- HEIDEGGER, Martin. (1984). *The Metaphysical Foundations of Logic*. Translated by Michael Heim, Bloomington, Indiana University Press.
- HOLLAND, Nancy (1999). *“Rethinking ecology in the Western philosophical tradition: Heidegger and/on Aristotle”*. Continental Philosophy Review: 32, pp. 409-420.
- MCNEILL, William (1999). *“Life Beyond the Organism: Animal Being in Heidegger’s Freiburg Lectures, 1929-30”*. In: Steeves, Peter. Animal others. On ethics, ontology, and animal life. New York: State University of New York Press, pp. 197-248.
- MCNEILL, William (2006). *“The Time of Life”*. New York: State University of New York Press.
- REIS, Róbson (2011). *“A fragilidade da pobreza”*. In: Tourinho & Bicudo (Orgs.). Fenomenologia: influxos e dissidências. Rio de Janeiro: Booklink, p. 106-127.

- REIS, Róbson (2008). “Notas sobre a origem da negação”. O que nos faz pensar, v. 23, p. 135-144.
- REIS, Róbson (2014). “Aspectos da Modalidade. A noção de possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica”. Rio de Janeiro, RJ: Via Verita.
- REIS, Róbson (2016). “Historicality and existential necessity in Martin Heidegger’s *Being and Time*”. Unisinos Journal of Philosophy, vol. 17, no. 1, pp. 2-12.
- SILVEIRA, André Luiz Ramalho (2014). “Aspectos de uma interpretação não redutiva da vida em Heidegger: a hermenêutica da natureza e o fenômeno da vida”. *Natureza Humana*, v.16, pp.138-168.
- SILVEIRA, André Luiz Ramalho (2015). “Verdade e logos na interpretação heideggeriana de Aristóteles na preleção de 1929/30”. *Peri*, v.7, pp.148-165.
- THOMSON, Iain (2013). “Death and Demise in *Being and Time*”. In: Wrathall, Mark A. (ed). *The Cambridge Companion to Being and Time*. New York: Cambridge University Press, pp 260-290.
- TORRES, João Carlos Brum (2010). “Sobre a distinção heideggeriana entre Órgão e Instrumento e a Revolução Biológica Contemporânea”. *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol.38, pp.315-340.
- WINKLER, Rafael (2007). “Heidegger and the Question of Man’s Poverty in World”. *International Journal of Philosophical Studies*, Volume 15, Issue 4, pp. 521–539.

Heidegger y su relación con la biología. Un diálogo con Roux, Driesch y Von Uexküll

Heidegger and his relation to biology.
A dialogue with Roux, Driesch y Von Uexküll

ENRIQUE V. MUÑOZ PÉREZ*

(Pontificia Universidad Católica de Chile)

Resumen: La pregunta que quisiera responder este artículo es la siguiente: ¿Por qué Heidegger se interesa en la lección del 29/30 por el pensamiento de Roux, Driesch o Von Uexküll? Mi propuesta es que Heidegger hace uso crítico de los análisis de los biólogos Roux, Driesch y Von Uexküll con un propósito filosófico: pensar radicalmente –si se prefiere, metafísicamente– el fenómeno del organismo en el marco de la carencia de mundo del animal (Roux y Driesch) y del mundo (Von Uexküll).

Palabras Clave: ser humano, animal, biología, organismo

Abstract: The question that I would like to answer in this article is the following: Why is Heidegger interested in the 29/30 lesson in the thoughts of Roux, Driesch or Von Uexküll? My proposal is that Heidegger makes critical use of the analyzes of the biologists Roux, Driesch and Von Uexküll with a philosophical purpose: to think radically - if you prefer, metaphysically - of the phenomenon of the organism in the framework of the lack of an animal world (Roux and Driesch) and the world (Von Uexküll).

Keywords: human being, animal, biology, organism

Introducción

La lección magistral *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* 1929/30 se caracteriza por un importante diálogo entre Heidegger y algunos de los más notables representantes de la biología de su época, esto es, Wilhelm Roux, Hans Driesch y Jakob von Uexküll. En el marco del presente Congreso, quisiera compartir con ustedes, algunas inquietudes que están en línea con trabajos que he desarrollado previamente sobre Heidegger y la biología.

* Este artículo es la versión sin modificaciones de una ponencia desarrollada en el marco del V Congreso Internacional de la Sociedad de Estudios Iberoamericanos, realizada en la Universidad Complutense de Madrid, España, los días 16, 17 y 18 de septiembre de 2019. Agradezco a la comisión organizadora por los comentarios hechos al texto.

La pregunta que quisiera responder es la siguiente: ¿Por qué Heidegger se interesa en la lección del 29/30 por el pensamiento de Roux, Driesch o Von Uexküll? Mi hipótesis investigativa es que Heidegger hace uso crítico de los análisis de los biólogos Roux, Driesch y Von Uexküll con un propósito filosófico: pensar radicalmente –si se prefiere, metafísicamente– el fenómeno del organismo en el marco de la carencia de mundo del animal (Roux y Driesch) y de la configuración de mundo del ser humano (Von Uexküll).

Por consiguiente, la presente conferencia se divide en los siguientes momentos: (I) Heidegger y la biología: entre mecanicismo y vitalismo, (II) El aporte de Jakob von Uexküll: la noción de medio ambiente (Umwelt) y (III) Una reflexión final.

1. Heidegger y la biología: entre mecanicismo y vitalismo

En la lección del semestre de invierno 1929/30 se ve parcialmente reflejado el debate biológico alemán de la segunda parte del siglo XIX y de principios del siglo XX. ¿Por qué Heidegger se interesa en esta discusión, aparentemente, tan ajena a la reflexión filosófico-trascendental de *Ser y Tiempo*? ¿Es una mera presentación del “estado del arte” biológico en la que se enmarca la mencionada lección?

La finalidad de la primera parte de mi intervención radica en intentar reconstruir la discusión histórica en la que se inserta Heidegger, a partir de algunas de las referencias explícitas que él hace sobre Wilhelm Roux y Hans Driesch en la lección *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* 1929/30.¹

Mi hipótesis investigativa es, en consecuencia, que Heidegger hace uso crítico de los análisis de los biólogos Roux y Driesch con un propósito filosófico: pensar radicalmente –si se prefiere, metafísicamente– el fenómeno del organismo en el marco de la carencia de mundo del animal y de la configuración de mundo del ser humano. En otras palabras, Heidegger busca tomar distancia de la concepción mecanicista de Roux sobre el organismo como “un conjunto de herramientas” y, del mismo modo, de la concepción vitalista de Driesch sobre el organismo, aunque reconoce, en este último caso, el aporte que éste hace con la “idea de todo” (*Idee des Ganzen*) o de “totalidad” (*Ganzheit*) a la comprensión del organismo como un ente que es capaz de autogenerarse y, además, a la misma noción de mundo. Uno de los aportes decisivos que realiza esta investigación sobre el organismo que desarrolla Heidegger, es que el ser humano, a diferencia del animal que es pobre de mundo, es capaz de comprender el mundo como “totalización” (*Ergänzung*).

De este modo, el acercamiento que hace Heidegger a las tesis de Roux y Driesch se desarrolla en una aparente ambigüedad de la conocida tesis de la pobreza de mundo del animal. La mencionada afirmación supone, en un primer acercamiento, que el animal carece de algo o tiene algo de menos, en contraste con el ser humano que sería sobreabundante o rico de mundo. Pero al analizar más finamente el comportamiento del animal, es posible sostener, aunque suene paradójico, que el animal “tiene y no tiene mundo”. Dicha ambigüedad es abordada por Heidegger recurriendo a la biología:

Justamente este esfuerzo, la caracterización *exclusivamente propia* de la animalidad, no hemos de eludirlo. Pero significa que tenemos que emprender la tarea de una determinación esencial de lo viviente, la *caracterización de la esencia de la vida*, si bien *en atención especial al animal*. (...) Aun cuando renunciemos a preguntas especiales, sin embargo tenemos que buscar consejo en *las tesis fundamentales de la zoología sobre la animalidad y la vida* (Heidegger, 2007, p.262).

¹ Un importante referente en esta discusión es el excelente trabajo de Thomas Kessel *Phänomenologie des Lebendigen. Heideggers Kritik an den Leitbegriffen der neuzeitlichen Biologie*. En algún sentido, el presente trabajo se inspira en el libro de Thomas.

Heidegger, a continuación, no va a tematizar la “vida” en sí misma, sino que la va a tratar específicamente a partir del tema de la animalidad. Él comienza su acercamiento a las principales tesis de la zoología sobre la animalidad y la vida de un modo negativo, es decir, cuestionando la concepción del organismo como herramienta de Wilhelm Roux. No obstante, el tema del organismo es introducido por Heidegger de una manera etimológica:

Organismo es aquello que tiene órganos. “Órgano” viene del griego *ὄργανον*: herramienta. El griego *εργον* es la misma palabra que el alemán *Werk*, “obra”. Órgano es la herramienta, el utensilio de obrar. Por eso uno de los biólogos dirigentes de la época moderna, Wilhelm Roux, define el organismo como un complejo de herramientas. Es decir, el organismo mismo es, como podemos decir, una herramienta “complicada”, complicada en tanto que las diversas partes están entramadas entre sí, de modo que aportan un logro global unitario (Heidegger, 2007, p.264).

Según Heidegger, entonces, Roux define el organismo como un complejo de herramientas o como una herramienta complicada, en la que diversas partes están entramadas entre sí, de modo que aportan a un logro global unitario. Sin embargo, Heidegger se pregunta: “¿Pero en qué se diferencia entonces el organismo de una máquina? (...) ¿Qué sucede ahora con la relación de los tipos de ente que acaban de aparecer: ¿el utensilio, la herramienta, la máquina, con eso que llamamos mundo?” (Heidegger, 2007, p.264) Heidegger afirma al respecto que entes como el utensilio, la herramienta o la máquina se encuentran en un lugar intermedio entre la piedra y el animal. Como se ha dicho, la piedra no tiene mundo, el animal es pobre de mundo y el utensilio, la herramienta o la máquina “son sin mundo, pero al mismo tiempo, en tanto que sin mundo, *pertenecen al mundo*.” (Heidegger, 2007, p.264) Esto quiere decir, recordando las reflexiones del §15 de *Ser y Tiempo*, que el utensilio y, en especial, la máquina son producto del hombre y a dichos entes subyace la configuración de mundo.

Si esto es así, la concepción de Roux del organismo como “complejo de herramientas” es considerada insuficiente por Heidegger. Para ello, él distingue y analiza las diferencias entre “máquina” (*Maschine*), “utensilio” (*Zeug*) y “herramienta” (*Werkzeug*), sosteniendo la tesis que ni la máquina es idéntica a la herramienta ni la herramienta al utensilio. De este modo, utilizando el ya clásico ejemplo de *Ser y Tiempo*, Heidegger sostiene que el martillo es una herramienta, un utensilio en general, “algo de cuya esencia forma parte servir para algo. Según su carácter propio de ser, es “algo para...” [etwas, um zu ...]” (Heidegger, 2007, p.265). Todo utensilio es aquello que es sólo en una conexión, que está determinada en cada caso por la totalidad de la situación. El martillo, por consiguiente, como herramienta nos sirve para clavar y hacer una mesa, pero también nos puede servir para destruir algo.

Lo anterior lleva a concluir a Heidegger que la posición de W. Roux es equivocada. Aun cuando toda máquina es un utensilio, eso no significa que sea una herramienta. De este modo, ni la máquina es idéntica a la herramienta ni la herramienta al utensilio.

Por eso, es imposible de entrada tomar la máquina como un complejo de herramientas o como una herramienta complicada. Y si además el organismo es totalmente distinto de la máquina, como ésta del utensilio, entonces la definición del organismo como un complejo de herramientas se desmorona. (Y sin embargo es la definición por parte de un investigador tan meritorio como Roux, “Mecánica del desarrollo”) (Heidegger, 2007, p.265-6).

En dos palabras, la crítica de Heidegger a la noción de organismo que maneja el mecanicismo estriba en que la teoría y la investigación mecanicista de la vida, que ha tomado a la célula como elemento primigenio de lo viviente, “ha tratado de componer a partir de ella el organismo, primeramente, desconocido en su esencia y destruido en un montón de fragmentos, considerando además la célula misma de modo físico-químico.” (Heidegger, 2007, p.376)

Si ésta es entonces la crítica de Heidegger a la visión mecanicista del organismo, ¿cuál es su posición frente al organismo? Teniendo presente que el organismo no es una mera máquina,

Heidegger busca esclarecer la pregunta planteada a partir de la diferenciación entre el “órgano” (*Organ*) y el “utensilio” (*Zeug*). La comparación puede establecerse, por ejemplo, entre la piel y un utensilio como una rasuradora desechable: la piel – el órgano – se puede regenerar o renovar a sí mismo; la rasuradora desechable, no. Por ello, Heidegger sostiene

El organismo, dentro de ciertos límites, se reestablece y se renueva a sí mismo. *Producción de sí mismo* [Selbsterstellung] en general, *conducción de sí mismo* [Selbsleitung] y *renovación de sí mismo* [Selbsterneuerung] son evidentemente momentos que caracterizan al organismo frente a la máquina (Heidegger, 2007, p.274).²

Heidegger, en todo caso, es consciente del peligro que encierra una definición del organismo, en los términos antes mencionados: la interpretación vitalista. Para evitarla, él recurre –como presentaré más adelante– a las más recientes investigaciones biológicas sobre las amebas desarrolladas por Jakob von Uexküll, con el objetivo de mostrar la relación entre órgano y organismo.

Para concluir esta primera parte de mi exposición, me resta referirme a la presencia de Driesch en la lección. Ella se concentra principalmente en el §61. ¿Cuáles son, entonces, a juicio de Heidegger, los aportes principales que Driesch para su investigación? Él considera que la contribución principal de Hans Driesch radica en el conocimiento del “carácter de totalidad del organismo” (*Ganzheitscharakter des Organismus*) o también llamada “idea de totalidad” (*Idee des Ganzes*). La totalidad significa que “el organismo no es una suma, no está compuesto de elementos y partes, sino que el hacerse y la construcción del organismo están guiados en cada uno de sus estadios por su totalidad misma.” (Heidegger, 2007, p.316)

Heidegger, de hecho, sintetiza a grandes rasgos la investigación de Driesch en la lección del 29/30. Él afirma que Driesch dedujo su teoría sobre el carácter de totalidad del organismo, a partir de sus investigaciones con los embriones de erizo de mar.

La determinación de un grupo de células del embrión como su destino posterior se realiza en el contexto del conjunto y en consideración a este conjunto. Pero una vez que se ha producido, entonces el desarrollo prosigue, con independencia del medio circundante, en la dirección que ya se había emprendido. Vemos aquí la clara irrupción de la *idea de conjunto*: la totalidad como factor determinante (Heidegger, 2007, p.316-317).

Precisamente este es el punto donde Heidegger toma distancia de los positivos aportes de Driesch y lo califica como neovitalismo. “El vitalismo es tan peligroso para los problemas biológicos como el mecanicismo. Mientras que éste no permite que aflore una pregunta por la tendencia a fin, el vitalismo ataja este problema demasiado pronto.” (Heidegger, 2007, p.317) Específicamente, Heidegger considera que las investigaciones de Driesch no valoran lo suficiente la relación del organismo con el medio ambiente. En otras palabras, si tenemos presente que la determinación esencial del organismo, según Heidegger, es el perturbamiento, vemos aquí que, aunque el organismo se toma como totalidad, sin embargo, se lo toma de tal modo que la relación con el medio circundante no queda recogida en la estructura fundamental. “El conjunto del organismo en cierta manera se identifica con la superficie de la corporalidad animal.” (Heidegger, 2007, p.317)

Hecho el punto de la necesidad heideggeriana de abordar el tema del medioambiente, me referiré a Jakob von Uexküll.

² Me permito también corregir, por una cuestión de comprensión del texto, la traducción de A. Ciria en lo que respecta a los términos alemanes “Selbsterstellung”, “Selbsleitung” y “Selbsterneuerung”.

2. El aporte de Jakob von Uexküll: la noción de medio ambiente (Umwelt)

Las referencias que efectúa Martin Heidegger sobre von Uexküll, se encuentran en distintos momentos de la segunda parte de la lección del 29/30. Sin embargo, tienen distinta relevancia y extensión. Por ello, la finalidad del presente apartado es determinar dichas citas y explicitar aquellas ideas biológicas de Jakob von Uexküll que sólo son esbozadas por Heidegger.

Me parece, entonces, que es posible determinar dos tipos de referencias que desarrolla Heidegger a propósito del pensamiento de Jakob von Uexküll: a) referencias tangenciales en el marco de la discusión sobre el organismo y b) una referencia central en relación a la concepción de mundo.

En relación al primer tipo de referencias, hay que mencionar los párrafos §46, §51 y §53 de *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. En el primero de estos párrafos Heidegger se hace cargo de una aparente contradicción entre la tesis sobre la pobreza de mundo del animal y las investigaciones biológicas de la época que muestran la manera en que los animales se relacionan con su entorno. La mencionada tesis tiene, a juicio de Heidegger, un carácter metafísico y no científico, por lo que tiene que ser entendida en el marco de los “conceptos fundamentales”. Por ello, es que la tesis sobre la pobreza de mundo del animal no camina en sentido contrario a las reflexiones biológico-zoológicas de la época de Heidegger, representadas por Jakob von Uexküll. En otros términos, si bien Heidegger reconoce el valioso aporte de la investigación animal de von Uexküll –de hecho, sostiene que desde él en adelante, “ha venido a ser habitual hablar de un *medio ambiente de los animales* [*Umwelt der Tiere*].” (Heidegger, 2007, p.243)– sus estudios no alcanzan el nivel fundamental que él persigue: el esclarecimiento de la esencia del animal o la animalidad.

La segunda de las referencias sobre von Uexküll se encuentra en el párrafo §51. Si bien es breve, reitera el lugar que le da Heidegger a los planteamientos de von Uexküll. El marco de la discusión, que ya referí, es la comprensión de Wilhelm Roux sobre el organismo como herramienta. Heidegger afirma al respecto que entes como el utensilio, la herramienta o la máquina se encuentran en un lugar intermedio entre la piedra y el animal. Como se ha dicho, la piedra no tiene mundo, el animal es pobre de mundo y el utensilio, la herramienta o la máquina “son sin mundo, pero al mismo tiempo, en tanto que sin mundo, *pertenecen al mundo*.” (Heidegger, 2007, p.264. El subrayado es mío) Esto quiere decir, que el utensilio y, en especial, la máquina son producto del hombre y a dichos entes subyace la configuración de mundo.

Aquí aparece la figura de Jakob von Uexküll: dado lo anterior, “tampoco es posible, como hace v. Uexküll, uno de los biólogos más clarividentes de hoy, designar la máquina como un “organismo [solamente] incompleto [*unvollkommenen Organismus*]”, mientras se mantenga el organismo como la constitución de lo viviente en cuanto tal.” (Heidegger, 2007, p.266) Heidegger no aclara el punto acerca de qué significa la mencionada incompletud de la máquina, por lo que se hace necesario, recurrir brevemente a la investigación misma de von Uexküll.

Para von Uexküll, la incompletud de la máquina tiene una contracara: el organismo es para él total completud. Así lo sostiene, por ejemplo, en *Theoretische Biologie*. “Todo organismo puede sólo ser él mismo. Pero en sí mismo él es completo, porque él, como nosotros sabemos, en oposición a nuestros objetos, los que existen a partir de estructuras y sistemas, sólo existe a partir de sistemas. En él, cada medio está completamente usado. De ahí que se puede sostener la siguiente afirmación fundamental: todo ser vivo es principal y absolutamente completo.” (Von Uexküll, 1928, p.138) Esta cita de la investigación de von Uexküll queda corroborada al abordar el contraste entre el organismo y la máquina que desarrolla von Uexküll previamente. Él considera que un ser vivo posee un carácter muy diferente de la máquina, “incluso si las partes individuales de la máquina se construyen con la misma perfección que los órganos de un organismo vivo.” (Von Uexküll, 1928, p.97)

Por otro lado, la última cita de estas referencias tangenciales de Heidegger sobre Jakob von Uexküll se encuentra en el párrafo §53, en el marco de la distinción entre utensilio y organismo. Heidegger está elaborando su propia noción del organismo y ha tomado distancia ya de la visión mecanicista. También de la vitalista. Heidegger sigue, entonces, otro camino: la investigación biológica de von Uexküll sobre los animales inferiores. Tomando en consideración que la esencia del organismo tiene que ver con la producción de sí mismo, la conducción de sí mismo y la renovación de sí mismo, hay que esclarecer aún “la conexión esencial entre la capacidad del organismo y los órganos.” (Heidegger, 2007, p.274) Para ello, Heidegger recurre a las más recientes investigaciones biológicas sobre las amebas y los infusorios desarrolladas por Jakob von Uexküll. A partir de la investigación sobre estos animales inferiores, también llamados microorganismos protoplasmáticos unicelulares, es posible, a juicio de Heidegger, establecer una mirada filosófica de la esencia del órgano.

Heidegger subraya, entonces, que los microorganismos como la ameba o los infusorios tienen órganos momentáneos, no tienen forma ni estructura y no muestran ninguna forma animal fija. Son, en definitiva, microorganismos cambiantes. Es en este contexto, donde Heidegger, cita explícitamente los estudios de Jakob von Uexküll, expuestos en la segunda edición completamente reelaborada de *Theoretische Biologie* (1928): “En torno a cada bocado se configura una burbuja, que primero pasa a ser boca, luego estómago, luego intestino, y finalmente esfínter.” (Von Uexküll, 1928, p.98) El punto que quiere destacar aquí Heidegger es que las “capacidades” (*Fähigkeiten*) son anteriores a los órganos. Así lo expresa von Uexküll: “Aquí se ve claramente que la consecuencia del impulso de funciones ya está presente antes que los órganos se creen, que las funciones ejercitan; y que el protoplasma posee la capacidad de dar forma a los órganos de dichas consecuencias de impulso.” (Von Uexküll, 1928, p.98). Dando pie con ello a una discusión sobre la diferencia entre el órgano y el utensilio, que no es del caso referir detalladamente. Baste decir que, según Heidegger, la diferencia fundamental entre el órgano y el utensilio es que el “órgano” tiene capacidad para algo y el “utensilio” tiene sólo disposición para algo.

Me falta, por último, abordar la referencia central que, a mi juicio, desarrolla Heidegger respecto de von Uexküll, en relación a la concepción de mundo. Ella se encuentra en el párrafo § 61 de la lección. Heidegger considera que las investigaciones biológicas de Hans Driesch y de Jakob Johann von Uexküll constituyen dos pasos esenciales de la biología contemporánea. Sobre el aporte de Hans Driesch valga recordar que Heidegger considera que la contribución principal de Hans Driesch radica en el conocimiento del “carácter de totalidad del organismo” (*Ganzheitscharakter des Organismus*) o también llamada “idea de totalidad” (*Idee des Ganzes*). La totalidad significa que “el organismo no es una suma, no está compuesto de elementos y partes, sino que el hacerse y la construcción del organismo están guiados en cada uno de sus estadios por su totalidad misma.” (Heidegger, 2007, p.316) Sin embargo, Heidegger considera que las investigaciones de Driesch no valoran lo suficiente la relación del organismo con el medio ambiente. En otras palabras, si tenemos presente que la determinación esencial del organismo, según Heidegger, es la inmersión³, vemos aquí que aunque el organismo se toma como totalidad, sin embargo se lo toma de tal modo que la relación con el medio ambiente no queda recogida en la estructura fundamental. Este es, precisamente, el lugar donde se aprecia el aporte de Jakob von Uexküll: la significación esencial de la vinculación del animal con su medio ambiente.

³ “Perturbamiento” es la expresión que utiliza el traductor A. Ciria para referirse al término alemán “Benommenheit”. Me permito discrepar con la mencionada traducción, puesto que considero que dicha expresión debiera traducirse como “inmersión” o “focalización” y no como “perturbamiento” o “atontamiento”, porque “sich benehmen” apunta al modo de comportarse del animal que no es atontado o perturbado, sino que “concentrado” o “inmerso” en un radio de acción determinado.

Heidegger reconoce, en primer lugar, que la biología de la época ya utilizaba la noción de “ecología” (Ökologie). Como es sabido, la palabra “ecología” viene del término griego οἶκος, “casa”. El significado de la palabra apunta a la investigación acerca de dónde y de cómo están los animales en casa y su modo de vida en relación con su medio ambiente. La observación de Heidegger apunta a la manera en que el darwinismo comprendió esta idea de medio ambiente en un sentido externo y vinculado a la idea de adaptación. “En el darwinismo, esta investigación tiene como presupuesto la opinión fundamentalmente errónea de que el animal está presente, y de que entonces se adapta a un mundo presente y luego se comporta de modo correspondiente, y que de él se selecciona lo mejor.” (Heidegger, 2007, p.318) El mérito de las investigaciones de von Uexküll radica, según Heidegger, en superar el darwinismo mediante el establecimiento de las relaciones entre el “mundo interno” (*Innenwelt*) y el “medio ambiente” (*Umwelt*) de los animales, que no es otra cosa que el “anillo de desinhibición” (*Enthemmungsring*).

Con todo, Heidegger deja para el final la presentación de sus diferencias con las reflexiones de von Uexküll. Si bien las investigaciones biológicas de von Uexküll son la manera más fructífera que tiene la filosofía para apropiarse, en aquella época, de la biología dominante, el problema está cuando von Uexküll extrapola la misma conceptualidad al ser humano, esto es, se refiere a un mundo interno y a un medio ambiente del ser humano.

Cierto que *Uexküll* es precisamente aquel de entre los biólogos que otra vez insiste con todo énfasis en que aquello con lo cual guarda relación el animal está dado de otro modo para el hombre. Sólo que aquí está justamente el lugar donde el problema decisivo yace oculto y de donde tendría que extraerse. Pues no se trata simplemente de una *alteridad cualitativa* del mundo animal frente al mundo del hombre, ni menos aún de diferencias cuantitativas en cuanto a alcance, profundidad y amplitud; no se trata de si ni de cómo toma el animal de otro modo lo dado, sino de si el animal puede percibir en general o no algo *en tanto que* algo, algo *en tanto que* ente (Heidegger, 2007, p.318-9).

La observación crítica de Heidegger a las reflexiones de von Uexküll van en una dirección conocida: no se trata de establecer diferencias cualitativas o cuantitativas entre el ser humano y el animal, al modo, por ejemplo, en que la antropología filosófica de Scheler o la zoología proceden, respectivamente. Se trata de una cuestión más esencial: ¿tiene el animal la capacidad de tratar el ente en tanto que ente? La respuesta es conocida: si bien el animal trata con el mundo y trata con los entes del mundo, como por ejemplo, cuando el “gato maula juega con el mísero ratón”, no le es posible al gato comprender dicho ente en cuanto tal y ahí reside su carencia o pobreza de mundo. Sólo el ser humano tiene esa capacidad.

En otras palabras, el criterio fundamental para distinguir entre el ser humano y el animal se encuentra en que el ser humano forma o configura mundo. El animal, en cambio, sólo tiene un acceso limitado al mundo o a lo ente. Heidegger lo ejemplifica de la siguiente manera: “El nido que se busca, la presa que se caza, después de todo no son una nada, sino que un ente, de otro modo el pájaro no se podría posar en el nido ni el gato cazar un ratón, si no fueran ente.” (Heidegger, 2007, p.324)

Es claro que el animal tiene un acceso concreto a algo que realmente es, “sin embargo, eso es algo que sólo nosotros somos capaces de experimentar y, ostensiblemente, de tener, *en tanto que ente*.” (Heidegger, 2007, p.324) Por ello es que, en el animal, afirma Heidegger, hay un tener y un no tener mundo.

3. Reflexiones finales: la relación entre metafísica y biología

Considero necesario terminar esta presentación tratando de mostrar el rendimiento filosófico que tiene la aproximación de Heidegger al mecanicismo de Roux, al vitalismo de Driesch y al pensamiento biológico de von Uexküll, respectivamente. En otras palabras, procuro responder a la pregunta: ¿por qué recurre a la biología para clarificar un problema metafísico?

Dos me parecen los principales réditos de la recepción de Heidegger del debate mecanicismo y vitalismo:

- a) Establecimiento de un concepto de “organismo” más complejo que el de mecanicistas y vitalistas, inspirado por los estudios de Jakob von Uexküll. Un concepto de organismo que, aunque suene raro, tiene bases metafísicas. El organismo, a juicio de Heidegger, es capaz de autogenerarse dado que tiene capacidades para ello. El organismo es mucho más que un conjunto de herramientas o la asociación de partes. Es una totalidad que tiene una relación con el medio ambiente en el que se encuentra. En dicho medio ambiente, el organismo –por ejemplo, un animal– es un todo que satisface sus necesidades de alimentación o reproducción. Para ello, el animal tiene capacidades de ver, de atrapar, de digerir, de cazar, de reproducirse, etc. Sin embargo, las capacidades del animal no son ilimitadas, puesto que éste no es capaz de ir más allá del anillo en que se encuentra circunscrito. A ello denomina Heidegger “focalización” o “inmersión” en el medio ambiente. En dos palabras, el animal es una totalidad de cierto tipo, tiene entorno, pero no es capaz de “totalización” (*Ergänzung*). Con esta conclusión, Heidegger toma distancia de las caracterizaciones que ven entre el animal y el ser humano en variantes psicofísicas y biológicas al modo de Scheler o de Plessner.
- b) En *Ser y Tiempo* aparece el “algo como algo” vinculado al “por-mor-de” (*Worumwillen*). Sin embargo, en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* Heidegger va más allá: se refiere a una “totalización” (*Ergänzung*). Para comprender este aporte de Heidegger tenemos que esclarecer brevemente la relación entre los estudios sobre el λόγος, el ser humano y la tesis de la configuración del mundo. Uno de los indicadores que provienen de este análisis es la “vinculatoriedad” (*Verbindlichkeit*). En términos sencillos, el ser humano mediante el uso de su λόγος se “vincula con” o “se abre a” lo ente. El λόγος tiene la potencia y la posibilidad, fundada en la libertad del ser humano, de sostener que un ente es verdadero o falso, es decir, tiene la posibilidad de asignar el desencubrimiento o el ocultamiento del ente. Esta capacidad de vincularse con el ente no es una cuestión añadida, sino que forma parte de sí. Se va clarificando, paulatinamente, la diversidad esencial entre el estar abierto del animal y la apertura al mundo del ser humano. Un segundo indicador, está constituido por la “totalización” (*Ergänzung*). El ser humano se relaciona con los entes en su conjunto o de modo completo. El ejemplo de Heidegger tiene que ver con la ubicación de una pizarra en la sala de clases, que normalmente debe estar detrás del profesor. Heidegger se pregunta por qué nos parece extraño que dicha pizarra se encuentre en una esquina; por qué decimos que la “pizarra está mal ubicada”. Para él, como ya se dijo, nos relacionamos con el todo que denominamos “sala de clases”. Este conjunto constituye el entorno en el que nos movemos o en el que nos encontramos habitualmente. En consecuencia, a partir de la “vinculatoriedad” y de la “totalización” es posible para el ser humano pronunciarse sobre el ente o, si se prefiere, tener una comprensión totalizadora del ente, cuestión de la que está privada el animal.
- c) ¿Qué aporta, finalmente, la biología de Jakob von Uexküll al pensamiento de Heidegger? Sin duda el concepto de “medio ambiente” (*Umwelt*). El “medio ambiente” (*Umwelt*) corresponde a una serie amplia de elementos portadores de significado, es decir, las “marcas” (*Merkmale*) que dejan los animales, relativas, por ejemplo, al lugar donde viven, comen o se aparean. ¿Cómo interpreta esto Heidegger? Para Heidegger, en primer lugar, el mundo no es aquel constructo que es producido a partir de las ciencias exactas, sino aquella “manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto”. (Heidegger, 2007, p.414) “Manifestabilidad” que se le hace presente únicamente al ser humano y no al animal. Al

animal, desde la perspectiva de Heidegger, dado su condición de “perturbamiento” o “entorpecimiento” (Benommenheit) o “estar cautivado” (Eingenommenheit) sólo le es posible conducirse dentro del anillo de la desinhibición, en terminología heideggeriana o “medio ambiente”, en terminología de von Uexküll.

Referencias

- DRIESCH, Hans (1928), *Philosophie des Organischen*, Gifford-Vorlesungen, Gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907-1908, Leipzig, Editorial de Wilhelm Engelmann, 1909. Cuarta edición, 1928.
- HEIDEGGER, Martin (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, soledad y finitud*, traducción de Alberto Ciria, Madrid, Alianza Editorial.
- KESSEL, Thomas (2011), *Phänomenologie des Lebendigen*, Freiburg, Editorial Karl Alber.
- MOCEK, Reinhard (1974), *Wilhelm Roux-Hans Driesch. Zur Geschichte der Entwicklungsphysiologie der Tiere („Entwicklungsmechanik“)*, Jena, Editorial Veb Gustav Fischer.
- VON UEXKÜLL, Jakob (1928) *Theoretische Biologie*, Springer Verlag, Berlin.
- VON UEXKÜLL, Jakob (1930), *Die Lebenslehre*, Müller & Kiepenheuer Verlag, Zürich.
- ROUX, Wilhelm (1895) *Gesammelte Abhandlungen über Entwicklungsmechanik der Organismen*, Band II, Leipzig.

Perder el *symbolon*. A propósito de un allanamiento

Losing the *symbol*. About a *breaking into and entering*

GUILLERMO MORENO TIRADO
(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen: En este trabajo se analiza el apartado “a” del parágrafo 72 del curso de Heidegger *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* de 1929-30, interpretando que la lectura de Heidegger del problema del “suceder símbolo” en Aristóteles puede ser un recurso para exponer en qué sentido nuestro punto de partida para la reflexión sobre el lenguaje tiene que ser el de la lingüística, a pesar de que esta reflexión termine mostrando que esta ciencia no puede constituirse como fundamento último del problema del lenguaje. A tal circunstancia la llamamos “perder el *symbolon*” por cuanto nuestro punto de partida presupone que no hay “secuencias lingüísticas” marcadas de antemano, siendo justamente esa marca lo que indica el “suceder símbolo”. Este trabajo interpreta, a modo de conclusión, que el problema del lenguaje se nos presenta como un fenómeno de *allanamiento simbólico*.

Palabras Clave: Heidegger, símbolo, allanamiento, Aristóteles, lenguaje

Abstract: In this paper, section “a” of paragraph 72 of Heidegger's course *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude* of 1929-30 is analysed, interpreting that Heidegger's reading of the problem of the “happening symbol” in Aristotle can be a resource to expose in what sense our starting point for the reflexion on language has to be that of linguistics, in spite of the fact that this reflexion ends up showing that this science cannot be constituted as the ultimate foundation of the problem of language. We call this circumstance “losing the *symbolon*” because our starting point presupposes that there are no “linguistic sequences” marked beforehand, and it is precisely this mark that indicates the “happening symbol”. This paper interprets, by way of conclusion, that the problem of language is presented to us as a phenomenon of *symbolic breaking into and entering*.

Keywords: Heidegger, symbol, breaking into and entering, Aristotle, language

1. A modo de introducción: cuestiones conocidas

Es conocido que Heidegger interpreta que Aristóteles se ve en la tesitura de tener que construir una argumentación acerca del *lógos* para distinguir, entre los posibles *lógoi*, uno que quede reservado para la *theoría*, a saber, el *lógos apophantikós*¹. De esa interpretación interesa

¹ Doy solo dos referencias, pues la cuestión aparece en muchos lugares de su obra, la primera, del curso *Lógica. La pregunta por la verdad*, de 1925/26 (GA 21, pp. 127-195), y la segunda, del curso de *Los conceptos fundamentales de la metafísica* de 1929/30, donde la cuestión está dirigida a preguntarse en qué consiste, además del decir enunciativo, la “cópula”, (GA 29/30, pp. 441-507); aprovecho para referir al lector a los trabajos de Alejandro Vigo recogidos en *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*, especialmente al dedicado a la *synthesis* y la *diaíresis* en Husserl y Heidegger desde Aristóteles (Vigo, 2013, pp. 229-265); véase también Vigo, 2012. Por otro lado, para una muestra del trabajo de Heidegger sobre Aristóteles, cf. Volpi, 1984; Taminiaux,

recordar que esta distinción no es meramente frente a otros *lógoi* que estarían reservados para otra cosa, sino que, de hecho, también el tipo de *lógos* que es *apophantikós* pertenece esencialmente a esos supuestos “otros”. El “otro” adjetivo para caracterizar el *lógos* es *semantikós* y *semantikós* es todo *lógos*, como Heidegger nos recuerda: “Aristóteles dice: “Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σηματικός: cada discurso [Rede], todo hablar [Reden], tiene en sí la posibilidad de dar a significar algo, aquello que nosotros entendemos” (GA 29/30, p. 443). Esta “posibilidad de dar a significar algo” es un asunto del que ya había hablado Heidegger en otros lugares, como por ejemplo en el curso sobre el *Sofista* de Platón, donde se hace explícito que ese “significar algo” en Grecia refiere a lo que el término griego *hermeneía* mienta, a saber, que “cada discurso tiene en sí una ἐρμηνεία, una comprensibilidad” (GA 19, p. 181), que es tanto como decir que todo *lógos* es *lógos* en la medida en que *señala* el estar trabado en alguna significación de modo que, él mismo, significa algo interno a esa significación; de ahí que el *lógos* sea, ante todo, *semantikós* y que, por tanto, la distinción que establece el *apophantikós* no implique que los otros *lógoi* estén reservados para algo en concreto, sino que lo que se marca es ese tipo especial de *lógos* que además de *señalar* o *significar* (*semaínein*), *hace ver* o *muestra* (el verbo sería *deloýn*) el *significar* mismo, esto es, lo que el *lógos* es en cuanto tal, porque es en él en el que ocurre la *tematización*, la *distancia* del “reunir que junta separando”. Y, sin embargo, también es cierto –y también lo dice Aristóteles y lo cita Heidegger– que de los *lógoi* que no son *apophantikoí* se ocupa la *poietikês* y la *rhetorikês*. Esta argumentación responde, como también es muy conocido, a una problemática interna del mundo griego que es consecuencia de qué mundo histórico es precisamente ese, a saber, la problemática de la falsedad (el disimulo o el simulacro), de qué quiere decir que sea posible un discurso falso y de cómo se distinguen o, más bien, en qué radica esa distinción y dónde (en qué contexto) puede notarse (a través de qué *decires*).

Sin pretender ahora extenderme mucho en esta discusión, el problema está ligado a la identificación que fenomenológicamente puede argumentarse que hay en la Grecia arcaica y clásica entre el decir y la cosa, entre el decir y la verdad (cf. Aubenque, 2013, pp. 94-134)². En principio (y resumiendo mucho), no hay distancia entre el comparecer de la cosa como la cosa que es y el decir esa misma cosa, de modo que tampoco la hay entre decir con *verdad* y simplemente decir algo. Que no haya esa distancia *en principio* es tanto como afirmar que lo obvio para un griego arcaico o clásico es que “decir algo” es “decir con *verdad*” y “decir algo” que no es verdad quiere decir simplemente “no decir”, no haber dicho nada en absoluto. Es esta situación de partida la que pone al griego arcaico y clásico ante la tesitura de tener que preocuparse acerca de cómo es posible, a pesar de todo (digamos, a pesar de lo que para él es obvio), que alguien pueda “decir algo” sin verdad. El problema del griego antiguo no está tanto

1989; Segura Peraita, 2002; 2015; 2018; Courtine, 2018; Vigo, 2008, pp. 17-38, pp. 117-142 y pp. 213-230. A propósito de la lectura del *lógos* en los cursos de los años 20, puede encontrarse un buen resumen de las cuestiones (aunque algo superficial y reduccionista en algunos puntos) en el trabajo de Scott M. Champbell, “Revelation and Concealment in the Early Heidegger’s Conception of Λόγος” (Champbell, 2007). Por otro lado, véase también: Martínez Marzoa, 1996; Jiménez Redondo, 1997; Chillón, 2015 y 2014, pp. 61-83. Por otro lado, lo que a continuación presento es una adaptación de los dos primeros apartados del capítulo 15 de mi trabajo de Tesis doctoral (Moreno Tirado, 2020, pp. 353-364). Allí puede encontrarse todo el contexto de discusión, sin embargo, este trabajo tiene autonomía propia y sus planteamientos alcanzan lugares que solo se pudieron sugerir en aquel otro trabajo.

² En las primeras páginas referidas, Aubenque expone el problema con el que se encuentra discutiendo Aristóteles, cuyo punto de partida es que “lo que se dice, se dice, y lo que no, no”. “Allí donde nuestras traducciones [de los diálogos platónicos, por ejemplo] ponen «¿Digo algo acertado?», o cosa parecida, el texto griego tiene simplemente «¿digo algo?»; en griego al decir como tal le pertenece ser *alethés*, y el verdadero problema, el que trae de cabeza a más de un griego, es el de cómo puede entonces un decir, siendo en verdad decir, ser *pseudés*; y el griego se crea en efecto ese problema, es decir, no tiene más remedio que admitir que, en efecto, el decir puede ser también *pseudés*, pero esto le ocurre al griego por algo bien diferente de la obviedad que tal dualidad tiene para el moderno, a saber: al griego le ocurre porque reconocer *tò alethés*, admitirlo como relevante, es lo mismo que reconocer la posibilidad de lo contrario” (Martínez Marzoa, 2001, p. 61).

en cómo se distingue lo que es verdad, sino en cómo se distingue lo que no lo es y, sobre todo, qué estatuto tiene eso que en rigor no es nada en absoluto y en qué contexto sale a la luz nítidamente. Este, digo, es el problema griego expresado desde estos recursos, no y nunca el nuestro, pues la obviada de la que partimos nosotros es otra; es más, es radicalmente *la* otra posición, a saber, el que se presuponga (se tenga como obviada) que hay una distancia infranqueable entre el decir y lo dicho, entre la cosa y la verdad, de modo que lo que nos genera un problema no es saber cómo es posible mentir, sino cómo es posible decir con verdad, decir algo con validez, y ello, a pesar de que también para nosotros puede terminar habiendo una identificación entre las cosas y la verdad.

Pues bien, según Heidegger, Aristóteles se enfrenta precisamente a ese problema cuando se dedica a construir “sistemáticamente” una distinción entre un *lógos* que además de *significar*, de *señalar* la normal imbricación que un griego antiguo tiene con las cosas, *muestra o hace ver* de manera que en él quepa distinguir precisamente lo falso como falso y lo verdadero como verdadero. Este tipo de *lógos* hace esta distinción porque todo *lógos* de este tipo *muestra* al mismo tiempo el estatuto mismo del *lógos*, es decir, *muestra* eso que el *lógos* es en general, a saber, el estar imbricado con las cosas tal que haya *significación* y, por tanto, en él cabe dirimir si esa imbricación lo es con las cosas *presentes ahí delante* o con su disimulo. La distinción entre *tò alethés* y *tò pseudés* es posible en el *lógos apophantikós* porque, en virtud de haber distinguido este *lógos*, también se distingue entre la *phýsis* y el *lógos*, de modo que un *lógos* pueda ser *perfecto lógos* y estar en el disimulo, es decir, que un *lógos* puede ser perfecto *lógos* sin tener que ser verdadero lo en él dicho.

De momento no voy a seguir ocupándome de esto, sino que, tomando pie en ello, voy a pasar a considerar algo que lo antecede y que se encuentra en el curso de 1929-30, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. En el apartado “a)” del párrafo 72 (GA 29/30, pp. 442-448), encontramos una exposición de cierta manera que tiene Aristóteles de expresar cómo sabemos que está ocurriendo algún *lógos semantikós* que, si bien no tiene un tratamiento sistemático en la obra de Heidegger, puede sostenerse (o formularse la hipótesis interpretativa de) que vertebra el mar de fondo de muchos de los textos que hablan directa o indirectamente del lenguaje y, sobre todo, que pone sobre aviso acerca de qué puede haber ocurrido para que nuestro punto de partida sea justo el opuesto. Pero, no solo eso, sino que, además –y de esto es de lo que me quisiera ocupar– esa exposición presenta ciertos paralelismos con los fundamentos de la refundación de la lingüística en el siglo XX y es una clave interpretativa tanto para comprender por qué surge, como para mostrar uno de los problemas filosóficos que arrastra.

Se verá –y este es, digamos, el objetivo de este trabajo– que las diferencias entre la exposición desde Heidegger del motivo aristotélico y la exposición resumida de la fundamentación de la lingüística tardomoderna dependen de que eso que Heidegger expone de Aristóteles se haya *perdido*, haya *quedado irremediabilmente atrás*, de modo que es justamente esto lo que ha permitido que surja esa fundamentación; pero, también, que es el trabajo de Heidegger sobre el motivo aristotélico lo que nos permite dar respuesta a un problema que acompaña a esa fundamentación.

2. *Hónta génetai symbolon y katà synthéken*

Pues bien, todavía en Aristóteles, según lo que se ha esbozado, Heidegger nos dice que lo obvio es que: “El discurso da a entender y exige comprensión. Por su esencia, se dirige al libre comportamiento y actuar [o: habérselas, *Handeln*] de los hombres entre sí” (GA 29/30, p. 443), lo cual, nos continúa comentando Heidegger, es caracterizado por Aristóteles no como el funcionar del aparato fonador “que, puesto en actividad, inevitablemente logra algo” (GA 29/30,

p. 444), sino como *katà synthéken* (más adelante aparecerá la traducción que da Heidegger de esta expresión griega), lo cual quiere decir que “toda palabra es ὄντα γένηται σύμβολον, siempre que sucede un *símbolo*” (GA 29/30, p. 444)³. ¿Qué quiere decir en el comentario de Heidegger al texto aristotélico la expresión *katà synthéken* y *hónta génetai symbolon*?

La explicación de Heidegger de la voz griega *symbolon*, como es habitual, muestra una fuerte resistencia a aceptar la traducción más o menos corriente: “símbolo”. La interpretación de Heidegger pretende asumir con más fuerza la distancia entre la lengua griega y las lenguas modernas. Así, nos encontramos que en este tramo del curso se nos dice que *symbolon*, en el mundo griego, significa, en general, “amontonar lo uno con lo otro” en el sentido de que entre ellos haya cohesión, encaje; de ahí que Heidegger insista en que significa lo mismo “que la juntura [o: fuga, *die Fuge*], la soldadura, la articulación, donde lo uno no solo está llevado junto a lo otro, sino que se mantienen mutuamente [el uno en el otro, *aneinandergehalten*], de modo que el uno viene con el otro [*aneinander paßt*]” (GA 29/30, p. 445). Para ilustrar esta significación general, Heidegger emplea un ejemplo clásico: el anillo que dos amigos se dividen entre sí y dejan, cada uno su mitad, en herencia a sus hijos, tal que al encontrarse estos, se reconocen como “hermanados” por los padres; el anillo es el *symbolon* de dicha amistad en la medida en que, dividido en dos mitades, “junta”, “suelta” o “articula” la relación de amistad entre ellos.

En este mismo ejemplo se muestran las reservas de Heidegger para con la traducción corriente, pues esta habría comportado la comprensión de que, por lo general, nosotros interpretemos esto diciendo algo así como que ese anillo dividido *simboliza* la relación de amistad que los hijos heredan de los padres, la cual es reconocida en el encuentro y puesta en común de las dos mitades, donde por “simboliza” entendemos que una cosa (las dos mitades del anillo) *representa a* la otra (la relación de amistad que los hijos heredan de los padres). Sin embargo, es este significado (que es el mismo que el medieval *aliquid stat pro aliquo*; por ejemplo, véase: Bühler, 1999, pp. 40-42) el que es cuestionado por la interpretación heideggeriana, ya desde el ejemplo, en lo siguiente.

No se trataría de que lo que el griego ande diciendo sea una “representación de”, sino que, para el griego, el *symbolon* es el andar ocurriendo un estado de cosas que consiste en que haya un “convenir [entre dos que no tienen por qué tener nada en común] en un mantenerse juntos y un mutuo mantenerse (comparar)” (GA 29/30, p. 446). La palabra entre paréntesis, en el alemán, es *Vergleichen*, en cuyo campo semántico se incluye también “el acuerdo”; no se trata aquí de que el “mutuo mantenerse” (*Zu-einanderhalten*) sea una comparación, como se compara la altura de un edificio con otro, sino que ambos son *en* un “acuerdo”, *en* un acontecer de dos que, reconociéndose como irreductiblemente dos, son en este mantenerse juntos, porque el uno está *acordado* con el otro y el otro con el uno tal que mutuamente se mantienen *acordes*, y ello sin que como tal generen una tercera cosa. El *symbolon*, por tanto, no es una tercera cosa entre dos,

³ Debe tenerse en cuenta que el uso de la palabra “génesis” en este texto no tiene el significado que, a partir del Idealismo alemán, especialmente de Fichte, adopta; significado que es, por otra parte, el corriente, a saber, provenir de, en el sentido de “derivar de”. Extraemos de la entrada del diccionario de A. Bailly los siguientes sentidos para la palabra: I. fuerza productiva, causa, principio, origen, fuente de vida, producción, generación, creación; producción de objetos manufacturados por el hombre (vestimenta, etc.); producción de cosas abstractas (virtudes, cualidades, etc.); *El Génesis*, título del primer libro del Pentateuco en la Septuaginta; 2. origen; de dónde, nacimiento, día del nacimiento; 3. Acción de devenir, de llegar a ser; II. referido a todo ser creado, y de ahí: 1. el conjunto de seres creados, la creación; 2. raza, especie o suerte de animal, (en particular para las personas), referido a familia; 3. (con la idea de duración) generación, edad; III. órganos genitales (Bailly, 1950, p. 395); Heidegger asume como traslación del término griego al alemán *geschehen*, literalmente: suceder, que tiene aquí el mismo campo semántico que *wesen*, luego, por lo tanto, quiere decir “tener lugar”, “acontecer” y, ello mismo, en relación con el sentido fuerte de *historia del ser*. Así pues, la *génesis* de esto o aquello es su “tener lugar”, su “llegar a ser (lo que es)”, su “suceder”, es decir, se trata de otro término para expresar el vuelco del llegar a la presencia en el mundo griego.

ni el que una esté tomada por la otra, sino el que haya dos tal que entendiéndose como dos, suceden ambas como dadas conjuntamente.

Esta conjunción, que, al constatarse, al ser reconocida, es ya insoluble, se debe a que sucede algo (que, sin embargo, no es nada, no es cosa alguna) entre ellos; es, insisto, a este “algo (que no es cosa alguna) entre ellos” a lo que se llama *sýmbolon* y por eso Heidegger se refiere a ello como “juntura”, “soldadura” o “articulación”. A que ande ocurriendo esta particular articulación es a lo que Aristóteles se refiere con que esa articulación sea *katà synthéken* en oposición a *katà phýsin*. Así, que sea *sýmbolon* lo que caracteriza al *lógos qua lógos*, quiere decir que lo que menos importa es qué ocurra en el aparato fonador o, siguiendo con el ejemplo, si se trata de anillos de tal o cual material o de si los hermanados por los padres tienen esta o aquella edad, etc.; lo importante es que ese *suceder* no surge como surge lo que *surge desde sí mismo* (no es el tipo de *suceder* que se observa en el crecimiento de una planta, de un animal, en el cambio de lugar de una piedra, etc.), sino uno que *sucede*, digámoslo así, por *composición*.

Lo que Aristóteles dice que es *katà synthéken* (el que suceda un “mantenerse juntas y un mutuo mantenerse” de dos cosas que, en principio, no acontecen juntas y sin que tenga por qué tener nada en común) lo “traduce” (*interpretando*) Heidegger en este curso diciendo que es un *Übereinkommen* que, quizá, aligeradamente traduciríamos (y entenderíamos) en castellano como un *convenir*, pero vamos a ver que la cuestión no es tan sencilla.

Übereinkommen quiere decir, en este contexto y según la interpretación expuesta, un venir-juntos *más allá* (*über-*, *trans-*) de si a ese venir-juntos, si a esta articulación, le podía acontecer o no por sí misma a una y/u otra cosa por alguna razón de tipo “natural” (o “material”) inherente a ellas; expresa, por tanto, un *venir conjunto* que no responde a nada más que al haber ocurrido ese *venir conjunto*, que está, por tanto, *más allá* de cualquier otra explicación que no sea apelar a su *composición*. Por consiguiente, lo que se expresa con el vocablo depende de algo que *sucede* o no –pero nunca de que ese “algo” se “pacte” o se “convenga”–, o sea, que “el *katà συνθήκην* se basa en la *γένεσις* de un *σύμβολον*” (GA 29/30, p. 445) y no al revés. Si a pesar de todo queremos mantener la palabra “convenio” para la traducción, entonces no estará demás añadir que es un *convenio* muy particular que consiste en constatar que *más allá* de si una de las partes o ambas podían lograr acordarse entre sí (por algún rasgo interno de parentesco de algún tipo), ocurre el acuerdo (les *sobreviene*, digamos, *sin más motivo*, *arbitrariamente*) tal que *viene-juntas*, de modo que su *venir*, su *comparecer*, es si y solo si *comparecen juntas*. A ese tipo de *comparecencia* es a lo que también nos referimos cuando decimos que hay *significado*; que lo *hay* no porque aparece “por fin” el significado, sino porque se constata que se está envuelto en *significación* o *significaciones* y que estas se expresan en la medida en que “sucede símbolo”, o sea, en que *suceden composiciones, articulaciones, junturas*, esto es, *lógos*⁴.

Pues bien, teniendo en cuenta que esto caracteriza el *lógos semantikós*, lo que se acaba de exponer constituye las razones por las cuales Heidegger afirma que “discurso y palabra [en Grecia] están en el suceder del símbolo sólo si y en tanto que sucede un *convenir* y un *mantenerse juntos*” (GA 29/30, p. 446). Ese suceder, por tanto, es la condición de la posibilidad del discurso en sentido griego. No la tematización, sino el *componer*, esto es, el que *suceda* eso mismo. Al *discurso* o *decir* en general, se dedica, entonces, la poesía y la retórica y, en la medida en que lo hacen son *decir* en sentido relevante, pero no un mero “tipo” de *decir*, sino el *decir* que es a ultranza *decir* (porque consiste a ultranza en *componer*⁵) y que la *teoría* puede *mostrar*

⁴ “Nuestra esencia de antemano es tal que entiende y conforma comprensibilidad. Porque nuestra esencia es así, por eso las emisiones que nosotros también producimos pueden tener un significado. El significado no crece a los sonidos, sino a la inversa, solo a partir de significados ya conformados y que se conforman se conforma la acuñación del sonido. Si bien el *lóγος* es *φωνή*, no lo es primariamente y luego otra cosa, sino a la inversa, primariamente es otra cosa y luego también... *φωνή*. ¿Qué primariamente? *katà συνθήκην*” (GA 29/30, p. 444-445).

⁵ Y son notorias dos cosas: 1) que *synthétes* sea el que escribe organizando las palabras con arte (véase la entrada en el diccionario: Bailly, 1950, p. 1860), esto es, tal que ellas misma comparecen en su presencia, en cuanto tal; y, 2) que sea precisamente “poeta” (y, quizá, “retórico”, y este sería un lugar de discusión muy problemático) como un

porque en el tipo de *decir* en el cual tiene lugar (*lógos apophantikós*) se muestra temáticamente lo que en la poesía y en la retórica anda ocurriendo de manera obvia, *no temáticamente*.

3. Nuestro punto de partida

Ahora bien, todo esto que hemos expuesto está referido a la Grecia arcaica y clásica pero no es exactamente lo que nos ocurre a nosotros. Nosotros (modernos tardíos⁶) no partimos de la obviedad de que el *decir* que a ultranza es *decir* es el que tiene lugar en *composiciones* (de poesía o retórica), sino que el *decir* que tiene el rango de obviedad es precisamente aquel que Aristóteles se tiene que esforzar por conceptualizar, el *decir* que *muestra* y en su mostrar *determina*. Un *decir* que, aunque en su uso más depurado es *científico* o *jurídico*, tiene lugar todos los días, que es el *decir* que se entiende que anda ocurriendo de manera trivial –y que sea ese el que de modo depurado reconocemos como *científico* o *jurídico* dice ya mucho de nuestro mundo–. Este *decir* puede seguir llamándose apofántico (ya sin necesidad de mantener transliteraciones del griego) o simplemente proposicional, enunciativo o predicativo, y es el tipo de *decir* del que Heidegger se ha ocupado de *destruir fenomenológicamente* para sacar a la luz el *fenómeno* del *cómo hermenéutico* (*das hermeneutische “als”*). Podemos afirmar que nuestro punto de partida es precisamente el tipo de *decir* que acontece como *proposicional*, *enunciativo* o *predicativo* sin que ello suponga un menoscabo de todos aquellos otros “tipos de *decir*” (o quizá, más bien, de *oraciones*) que, además, seguimos reconociendo, pero que los reconocemos porque se apartan de este, que es, por así decir, lo que se presupone como el que *va de soi*. Evidentemente, no “va de suyo” y ni siquiera, como también se extrae del trabajo de Heidegger, es el que da *fundamento* al *decir* en general, pero esto no quita que sea, de todas formas, el que inmediatamente se entiende como el tipo de *decir* obvio, el tipo de *decir* cero o no marcado, el que no necesita de más aclaración.

Pues bien, esta constatación debe servirnos ahora para notar un parentesco que hay en el modo como, partiendo de este presupuesto, la lingüística tardomoderna se fundamenta⁷, y el que acabamos de recordar que se halla en la interpretación de Heidegger de Aristóteles, pero que se diferencia precisamente en que es esencialmente moderno, es decir, en que tiene lugar y solo ha podido tener lugar en el tiempo histórico que filosóficamente llamamos “Modernidad”, y ello en virtud de la diferencia respecto al punto de partida que se acaba de recordar. Este análisis se lleva a cabo en la Modernidad tardía para lograr algo que, tangencialmente, se puede considerar que la interpretación de Aristóteles de Heidegger también logra, a saber, la definición clara y autónoma de la *lengua*. Digo, “tangencialmente”, porque Aristóteles lo que está haciendo es describir el carácter de todo *lógos qua lógos* (que sea *semantikós*), y lo está haciendo para mostrar que solo con ese carácter no se soluciona el problema por el que él mismo se empeña en hacer estos análisis⁸. Eso que con esta interpretación de Aristóteles se logra *entretanto* es tematizar qué es el “suceder símbolo”, por tanto, qué es eso de “símbolo”; y ya hemos dicho que ese *suceder* es siempre *katà synthéken*, esto es, por un *venir juntas de dos “cosas” más allá de si vendrían “naturalmente” juntas o no*⁹. El *symbolon*, por tanto, surge no de la

griego antiguo llamaría al que *compone de modo relevante*, esto es, *de tal modo que lo que comparecen son las cosas mismas en su presencia*.

⁶ Sobre “tardomodernidad”, cf. Martínez Marzoa, 2019, pp. 95-110.

⁷ Nos referimos a la lingüística que surge en confrontación con el *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure (Saussure, 2005).

⁸ Recuérdese que ese problema era acerca de cómo es posible que tenga lugar el discurso falso y, por tanto, en dónde se puede hacer la distinción.

⁹ Es muy importante el entrecomillado a “cosas” y a “naturalmente” porque cuando un griego antiguo (como Aristóteles, por ejemplo) se refiere a esto, los vocablos utilizados estarían muy lejos de poder ser *traducidos* automática y exhaustivamente a vocablos en lenguas modernas, pues “cosa” es para un griego antiguo (sin importar

“espontaneidad de lo que surge por sí mismo”, sino de algo que solo ocurre para aquella forma de *zoé* (o aquel *zoôn*) que “tiene” o se mueve ya siempre *en lógos*, es decir, en eso que todo *lógos* tiene solo por ser *lógos*, a saber, lo que también se puede decir con el verbo *semaínein* (significar) o con el vocablo *hermeneía* (comprensión) y que Heidegger suele decir como *comprensión de ser* o *del sentido de ser*. Eso es lo que queda tematizado con la interpretación de Heidegger de Aristóteles y que se reconoce cuando se reconoce esa relación de dos “cosas” que siendo precisamente *dos* acontecen tal que una remite a la otra y la otra a la una.

El parentesco tardomoderno que encontramos en la lingüística está en que esta ciencia se ve en la tesitura de tener que definir cierta relación entre dos “aspectos” (o elementos de dos conjuntos) que no tienen por qué tener nada en común (es más, no lo tienen, nada *motiva* su vínculo, este es, por tanto, *arbitrario*) tal que solo porque esa relación ocurre, puede considerarse que están teniendo lugar no separadamente, sino como el comparecer de una unidad. Ahora bien, se diferencia radicalmente en que esta unidad de dos caras se ha tenido que encontrar (que *construir axiomáticamente*, es decir, mediante un proceso similar al que se utiliza en matemáticas) para que esta ciencia pueda reivindicar su ámbito autónomo de estudio, es decir, su propio objeto, su propio método, etc. Ello logra decir qué añade el adjetivo “lingüístico” a “signo” y tiene como resultado no solo conceptualizar lo que es el *signo lingüístico*, sino sobre todo lo *lingüístico* y la entidad de la cual se tiene que ocupar (en tanto que *ciencia moderna*) la *lingüística*.

Este esfuerzo teórico, digo, tiene como punto de partida lo que desde el discurso filosófico (por ejemplo, el de Heidegger para hablar del tiempo vulgar) se suele denominar el “continuo ilimitado” (siguiendo el ejemplo de Heidegger, el continuo ahora, ahora y ahora) y cuyo problema no es, como en la Grecia antigua, cómo es posible que una cosa *sea* falsa, sino cómo es posible que una cosa *sea* verdadera, es decir, el problema no es *encontrar* cosas que a ultranza sean cosas y no simulacros, sino cómo saber por dónde cortar en ese continuo que sigue hacia un lado y hacia el otro y en el cual todos los puntos están de antemano descualificados respecto de todos los demás. La solución, como se sabe, es observar que para que un corte sea *válido* debe corresponder con otro corte en otro conjunto que guarde (hasta cierto punto) isomorfismo; en la Modernidad no se trata de *encontrar* cosas cualificadas sino de *determinar* los cortes en el continuo que son cortes relevantes en otro continuo igualmente ilimitado y que solo porque corresponden biunívocamente entre sí, se aceptan, efectivamente como cortes *válidos*¹⁰.

Este criterio es el mismo con el que la lingüística procede. Para definir su *entidad*, el *signo lingüístico*, la lingüística procede definiendo la relación biunívoca de un elemento de un conjunto ordenado, al menos, por pares binarios de oposiciones con un elemento de otro conjunto ordenado del mismo modo (pero no igual) tal que, ninguno de los conjuntos tenga otra cosa en común que esa misma relación biunívoca (cf. Martínez Marzoa, 1999, pp. 81-84, y 2005, pp. 11-16). Con ello lo que se logra definir es que la ocurrencia de uno de los elementos

qué vocablo concreto utilice) algo caracterizado principalmente porque lo evidente es que ello sea irreductiblemente lo que es, que su “ser” sea una *presencia cualificada*, es decir, que tengo una suerte de “dignidad propia”, de modo que no sea automáticamente reproducible *ad libitum et infinitum*, ni tampoco que (una cantidad de ello) pueda ser automáticamente intercambiada por (una cantidad de) cualquier otra “cosa”; y porque “natural”, que en general sería *phýsis*, no solo no refiere meramente al campo semántico concreto que las palabras que en lenguas modernas dicen lo mismo que la voz castellana “natural”, sino que además resulta ser una de esas palabras que los *dicentes expertos* griegos han marcado al mismo nivel que otras para referir no a un conjunto concreto de “cosas”, sino al juego mismo en el cual podría hablarse de algo así como ámbitos o conjuntos concretos de “cosas” o, con Heidegger, al “ser” (cf. GA 9, pp. 300-301, y GA 7, pp. 211-234).

¹⁰ La formulación puede también resumirse diciendo que la Modernidad se embarca en la empresa de lograr expresar todos los movimientos (en sentido amplísimo) de la materia y/o la energía, que son observables en general (ya sea a simple vista o mediante métodos de medición), en un correlato de fórmulas matemáticas; siendo esta empresa el proyecto de conocimiento o el proyecto de la *ciencia moderna* (cf. GA 5, pp. 75-113 y GA 7, pp. 5-65) y a la cual le corresponde una empresa *jurídica* de la cual Heidegger se ocupa bastante menos, pero que tiene en su horizonte garantizar todo aquello que materialmente pueda ser garantizado universalmente.

de un conjunto es siempre la ocurrencia del otro elemento del otro conjunto, y esto es lo que le vale a la lingüística para identificar su entidad como una moneda de dos caras.

Cada una de las caras es un “aspecto” de la unidad que forman y cada una de ellas se conforma como ese “aspecto” de la unidad por apartarse de aquello que la lingüística tiene que reconocer en este punto de su fundamentación como “extralingüístico”, como lo “no-lingüístico” frente a lo cual ella misma se define. Para una de las dos caras, el significante o el elemento de expresión, eso “extralingüístico” son articulaciones sonoras producidas por el aparato fonador y recibidas por el aparato auditivo descriptibles físico matemáticamente tal que no se distinguen de cualquier otro sonido descriptible físico matemáticamente, lo *lingüístico* empezaría allí donde se distinguen claramente y su distinción depende de que aquellos cortes en las posibles articulaciones son unos u otros (en cada lengua) en la medida en que cada uno de ellos corresponde a otro corte del conjunto que constituye la otra cara. Así, para la otra cara, el significado o el elemento de contenido, eso “extralingüístico” son *referencias* a todo el ámbito que se presupone determinable por la *física-matemática* en general, pero también –y este es un problema que quedará sin discutir– *referencias de sentido* (lo que con Husserl llamaríamos “actos de significación” y con Heidegger “comportamientos ante-predicativos”), es decir, lo *lingüístico* empezaría allí donde se distinguen los cortes en el continuo ilimitado constituido por las posibles (y siempre divisibles) articulaciones de sentido por corresponder a cortes en el continuo ilimitado constituido por las posibles (y siempre divisibles) articulaciones del aparato fonador.

Como se sabe, esto obliga a la lingüística a tener que echar mano de un concepto muy señalado y que dio lugar a un movimiento intelectual, pero que el echar mano de él solo pretende hacer notar el estatuto que tienen las entidades *lingüísticas* frente a las otras; se trata, como se sabe, del concepto de *estructura* (cf. Villaverde López, 2017, pp. 109-137). La cuestión es que es de una *estructura* de lo que la lingüística se ocupa si es cierto (como así es) que se ocupa de sistemas de signos que funcionan como sistemas de valores puros en la medida en que sus unidades se ordenan (o se constituyen) por oposiciones negativas y relativas a todo el sistema. Ahora bien, lo que se vio en el aparatado anterior no es el equivalente aristotélico de esto (el *signo lingüístico* como el concepto a partir del cual la lingüística se defina a sí misma como ciencia y acota su ámbito de estudio), sino cierto “antepasado” de esto que ya no es para nada griego antiguo sino muy nuestro, o sea, que es lo que queda cuando aquello otro griego (el *hótan génetai symbolon*) ha dejado de ser, cuando la Grecia arcaica y clásica se ha perdido irremediamente y, por tanto, ya no significa lo que significaba entonces (lo que se expuso en el apartado anterior), sino justamente esto otro que argumenta la lingüística. En otras palabras, hay *signo lingüístico* cuando lo que ha ocurrido es el *allanamiento del symbolon*. ¿Qué quiere decir en este caso la pérdida? ¿Por qué utilizar la expresión *allanamiento del symbolon*?

4. Lo que queda atrás: *hótan génetai symbolon*

Para tratar de responder a estas preguntas debemos, en primer lugar, notar lo siguiente: Aristóteles (y así lo está reconociendo Heidegger) ha especificado este “suceder símbolo” para aclarar que el *lógos semantikós* no ocurre por mera *phýsei*, o sea, por la mera *phoné*, sino porque la *phoné* implicada en el *lógos* es tal (a saber, *semantiké*), si y solo si ese *lógos* es *katà synthéken*: si y solo si la voz ocurre en tanto que sucede un mantenerse juntos de una articulación por convenio (*Übereinkunft*), o sea, si y solo si la voz es voz porque refiere a una *significación* y viceversa. Así pues, lo que Aristóteles parece estar tratando de decir es que el *lógos*, el “reunir-separar que mantiene junto a lo reunido”, es ese sonido que es tal si y solo si *es ya siempre* en el suceder de un *symbolon*, esto es, en el suceder de un mantenerse-junto de “sonido” y “comprensibilidad” (dos qué no tienen nada en común), de manera que ese (o cada) “sonido”

miente¹¹ esto o lo otro y no quede como un mero sonido. Digamos que, allí donde hay “sonidos” que sin dejar de serlo solo son porque ocurren en medio de ese “suceder símbolo” hay *lógos semantikós*, esto es, *discurso o palabra* en general¹².

Por otro lado, y todavía en el orden de responder a las preguntas anteriores, hay que recordar ahora que el punto de partida de Aristóteles es la no distinción entre lo que para nosotros es irremediamente, por un lado, el acontecer de las cosas y, por otro, el decir (de ellas)¹³. Así pues, con esto Aristóteles está notando que el *acontecer de las cosas* es algo que solo es en la medida en que estas cosas son *comprensibles*, es decir, son, cada una de ellas, esta y no otra. Es en este sentido en el que decimos que para él (o sea, para la Grecia arcaica y clásica) solo con esto no se responde el problema de saber cómo cabe que un *decir* (siendo perfecto *decir*, por tanto, un *acontecer de cosas*) sea “falso”, “engañoso”, o sea, un decir que no nos ponga delante de una cosa tal y como ella acontece sino como otra. De ahí que el siguiente paso para Aristóteles sea la distinción del *lógos* que además de ser *semantikós* es *apophantikós*. Pero este paso terminará por arruinar la situación griega en la medida en que lo que se averigua es el reconocimiento de la irreducibilidad de cada cosa, y es esa irreducibilidad la que se va a ver desqualificada, la que se va a perder, con esta distinción y la consecuente tematización del *lógos apophantikós*, a pesar de que es solo con este paso con el que se pone de manifiesto en qué consiste esa misma articulación.

La descripción del *lógos semantikós* distingue *lógos* de *phýsis*, o sea, un modo de tener lugar la articulación de otro modo también de articulación, pero con el *lógos apophantikós* se tematiza en qué consiste esa articulación misma, a saber, se pone de manifiesto la estructura del “en tanto que” del “algo en tanto que algo” que, sin embargo, entonces, debe valer también para describir el *vuelco*, la *distancia* que se constata como *phýsis*. Esto no quiere decir que se iguale el *lógos apophantikós* y la *phýsis*, sino que, por un lado, lo que se allana es la distinción entre uno y otro *lógos* (pues el *apophantikós* termina por explicar el *semantikós*) y, por otro lado, que es con esos *lógoi* con los que se tematizará la *phýsis*, de manera que en estos se podrá discutir si corresponden o no con la *phýsis*.

Al dar este paso, o sea, al tematizar lo siempre ya supuesto como *lógos*, se *pierde* la indistinción entre lo uno y lo otro, pero, a cambio, o como resultado, se distingue *lógos* de *phýsis*, *decir* de *acontecer*. La razón es que, a partir de que esto quede tematizado y ya siempre se tematice, por así decir, de antemano, se asumirá como lo obvio que todo *decir* es esa articulación apofántica; lo que se *pierde* con ello es precisamente el “suceder símbolo”, el que haya *cualificadamente* las cosas. Esta pérdida de la *cualificación* inherente a cada cosa es lo que permite a la lingüística definir la noción de *signo lingüístico* y, en general, fundamentarse, pues es esa pérdida la que permite entender que el vínculo no sea a cada cosa y el nombre que ella tiene, sino al sistema (de signos) observable en el *referirnos a las cosas*. Ahora bien, ¿no es ese *referirnos a las cosas*, lo que el *suceder símbolo* pretendía mentar?

Pues sí, era justamente eso, y por ello (y ahora respondemos a la segunda pregunta con la que terminábamos el apartado anterior), si bien lo que ha ocurrido es la *pérdida* de lo que esto mismo significaba en Grecia, lo que no se ha perdido, sino que más bien ha quedado *salvaguardado*, ha sido el *fenómeno* mismo del *estar referidos a las cosas*. Es a este doble juego al que merece la pena llamar *allanamiento*, pues *allanar* no solo significa aplanar, nivelar,

¹¹ Heidegger utilizará también la palabra *zeigen*, señalar, indicar y *winken*, hacer o dar señas; de donde *Zeichen*, signo, y *Winke*, señal (cf. Currás Rábade, 1977).

¹² “Las palabras, el discurso, suceden en y desde tal convenir con aquello que de antemano es mentable y captable en cuanto tal, con aquello sobre lo cual varios pueden y tienen que convenir simultáneamente unos con otros en tanto que aquello que debe ser mentado en el discurso. Porque el *lóγος* se funda en la *γένεσις* del *σύμβολον*, por eso es *κατὰ συνθήκην*, por *convenio* [aus *Übereinkunft*]” (GA 29/30, p. 446-447).

¹³ Recuérdese que esto no significa que Aristóteles u otro griego antiguo no distinguiera entre, digamos, alguien “hablando” y el florecer de una flor, sino que se llamaba igualmente al tipo de articulación que podía reconocerse en el florecer y aquella otra del *decir*; no de un *dicente* trivial, sino de un *dicente experto*.

igualar, sino también, resolver, permitir que otra cosa (o simplemente *la cosa*, *la cuestión que en cualquier caso es cuestión*) se abra paso a través de lo *allanado*, a saber, *el symbolon*, lo *simbólico*. Tanto es así que la definición del signo lingüístico (la correspondencia biunívoca entre significante y significado) solo se constata en cómo ocurren las respuestas normales en contextos de *habla* normales entre hablantes nativos. Lo que se observa a simple vista no es que sonidos se conecten a significados, sino que se anda trabado en esa correspondencia biunívoca tal que si alguien me dice “¿me pasas el pan, por favor?”, sin decir nada más, le acercaré el pan. Y es a esto a lo que llamamos *estar referidos a las cosas* tal que la semántica que hay en ello ha *salvaguardado* la del griego *semaínein* o *hermeneía*.

Sin embargo, *allanamiento* también significa vaciar la cualificación, descualificar las cosas, *irrumper* en la *dignidad* de la cosa como se *irrumpe* en la *intimidad* (y *seguridad*) del hogar. Esta violencia también está presente en la tematización a la que nos referimos más arriba y el mismo mecanismo se encuentra en la constitución de la lingüística. La fundamentación del *signo lingüístico* significa que no hay ningún corte del conjunto significante de una lengua, ni tampoco ningún corte del conjunto significado de esa lengua, que de antemano esté *cualificado* (*señalado*) frente a todos los demás, y esto es condición de la posibilidad de que haya *signo lingüístico*. Pero, además, de ello se sigue que tampoco hay *de antemano signos lingüísticos* más relevantes, señalados o cualificados que otros, sino que todo signo lingüístico es, por principio, equivalente a cualquier otro y lo único que hace que luego la lingüística pueda clasificarlos es el tipo de relación *funcional* que cumplen entre sí en un contexto de *habla* de una *lengua*; contexto que es, a su vez, donde luego es posible que algún signo quede *cualificado*.

Esta violencia inherente al *allanamiento* —este aspecto peyorativo, si se quiere decir así, del término que, en cierto modo, afea la intención aséptica del discurso filosófico e introduce un vector de ambigüedad— se muestra especialmente en cierto problema que el lingüista no siempre nota —y no tiene porqué notarlo, es decir, no es un problema *del cual* el lingüista pueda, pero tampoco del que tenga que ocuparse—, pero que es consustancial a que la misma lingüística se constituya como ciencia. Podemos apreciarlo volviendo sobre algo que se dijo como de pasada en el apartado anterior, a saber, que lo *lingüístico* solo se define enfrentándose a lo *no-lingüístico*, a lo *extralingüístico* (e implícitamente, siempre quedó como el continuo ilimitado del que siempre se partía, ya fuese en dirección al significado o en dirección al significante) y para ello la lingüística recurre al concepto de *estructura*. Esto acarrea que todo eso de lo que la lingüística no debiera ocuparse (que si se repasa la argumentación es, en definitiva, todo el ámbito de lo ente y nuestro estar referidos a ello), no debiera, a su vez, estar incluido en nada de lo lingüístico.

Sin embargo, dado que el estatuto de las entidades lingüísticas es *estructural*, no se pueden observar más que allí donde se realizan, es decir, en su tener lugar, en la conducta misma de los hablantes, realización que siempre es en estos o aquellos “reales”, en estas o aquellas “cosas” observables y determinables desde la física-matemática. Por consiguiente, terminaba resultando que la distinción entre lo “lingüístico” y lo “extralingüístico” solo obedecía a cómo había que reconocer lo *lingüístico* mismo, pero no a que, en efecto, hubiera un “extralingüístico” para la lingüística, ni porque la “entidad lingüística” fuese un tipo de entidad reconocible sin todo el aparataje conceptual que la lingüística pone en marcha; lo cual es algo así como que no haya nada por fuera de lo lingüístico.

Esto no debe confundirse con un ingenuo panlingüismo o un holismo lingüístico; la cuestión es más grave, porque ese reconocimiento de que no hay nada fuera de lo lingüístico se hace desde el supuesto reconocimiento de lo extralingüístico y para definir con claridad el ámbito concreto y autónomo de lo lingüístico distinguiéndolo de todo lo demás con criterios normativos. El problema, digo, es que es esa marcha la que termina por decir que ese campo es todo el campo, es decir, es esa marcha la que muestra que lo que hay detrás, lo que ha sucedido ya siempre (digamos, siempre que se inicia la argumentación) es el *allanamiento* de cualquier

rastró de *relevancia* en las cosas (en lo ente); de manera que es esa ausencia de relevancia, de *presencia cualificada*, la que exige, por un lado, cómo debe fundamentarse la lingüística y, por otro, que no haya nada que pueda resistir a terminar por ser incluido en aquello de lo que el lingüista tiene que ocuparse (sonidos, conductas, presupuestos del contexto, etc.).

La lingüística no puede hacer mucho más; tiene que dar un *salto* y no extender su argumento hasta las últimas consecuencias¹⁴. Seguido el argumento hasta las últimas consecuencias, esta ciencia tiene que constituirse dejando fuera a todo lo ente, para una vez conquistada su zona, sus entidades (*lingüísticas*), notar que esas entidades se observan en la marcha de todo lo que hay, de manera que, en cierto modo, *son* todo lo que hay. No porque lo que hubiera (todo eso que se dejó fuera y luego resultó que era aquello que observaba) ahora esté dentro, sino porque termina por reconocer que no había ni “dentro” ni “fuera”, sino solo *lengua* en su *hablarse*. Aunque ningún lingüista cabal diga nada parecido a lo que se acaba de formular, es lo que se sigue de los monumentos teóricos de fundamentación más importantes de esta ciencia, y esto es lo grave. Lo grave es que la fundamentación de la *lengua* como objeto de estudio de una ciencia desemboque en que todo sea *de* la lengua.

Pues bien, en la filosofía de Heidegger puede encontrarse un modo de afrontar este problema y de darle una salida más o menos digna. Veámoslo brevemente.

5. Referirnos a las cosas

La aclaración que Heidegger da a la palabra *symbolon* no se queda en las expresiones de la juntura, la soldadura o la articulación, ni siquiera en la del mantenerse-junto que es un *convenio* de dos cosas. En la economía interna del curso en el que encontramos el tramo textual que se ha comentado, todo esto aparece en función de cierto trazado más o menos definido de una distinción entre el “animal” y el “hombre”, la cual está, a su vez, en función de explicitar el término “mundo” que Heidegger trata de elevar a “concepto” (en el sentido de *indicación formal*); esa distinción tiene, por consiguiente, un papel heurístico o expositivo de cuestiones como las que se han comentado (o así se lo está leyendo aquí).

Luego, esa comparación no constituye el tema para los presentes intereses, sino, por así decir, la excusa para llegar al tema¹⁵. Pues bien, en este contexto, a propósito del “suceder símbolo” se hace notar lo siguiente:

Tal suceder falta en el animal, que de todos modos produce sonidos. Estos sonidos indican algo, como decimos, dan noticia de algo, y sin embargo las emisiones no son palabras, no tienen significado, no pueden dar a significar nada. Ello solo lo posibilita la génesis del símbolo, todo el suceder en el que sucede de entrada un mantenerse junto, un *mantenerse junto el hombre con algo*, de tal modo que el hombre, con aquello con lo que se mantiene junto, puede convenir en el modo del mentar. El hombre se mantiene, y de hecho conforme a su esencia, junto con otra cosa, en tanto que se comporta respecto de otro ente y precisamente por ese comportamiento respecto de otra cosa puede mentar eso otro en cuanto tal (GA 29/30, p. 446).

Con esto se pone de manifiesto que el “suceder símbolo” es otro modo de mencionar no solo el aspecto diferenciado del *discurso*, sino el que el Dasein consista en un siempre ya encontrarse afectivamente (receptivo de lo que ocurra a su alrededor en sentido amplísimo), comprendiendo

¹⁴ Me refiero aquí a aquellas fundamentaciones cabales, aquellas que, por así decir, saben que la caída de una piedra no es nada lingüístico, pero que es solo a razón de que se está *hablando una lengua*, que puede llegar a haber una *conceptualización* de todo lo que implica ese “caerse de una piedra”.

¹⁵ Esto no quiere decir que no haya *el* tema del *animal*, o que no se lo pueda leer en Heidegger; para una lectura de ello, véase el trabajo de F. Rodríguez, *Cantos Cabrios* (Rodríguez, 2015, pp. 251-300), especialmente el apartado “2.3. Y sin embargo, *no*: los perros no existen (Heidegger / *The Lord of the Ring*)”, (Rodríguez, 2015, pp. 266-274).

y *discurriendo* (articulando esa comprensión en su ya encontrarse afectivo); por tanto, es un modo de referirse a que haya *encontrarse* (*Befindlichkeit*), *entender o comprender* (*Verstehen*) y *habla o discurso* (*Rede*) del Dasein. Pues nótese que Heidegger no solo menciona el que haya dos cosas –como ocurría en el ejemplo del anillo dividido y los hijos de los padres de tal modo hermanados–, sino el que ocurra de entrada ese *mantenerse junto el hombre con algo*. Lo mantenido junto no es, por ejemplo, este ordenador en el que escribo con la articulación sonora de los fonemas implicados en la mención de “ordenador”, sino este ordenador conmigo (que tiene que poder ser cualquiera) en mi *encontrarme afectivamente* en algún *tono* escribiendo (*comprendiendo o entendiendo* en ello de escribir) tal que cabe que esto mismo pueda ser *articulado* e incluso comunicado (“heme aquí, *escribiendo en mi ordenador...*”). ¿Qué se está mostrando con esto? ¿Qué *fenómeno* nos está saliendo a la luz? ¿No se está tematizando justamente eso por lo que antes preguntábamos, el que *nos refiramos a las cosas* que también encontramos en la lingüística, pero como el problema de lo “extralingüístico” (y añadimos las comillas porque ya sabemos que, en el fondo, no es nada, no lo hay)?

Recordemos ahora que aquel problema sucedía para la lingüística en coherencia con que tuviese que echar mano del término *estructura*, el cual le servía para identificar el carácter de lo que sí le pertenecía. Lo “extralingüístico” era lo que no dependía de identificar esa *estructura* y, por ello, este término está más marcado en lingüística que, por ejemplo, en el contexto del formalismo matemático (que lo usa en el mismo sentido), donde no hace falta definir nada “extramatemático”. Insisto en que esto se reconoció, de todas formas, como un problema que el lingüista ni resuelve, ni tiene porqué resolver, lo cual quiere decir que esta ciencia funciona a pesar de ello: las definiciones se sostienen, sus conceptos operan y sus análisis dan resultados. Donde sí puede ser muy notorio es en el discurso filosófico, pues es desde este discurso que se reconoce una suerte de salto en este punto. No quiero dejar de insistir en que, a pesar de todo, por este salto hay que pasar para que la lingüística sea sostenible. Y, sin embargo, este salto pone en cuestión su carácter primario u originario para afrontar la tarea de *decir*, de *tematizar* qué es la *lengua* y el *lenguaje*, al mismo tiempo que reconoce que, de todas formas, no nos queda más remedio que empezar por ello, que empezar por entender en qué consiste la lingüística.

Pues bien, este salto se aclara constatando, a partir de lo que el análisis de Heidegger hace notar, que consiste en que nos hallamos ya siempre comprendiendo las cosas en medio de las cuales nos encontramos afectivamente y con las que estamos articulados de modo que, por ello mismo, podemos *mentar* esto o lo otro, o sea, *discurrir*; eso es, por así decir, por encima de lo cual tiene que *saltar* la lingüística. Esto mismo encuentra, además, cierta *traslación* (en sentido fuerte) de lo que significa el *suced* *símbolo*: “Lo que, de modo totalmente oscuro y casual y sin ninguna explicación, *Aristóteles* ve con una mirada genial bajo el título de σύμβολον no es otra cosa que lo que nosotros llamamos hoy la *transcendencia*” (GA 29/30, p. 447); de lo cual podemos decir que la noción de *transcendencia* es lo que significa el que *estemos ya siempre referidos a las cosas*.

Así, por *transcendencia* se está entendiendo lo que acabamos de expresar como el salto no tematizado por la lingüística y que al tematizarlo pone en cuestión su carácter originario; pero que, en la medida en que, para esa tematización, se echa mano de ella, se muestra que tampoco hay otra cosa en la que luego instalarse. No hay, por así decir, *nada* después de la lingüística, sino tan solo el constante esfuerzo por ganar la *distancia* suficiente como para *comprenderla*. Heidegger no lo expresa así, pero sí dice que: “Sólo hay lenguaje [*Sprache*] en un ente que, conforme a su esencia, *transciende*” (GA 29/30, p. 447), es decir, en un ente que consiste en *comprender sentido de ser* (del “ser” de esto o aquello) y cuyo “negocio” de sí mismo está en

ese “a dónde” *trasciende* y en cómo y desde dónde se puede entender ese “a dónde”, a saber, en qué consiste el *punto de partida* de ese mundo en que es¹⁶.

Ahora bien, insisto de nuevo, esa *transcendencia* no es, como sí era el “suceder símbolo” en Aristóteles, nuestro punto de partida, sino el de llegada, lo que solo se logra mediante el análisis fenomenológico hermenéutico. Pero ¿dónde se volvió a reconocer esta *transcendencia*? ¿Dónde se volvió a recurrir a la palabra “símbolo” para expresar justamente lo que Heidegger expresa con esta palabra?

6. A modo de conclusión: el *allanamiento simbólico*

No pregunto acerca de qué fenomenólogos o hermeneutas tematizaron esto (digamos que ese es aquí Heidegger), sino en qué contexto se tuvo que utilizar la palabra “símbolo” tal que no se la asumía como la “representación de...”, sino justamente como lo que se acaba de exponer y comprendiendo todo lo que se acaba de exponer. Es más, lo pregunto pretendiendo con ello notar que ese contexto tampoco se entiende como tal sin lo que se acaba de exponer, tanto por lo que refiere al resumido recordatorio de lingüística como al trabajo fenomenológico-hermenéutico de Heidegger sobre Aristóteles. Este no será un lugar que pretendidamente haya hecho esta conexión, sino un lugar que no haya tenido más remedio que salir del paso porque alguna *experiencia* se le imponía más allá de lo que sus conceptualizaciones le permitían.

Pues bien, ese lugar es aquel en el cual la mentada experiencia era una en la que sí que podía decirse que *todo* se jugaba en el *hablar* de una *lengua*, incluso (y con esto casi lo hemos dicho ya), de una *lengua* de la que nadie sabe, en principio, nada. Me refiero a la experiencia psicoanalítica, a ese discurso que se ha llamado “psicoanálisis” y que quizá todavía esté por *leerse* como, por ejemplo, Heidegger leyó a Aristóteles (Fasolino, 2019). Y afirmo que es este el lugar porque es en esa práctica donde uno de aquellos que asumió llamarse “psicoanalista” terminó por hablar de cierto *registro simbólico* del discurso, tal que el uso del adjetivo “simbólico” ya no podía significar lo que se dijo que normalmente se entiende cuando alguien dice que tal cosa “simboliza” tal otra (cf. Lacan, 1999, pp. 175-195). Nos referimos a Lacan, y, para que no hubiese ninguna duda, a eso que normalmente se entiende por “simbolizar”, en el sentido del “representar”, lo llamé, más bien, *registro imaginario* del discurso.

Pues bien, dado que es en ese registro en el que el psicoanalista se juega sus cuartos (que son los del paciente, pero que en la medida en que es el psicoanalista el que se responsabiliza de ellos, *son los suyos*), pues es de este registro del que depende que un análisis llega a ser ese extraño (o *sinistro*) “éxito” que puede ser para el sujeto enfermo, o ese desastroso estropicio que desencadene todavía más dolor y padecer, es importante notar que el *allanamiento* del *sýmbolon* ha resultado en que sea precisamente ese el registro decisivo (lo cual no quiere decir que los otros no sean importantes, ni siquiera que puedan darse los unos sin los otros). Y que sea ese no quiere decir que el *sýmbolon* no esté *allanado*, sino que lo que debemos notar nosotros es que lo *allanado* ha llegado a ser para nosotros ese registro, el *allanamiento* lo es de lo *simbólico*. Lo cual quiere decir justamente que de lo que se trata es de ese *allanamiento*, de que está ahí y de que hay que reconocerlo, pues es en eso, en que, por así decir, este terreno se *allane*, en lo que nos jugamos los cuartos no ya de “extraños o *sinistros* éxitos” o “desastrosos estropicios”, sino de *comprender sentido de ser*, el *sentido* de nuestro *a dónde* de la *trascendencia*, es decir, donde nos jugamos *entender de nuestro mundo*.

¹⁶ Véase en los párrafos 11, 12 y 13 del curso de Heidegger de 1928 sobre Leibniz (GA 26, pp. 203-284).

Referencias

- AUBENQUE, Pierre (2013): *Le problème de l'être chez Aristote*, 6ª ed., Presses Universitaire de France, Paris.
- BAILLY, Anatole (1950): *Dictionnaire Grec – Français*. Rédigé avec le concours de E. Egger. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine ; avec une appendice de nouvelles notices de mythologie et religion par L. Séchan, Librairie Hachette, Paris.
- BÜHLER, Karl (1999): *Sprachtheorie*, 3ª ed., Lucius & Lucius, Stuttgart.
- CHAMPBELL, Scott M. (2007): "Revelation and Concealment in the Early Heidegger's Conception of Λόγος", *Heidegger Studien*, vol. 23, 2007, pp. 47-69.
- COURTIN, Jean François (2018): "Heidegger: La construcción de la ontoteología", en R. rodríguez (ed.), *Guía Comares de Heidegger*, Editorial Comares, Granada, pp. 315-336.
- CHILLÓN, José Manuel (2014): "Necesidad y virtud de la comunicación. A propósito de Pol. 1253a de Aristóteles", *Dilemata*, nº 14, pp. 61-83.
- CHILLÓN, José Manuel (2015): "Ser, conocimiento y lenguaje en De Int. 16a 3. Rudimentos para una Teoría del significado en Aristóteles", *Revista di Filosofia Neo-Scholastica*, no. 3, pp. 501-519.
- CURRÁS RÁBADE, Ángel (1977): "Heidegger: el arduo sosiego del exilio", *Logos. Anales del seminario de metafísica*, vol. 12, pp. 59-94.
- DE SAUSSURE, Ferdinand (2005): *Cours de linguistique général*. Publié par Charles Bally et Albert Sécheyave avec la collaboration de Albert Riedlinger (1916). Édition critique préparée par Tullio de Mauro (1967), trad. Louis-Jean Calvet). *Postface de Louis-Jean Calvet*, Éditions Payot & Rivages, Paris.
- FASOLINO, Rubén Carmine (2019): "Aclaraciones hermenéuticas a la noción de "significante" en Lacan", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 52, pp. 51-67.
- HEIDEGGER, M., GA 5, *Holzwege*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1977.
- HEIDEGGER, M., GA 7, *Vorträge und Aufsätze*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 2000.
- HEIDEGGER, M., GA 9, *Wegmarken*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1976.
- HEIDEGGER, M., GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, ed. Walter Biemel, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1976.
- HEIDEGGER, M., GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. Klaus Held, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1978.
- HEIDEGGER, M., GA 19, *Platon: Sophistes*, ed. Ingeborg Schüßler, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 1992.
- HEIDEGGER, M. GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann Verlag, 2a ed. revisado, 1992.
- JIMÉNEZ REDONDO, Manuel (1997): "Sujeto y predicado en Aristóteles y en Heidegger", *Eutopías, Documento de trabajo 157*, Episteme, Valencia.
- LACAN, Jacques (1999): *Écrits II*, nouvelle édition, Éditions du Seuil, Paris.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1996): *Heidegger y su tiempo*, Akal, Madrid.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1999): *Lengua y tiempo*, Visor, Madrid.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (2001): *Lingüística fenomenológica*, Visor, Madrid.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (2019): *Hojas*, Abada Editores, Madrid.
- MORENO TIRADO, Guillermo (2020): *El allanamiento del lenguaje. Un estudio a partir de la obra de M. Heidegger*. Tesis inédita de la Universidad Complutense de Madrid, Facultad

- de Filosofía, Departamento de Lógica y Filosofía Teórica, leída el 18-11-2019. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/59432/1/T41812.pdf> [2020, 24 de abril]
- RODRÍGUEZ, Federico (2015): *Cantos cabríos. Jacques Derrida, un bestiario filosófico*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.
- SEGURA PERAITA, Carmen (2002): *Hermenéutica de la vida humana. En torno al informe Natorp de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid.
- SEGURA PERAITA, Carmen (2015): “Heidegger en torno a Aristóteles. Una mirada fenomenológico-hermenéutica”, *Contrastes*, Vol. 20, no. 2, pp. 231-249.
- SEGURA PERAITA, Carmen (2018): “Asimilación, destrucción y apropiación de algunos conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica”, R. Rodríguez (ed.): *Guía Comares de Heidegger*, Editorial Comares, Granada, pp. 337-357.
- TAMINIAUX, Jacques (1989): *Lectures de l'ontologie fondamentale: essai sur Heidegger*, Jérôme Million, Grenoble.
- VIGO, Alejandro (2008): *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- VIGO, Alejandro (2012): “Categorías y experiencia antepredicativa en el entorno de *Sein und Zeit*”, *Studia Heideggeriana*, Vol. 2, *Lógos – Lógica – Lenguaje*, ed. Francisco de Lera, Editorial Teseo, Buenos Aires, pp. 71-128.
- VIGO, Alejandro (2013): *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*, Ediciones Universidad de Navarra, Barañáin.
- VILLAYERDE LÓPEZ, Guillermo (2017): “Consideraciones en torno a la noción de estructura y la época moderna”, A. Leyte (ed.), *La historia de la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzo*, La oficina, Madrid, pp. 109-134.
- VOLPI, Franco (1984): *Heidegger e Aristotele*, Daphne Editrice, Padova.

Origem, ontologia, mito e política em Heidegger e Cassirer

Origin, ontology, myth and politics in Heidegger and Cassirer

ALEXANDRE DE OLIVEIRA FERREIRA
(Universidade Federal de São Paulo)

Resumo: O presente artigo busca comparar as ontologias desenvolvidas por Heidegger e Cassirer mostrando que ambos possuem concepções distintas sobre a origem dos múltiplos sentidos do ser, as quais servirão para sustentar interpretações opostas acerca da ascensão do nacional-socialismo na Alemanha. Em Heidegger o sentido é pensado a partir de uma origem única: seja a temporalidade do *Dasein* (nas obras do entorno de *Ser e Tempo*), seja a epocalidade do ser no Heidegger tardio. Cassirer, por sua vez, pensa o ser como dado mediante uma multiplicidade de origens expressas nas formas simbólicas da cultura (mito, arte, ciência, linguagem, etc.). Curiosamente, ambos os filósofos se utilizarão de suas respectivas ontologias para pensar o surgimento do nacional-socialismo a partir da relação entre mito e técnica. Assim, no início dos anos de 1930, Heidegger pensa a história do ser (*Geschichte des Seins*) a partir da perspectiva de uma origem mito-poética, vendo o nacional-socialismo como uma possibilidade de retorno ao início grego do pensamento ocidental e da irrupção de um novo modo de doação do ser que pudesse superar o domínio planetário da técnica moderna. Cassirer, ao contrário, verá no nazismo uma infiltração indevida do elemento mítico na sociedade técnico-científica.

Palavras Chave: Heidegger, Cassirer, ontologia, origem, nacional-socialismo

Abstract: This paper aims to compare the ontologies developed by Heidegger and Cassirer and shows that the two philosophers have different conceptions about the origin of the multiple senses of being, which are used to support opposite interpretations concerning the rise of the national-socialism in Germany. Heidegger sees the sense of being as coming from one single origin: whether it be the temporality of *Dasein* (in the texts around *Being and Time*) or the epocality of Being (in the later Heidegger). Cassirer, otherwise, considers Being as given from a multiplicity of origins, which are expressed in the symbolic forms of culture (art, religion, science, etc.). Curiously, both philosophers will use their respective ontologies to interpret the event of National Socialism comparing the relation between myth and technology. So, in the early 1930s Heidegger conceives his history of being (*Geschichte des Seins*) from a mythopoetic perspective and sees the national-socialism as a possibility of returning to the Greek beginning of the occidental thinking and as the irruption of another way of Being that could overcome the technological world domination. Cassirer, on the other side, understands the Nazism as an undue influence of myth over the technical-scientific society.

Keywords: Heidegger, Cassirer, ontology, origin, national socialism

O objetivo desse artigo é comparar as ontologias de Heidegger e Cassirer e mostrar como ambas foram utilizadas pelos dois filósofos para sustentar posições diametralmente opostas acerca da ascensão do nacional-socialismo na Alemanha. Essa comparação não é gratuita, Cassirer e Heidegger são herdeiros de certa tradição neokantiana e fenomenológica, partem de problemas ontológicos semelhantes e travam diálogos em torno de temas centrais da filosofia. Entretanto, apesar de partirem de problemas semelhantes, nossos filósofos irão elaborar

ontologias distintas. Acreditamos que o ponto fundamental que separa as ontologias dos dois filósofos diz respeito ao problema da origem, tema central do debate ocorrido em Davos. Em Heidegger a compreensão do ser é pensada, de maneira sempre crescente, a partir de uma origem única e em um horizonte único de sentido. Cassirer, por sua vez, pensa o ser a partir de uma multiplicidade de aberturas de sentido que se perfazem no desenvolvimento cultural do ser-humano. Tentaremos mostrar que, embora não exista propriamente uma filosofia política nem em Heidegger e nem em Cassirer, ontologias distintas servirão para fundamentar diferentes posições políticas. Curiosamente, os posicionamentos políticos de ambos os filósofos são elaborados mediante uma comparação entre mito e técnica.

Assim, no início dos anos de 1930 Heidegger vê a possibilidade de unir ontologia e nacional-socialismo a partir de uma “estrutura mito-poética” subjacente à sua concepção de história do ser (*Seinsgeschichte*) que começa a ser desenvolvida nesse período e é por ele mesmo explicitada na obra *Introdução à Metafísica*. Cassirer, por sua vez, verá a ascensão do nazismo como a irrupção indevida da função mítica em meio a sociedade técnico-científica da Alemanha no início da década de 1930.

1. Heidegger e a origem mito-poética da história do ser

Primeiramente, faremos uma breve análise da noção de historicidade no quadro teórico da ontologia fundamental a fim de chegar à noção de verdade do ser tal qual surge no início dos anos de 1930 e justificar a tese de uma mitologia da origem nessa fase do pensamento de Heidegger. Em seguida analisaremos o projeto de uma filosofia das formas simbólicas de Cassirer, comparando-a com a ontologia heideggeriana, e mostrando como a relação entre as funções simbólicas do mito e da tecnociência é usada para explicar o surgimento do nazismo na Alemanha.

Como se sabe, nos textos do entorno de *Ser e Tempo*, a pergunta pelo sentido de ser deve ser precedida por uma analítica existencial da finitude humana enquanto âmbito a partir do qual o ser é compreendido. Heidegger se utiliza do termo ser-aí (*Dasein*) para designar a existência humana enquanto lugar da compreensão do ser e, ao mesmo tempo, para desconstruir as concepções tradicionais que buscam pensar o humano no quadro da categoria tradicional do ser como substancialidade ou subsistência (*Vorhandenheit*). O ser-aí não é um ente substancial com propriedades definidas, mas puro poder-ser, pura possibilidade de sentido que, devido a sua essência temporal e finita, nunca se completa e nunca possui a posse definitiva de si mesmo.

Com isso, a analítica da existência torna-se uma ontologia fundamental que busca pôr a descoberto a temporalidade (*Zeitlichkeit*) do ente humano como horizonte transcendental para a pergunta pelo sentido de ser. A temporalidade projeta o ser-aí em direção ao mundo, ou seja, à totalidade de sentido na qual os entes são compreendidos mediante determinados modos de ser, possibilitando todo o comportamento humano em relação às coisas e aos outros seres humanos. Toda compreensão de ser e, conseqüentemente, todo modo de acesso aos entes, é sempre uma possibilidade de ser do ser-aí e remete, em última instância, ao caráter projetivo (*Geworfenheit*) de suas êxtases temporais, as quais modulam as possibilidades de existência do ser-aí.

O acesso à temporalidade originária se dá mediante um processo de singularização no qual o ser-aí, tomado pela angústia, percebe-se como ser finito e livre para morte e, rompendo com a medianidade cotidiana, apropria-se das possibilidades de ser herdadas da tradição à qual ele pertence. Desse modo, em *Ser e Tempo*, a assunção angustiante da morte, denominada de resolubilidade (*Entschlossenheit*), é a condição de possibilidade do agir próprio ou autêntico (*eigentlich*), no qual o ser-aí transmite a si mesmo (*Sichüberliefern*) uma possibilidade de ser na qual já se encontra lançado e conquista seu destino (*Schicksal*). Essa apropriação de um

sentido de ser historicamente herdado constitui a historicidade própria do ser aí, o acontecer da comunidade, do povo, que lhe permite “ser para o seu tempo”, “escolher os seus heróis”, etc.

Assim, podemos dizer que em *Ser e Tempo*, a historicidade constitutiva da temporalidade do ser-aí é o que lhe permite apropriar-se de sua história e projetar o seu futuro. Entretanto, no início dos anos trinta, Heidegger introduz uma nova noção de historicidade que já não é simplesmente constitutiva da temporalidade, mas que deve ser instaurada mediante uma ação decisiva (*entscheidende*) que inaugura o primeiro início do pensamento ocidental e põe em marcha a história do ser. A noção de resolubilidade (*Entschlossenheit*), que em *Ser e Tempo* permitia ao *Dasein* apropriar-se de sua história, é substituída por uma decisão (*Entscheidung*) que coloca o ser-aí em sintonia com a força desse início. Essa ideia de uma historicidade originária que, ao contrário de *Ser e Tempo*, não é apenas constitutiva da existência do ser-aí, mas que deve ser instaurada a partir de um ato de decisão (*Entscheidung*), é um dos elementos que permeiam a noção de verdade do ser à época do engajamento político de Heidegger com o nacional-socialismo. Um dos lugares onde se faz ver esse caráter mitológico e político da verdade do ser é curso de 1935, *Introdução à Filosofia*.

Nessa obra, o início historial do povo grego, cuja força marca o destino do ocidente e inaugura assim denominada “história do ser”, é visto como um acontecer primordial, uma *Urgeschichte*, que não pode ser explicada mediante um estudo historiográfico ou antropológico do passado. A história originária não é acessível a nenhuma ciência positiva, mas só pode ser “compreendida” na medida em que nos vinculamos a ela e somos capazes de projetar a força desse primeiro início no futuro. Isso faz com que o acesso a essa história seja, em certo sentido, mitológico:

A inexplicabilidade (*Unerklärbarkeit*) desse início não é nenhuma falta ou fracasso do nosso conhecimento da história. Na compreensão do caráter misterioso desse início repousa, antes, a autenticidade (*Echtheit*) e a grandeza do conhecimento historial (*geschichtliches Erkennen*). Saber sobre uma história originária não é nem escavar o primitivo nem recolher ossos. Não é nem meia nem toda ciência da natureza, mas, se acaso for algo, é Mitologia (*Mythologie*) (GA 40, p. 164-5).

A referência ao mitológico visa introduzir uma temporalidade originária que não é aquela do tempo linear das ciências positivas, mas que também vai além da *Zeitlichkeit* tal qual exposta em *Ser e Tempo*. O mito não se encontra no passado mas, uma vez desoculto o poder que ele abriga, projeta o ser humano em direção a possibilidades futuras, instaurando um novo início e forjando o destino de um povo.

Assim, o início historial do povo grego, cuja força marca o destino do ocidente, é visto como o acontecer da irrupção violenta do humano em meio ao ente na totalidade. A instauração desse início se perfaz como uma ação violenta (*gewalt-tätig*) e decisiva (*entscheidend*) que abre um espaço do ser em meio à supremacia avassaladora e terrível do ente na totalidade. Para conformar o ente em seu ser, para dizer o que o ente é, o homem precisa tornar-se ele mesmo o que há de mais terrível e avassalador. O surgimento da história do ser revela-se, ao mesmo tempo, como ato político, na medida em que a *polis* grega é “o estado-historial (*Geschichtsstätte*), o aí (*das Da*) no qual, desde o qual e para o qual acontece história (*Geschichte geschieht*)” (GA 40, p.162). Os atores políticos dessa ação violenta e instauradora, desde a qual a história do ser acontece, são os poetas, os pensadores, os sacerdotes e os homens de estado. Esses cidadãos da *polis* seriam atores violentos (*Gewalt-tätige*) na medida em que decidem “utilizar de violência e tornar-se elevados no ser historial como atores (*Täter*) e criadores (*Schafende*)” (GA 40, p. 162).

É importante deixar claro aqui que esse ato instaurador não implica em nenhuma violência física. As violências, do projetar pensante, do edificar edificante, do agir estatizante, são antes possibilitadas por um dizer desocultador que reúne e condensa o ente em seu ser e que se revela de modo eminente no dizer poético (*Dichtung*), o qual inaugura a história do ser e traça o destino

do pensamento ocidental. Há aqui uma simultaneidade entre o surgimento de uma língua e da história de um povo, na medida em que a linguagem é apropriada pelo poder sobrepujante da revelação do ser do ente na totalidade:

A linguagem apenas pode começar a partir daquilo que é avassalador e extraordinário, na irrupção do homem no ser. Nessa irrupção (*Aufbruch*) a linguagem era o tornar-se-palavra do ser (*Wortwerden des Seins*): poesia (*Dichtung*). A linguagem é a poesia originária (*Urdichtung*), na qual um povo poetisa o ser. Inversamente, a grande poesia, pela qual um povo entra na história, dá início à formação da sua língua (GA 40, p. 180).

Assim, no início do pensamento ocidental, “em razão de uma experiência poético-pensante fundamental do ser” (GA 40, p. 17), o ser vem à palavra como φύσις, como o surgir avassalador do ente na totalidade, cuja revelação poética abre ao ser-aí sua própria historicidade e inaugura a metafísica ocidental como história do ser. Seriam os poetas e os pensadores gregos aqueles que inaugurariam e conservariam a força desse início que projeta o destino do povo grego e do ocidente.

E aqui Heidegger parece padecer de uma ideia de progresso às avessas. A força violenta do início grandioso (*der grosse Anfang*) da história do ser (que não provém do homem, mas do próprio ser) diminui na medida em que o homem, tomado pelo encanto da revelação do ente, esquece-se do ser. Assim, a história do ser adquire um caráter epocal, cujas etapas são intimamente aparentadas enquanto respostas possíveis ao chamando do ser, ao mesmo tempo em que são marcadas por um crescente abandono ou esquecimento do ser. A metafísica ocidental passa a ser caracterizada como a história do esquecimento do ser, na qual o ser revela-se enquanto entidade do ente e, ao mesmo tempo, retrai-se enquanto ser ele mesmo. Esse esquecimento do ser se inicia desde cedo no pensamento ocidental quando os gregos caracterizam o ser-humano como “animal que possui o logos” – fazendo da linguagem um instrumento e uma propriedade do ser-humano e não um vínculo ao poder avassalador (*überwältigen*) do ser como φύσις - e culmina na ciência e na técnica modernas, nas quais o λόγος torna-se a razão instrumental que visa o cálculo incondicional de tudo que existe e a história do ser esgota suas possibilidades. O fim dessa história se realiza, embora ainda não tenha se consumado, na maquinação (*Machenschaft*) como a incondicional habilitação ao poder através da determinação de fins e valores e do domínio técnico sobre os entes, cujo resultado é o cálculo e a planificação de tudo que existe – inclusive do próprio homem – visto agora como mais um elemento – ainda que o mais nobre – da técnica. Assim, no início, a linguagem possui o ser humano e surge como uma resposta ao apelo do ser que exige ser trazido à palavra abrindo o ente na totalidade como φύσις. No fim o ser humano é visto como possuidor da linguagem, a qual torna-se um mero instrumento da maquinação:

O fim se mostra na formulação: ἄνθρωπος ζῶον ἔχον: O homem, o ser vivo, possui a razão como equipamento. O início nós compreendemos em uma formulação livremente construída, que ao mesmo tempo resume a nossa interpretação até aqui: φύσις ἄνθρωπὸν ἔχον: O Ser, o surgir avassalador, o qual exige (*ernöten*) o reunir que possui o ser-humano (acusativo) e o fundamenta (GA 40, p. 184).

Nesse sentido, o artigo de Julia Ireland, “Naming φύσις and the ‘Inner Truth of National Socialism’”, parece reforçar a tese de que a estrutura mito-poética da história do ser está diretamente ligada à narrativa que Heidegger utiliza para fundamentar sua adesão ao nacional-socialismo. O artigo é baseado em um profundo trabalho de arquivo que procura discutir o lugar da controversa frase de Heidegger acerca da “verdade interna” do movimento nacional socialista, expressa na *Introdução à Metafísica*, a qual ela descobriu também estar presente na versão original manuscrita dos cursos sobre os hinos de Hölderlin, “Germania” e “o Reno” (GA39), proferidos no semestre de 1934/35, fato esse que estabelece uma nova relação entre os dois textos.

Com efeito, Heidegger justifica a escolha de Hölderlin para falar de poesia pelo fato de ele ser ao mesmo tempo poeta dos poetas, em cujos poemas se realiza a essência da poesia, e poeta do povo alemão. Com isso, retoma a ideia de uma origem mito-poética da história de um povo e, ao mesmo tempo, aponta para seu caráter político.

Porque Hölderlin é esse encobrimento e essa dificuldade, poeta dos poetas e poeta dos alemães, por isso ele ainda não se tornou o poder na história do nosso povo. Por ainda não ser, deve tornar-se. Tomar parte nisso é “política” em um sentido mais elevado e originário, tanto que, quem aqui conquista algo, não tem necessidade de falar do “político” (GA 39, p. 214).

Como se sabe, Heidegger interpreta a frase final do poema *Andenken* (rememoração) de Hölderlin, “aquilo que permanece, fundam os poetas”, como sendo um dos lugares onde estaria dito que os poetas instauram (*stiften*) o Ser (*Seyn*). A palavra *Seyn*, escrita de modo arcaico, indica o ser pensado como acontecimento criativo que abre o ente na totalidade para o *Dasein* humano e inaugura a história de um povo. Isso se explica nos dois sentidos atribuídos à palavra instaurar (*stiften*): 1) enquanto aquilo que ainda não é, mas deve ser projetado em sua essência no dizer poético e 2) como rememorar poético (*Andenken*) que conserva e protege a essência do aberto e permite que seja pensado de modo novo: “O ser assim fundado no poema abarca sempre o ente na totalidade: os deuses, a terra, os homens e esses em sua história, ou seja, o povo.” (GA 39, p. 215). Um exemplo desse modo de instauração são os poemas de Sófocles, nos quais a experiência grega da φύσις vem à palavra.

Ao dizer que Hölderlin ainda não é, mas deve tornar-se um poder na história do povo alemão, Heidegger parece lançar uma tarefa política, no sentido originário aqui exposto. Como bem observa Ireland: “Heidegger pensa ποιησις mais originalmente a partir da φύσις como a força nominante (*naming force*) que não apenas inaugura ‘outra metafísica’, mas também outra ‘política’” (Ireland, 2014, p. 332). O que estaria em jogo nesse projeto poético-político seria a abertura de uma experiência poética do ser que possibilitasse o surgimento de um outro começo para o povo alemão a partir da rememoração criativa do primeiro começo grego que deu origem à metafísica ocidental.

Entretanto, essa nova experiência do ser não deve ser pensada como um retorno à φύσις, cujas possibilidades se esgotaram no desenvolvimento histórico da metafísica ocidental que culmina no domínio técnico-científico do ente. “Hölderlin não é o helenismo mas o futuro dos alemães” (GA 39, p. 255) e esse deve ser projetado por uma “outra metafísica, ou seja, por uma nova experiência fundamental do ser” que “deve ser mais originária que aquela dos gregos, que se anuncia na palavra e no conceito de φύσις” (GA 39 p. 195 -196). Assim, a φύσις poeticamente pensada servirá tanto para Heidegger desconstruir a velha metafísica quanto para abrir caminho para uma outra experiência do ser.

É precisamente no contexto de uma crítica a fase final da metafísica como domínio da técnica que se situa a referência à “verdade interna do nacional-socialismo”. Ireland, mediante uma análise cuidadosa (que não cabe aqui reproduzir) do local onde essa polemica frase de Heidegger aparece, tanto em *Introdução à Metafísica* quando nos cursos sobre Hölderlin, mostra que a frase aponta para uma crítica tanto à ciência acadêmica, que na época da *Machenschaft* se transformara em “negócio organizado (*Betriebe*) de aquisição e compartilhamento de conhecimento”, quando à “nova” ciência defendida pelos nazistas, a ciência alemã, baseada no conceito biológico de povo e de raça e nas ideias de valor e heroísmo. Ambas seriam parte da desnaturalização da φύσις que caracteriza o crescente processo de esquecimento do ser no pensamento ocidental, e não teriam nenhuma relação com a “verdade interna do nacional-socialismo”. Verdade essa que, ao que tudo parece indicar, deveria ser guiada por uma política baseada em um projeto mito-poético de fundação de um povo, certamente desconhecido pelos nazistas. Como muito já se falou a respeito, Heidegger possui uma visão muito própria do nacional-socialismo, um “nacional-socialismo espiritual” (GA 94,

p. 135) que não encontra ressonância no nacional-socialismo real, partidário. Assim, Heidegger parece desenvolver um conceito poético-político de povo que não está baseado na noção biológica de raça.

Não há espaço aqui para discutir se, como sugere Peter Trawny, a noção historial de povo em Heidegger não exclui um conceito de raça¹. O fundamental para os nossos propósitos (e nisso concordamos com Trawny) é o fato de que o engajamento de Heidegger com o nacional-socialismo só se torna compreensível “a partir da narrativa de um ‘primeiro início’ com os gregos um ‘outro início’ com os alemães” (Trawny 2014, p. 28), tendo a técnica como fase final que ainda não se consumou.

Essa “narrativa que une dois inícios e um fim, caracterizado como maquinação” (Trawny, 2014, p. 22), está presente nos textos onde Heidegger justifica a assunção do cargo de reitor durante o regime nacional socialista e é a base do *Discurso do Reitorado*. Então, o nacional-socialismo surgia como uma oportunidade de superação do esquecimento do ser e de instalação de um novo início para o povo alemão mediante o retorno a uma vontade que teria se manifestado no início do pensamento grego quando “pela primeira vez o homem ocidental, a partir do caráter de um povo, por força de sua língua, ergue-se diante do ente em sua totalidade e o interroga e o concebe como ente que ele é” (Heidegger, GA 16 p. 109)². Em tal início estaria o sentido originário da ciência grega (que fora esquecida pelo pensamento metafísico e técnico-científico do ente), cuja força e grandeza não se encontrariam perdidas em algum lugar do passado, mas estariam à frente do *Dasein* historial, apontando para o seu futuro. Essa ciência originária não se confunde, como vimos, nem com a ciência moderna nem com a “nova” ciência nazista: “Ciência é apenas o modo rigoroso e, com isso, responsável daquele conhecimento que o povo todo busca e exige para a verdade e duração do seu *Dasein* historial” (GA 16, p. 305).

Heidegger buscava, então, um saber que poderia atrelar-se à força desse primeiro começo. Seria apenas unindo-se a esse saber originário que o povo alemão, através da união entre os serviços do trabalho, o serviço militar e o serviço do saber (*Arbeits-, Wehr- und Wissensdienst*), poderia compor uma única força capaz de superar a técnica moderna marcada pela exposição desprotegida do homem em meio ao ente. Heidegger atribuía um caráter revolucionário ao nacional-socialismo, por ver nele a possibilidade de irrupção de um novo início para a Alemanha e para o ocidente, na qual a universidade como o local do saber desempenharia um papel central nesse projeto político:

Podia-se em toda parte saber o que eu pensava acerca da universidade e o que eu supunha como o seu interesse mais iminente. Ela deveria renovar-se a partir de sua essência fundamental, que também é a essência da ciência, a saber, a partir da essência da verdade mesma e, ao invés de insistir na aparente unidade técnica organizatória e institucional, deveria reconquistar a unidade viva daqueles que questionam e conhecem (GA 16, p. 373).

Assim, Heidegger assume o cargo de reitor na universidade de Freiburg acreditando no regime nacional-socialista como uma possibilidade de reabilitação da essência da universidade e das ciências, fragmentadas pela divisão técnica em disciplinas, através de uma ação política que possibilitasse o retorno à primeira origem do pensamento ocidental. Em um discurso de 1934, após ter deixado o cargo de reitor, Heidegger vincula a reforma universitária à conquista do “*Dasein* espiritual do povo alemão” pela qual poderia ser exercida a verdadeira educação e através da qual não apenas a Alemanha, mas junto com ela a Europa, poderiam encontrar a autêntica união e paz duradouras:

Através da educação, o povo chega à responsabilidade própria. Mas povos autoresponsáveis são as únicas e mais elevadas garantias da paz; pois a responsabilidade própria compromete-se a si mesma

¹ Sobre isso ver Trawny, 2014, p. 59 ss.

² Tradução de Fausto Castilho (Heidegger, 1997a, p. 4).

com o valente cuidado do outro e exige de si mesma a honra incondicional do outro [...] Assim, a comunidade dos povos já não necessita ser erigida através de uma liga, mas já está aí originariamente e de modo duradouro (GA 16, p. 307).

E aqui se revela um dos aspectos do caráter mítico da história do ser, que discutiremos de modo mais detalhado adiante, a partir de Cassirer. Heidegger sugere que o retorno criativo à origem do pensamento ocidental, à verdadeira essência da ciência, possibilitaria unidade orgânica não apenas do corpus acadêmico, mas da Europa como um todo, dispensando qualquer forma de unidade institucional.

Felizmente sabemos que essa crença no nacional-socialismo como meio de transição para um outro começo dura pouco. Se no ensaio sobre a *Origem da Obra de Arte* Heidegger ainda via na instituição de um estado um modo destacado de essencialização da verdade do ser, a partir de 1936 ele começa a ver toda saída política e institucional como mais um modo da maquinação. O estado nazista e a própria figura do *Führer* passam a ser vistos agora como uma das facetas mais extremas da técnica, como uma consequência necessária da errância (*Irre*) que caracteriza a época do ser no fim da metafísica, “que exige uma única ordem e o controle do ente e propaga o vazio” (GA 7, 91).

Essa mudança de posição em relação ao nacional-socialismo, na segunda metade dos anos de 1930, leva alguns autores, como Silvio Vietta, a ver aqui uma ruptura com o regime³. Entretanto, a publicação recente dos cadernos negros parece mostrar que, se Heidegger rompe e se desilude com o nacional-socialismo “real”, ele parece manter a crença na verdade “interna desse movimento”, ainda que por outros motivos, como parece confirmar a seguinte passagem dos *Cadernos Negros* dos anos de 1938-39:

Pensando de modo puramente metafísico (ou seja ontológico-historial) tomei o nacional-socialismo, nos anos de 1930 – 1934, como a transição (*Übergang*) para um outro início e lhe dei esse significado. Com isso esse “movimento” foi desconhecido e subestimado em suas forças autênticas e em suas possibilidades internas, bem como em sua dimensão e excelência próprias. Aqui se inicia antes o fim da modernidade de um modo mais profundo – ou seja mais abrangente e penetrante do que no fascismo (GA 95, p. 408).

Heidegger admite ter cometido um erro ao pensar o nacional-socialismo como uma transição, mas isso seria apenas um engano que desconhece a força de sua verdade interna. Esta não estaria no fato de o movimento ser uma transição, mas antes uma consumação do fim da modernidade como maquinação. Assim:

Apenas a partir da visão completa desse engano sobre a essência e a força historial do nacional-socialismo surge a necessidade de sua aceitação (*Bejahung*), e isso a partir de razões de pensamento (*aus denkerischen Gründen*) (GA 95, p. 408).

Trawny identifica aqui duas fases da relação de Heidegger com o nacional-socialismo, a saber: como movimento revolucionário para um outro início e como um modo final da maquinação, necessário para um corte na história do ser (Trawny, 2014, p. 30). Seja como for, a narrativa mito-poética de um primeiro início, cuja força pode ser acessada e projetada no futuro permanece talvez de modo até mais absoluto após o rompimento de Heidegger com o nacional-socialismo “real”. Assim, a história do ser nivela e arrasta consigo tudo o que nela se

³ Segundo Vietta: “Heidegger desenvolve, assim, sua crítica ao fascismo sobre um plano que permite antes de tudo perceber nesse movimento, para falar como Dahendorf, um impulso da dominação, ou seja, a empresa formidável e crescente de um sistema totalitário infiltrando todos os domínios da vida – e, nesse sentido, “gigantesco” – assim como a objetivação (*Vergegenständlichung*) do mundo tomada possível pelo pensamento sistemático, racional e moderno, e a tecnologia especificamente moderna que é constituída sobre a base desse pensamento” (Vietta, 1993, p. 84).

encontra, tornando-se impossível, no Heidegger tardio, diferenciar campos de extermínio de indústria armamentista (GA 79, p. 27), nazismo de social democracia (GA 16, 375).

Procuramos mostrar até aqui que no pensamento de Heidegger a pergunta pelo ser é pensada a partir da necessidade de buscar uma origem única para a abertura de sentido, a partir da qual são articulados os diversos modos de encontro humano com as coisas. No assim denominado primeiro Heidegger, essa abertura é a temporalidade do ser-*ái*. No Heidegger dos anos de 1930 ela é pensada a partir das doações epocais do ser ele mesmo que surgem do primeiro início grego.

Gostaria de fazer um contraponto a esse modo de pensar o ser, focado em uma origem única e em um horizonte único de sentido, mediante uma rápida explanação do projeto de uma filosofia das formas simbólicas de Cassirer.

2. Cassirer e as formas simbólicas

No primeiro volume de sua “filosofia das formas simbólicas”, escrito cinco anos antes de *Ser e Tempo*, Cassirer afirma que a filosofia se inicia com a pergunta pelo ser e que unidade do ser teria sido tradicionalmente concebida a partir da unidade da substância. Consequentemente, o ser fora sempre pensado a partir de um determinado ente tomado como o fundamento a partir do qual todas as relações possíveis entre os demais entes pudessem ser deduzidas geneticamente. (Cassirer, 2010a, p. 1) Essa hipótese de um determinado ente ou domínio ôntico encobriria um conceito mais fundamental de ser, latente em todo idealismo ocidental desde Platão, que teria sido explicitado pela primeira vez com o pensamento crítico de Kant. Assim, na *Crítica da Razão Pura*, o conceito de substância é visto como pertencente à função sintética do entendimento. Todo conhecimento teórico só é possível devido aos conceitos ou categorias do entendimento que relacionam e ordenam diversas representações dadas na intuição sob uma representação comum, constituindo a objetividade da natureza. Desse modo, o idealismo transcendental de Kant já revelaria uma precedência do conceito de função sobre o conceito de substância. Tal precedência não se restringe apenas ao conhecimento teórico, ou seja, físico matemático da natureza. Seria uma consequência natural da filosofia de Kant que o pensamento crítico fosse estendido aos demais domínios da realidade, ao campo da moral, da estética e da vida, nos quais, a cada vez, uma determinada faculdade humana exerce uma função legisladora e ordenadora.

Porém, para Cassirer, pensar a constituição dos diversos domínios do ser a partir do jogo entre as diversas faculdades humanas (razão, entendimento, intuição, imaginação, etc.), como faz Kant, seria incorrer ainda em um erro metafísico que consiste em eleger um determinado domínio ôntico como origem a partir da qual toda forma de objetividade pudesse ser deduzida geneticamente. “O ser”, diz Cassirer, “não pode aqui ser compreendido em nenhum outro lugar senão no fazer (*Tun*).” (Cassirer, 2010a, p. 9). Seria nas obras da cultura humana ou, para usar um conceito emprestado de Hegel, seria nas diversas manifestações do espírito objetivo (arte, religião, linguagem, mito, ciência, etc.), que se constituem os diversos domínios do ser.

Arte, religião, linguagem, mito, ciência são agora pensadas como formas simbólicas: “não no sentido de que designam na forma de imagem, na alegoria indicadora e explicadora, um real existente, mas sim, no sentido de que cada uma delas gera e parteja seu próprio mundo significativo” (Cassirer, 2009a, p. 22). As formas simbólicas não são representações de uma realidade ou coisa em si que possuísse uma existência autônoma. Elas constituem a própria dimensão significativa no interior da qual as coisas unicamente podem existir para nós. Elas são as condições de possibilidade de toda objetividade, de todo mundo humano dotado de sentido.

“Com isso a *Crítica da Razão Pura* torna-se crítica da cultura” (Cassirer, 2010a, p. 9), pensada como uma fenomenologia das formas simbólicas. Cada uma das formas simbólicas é

uma unidade de sentido autônoma e possui um ponto de vista (*Blickpunkt*) próprio a partir do qual é constituído seu domínio objetivo. Nenhuma dessas unidades de sentido pode ser reduzida às outras ou explicada pelas demais. Segundo uma interpretação mais ampla da conhecida revolução copernicana de Kant, o conhecimento humano não consiste na adequação a uma realidade previamente dada, mas, ao contrário, toda realidade, todo domínio objetivo, seja ele “empírico” ou “ideal” é constituído a partir de uma função geral do espírito, manifesta nas formas simbólicas da cultura, que consiste em ordenar e relacionar uma multiplicidade a partir de um sentido comum: arte nos dá uma unidade de intuições, a ciência de pensamentos e o mito e a religião de sentimentos. A arte nos abre um universo de formas vivas, a ciência um universo de leis e princípios e a religião e o mito a percepção da identidade universal e fundamental da vida.

Entretanto, apesar de toda formação simbólica ser uma unidade autônoma de sentido, com uma função sintética própria, elas não existem isoladas umas das outras. Toda forma simbólica se encontra em uma relação com as demais, sem que uma seja superada ou eliminada pelas outras. A tarefa da filosofia seria pensar as diversas formas simbólicas ao mesmo tempo em sua autonomia e interdependência, em seus princípios constitutivos e em seu mútuo condicionamento, buscando estabelecer um vínculo entre elas:

Linguagem, mito, arte e religião não são criações isoladas, aleatórias. Estão unidas por um vínculo comum. Mas esse vínculo não é um vínculum substantiale, como foi imaginado e descrito pelo pensamento escolástico, mas um vínculum functionale. É a função básica da fala, do mito, da arte e da religião que devemos buscar por trás de suas inumeráveis formas e expressões, e para qual em última instância devemos buscar uma origem comum (Cassirer, 1992, p. 68).

Cassirer tenta expor essa unidade funcional estabelecendo uma tipologia das diferentes funções simbólicas, dividindo-as em 1) expressiva (*Ausdrucksfunktion*) 2) representativa (*Darstellungsfunktion*) e 3) significativa (*Bedeutungsfunktion*).

A dimensão expressiva é considerada a mais originária e primeira, nela o símbolo se encontra incorporado em um objeto sensível no qual se revela imediatamente uma vida interior. Na função expressiva do símbolo, as coisas aparecem para nós em seu caráter fisionômico, ou seja, elas são dotadas de qualidades afetivas, mostrando-se como acolhedoras ou ameaçadoras, prazerosas ou desconfortáveis, etc., revelando-se em sua e mútua permeabilidade, em seu caráter “simpático”, no qual se expressa a unidade indissolúvel da vida. A função expressiva está na base do mito e, em certa medida, da arte.

Diferentemente da dimensão expressiva, na qual as coisas são tomadas em sua fluidez e permeabilidade, na função representativa do símbolo as coisas são pensadas como substâncias isoladas com propriedades determinadas. O caráter representativo das formas simbólicas subjaz à nossa linguagem cotidiana e orienta a nossa lida prática no mundo. Essa função está na origem da lógica clássica e tem sua forma mais pura e característica no “ser” da cópula, perdurando desde a antiguidade até a modernidade.

Entretanto, é no seio da modernidade que se constitui uma nova função do símbolo, a função significativa. Nela as coisas são vistas em sua pura relação e perdem sua substancialidade. A dimensão significativa começa a se configurar com moderna ciência matemática e tem sua primeira expressão com o cálculo infinitesimal de Leibniz. Mas é no desenvolvimento da lógica matemática do século vinte que essa função alcança sua forma mais acabada. A dimensão representativa do símbolo, manifesta na mera notação (*Zeichen*), “não expressa nada nem representa nada, ela é pura notação no sentido de uma ordenação (*Zuordnung*) meramente abstrata”, na qual o símbolo se livra de toda intuição e “paira no éter livre do puro pensamento” (Cassirer, 2009, loc. 1256).

Para Cassirer esse desenvolvimento das formas simbólicas não implica na substituição e na superação de uma forma por outra. As funções mais originárias e básicas coexistem com as mais

“elevadas” e até mesmo habitam no interior daquelas formas que as sucederam. Não há aqui uma subsunção de uma forma por outra com as figuras do espírito de Hegel, a relação entre as diversas funções simbólicas é mais trágica do que dialética: ciência, mito, arte e religião, podem encontrar-se em harmonia, mas na maioria das vezes sua relação é conflituosa.

E aqui nos deparamos com um aspecto problemático da filosofia de Cassirer. Embora as diferentes formas simbólicas sejam unidade de sentido autônomas e coexistam sem que uma elimine ou supere as outras, em alguns momentos Cassirer parece atribuir um caráter teleológico e uma certa hierarquia em seu sistema das formas simbólicas. Assim, em um de seus últimos escritos (*Um ensaio sobre o homem*) ele afirma que a ciência matemática é “a última etapa do desenvolvimento mental do homem”, podendo “ser vista como a mais alta e mais característica façanha da cultura humana”. (Cassirer, 2001, p. 337) É na lógica matemática que se revela o caráter funcional do espírito que subjaz a todas as demais formas simbólicas, pois:

o que nela é estabelecido (*festhalten*) é uma relação e uma correspondência mútua, que é apreendida em sua lei geral quando nós renunciemos a tomar representativamente os elementos que entram nessa relação como substâncias autossuficientes (*als selbständiger Bestand*), como conteúdos que ainda seriam ou significariam algo fora dessa relação (Cassirer, 2009b, loc. 1255-60).

É justamente a partir dessa tipologia das formas simbólicas e seu caráter teleológico que se desenvolverá as análises de Cassirer sobre o mito e sua discussão com Heidegger.

3. Mito e espacialidade

Um bom caminho para compreendermos o debate de Heidegger e Cassirer sobre o mito é pela discussão que ambos travam acerca do espaço, devido à semelhança entre a caracterização do espaço mítico no segundo volume da *Filosofia das Formas Simbólicas* e a espacialidade cotidiana do *Dasein* em *Ser e Tempo*. Para os nossos propósitos não cabe aqui uma análise mais detida do espaço mítico e do espaço cotidiano, mas apenas destacar alguns aspectos comuns entre elas.

Como não poderia deixar de ser, as considerações de Cassirer sobre o espaço mítico obedecem à lógica da sua tipologia das formas simbólicas:

E aqui primeiramente se mostra algo decisivo para nossa consideração: que não há uma intuição geral e simplesmente fixa do espaço, mas sim que o espaço obtém seu conteúdo determinado e sua tessitura (*Fügung*) própria apenas da ordenação de sentido (*Sinnordnung*), no interior da qual ele a cada vez se conforma. Cada vez que ele é pensado segundo uma ordenação mítica, estética ou teórica, muda-se também a “forma” do espaço – e essa mudança não toca apenas seus traços isolados ou subordinados, e sim a sua totalidade, a sua estrutura principal. O espaço não possui uma estrutura simplesmente dada e definitivamente fixa, mas ele antes conquista essa estrutura apenas graças a um nexo de sentido geral (*allgemeinen Sinnzusammenhangs*), no interior do qual sua edificação se realiza. A função de sentido é o momento primeiro e determinante, a estrutura do espaço é o momento secundário e derivado (Cassirer, 2009, loc. 2195).

Segundo Cassirer, o espaço mítico deve ser compreendido a partir da função expressiva do mito na qual as valorações afetivas do mundo são transpostas espacialmente. Ao contrário do espaço homogêneo da geometria, no espaço intuitivo mítico cada lugar e cada direção é igualmente dotado de um sentimento valorativo, cuja primeira divisão se expressa na distinção entre o espaço sagrado e o profano. Ao contrário do espaço geométrico – no qual os diversos pontos que o compõe são esvaziados de todo conteúdo e indiferentes ao lugar que eles ocupam – no espaço mítico, ao contrário, não há separação entre o lugar de uma coisa e seu conteúdo, o local onde algo se encontra é parte integrante do seu ser. Assim, as diversas regiões do espaço mítico são qualitativamente divididas, o “em cima” e o “embaixo” podem, por exemplo,

corresponder ao sagrado e o profano. Do mesmo modo, a distância entre as coisas não pode ser pensada como mensurável e quantificável no sentido do espaço teórico, mas mediante uma relação de afinidade entre elas que é dada por um sentimento de identidade orgânica entre seus elementos. “Por força desse princípio peculiar do pensamento mítico a distância espacial é constantemente negada e excluída dele. O mais longe converge com o mais perto, na mediada em que esse se espelha naquele” (Cassirer, 2010b, p. 108). Assim o perto e o longe, o aqui e o ali, não são simples termos de uma relação geral que pode ser aplicada a conteúdos diferentes, como no espaço teórico, mas antes modos de afinidade entre as coisas que, no limite, exclui toda distância mensurável. A unidade do espaço mítico não é uma unidade de leis e relações abstratas aplicáveis a qualquer objeto em geral, mas ela é antes dada pelo fato de seus elementos estarem fundidos (*verschmelzen*) em um mesmo todo significativo que os precede.

Existem algumas semelhanças entre o espaço mítico descrito por Cassirer e espacialidade (*Räumlichkeit*) cotidiana do *Dasein* em *Ser e Tempo*. Como se sabe, Heidegger pensa a espacialidade originária a partir da análise do ente instrumental (*Zeug*), desenvolvida no parágrafo 15 de *Ser e Tempo*, cujo modo de ser é o ser-à-mão (*Zuhandenheit*), visando com isso desconstruir a noção cartesiana de mundo como *res extensa*, como um lugar no qual as coisas se encontram no modo da *Vorhandenheit*: enquanto entes simplesmente dados, como unidades substanciais autônomas com qualidades determinadas. Assim, ao contrário da visão cartesiana, nosso contato primeiro com as coisas se daria no uso de instrumentos na nossa lida cotidiana. Quando utilizamos um instrumento qualquer não o pensamos como um ente isolado, mas só podemos apreendê-lo a partir de um todo instrumental (*Zeugganzen*) previamente dado no qual se insere. O olhar com que apreendemos um instrumento dentro de um nexos instrumental (*Zeugzusammenhang*) não implica uma apreensão teórica do que é dado, e sim uma *circunvisão* (*Umsicht*) que caracteriza toda orientação prática sobre as coisas de que fazemos uso em nossa lida cotidiana. A análise do ente instrumental mostra o mundo como uma cadeia de significações na qual está sempre em jogo, em última instância, a existência do *Dasein* como um todo.

Assim, as coisas só podem ser dadas no modo da *Vorhandenheit* por um processo de “desmundanização” (*Entweltlichung*) no qual elas são isoladas de seu contexto prático, possibilitando a visão teórica do mundo (GA 2, p. 150). É com base nessa visão derivada e reduzida de mundo que se dá o projeto geométrico do espaço. Ao contrário do espaço teórico, no qual as distâncias entre as coisas são quantitativamente mensuráveis, no espaço originário da lida cotidiana as coisas possuem lugares próprios em função do seu uso: “todo aonde (*alle Wo*) é descoberto pelas direções e caminhos da lida cotidiana e interpretado pela circunvisão, e não estabelecido e enumerado na medição espacial que considera” (GA 2, 138). É a partir da nossa lida com as coisas que se estabelecem as direções (*Richtungen*) e cercanias (*Gegende*) e não devido a uma distância matematicamente mensurável. À semelhança do mundo mítico descrito por Cassirer cinco anos antes do surgimento de *Ser e Tempo*, a distância entre as coisas se dá devido a relações de afinidade em um determinado contexto significativo, o perto e longe são pensados a partir daquilo que está à mão: “o *Dasein* tem uma tendência geral à proximidade” (GA 2, p.141). Assim, segundo o conhecido jogo de palavras de Heidegger, a espacialidade do *Dasein* é marcada por um distanciamento *Ent-fernung* que é, ao mesmo tempo, aproximação (*Näherung*): “*Dasein* é essencialmente dis-tanciador (*ent-fernend*), por ser o ente que é, deixa cada ente dar-se na proximidade” (GA 2, p.140).

Apesar de algumas semelhanças entre as descrições do espaço mítico e da espacialidade do *Dasein*, evidentemente não se trata aqui do mesmo espaço. Heidegger faz questão de deixar isso claro em seus comentários sobre o *Dasein* primitivo, no parágrafo 11 de *Ser e Tempo*: “cotidianidade não coincide com primitividade”, sendo a primeira mais fundamental por tratar-se de uma estrutura existencial do *Dasein* em geral, independente de ele viver em uma sociedade altamente desenvolvida ou em uma cultura tradicional. O *Dasein* primitivo também “tem sua cotidianidade específica”, que não se confunde com a construção cultural do mito. Entretanto,

Heidegger reconhece que o estudo dos “povos primitivos” poderia ter uma função metodológica positiva para analítica existencial “na medida em que os fenômenos primitivos são menos complicados e estão menos encobertos por uma autointerpretação já desenvolvida do *Dasein* em questão”. Nesse sentido o *Dasein* primitivo fala mais diretamente “a partir de um emergir mais originário nos fenômenos”. (G A 2, p. 68). Mas, para tanto, as investigações sobre o *Dasein* primitivo deveriam ser feitas a partir de uma ciência fundamentada na analítica existencial, e não simplesmente no método das ciências positivas. Em uma nota a essas considerações, Heidegger se refere diretamente a Cassirer, destacando a importância de seu trabalho sobre o *Dasein* mítico, mas questionando os pressupostos neokantianos de suas análises e afirmando a necessidade de fundar as investigações cassirerianas em uma analítica existencial. (GA 2, p. 69, nota 1).

Cassirer, por sua vez, comenta as reflexões de Heidegger sobre a espacialidade e a temporalidade do *Dasein* no terceiro volume da sua *Filosofia das Formas Simbólicas*. Como era de se esperar, a partir de seu ponto de vista interpretativo, Cassirer elogia a interpretação de Heidegger sobre o espaço, mas vê nela apenas uma descrição da espacialidade pragmática, a qual seria apenas um estágio a ser descrito dentro do conjunto das formas simbólicas:

Nossa consideração e tarefa própria se diferem da de Heidegger sobretudo pelo fato de que ela não permanece nesse nível do à-mão (*Zuhandenes*) e seu modo de espacialidade, mas que, sem questioná-la de forma alguma, pergunta para além dela. Ela [a nossa] quer seguir o caminho que conduz da espacialidade como um momento do à-mão ao espaço como forma do simplesmente-dado (*Vorhandenes*). E ela quer mostrar ainda mais como esse caminho atravessa a região da formulação simbólica: no duplo sentido de representação e significação (Cassirer, 2010c, p. 167-68. nota 64).

Cassirer faz a mesma observação em relação à temporalidade originária abordada por Heidegger em *Ser e Tempo*. Embora não a questione, afirma que seu projeto filosófico começa justamente na parte de *Ser e Tempo* ainda não escrita (e nunca escrita) por Heidegger, a saber, na passagem da temporalidade existencial para uma forma do tempo que ultrapassa a existência do *Dasein*: “Assim como no espaço, também com o tempo, aquilo que constitui seu tema específico e problema autêntico é essa passagem, essa μετάβασις, do sentido de ser do *Dasein* para o sentido ‘objetivo’ do ‘logos’” (Cassirer 2010c, p. 184nota 86).

Nesse ponto do debate fica claro, que “o que para Cassirer pertence apenas ao modo temporário do mito, para Heidegger pertence ao modo da compreensão humana enquanto tal.” (Gordon, 2012, p. 253). O que para Cassirer é o ponto mais elevado das formas simbólicas, para Heidegger é um modo derivado e reducionista, responsável pela desmundanização da experiência originária do mundo. A passagem da *Zuhandenheit* para *Vorhandenheit* é para Cassirer a condição do surgimento da filosofia, para o Heidegger de *Ser e Tempo* ela representa a perda da origem sobre a qual a filosofia deve se edificar.

Mais ainda, para Cassirer a filosofia surge e alcança sua maturidade justamente na ruptura com o mito:

Pois o conceito de filosofia conquista sua força e pureza completas apenas ali, onde ela abandona a constituição de mundo que se expressa nos conceitos linguísticos e míticos, quando ela é em princípio superado. A “lógica da filosofia” se constitui nessa superação.

Essa citação mostra que as divergências entre Heidegger e Cassirer se acentuam ainda mais quando pensadas a partir da interpretação mito-poética que Heidegger fará da história do ser na década de 1930, na qual a filosofia é vista como uma resposta a um início mítico poético do pensamento grego.

4. O conflito das origens

Pelo que foi exposto, o problema da origem torna-se central para a compreensão da discórdia entre Heidegger e Cassirer. Isso fica claro nas objeções que Heidegger faz de forma mais detida em uma revisão de 1928 sobre o volume dois da *Filosofia das Formas Simbólicas*. Ali se torna claro que o problema da origem constitui o ponto que separa os dois filósofos. Assim, Heidegger afirma que, ao fazer do mito uma forma funcional de autodeterminação do espírito, Cassirer já pressuporia um modo de ser do *Dasein* como estando vinculado a noção kantiana de sujeito como pura espontaneidade enquanto lugar transcendental no qual se dá a constituição do mundo mítico. Heidegger afirma, como fará depois em Davos, que falta a Cassirer uma análise ontológica da constituição de ser daquilo que ele, de modo impreciso, denomina de espírito e que seria visto como a origem das formas simbólicas:

trata-se antes de tudo de esclarecer os pressupostos fundamentais do problema que a abordagem do mito como uma forma funcional do “espírito” esconde em si. Apenas a partir disso pode também ser decidido se, e em que medida, uma transposição do questionamento, do esquema, kantiano é intrinsecamente possível e justificável. A interpretação essencial do mito como uma possibilidade do *Dasein* humano permanece aleatória e sem direção enquanto não puder ser fundada em uma radical ontologia do *Dasein* à luz do problema do ser (GA 3, p. 265).

Essa mesma objeção é retomada em Davos, quando da discussão sobre o lugar da metafísica na crítica kantiana. Assim, Heidegger identifica a doutrina do esquematismo, na *Crítica da Razão Pura*, como cerne da metafísica kantiana, o que permite remeter a questão fundamental da metafísica, a pergunta pelo ente enquanto tal, ao tempo e à finitude humana, mostrando que Kant já teria apontado, sem que soubesse, para a necessidade de uma analítica existencial. Para Cassirer, “O tema ‘Kant e o problema da metafísica’ não pode ser tratado exclusivamente *sub specie* do capítulo do esquematismo, e sim *sub specie* da doutrina kantiana das ideias e, em especial, *sub specie* da doutrina kantiana da liberdade e de sua doutrina do belo”. (Cassirer, 1931, p.18). Assim, segundo Cassirer, Heidegger baseara sua análise da metafísica kantiana no *terminus a quo*, na temporalidade finita como origem dos diversos sentidos de ser, enquanto a verdadeira metafísica de Kant encontrar-se-ia no *terminus ad quem*, nos fins últimos da razão, expressos sobretudo na *Crítica da Razão Prática* onde a essência humana é pensada a partir da ideia de liberdade. Seria, portanto, no campo das ideias da razão, as quais não encontram nenhum correspondente nos esquemas da imaginação, que a essência do homem deveria ser buscada.

Com razão Heidegger observa que a *Filosofia das Formas Simbólicas* de Cassirer identifica o *terminus ad quem* com as diversas formas simbólicas da cultura. Entretanto, o *terminus a quo*, a origem dessas configurações simbólicas, permanece problemático, sendo atribuído, de modo demasiado vago, ora às forças criativas do espírito, ora à consciência, ora à vida, à razão, etc. Sem uma elaboração precisa da constituição de ser desses domínios, que só poderia ser feita pela analítica existencial, uma filosofia da cultura que busca elaborar um sistema das formas simbólicas careceria de fundamento.

E aqui Cassirer aponta aquilo que seria o ponto de ruptura entre seu pensamento e o de Heidegger. Esse último não teria compreendido a interpretação que Cassirer faz da revolução copernicana de Kant quando, ao questionar os pressupostos transcendentais da *Filosofia das Formas Simbólicas*, afirmara que Cassirer ainda estaria preso a uma filosofia que vê a subjetividade humana como lugar da constituição do mundo objetivo: “Parece-me que o novo nessa revolução está no fato de que agora já não há uma única estrutura de ser, mas sim que possuímos estruturas de ser totalmente distintas. Cada nova estrutura de ser possui seus novos pressupostos a priori.” (GA 3, p. 294) Assim, por exemplo, a arte constrói um mundo cujas leis são distintas do mundo da física. Deste modo, segundo Cassirer:

O ser da antiga metafísica era a substância, aquilo que subjaz. O ser da nova metafísica, na minha linguagem, já não é o ser de uma substância, mas sim o ser que surge de uma multiplicidade de determinações e significações funcionais. E aqui me parece estar o ponto fundamento da diferença entre a minha posição e a de Heidegger (GA 3, p. 294).

Desse ponto de vista, até mesmo a ontologia fundamental de Heidegger parece recair em uma metafísica da origem. Apesar de Heidegger, por um lado, insistir no fato de que o ser-aí não pode ser interpretado a partir da noção de *Vorhandenheit* e, portanto, não pode ser pensado como algo substancial, por outro lado ele atribui ao ser-aí uma estrutura temporal prévia que antecede toda doação de sentido, uma temporalidade originária da qual derivam os tempos da ciência, do mito, etc., tomada como horizonte transcendental para a compreensão do ser. Ora, como vimos, para Cassirer o que ocorre é justamente o contrário, assim como o espaço, o tempo adquire sua estrutura a partir da unidade simbólica de sentido na qual ele se insere. Cada vez que o tempo é pensado segundo uma ordenação mítica, estética ou teórica, muda-se também a “forma” e a estrutura do tempo. Podemos dizer que em Cassirer a função de sentido é sempre anterior a estrutura do tempo, ao passo que em Heidegger o tempo possui uma estrutura prévia que é origem desde a qual o sentido emerge. Do ponto de vista de Cassirer, postular uma temporalidade originária como horizonte transcendental para compreensão do sentido do ser, como faz Heidegger, seria hipostasiar uma determinada função ordenadora do tempo, tomando-a como origem do sentido: seria querer dotar o tempo de uma estrutura originária, anterior às configurações de sentido.

Em Davos, interpretação que Cassirer faz do local da “metafísica” na crítica kantiana nos revela, ao mesmo tempo, qual seria a origem que daria unidade ao seu sistema das formas simbólicas. A referência à doutrina das ideias indica que “o fim comum” para qual todas as formas simbólicas trabalham está intimamente relacionado à ideia de liberdade, o que confere à filosofia das formas simbólicas um conteúdo ao mesmo tempo epistemológico e moral.

Com efeito, em *Um Ensaio Sobre o Homem*, no capítulo intitulado “Fatos e Ideais”, Cassirer afirma que, para Kant, o que distingue o conhecimento humano das demais formas de conhecimento é a capacidade de separar o real do possível. Os animais não possuem essa capacidade, pois vivem presos aos estímulos sensíveis. Deus não necessita fazer essa distinção, já que seu conhecimento não é discursivo, mas ato puro dado em uma pura intuição. O intelecto divino é um *intuitus originarius* que, ao mesmo tempo que intui, cria o objeto intuído. Seria na distinção entre o real e o possível que se encontraria a limitação e ao mesmo tempo o poder criativo do ser humano em todas as suas manifestações culturais. Assim, por exemplo, sem a hipótese de um corpo sem qualidades sensíveis determinadas, que se move em um espaço retilíneo e sem a ação de qualquer força externa (um corpo empiricamente impossível), Galileu jamais teria chegado à lei da inércia. Da mesma forma, os grandes sistemas religiosos, éticos e políticos trabalham com uma ideia utópica de um mundo melhor, de uma humanidade ou de um estado ideais:

tomada como um todo, a cultura humana pode ser descrita como um processo da progressiva autolibertação do homem. A linguagem, a arte, a religião e a ciência são as várias faces desse processo. Em todas elas o homem descobre e experimenta um novo poder – o poder de construir um mundo só dele, um mundo ideal (Cassirer, 1992, p.228).

Assim, se é possível pensar em um “núcleo unificador” que confere unidade ao sistema das formas simbólicas, ele não pode ser pensado a partir de uma unidade de origem, mas antes como uma tarefa ideal de autolibertação do ser humano, cujo único fim seria “transformar o mundo passivo das meras impressões, nas quais o espírito primeiramente se encontra aprisionado, em um mundo de pura expressão espiritual”. (Cassirer, 2010, p.10)

E aqui, mais uma vez, os dois filósofos tomam caminhos diametralmente opostos. É precisamente no caráter meramente funcional do símbolo, nessa precedência das relações

matemáticas sobre as coisas, que Cassirer vê o maior grau de idealização e de realização do projeto filosófico de autolibertação do homem. Heidegger, ao contrário, vê nisso um dos modos mais ameaçadores da técnica, na qual o ser é esquecido em nome da mera calculabilidade.

Com efeito, na palestra *Ciência e Pensamento Meditativo* (*Wissenschaft und Besinnung*), Heidegger afirma que o formalismo matemático da física atômica leva ao extremo a relação sujeito e objeto, na mediada em que nele “a relação-sujeito-objeto adentra assim em sua pura “relação”, ou seja, em seu caráter de demanda, no qual tanto o sujeito como o objeto são tomados como meros componentes para a manipulação técnica de tudo que existe”(GA 7, p. 55). Onde Cassirer identifica o maior grau de liberdade humana, Heidegger vê o aprisionamento do humano pela essência da técnica.

É em função de seu projeto libertário e iluminista da filosofia que Cassirer, em *O Mito do Estado*, seu último escrito publicado postumamente, analisará a ascensão do nacional-socialismo e direcionará críticas diretamente a Heidegger. Nessa obra, o nazismo é explicado pela irrupção do elemento mítico em uma sociedade cujos pilares deveriam se assentar em um pensamento iluminista. O momento de extrema penúria e desespero no qual a Alemanha se encontrava após a primeira guerra teria enfraquecido todos meios racionais e institucionais entregados pela república de Weimar. Assim como nas sociedades “primitivas” onde, em momentos de desespero, apela-se para a mágica e para busca de um “Grande Homem” que possa salvar a sociedade da penúria, assim também a Alemanha teria apelado para uma relação mágica e emotiva com o estado, baseada em uma ligação orgânica entre os membros de uma comunidade, pelo culto ao herói e ao estado personificado na figura do *Führer* como salvador da pátria. Porém, como um retorno do mito em estado puro é algo impossível na nossa sociedade tecnológica, o mito do estado moderno surge travestido de racionalidade, nele há uma mistura entre mágica e técnica, uma fusão entre duas funções simbólicas:

O político moderno teve de combinar em si mesmo duas funções inteiramente diferentes e incompatíveis. Ele deve agir ao mesmo tempo como um *homo magus* e um *homo faber*. Ele é o sacerdote de uma religião nova, irracional e misteriosa. Mas quando ele deve defender e propagar essa religião, ele procede muito metodicamente. Nada é deixado ao acaso, cada passo é bem preparado e premeditado. Essa estranha combinação é um dos traços mais surpreendentes do nosso mito político (Cassirer, 1955, p. 354).

No campo intelectual, Cassirer aponta Heidegger e “a nova filosofia existencial” como um dos fatores que ajudaram a enfraquecer a crença na razão e na ciência e facilitar a ascensão dessa visão mítica da política no seio da modernidade. Isso não significa que Heidegger tivesse essa intenção, ao contrário, Cassirer admite que as investigações heideggerianas têm um “suporte bastante ‘realista’ e não ‘especulativo’”. Mas a nova filosofia enfraquece e mina lentamente as forças que poderiam resistir aos modernos mitos políticos” (Cassirer, 1955, p. 369). Cassirer interpreta a *Geworfenheit* – o fato de o *Dasein* ser sempre um projeto lançado temporalmente no mundo como horizonte de sentido – como sendo a defesa de um certo fatalismo por parte de Heidegger no qual podemos interpretar nossas condições históricas de existência, mas não modificá-las.

Desse modo, no *O Mito do Estado* Heidegger aparece incorporado a um movimento que começara com Spengler, autor que previa o declínio cultural inevitável do ocidente e afirmava sua última possibilidade de sobrevivência na técnica e na política. É curioso observar que Cassirer reprova Spengler quando este afirma que a natureza deveria ser tratada cientificamente e história poeticamente. Aqui o escritor estaria misturando poesia e filosofia da história, quando o verdadeiro poeta sabe distinguir o mundo de sua imaginação daquele dos fatos (Cassirer, 1955, p. 364). Em Spengler a função poética e a filosófica parecem se misturarem de modo impróprio. Essa seria também uma crítica que talvez coubesse ao projeto mito-poético de Heidegger dos

anos 1930, embora isso estivesse fora do escopo de Cassirer. De qualquer modo, Heidegger e Spengler são postos como dois lados da mesma moeda:

Uma filosofia da história que consiste em vaticínios sombrios sobre o declínio e a inevitável destruição da nossa civilização e uma teoria que vê na *Geworfenheit* do homem uma de suas principais características, ambas têm abandonado todas as esperanças em ativamente tomar parte na reconstrução da vida cultural do homem. Tal filosofia renuncia aos seus próprios ideais teóricos e éticos fundamentais. Assim ela pode ser usada como um instrumento flexível nas mãos de líderes políticos (Cassirer 1955, p. 369).

Embora essa crítica nos pareça injusta quando aplicada à analítica existencial, ela não é totalmente descabida quando estendida à interpretação mito-poética da história do ser. É curioso que as análises de Cassirer sobre o mito pareçam se adequar mais ao projeto político que Heidegger desenvolve no início dos anos de 1930, do que à analítica existencial que se torna o alvo de suas críticas, sobretudo quando atentamos para o modo como Cassirer descreve o tempo mítico. “O verdadeiro caráter do ser-mítico se revela apenas ali, onde ele surge como ser da origem (*Ursprung*)” Cassirer, 2010b p. 131. É nessa origem que os deuses, os seres humanos e a própria natureza encontram seu início e sua justificativa. Entretanto, assim como o espaço, o tempo mítico não flui em uma única direção: presente, passado e futuro estão reunidos em um único momento. O “agora mágico” não é um mero ponto no presente, mas “contém em si o passado e está prenhe de futuro” (Cassirer, 2010b p. 131).

Essa temporalidade mítica se assemelha àquela da interpretação mito-poética da história do ser. Heidegger parecia então acreditar em um evento originário que inaugura a história e determina o destino de um povo, cuja força está sempre latente e pode ser “evocada” de alguma forma.

5. Considerações finais

A nosso ver, o afastamento, a divisão de caminhos, entre Heidegger e Cassirer se deve, em grande parte, à interpretação que cada um dos filósofos faz acerca da origem das diversas aberturas de sentido, ou seja, dos diferentes modos de ser pelos quais compreendemos as coisas. Daí surgem ontologias distintas que irão implicar concepções diametralmente opostas sobre a origem da filosofia e da política.

Como vimos, Heidegger pensa o ser a partir de uma origem única, identificada primeiramente com a temporalidade originária do *Dasein* e, posteriormente no início dos anos de 1930, com os envios epocais do próprio ser, cuja força está no início mito-poético do povo grego. É a força desse primeiro início que possibilita a filosofia como história do ser. Assim, uma transformação política também deveria se dar de forma súbita, em um instante revolucionário, a partir da evocação da força desse primeiro início.

Cassirer, por sua vez, pensa a origem a partir das várias formas simbólicas da cultura humana, a qual é tomada como um projeto de autolibertação do homem que se realiza no confronto e no entendimento entre as diversas funções simbólicas. Isso se traduzirá em uma concepção essencialmente contratualista da política, a qual não pode se fundar em nenhuma força sobre-humana, mas unicamente na espontaneidade criativa do espírito humano guiada pela razão iluminista.

Estaria Heidegger padecendo de um mito da origem, ou seria Cassirer quem sofre de uma crença ingênua no poder de autodeterminação do ser humano? Haveria um meio termo possível entre essas duas ontologias?

Referências

- CASSIRER, Ernst (1922) *Die Begriffsform im mythischen Denken*. Leipzig – Berlin, B.G. Teubner.
- CASSIRER, Ernst (1931) “Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant Interpretation“, *Kant-Studien*, 36.
- CASSIRER, Ernst (1955) *The Myth of the State*. Doubleday Anchor, Garden City, N.Y.
- CASSIRER, Ernst (1992) *An Essay on Man*. Yale University Press, New Haven and London.
- CASSIRER, Ernst (2009a.) *Linguagem e Mito*. Perspectiva, São Paulo
- CASSIRER, Ernst (2009b) *Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen*, Meiner, Hamburg (ebook).
- CASSIRER, Ernst (2010a) *Philosophie der symbolischen Formen: Erster Teil – Die Sprache*. Meiner, Hamburg
- CASSIRER, Ernst (2010b) *Philosophie der symbolischen Formen: Zweiter Teil – Das mythische Denken*. Meiner, Hamburg
- CASSIRER, Ernst (2010c) *Philosophie der symbolischen Formen: Dritter Teil – Phänomenologie der Erkenntnis*. Meiner, Hamburg
- CASSIRER, Ernst (2012) *Ensaio sobre o Homem*. Martins Fontes, São Paulo.
- FRIEDMAN, Michael (2011) *A Parting of the Ways*. Open Court, Chicago.
- GORDON, Peter E. (2012) *Continental Divide*. Harvard U. Press. Cambridge.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. ed. FW. Von Herrmann, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*. ed. FW. Von Herrmann, Frankfurt a. M. Vittorio Klostermann, 1990.
- HEIDEGGER, Martin, GA 7. *Vorträge und Aufsätze*. ed. Hermann Heidegger, Frankfurt a.M. V., Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. ed. Hermann Heidegger, Frankfurt a.M. V., Klostermann, 2000
- HEIDEGGER, Martin (1997) “Discurso da Reitoria”, tradução de Fausto Castilho. Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura. (edição bilingue: Alemão-Português).
- HEIDEGGER, Martin, GA 39. *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „der Rhein“*. ed. Susanne Sieglar, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1999.
- HEIDEGGER, Martin, GA 40, *Einführung in die Metaphysik*. ed. Petra Jaeger, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, GA 94, *Überlegungen II – VI (Schwarze Hefte 1931 -1938)*. ed. Peter Trawny. Frankfurt a.M., V. Klostermann, 2014
- HEIDEGGER, Martin, GA 95, *Überlegungen VII – XI (Schwarze Hefte 1938/1939)*. ed. Peter Trawny. Frankfurt a.M., V. Klostermann, 2014
- HEIDEGGER, Martin, GA 96, *Überlegungen XII – XV (Schwarze Hefte 1939 -1941)*. ed. Peter Trawny. Frankfurt a.M., V. Klostermann, 2014
- HEIDEGGER, Martin, GA 97, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*. ed. Peter Trawny. Frankfurt a.M., V. Klostermann, 2015
- HEIDEGGER, Martin, GA 98, *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/49-1951)*, ed. Peter. Trawny, Frankfurt a.M., V. Klostermann 2018
- IRELAND, Julia A. (2014) “Naming Φύσις and the ‘Inner Truth of National Socialism’: A New Archival Discovery”. *Research in Phenomenology* n. 44 pp. 315–346
- MEYER, Daniel (2009) „Die Entdeckung des griechischen Mythos: Heideggers geschichtsphilosophische Wende“, *Germanica*. Doi: <https://doi.org/10.4000/germanica.805>

- SAFRANSKI, Rüdiger (1998) *Ein Meister aus Deutschland – Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- TRAWNY, Peter (2014) *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt a.M., V. Klostermann.
- VIETTA, Silvio (1993) *Heidegger Critique du National-socialisme et de la Technique*. Puiseaux: Pardès.
- ZABOROWSKI, Holger (2010) *“Eine Frage von Irre und Schuld?”: Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Fischer (e-book).
- ZIMMERMAN, Michael E. (1990) *Heidegger's confrontation with modernity: technology, politics, and art*. Bloomington: Indiana University Press.

La autocomprensión de la filosofía y vida fáctica

Selfunderstanding of the philosophy and factual life

FRANCISCO ABALO*
(Universidad de Chile)

Resumen: En el siguiente artículo se aborda el problema de la concepción de sí misma de la filosofía en conexión con la noción de vida fáctica en las lecciones que Heidegger dictara entre los años 1919-1923 en Friburgo. La hipótesis hermenéutica aquí ensayada propone avanzar primero en el modo en que Heidegger plantea la pregunta por la filosofía y cuál es ahí el núcleo problemático, y sólo luego intentar ver cuáles son los elementos formales a los que el tratamiento de la así llamada “vida fáctica” (cualquier cosa que esta sea desde el punto de vista de su descripción) debe dar satisfacción para ser una respuesta a la pregunta. En este sentido la noción heideggeriana de vida fáctica sería una condición metódica básica en relación al proyecto de autocomprensión filosófica.

Palabras Clave: fenomenología, hermenéutica, vida fáctica, Heidegger

Abstract: The main issue of this article is the problem of the selfconception of the philosophy in connection with the notion of factual life, as far as Heidegger deal with this problem in the early lectures (1919-1923). Based on the hermeneutical conviction that the focus of this lectures is to determine the nature of the philosophical knowledge, the first step is to identify the core problem in the philosophical question about the philosophy itself. Only then is showed the formal elements within the problem of selfunderstanding of the philosophy regarding to which the philosophical description of the factual life must give satisfaction in order to provide an answer to the question. In this sense, with the Heideggerian notion of “factual life” a methodical condition for the project of selfdetermination of the philosophy is established.

Keywords: phenomenology, hermeneutics, factual life, Heidegger

Introducción

Es un aspecto conocido del pensamiento Heidegger la relevancia que tiene en su obra la pregunta “¿qué es filosofía?”. Ciertamente el planteamiento de esta pregunta así como el esfuerzo por responderla con medios estrictamente filosóficos, no es algo exclusivo de

* El siguiente artículo ha sido posible gracias al proyecto de investigación FONDECYT/INICIACIÓN N° 11170331. Agradezco las observaciones a la presentación que sirve de base para este artículo, que en su momento me hicieron los profesores Alejandro Vigo y Ramón Rodríguez en el marco del Congreso Internacional *Inquietud y Experiencia: Para una lectura fenomenológica del presente*, organizado por la Universidad de Sevilla y realizado durante los días 12-14 de septiembre. Asimismo, agradezco al profesor Francisco de Lara por haber abierto un espacio para la discusión de los principales puntos de vistas contenidos en este artículo en el coloquio sobre la filosofía del joven Heidegger que organiza en la Pontificia Universidad Católica de Chile, y finalmente a mi colega y amigo el profesor Luis Placencia que tuvo a bien leer y hacer certeras indicaciones a una versión más primitiva de este trabajo.

Heidegger, sino que incluso se lo puede rastrear hasta los orígenes mismos de esta disciplina intelectual (Platón, *Sofista* 216c-d). Pero sea como sea esto, lo que es claro para quien conozca mínimamente la obra de Heidegger es que este pensador constituye uno de los ejemplos prominentes de la preocupación por determinar desde la filosofía misma qué es la filosofía. Esta imagen se ha visto reforzada en las últimas décadas en virtud de la publicación y el asiduo estudio que se le ha dedicado a las así llamadas *Frühe Freiburger Vorlesungen* (Lecciones tempranas de Friburgo), que abarcan diversas lecciones dictadas por el joven *Privatdozent* Martin Heidegger entre los años 1919 y 1923¹. En efecto, tal como ha sido destacado por diversos autores (De Lara 2018, 35; Carl 2018, 3, Kisiel 1993, 117) uno de los hilos que une a todas estas lecciones es precisamente el “problema de la autocomprensión de la filosofía” (*Das Problem des Selbstverständnisses der Philosophie*: GA 60, 8). De esta manera, parece acertado el enfoque que considera estas lecciones como material básico para circunscribir algunas de las líneas fundamentales de la concepción filosófica de Heidegger acerca de la propio acto de filosofar. Por otra parte, cuando se trata de la relevancia en el pensamiento de Heidegger de la pregunta por la filosofía, también habla a favor de un estudio detallado de las lecciones tempranas el hecho ampliamente reconocido de que es una de las marcas distintivas de este corpus textual el gran número de precisiones que el autor hace en orden a esclarecer diversos aspectos metódicos contenidos en su idea de investigación fenomenológica (Rodríguez, 1997 p.14; Vigo, 2014 p.284). En efecto, estas lecciones han constituido una fuente de primer orden para el esclarecimiento y determinación de ciertos aspectos básicos en la idea de ejercicio filosófico que Heidegger propone, y que en la obra tardía parecen operar más bien en el trasfondo². Y aun cuando pueda ser discutible que el problema de la autocomprensión de la filosofía sea exactamente el mismo que el problema de su método, Heidegger parece asumir una relación tan íntima entre ambos problemas que se puede afirmar que para el filósofo justamente por ser la filosofía aquello que él concibe bajo esta denominación, la relación con su método inevitablemente hace de esta actividad una constante “lucha por el método” (*Ringten um die Methode*: GA 58, 135).

Si bien es cierto que la idea de articular sistemáticamente estas lecciones en el eje del problema de la autocomprensión filosófica parece promisoría, esto parece al menos no lograr identificarse plenamente con otro de los aspectos que más se han realzado del conjunto de esta material. Me refiero a lo siguiente: el problema de la comprensión de sí de la filosofía parece ser ininteligible sin la remisión a lo que, *prima facie*, parece ser el tema básico de la fenomenología tal como la concibe este autor. Es algo que ha devenido consenso el que todas estas lecciones documentan una concepción de lo que en el lenguaje de Heidegger puede ser denominado como “vida fáctica”, de tal forma que desde este punto de vista, el proyecto filosófico juvenil es retratado fielmente bajo la descripción de “fenomenología hermenéutica de la vida fáctica” (Rodríguez 1997). De esta manera, como ha sido correctamente visto, el problema de la autocomprensión de la filosofía en Heidegger requiere, en algún sentido, un tratamiento de la vida fáctica como cierta condición primaria. Cuál sea la justificación de esto

¹ Como es habitual en el marco de la literatura especializada, citaré la mayoría de las obras del M. Heidegger según la *Gesamtausgabe* (en adelante GA) editada por Vittorio Klostermann. A excepción de Sein und Zeit (en adelante SZ), las citas del autor incluyen el número del volumen de la GA y a continuación el número de la(s) página(s) en que aparece el texto citado. Todas las traducciones corresponden al autor de este artículo. Por “Lecciones tempranas de Friburgo” (die Frühe Freiburger Vorlesungen= FFV) entiendo las lecciones que van del tomo 56/57 hasta el 63 de la GA. Como representativo del pensamiento de Heidegger a esta altura de su desarrollo filosófico habría que sumarle al corpus textual de las lecciones tempranas también textos como *Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen«* (GA 9), el artículo *Über Psychologie* de 1921 (GA 80.1), como mínimo.

² El caso más saliente en los ya no tan recientes estudios de estas lecciones tempranas en relación a la comprensión de ciertos elementos metódicos presentes en el pensamiento más maduro de Heidegger (por lo menos al de la altura de SZ) sea el del carácter “indicativo formal” de los conceptos hermenéuticos. Sin pretender ser en absoluto exhaustivo, se pueden consultar algunos los siguientes trabajos al respecto: Oudemans, 1990; Dijk, 1991; Dahlstrom, 1994; Imdahl, 1994; Streeter, 1997; Reis 2000; Rodríguez 2012.

en estas lecciones, no parece ser algo muy claro (Carl, 2018). Pero, si se lo considera desde este enfoque, sí es claro que la relación entre filosofía y vida fáctica es harto más intrincada que la que podría describir el esquema “sujeto cognoscente-objeto de conocimiento”, en donde uno podría sustituir sin mayor problema el primer miembro de este esquema por “fenomenología” y el segundo por “vida fáctica”.

En el siguiente artículo intentaré abordar este problema de un modo no ortodoxo. La hipótesis hermenéutica implica avanzar primero en el modo en que Heidegger plantea la pregunta por la filosofía y cuál es ahí el núcleo problemático, y sólo luego intentar ver cuáles son los elementos formales a los que el tratamiento de la así llamada “vida fáctica” (cualquier cosa que esta sea desde el punto de vista de su descripción) debe dar satisfacción para proveer una respuesta a la pregunta. En otras palabras, lo que intento sostener aquí es que la remisión a la vida fáctica en Heidegger tiene una función predominantemente metódica, i. e., su tratamiento es una condición metódica básica en relación al proyecto de autocomprensión filosófica que Heidegger emprende como tarea eminente en el curso de esta etapa juvenil de su pensamiento³. De este modo, el problema de la relación entre filosofía y vida fáctica quedaría mejor capturado en las siguientes preguntas: ¿cuál el núcleo problemático en el problema de la autocomprensión de la filosofía tal que se requiere de un tratamiento de la vida fáctica y cuáles son los rendimientos que se esperan de su caracterización filosófica? Este es, a mi juicio, exactamente el enfoque que Heidegger aplica en el curso de invierno de 1921-1922 llamado *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61). Sin embargo, antes de avanzar en esta dirección, es pertinente discutir, al menos someramente, la dificultad inherente a la caracterización que intenta captar el hilo central de estas lecciones mediante la expresión “fenomenología de la vida fáctica” o “hermenéutica de la vida fáctica”. Es lo que discutiré en la sección siguiente.

1. La noción problemática de “fenomenología de la vida fáctica”

Es bien común considerar el proyecto básico del que estas lecciones tempranas forman parte, como una “fenomenología de la vida fáctica” u otras formulaciones análogas⁴. En un sentido más bien ingenuo esta formulación podría ofrecerse como respuesta a la simple pregunta “¿de qué trata la fenomenología?”. Esta versión ingenua de interpretación contiene evidentemente un problema. Pues, si se lee el genitivo como genitivo objetivo, entonces se podría sugerir que se trata de una relación de índole cognitiva, unidireccional que va del sujeto cognoscente al objeto de conocimiento, algo así una “teoría de la vida fáctica”. Sin embargo, ningún conocedor de estas lecciones podría sostener sin más esta versión, por la razón obvia de que es Heidegger mismo el que casi majaderamente insiste en la diferencia radial entre filosofía y ciencias positivas (cf. Carl 2018, 4), por una parte, y la irreductibilidad de la vida al estatuto ontológico de objeto (cf. GA 62, 48-49, Kisiel 1993, 224, Vigo 2014, 276). Pero asumido esto, es claro, por otro lado, que al menos algunas lecciones directamente tratan de la vida fáctica, en el sentido lato de que exponen elementos centrales de la concepción que Heidegger elabora de esta noción. Ahora bien, el punto clave, como es ampliamente sabido, consiste en que el tratamiento filosófico de la vida fáctica supone condiciones metódicas que no son compatibles con la así

³ Cf. GA 60

⁴ Tomo aquí los términos “fenomenología” “hermenéutica” y “filosofía” de forma coextensiva. Estoy consciente que en un análisis de mayor detalle podría ser inadecuado, toda vez que se ha vuelto célebre la tesis de la “transformación hermenéutica de la fenomenología” defendida por Kisiel (1993) y Rodríguez (1997). La relevancia de esta discusión es más bien indirecta y oblicua para los efectos del presente artículo.

llamada “actitud teórica”⁵. Es en principio a lo que apunta el filósofo cuando caracteriza su proyecto filosófico como “ciencia del origen” (*Urprungwissenschaft*: GA 58, 1) o “ciencia originaria” (*Urwissenschaft*: GA 56/57, 13)⁶. En este sentido la filosofía (fenomenología) es investigación de la vida fáctica “como ella se origina, como emergiendo desde un origen” (GA 58, 81). Ahora bien, descontando el problema de que no resulta claro en estas lecciones qué significa considerar algo desde el punto de vista del “origen” o de forma “originaria”⁷, Heidegger parece ser también ambiguo en relación a la identificación de la vida fáctica con lo “originario”. Por una parte, la vida fáctica constituye el fenómeno originario (*Urphänomen*: GA 59, 18) en el que, entre otras cosas, “surge la filosofía y al cual retorna” (GA 60, 8). En una dirección que va en esta línea Heidegger concibe la anterioridad genética de la vida fáctica en términos de condición que provee de ese suelo de experiencia básico requerido por el conocimiento científico considerado precisamente como una modificación actitudinal de la vida (GA 58, 66). La filosofía sería, por lo menos desde este punto de vista, ciencia originaria por tratar “preteóricamente” precisamente de ese suelo de experiencia anterior a la ciencia (GA 56/57 96-97; cf. Vigo 2014, 274ss.; Carl 2018, 4). Por otra parte, en cambio, es un problema central para Heidegger el carácter fenoménico de este origen, lo cual implica la paradójica tesis de que no esté ahí dado sin más en la vida fáctica, sino que sólo puede ser accesible en y a través de la ciencia del origen (GA 58, 27, 169). El “origen” de la vida fáctica no es la vida fáctica ni está dado en ella. En este sentido, la vida fáctica constituye un punto de partida (*Ausgangspunkt*) que conduce *ante* la filosofía (*vor die Philosophie*) pero no hacia dentro de ella (*nicht bis zu ihr hin*) (GA 60, 10). De esto uno puede sacar una peculiar conclusión, a saber, la vida fáctica, por una parte, constituye el ámbito de investigación filosófica, por originaria y preteórica, y sin embargo no lo es, justamente por no alcanzar en sí misma este carácter originalísimo que busca actualizar la filosofía. ¿Cómo se entiende? Sea como sea esto, la ambivalencia recién mencionada es al menos documento que la relación entre filosofía y vida fáctica en Heidegger es todo menos que algo simple.

Parte del problema estriba en que no es claro si “vida fáctica” es un término unívoco. Pero además de este problema, el asunto está sobre cargado precisamente porque Heidegger no parece usar un solo término, sino que hay a lo largo de sus lecciones una peculiar inestabilidad terminológica. Veamos esto con un poco de detalle. Por lo pronto el término “*faktisches Leben*” aparece recién a contar de la segunda de estas lecciones (GA 58, 41), y se alterna con expresiones como “*Leben and und für sich*” (GA 58, 2), “*Leben an sich*” (GA 58, 79) o simplemente “*Leben*”, en el entendido de que en esta noción de vida se trata de “mi vida, tu vida, vuestra vida, nuestra vida” (GA 58, 30). A su vez en esta lección aparece el término idiosincrático que también reaparecerá en otras lecciones: “*faktische Lebenserfahrung*” (GA 58, 102). Es esta lección la que por primera vez sostiene, sin excluir el carácter fundamentalmente problemático, que filosofía es ciencia “del origen del espíritu en y para sí— ‘la vida en y para sí’” (GA 58, 1), esto es, “ciencia originaria”. En la primera de estas lecciones, en cambio, el término no aparece, aunque sí usa la expresión “*Leben*”, en el sentido de vida personal (*Jedes Dasein persönlichen Leben*, GA 56/57, 4) y, por primera vez, “vida en sí y para sí (GA 56/57, 116). A su vez, aquí encontramos el primer registro de una noción que resulta de gran relevancia en la concepción heideggeriana de la vida fáctica, que es la que recoge la expresión “*Umwelterleben*” (GA 56/57, 93). En la lección del semestre de verano de 1920 (GA 59), es nuevamente considerada la vida como fenómeno originario (*Urphänomen*: GA 59, 18), y nuevamente se habla aquí de “*faktische Lebenerfahrung*” (GA 59, 36). En su curso dedicado a la fenomenología de la religión (GA 60),

⁵ El tópico ha sido ampliamente discutido por la literatura especializada. Cf. Rodríguez 1997, 29-32; Vigo 2014, 274-283.

⁶ Es algo digno de nota que la denominación “ciencia originaria” o ciencia del origen” para caracterizar a la filosofía desaparece a partir del semestre de verano de 1920 (GA 59)

el término dominante es nuevamente “*faktische Lebenerfahrung*” (GA 60, 8), aun cuando encontramos ya aquí expresiones como “*faktisches Dasein*” (GA 60, 52) o “*faktisches Lebensdasein*” (GA 60, 54). Desde el punto de vista del uso de los términos, el así llamado “Informe Natorp” (GA 62, 345-399), es un documento interesante pues junto a expresiones como “*faktisches Leben*” (GA 62, 349) o “*Leben*” (GA 62, 357) aparece el de “*Faktizität*” (GA 62, 359), lo cual marca el punto de partida de la tendencia a ir abandonando las expresiones relacionadas con el vocablo “*Leben*”. Esta tendencia tiene un grado mayor de acentuación en la última de estas lecciones (GA 63), en donde el término predominante es justamente el de “*Fatizität*”.

Uno podrá objetar que esta inestabilidad terminológica se explica por el carácter seminal de estas investigaciones, lo que, no obstante, no debiese afectar la una unidad de concepción a la cual remiten todos estos términos. Si bien esto se lo ha tendido a tomar como algo más o menos obvio, W. Carl en un trabajo reciente (2018) aporta razones de peso que hacen discutible la asunción de univocidad⁸. Justamente este autor desarrolla la tesis según la cual “es digno de nota... que Heidegger despliega diversas teorías del sí mismo (*Selbst*), que hacen explícita de modos diferentes la conexión de la experiencia de sí mismo y de la experiencia de la vida fáctica en un mundo, modos que sin embargo no pueden ser puestos en armonía” (2018, 2). De esta forma, la tesis central de su estudio consiste en que “la teoría del ser-en-el mundo cotidiano desarrollada en SZ está determinada por una concepción del sí mismo que se vuelve cada vez más dominante en las lecciones [tempranas] y se diferencia radicalmente de otra explicación contemplada tempranamente” (2018, 1)⁹. Evidentemente no podré aquí extenderme en los aspectos siquiera centrales y en los alcances que tiene este brillante trabajo para el estudio del pensamiento de Heidegger. Lo que sí me interesa destacar es que según la reconstrucción de

⁸ De Lara parece insinuar la existencia de dos concepciones de la vida en Heidegger, una de las cuales el identifica con la “vida en sí”, la otra en cambio con la “vida en sí y para sí” (vida autotransparente, vida filosófica) (2018, 35). Es cierto que ambos giros, de evidente resonancia hegeliana, están documentados en las lecciones de Heidegger, específicamente en GA 58, que es de dónde De Lara saca esto. No es claro, sin embargo, que en esta lección ambos términos apunten a una distinción como la que pretende el estudioso. Pero incluso dando por bueno este punto, en este trabajo no queda claro si la distinción implica la diferencia modal de una misma estructura intencional o diversas estructuras intencionales. Pues De Lara parece reconocer que “la vida tendría *siempre* esta estructura [se refiere a la triple estructura de sentido]” (2018, 4; destacado mío), pero a la vez plantea que el trabajo filosófico de Heidegger estribaría en la tarea de “dilucidar la posibilidad de vida filosófica en su génesis a partir de la vida cotidiana y en su particular forma de *transformar la estructura intencional* de dicha vida” (2018, 53; destacado mío). Admito que no comprendo bien como sería posible una transformación *estructural* de la vida intencional sin que esto socave la estructura misma que se supone tiene siempre la vida intencional, con lo cual, parece, dejaría de ser simplemente tal. Este tipo de confusiones, creo, se asienta en una polisemia no domesticada del término “vida” y, en el fondo, no hace sino documentar la peculiar ambigüedad del propio Heidegger en su tratamiento del asunto.

⁹ El punto principal para Carl en esta distinción es que la teoría acerca de ser sí mismo, que ve esbozada en la sección de apéndices en la edición de la lección del semestre de invierno 1919-1920 (GA 58), es radicalmente distinta de la que ya en estos años se va volviendo “más dominante” y que impregna por completo la posición de SZ, y a diferencia de esta contiene un potencial crítico de gran rendimiento para la “discusión actual del tema del sí mismo” (2018, 159). Es precisamente en el tercer capítulo de este estudio en el que se desarrolla este potencial crítico, depurado de los intereses idiosincráticos de la filosofía de Heidegger, al ponerlo en neto contraste con los aspectos deficitarios de varias de las teorías actuales del sí mismo. Esta interpretación parece asumir las siguientes tesis: 1) al menos hay dos concepciones “radicalmente diferentes” de ser sí mismo en Heidegger, 2) que el problema filosófico que implica la noción que expresa el término “sí mismo” en Heidegger está orientado a partir de conexión con la vida de todos los días en la que cada uno de nosotros mismos está envuelto en el mundo de cosas y de otros seres humanos con los que interactuamos (vida fáctica), 3) que la variación en la concepción del sí mismo implica también una variación en la concepción de la vida fáctica, 4) que la diversidad de concepciones se debe al entremezclamiento de “diversos intereses que no pueden ser puestos en armonía entre sí” (2018, 1). Las tesis mencionadas, sobre todo la formulada en tercer lugar, son especialmente relevante para la presente discusión, pues vuelven problemático el supuesto básico implícito en la caracterización de estas lecciones como “fenomenología de la vida fáctica” toda vez que la expresión “vida fáctica”, y las expresiones afines presentadas más arriba, no apuntan siempre y en todos los casos exactamente a lo mismo.

Carl en el concepto que el llamada “dominante”¹⁰ quedan recogidos esos aspectos deficitarios que caracterizan a la vida fáctica como, por ejemplo, un “palidecimiento de la significatividad” (*Verblässen der Bedeutsamkeit*, GA 59, 37), una cierta “indiferencia en relación al cómo del experimentar” (*Indifferenz in Bezug auf die Weise des Erfharens*, GA 60, 12) y una “tendencia cadente a propender a los contextos de significación del mundo experimentado de forma fáctica” (GA 60, 17). Es justo en este sentido deficitario que la vida fáctica hace de contracara de la filosofía, entendida esta como conversión (*Umwandlung* GA 60, 10) o movimiento contraruinante (*gegenruinante Bewegtheit*, GA 61, 153). El punto básico parece estribar en que justamente una concepción de vida fáctica como la señalada está directamente correlacionada con la tarea de autocomprensión de la filosofía, que es en este contexto preciso en el que rinde su plena función el concepto que realza los elementos deficitarios de la vida fáctica. Tal como lo ha observado Carl, el interés por la vida fáctica y la concepción de ella que domina en las lecciones de Heidegger está condicionado, en último término, por “el proyecto de ganar una nueva autocomprensión de la filosofía” (2018, 59). En este sentido, la pluralidad de concepciones de la vida fáctica supone un contexto de problemas no necesariamente concordantes entre sí, uno de los cuales es el de la autocomprensión de la filosofía.

Aparte de la nota obvia de precaución al hablar de “fenomenología de la vida fáctica” como un proyecto homogéneo y sin ambigüedades internas, si el punto de Carl se da por bueno, entonces esto tiene una importante consecuencia para la presente discusión, a saber, que eso a lo que apunta el término “vida fáctica”, bajo una cierta concepción, no es únicamente la respuesta a la pregunta “¿de qué trata la filosofía?”, sino que la remisión a algo tal y el tratamiento filosófico que de ese fenómeno se hace cargo, están al servicio de un propósito anterior, el de elaborar una comprensión acerca de la propia actividad filosófica. De ahí que “vida fáctica” no esté considerada en toda su amplitud posible, sino sólo en la exacta medida en que condiciona las posibilidades de un “autoesclarecimiento filosófico”. La expresión “fenomenología de la vida fáctica” no fija el tema de la filosofía, sino que, en función de una restricción del concepto de “vida fáctica”, expresa a lo más una condición metódica para la propia determinación de la filosofía¹¹.

¹⁰ Frente a la concepción dominante Carl destaca otra, que él ve esbozada en el apéndice B de GA 58, específicamente en lo que parecen haber sido los esbozos del cierre de esta lección recogidos en las anotaciones de Becker. Esta segunda concepción consiste para este autor en que “el tenerme a mí mismo [*Michselbsthaben*] en mi vida ‘hilada mundanamente’ es por cierto la vida del mundo de sí mismo precisamente gracias a la cooriginariedad del mundo en torno, del mundo compartido y del mundo del sí mismo, pero este mundo no tiene que ser entendido como una existencia personal en la que se acentúa ‘el mundo de la experiencia interna’; y la experiencia de un mundo de la vida no está de algún modo agudizado en esa dirección.” (2018, 39). Lo que aquí destaca el estudioso es que hay en estos apuntes de Heidegger una concepción de ser sí mismo y de la vida fáctica que no supone la primacía del mundo del sí mismo en relación a la constitución de sentido, sino una articulación *ab ovo* (*urprüngliche Artikulation*) entre los tres aspectos del mundo que Heidegger distingue en esta misma lección: mundo circundante (*Umwelt*), mundo en común (*Mitwelt*), mundo del sí mismo (*Selbstwelt*) (GA 58, 45-46). Se destaca nítidamente de la más dominante también esbozada en esta lección (todavía bajo presupuestos psicologistas, cf. Carl 2018, 24-29) y desarrollada en las subsiguientes desde un enfoque no psicológico (cf. Carl 2018, 40-72). En lo medular, con esta concepción Heidegger esta asume la tesis básica la acentuación (*Zugespiztheit*) del mundo del sí mismo en la constitución de sentido, diluyéndose con ello la cooriginariedad de la concepción anterior. Dicho de otra forma, Heidegger asume aquí la posición de que la significatividad de lo que se nos muestra en el mundo supone como condición formal la preeminencia de la vivencia que tenemos de nosotros mismos en ese mundo.

¹¹ En un reciente artículo (2018), De Lara parece indicar en la misma dirección. Pero en su caso el quicio del asunto radica en las relaciones genético-motivacionales entre vida fáctica y filosofía. En efecto, su reconstrucción queda retratada nuclearmente en las siguientes frases: “A fin de esclarecer la posibilidad filosófica de vida en su estructura intencional y en su génesis, es necesario para Heidegger partir con un análisis del ámbito en el que dicha posibilidad irrumpe —se origina— y de la manera de vivir que es propia de dicho ámbito, de la cotidianidad. La tarea fenomenológica, por tanto, deberá ponerse en marcha llevando a cabo un análisis de la estructura de la vida fáctica.” (2018, 36). La idea de considerar el tratamiento filosófico de la vida fáctica como haciéndose cargo de las condiciones genéticas de la filosofía ya está sugerido por Kiesel (1993, 117). En ambos autores, no obstante, no es claro que tipo de relación de antero-posterioridad establecería un orden genético-motivacional (no causal). De Lara

En las secciones siguientes intentaré considerar el asunto desde este enfoque, que nombraré, para abreviar, “metódico” (a diferencia de “temático”). No discutiré sobre el contenido de los pormenorizados análisis que hace Heidegger sobre el vivir fáctico, de gran riqueza y profundidad. Más bien, visto desde aquí se hace prioritario tratar de fijar primero el modo del plantamiento y el núcleo problemático de la pregunta filosófica por la filosofía misma. La siguiente sección es un ensayo por perfilar esto. En la última sección de este artículo intentaré bosquejar algunos requerimientos que el problema de la autocomprensión filosófica parece exigir del tratamiento de la “vida fáctica”. El material básico de las siguientes consideraciones se halla en la lección invierno de 1921/1922 (GA 61).

2. La concepción previa de la filosofía implica la noción de filosofía como problemática para sí misma

Como es sabido, y tal como el título lo indica, esta lección (GA 61) constituyen la antesala de las interpretaciones sobre Aristóteles que Heidegger llevará a cabo en la lección del semestre siguiente (GA 62). El que la lección aquí en comento, en cambio, no haya un tratamiento específico de la obra de Aristóteles¹², lo explica el hecho de que aquí la pretensión del filósofo está en mostrar cómo una interpretación fenomenológica de la filosofía del estagirita supone una adecuada claridad acerca de “una cierta problemática filosófica concreta” (GA 61, 11), lo cual, a juicio de Heidegger implica una claridad suficiente acerca del asunto de la filosofía, de su punto de partida, de su forma de proceder,- en una palabra- de la respuesta a la pregunta definicional ¿qué es filosofía? (GA 61, 12). En este sentido la lección es una introducción a los aspectos metódicos de la investigación fenomenológica.

Dado que la tarea de la lección se enfoca en darle respuesta la pregunta ¿qué es filosofía? (GA 61, 13), y esto implica, *prima facie*, definir un objeto, Heidegger asume que lo filosóficamente relevante es establecer los criterios propios que permiten una definición en el marco de una investigación fenomenológica. Se trata de lo que él llama el “la tarea de la definición” (*Definitionausgabe*). No me detendré detalladamente aquí en el complejo problema del modelo de definición y cómo, ya en este nivel, Heidegger introduce una versión de su conocida “estructura de sentido”. En el caso del presente objeto (la filosofía), creo que lo esencial de este modelo definicional, que Heidegger llama “definición principal” (GA 61, 25) y también “filosófica” (GA 61, 19), estriba en que el giro “definición de la filosofía” implica un doble sentido del genitivo: como genitivo objetivo y subjetivo. En sentido objetivo en la medida en que se trata de la definición de un objeto (*Gegenstand*), “así llamado filosofía” (GA 61, 31) (el *definiendum*). Subjetivo en la medida en que el contenido definitorio (el *definiens*) debe satisfacer ciertos criterios que hacen de la definición de cualquier objeto una definición propiamente filosófica (GA 61, 58). Es decir, la definición principal tiene que ofrecer en la formulación de la definición los criterios de satisfacción para definir filosóficamente cualquier objeto, *incluida la propia filosofía como acto de definición*. En este sentido la definición filosófica es doblemente filosófica: por el objeto de su definición tanto por el modo. El problema, dicho en bruto, pareciera implicar que lo que se busca definir (la filosofía) está supuesto anticipadamente en las condiciones formales (filosóficas) de la definición. Ya en la

parece suponer que habría un “experiencia [¿prefilosófica?] del mundo del sí-mismo como aquello que está siempre en juego en la vida fáctica y a partir de lo cual se define qué y cómo se vive” (2018, 51), de la que la filosofía haría su motivo, es decir, que de esta experiencia de sí la filosofía recibiría “su impulso”. En esta versión pareciera que se trata de un orden de precedencia entre “experiencias”, lo cual, hasta donde uno puede entenderlo, supone anterioridad en el tiempo de la primera (la prefilosófica) sobre la segunda (filosófica). Como trataré demostrarlo en un orden genético motivacional hay otros aspectos implicados que podrían enriquecer su comprensión.

¹² Hay una referencia más bien oblicua, pero decisiva, en GA 61, 117, a propósito del problema del movimiento. En la misma guisa: GA 61, 112.

primera de las lecciones de este ciclo Heidegger apunta al carácter problemático que implica la estructura de la pregunta por la filosofía planteada de esta forma, problemática que no es posible de neutralizar, pues reside en definitiva en la “circularidad” (*Zirkelhaftigkeit*) en la idea misma de la ciencia originaria, es decir, la dificultad básica presente en una concepción de la filosofía como ciencia originaria según la cual no puede derivar sus principios de ninguna otra ciencia o actividad humana, sino que ella desde sí misma tiene que darse a sí misma sus propios fundamentos y supuestos (GA 56/57, 16)¹³. Pero sea como sea esto, en esta lección se avanza hacia un modelo definicional que en principio debiese tener el potencial para superar la circularidad inherente a la pregunta tal como la dispone el filósofo. Este modelo definicional está sustentado en la así llamada concepción indicativo formal de los conceptos fenomenológicos (GA 61, 32) lo cual, dicho muy en grueso, consiste en que el *definiens* da, no un contenido proposicional en sentido estricto, sino una indicación hacia una situación de comprensión del *definiendum* alcanzada (hecha propia) performativamente (ejecutivamente) por el propio ejercicio de comprensión que ha seguido esa indicación. Una definición filosófica no nos dice qué es X, sino bajo cuáles condiciones performativas es posible llegar a comprenderlo (GA 61, 42-43)¹⁴.

Dicho lo anterior, pasemos a la definición filosófica de la filosofía:

Filosofía es comportarse principal y cognitivo con relación al ente como ser (sentido de ser), de forma tal que a ese comportarse, en ese comportarse y para ese comportarse, le va a la vez el ser respectivo (sentido de ser) del tener del comportarse (GA 61, 60)¹⁵.

No intentaré desentrañar el sentido de esta frase en toda su complejidad, ni me referiré en detalle a cómo ya aquí está *in nuce* la pregunta que domina el pensamiento maduro de este filósofo. Por otra parte, es bien pertinente notar que el término “comportamiento” (*Verhalten*, GA 58, 52) implica al menos uno de los aspectos de lo que Husserl entendiera bajo la denominación de “acto” (cf. LU V §41, 493), a saber, la *intencionalidad*¹⁶. Pero lo decisivo, a mi juicio, se juega en que justamente esta definición es una indicación para la comprensión— que no es sino ella misma en la forma de un comportamiento— en la medida en que ofrece el objeto formalmente *como comportamiento, como algo que tiene la estructura de la*

¹³ Heidegger expresa todavía más plásticamente esta dificultad de la circularidad en la ciencia del origen, a saber, la de “tirarse del propio moño [para salir] del pantano (de la vida natural)” (*des sich selbst am eigenen Schopf aus dem Sumpf (des natürlichen Leben)*; GA 56/57, 16). Heidegger llama a esto “el problema Münchhausen del espíritu”, con lo cual remite claramente a la siguiente anécdota del personaje literario del siglo XVIII: “Otra vez quise atravesar un pantano, que no pareció tan amplio al principio como lo hallé cuando estaba en medio del salto. Suspendido en el aire de la vuelta nuevamente al punto de partida, para tomar un mayor impulso. Sin embargo, la segunda vez que salté me quedé corto de nuevo, y no alcancé a llegar a la otra orilla hundiéndome en el pantano hasta el cuello. Inevitablemente me habría tenido que morir, si la fuerza de mi propio brazo no me hubiese sacado de mi propio moño a mí junto a mi caballo, que agarraba firme con mis rodillas.” (*Ein andres Mal wollte ich über einen Morast setzen, der mir anfänglich nicht so breit vorkam, als ich ihn fand, da ich mitten im Sprunge war. Schwebend in der Luft wendete ich daher wieder um, wo ich hergekommen war, um einen größern Anlauf zu nehmen. Gleichwohl sprang ich auch zum zweytenmale noch zu kurz, und fiel nicht weit vom andern Ufer bis an den Hals in den Morast. Hier hätte ich ohnfehlbar umkommen müssen, wenn nicht die Stärke meines eigenen Armes mich an meinem eigenen Haarzopfe, samt dem Pferde, welches ich fest zwischen meine Kniee schloß, wieder herausgezogen hätte.*) Cito el pasaje de la versión alemana *Des Freyherrn von Münchhausen Wunderbare Reisen* (1786) de Gottfried August Bürger, que es la traducción pero también una ampliación del original en lengua inglesa *Baron Munchausen's Narrative of his Marvellous Travels and Campaigns in Russia* (1785) de Rudolf Erich Raspe. En efecto la “traducción” incluye episodios que no están narrados en el original, como el citado más arriba.

¹⁴ Para bibliografía relativa a la noción de indicación formal, véase nota 3 del presente artículo

¹⁵ El texto en el original es como sigue: “*Philosophie ist prinzipiell erkennendes Verhalten zu Seiendem al Sein (Seinsinn), so zwar, daß es im Verhalten für es auf das jeweilige Sein (Seinsinn) des Habens des Verhaltens entscheidend mit ankommt*”

¹⁶ No pretendo discutir aquí acerca de cuál sea la versión husserliana de la estructura intencional de las vivencias que toma como referente Heidegger (si la “psicológica” de las *LU* o la trascendental de *Ideen I*. Considero correctas las conclusiones de Rodríguez presentadas en *La transformación hermenéutica de la fenomenología* (1997, 36-48)

intencionalidad. En otras palabras, la definición reclama para ser seguida de un comportamiento que desde la partida busca comprender (ejecutar) ese mismo comportamiento, justamente sólo y en cuanto comportamiento.

Ahora bien, la dificultad para interpretar esta definición de filosofía no sólo estriba en el ya célebre farragoso estilo de Heidegger. Me parece que más bien apunta a lo siguiente: si se quiere conservar el carácter de principio contenido en una definición filosófica tenemos que abandonar la referencia intencional a algo en el modo del objeto de esa referencia y concentrarnos en carácter intencional mismo del acto, lo cual o bien nos lleva a un círculo recursivo infinito (como presumiblemente pasa con estas frases) o se hace la salida al considerar el acto intencional como objeto de nuestra referencia intencional, y con ello traicionar su modo de ser y perderlo. Hasta donde puede verlo, Heidegger se vincula en un formato idiosincráticamente fenomenológico, sabiéndolo o no, a ese ese viejo problema filosófico que el idealismo alemán vio en el “principio de la unidad sintética de la apercepción” como “principio supremo de todo uso del entendimiento” (KrV, B136), es decir, el problema que concierne a la forma de aparición para la conciencia de la conciencia de sí mismo como principio fundamental de la referencia objetiva a los objetos dados en nuestra experiencia. En este sentido, por ejemplo, R. Pippin ha hecho interesantes observaciones sobre los paralelismos entre la concepción hegeliana de la autoconciencia (a diferencia de la sostenida por el idealismo alemán desde Kant) y la estructura del cuidado en Heidegger (2014, 36). Ciertamente no quiero decir con esto que Heidegger apunte con su definición de filosofía a este problema en estos términos, aun cuando la referencia expresa al pensamiento de Fichte y Hegel hace plausible pensar que esto estaba al menos en el horizonte filosófico de Heidegger. De hecho, Heidegger rescata la figura de Hegel por cuanto fue el único que no cayó en la trampa “epistemológica-trascendental” de pensar que la reflexión documentaría lo inmediatamente evidente que tendría el carácter autorreferencial del sujeto (GA 61, 150). Si se acepta esto, se puede caracterizar al problema nuclear incoado en la definición de filosofía en términos del problema del pretendido carácter inmediatamente cierto que el sujeto tendría para sí mismo por la vía de una reflexión reductiva de la esfera de los objetos trascendentes. El problema que aquí asecha es justamente el de una objetualización recursiva de la conciencia operada por esta vía, esto es, el problema inherente a la autorreferencia. Esto, por su parte, parece tener puntos de inconsistencia con otro motivo fundamental de la fenomenología, a saber, el de intentar preservar la estructura intencional, la esencial dirección a objetos, como estructura no reductible a un objeto o a su forma de presentación.

Antes de pasar al otro momento, quisiera hacer un par de advertencias. Es cierto que inmediatamente después de formular la respuesta formal a la pregunta, Heidegger refiere a la vida fáctica como aquel dominio desde el cual se gana genéticamente la situación de apropiación de lo indicado formalmente. En otras palabras, el arco argumental de esta lección apunta a despejar el elemento motivacional en el dominio preteórico de la vida fáctica que permite comprender la posibilidad del comportamiento filosófico desde su origen. Este esquema genético permitiría, por cierto, introducir un diferencial que salve el problema de la autorreferencia. La filosofía, en el fondo, no remitiría a sí misma, sino a la vida fáctica como su horizonte genético.

Pero el punto es más delicado, pues la remisión a la vida fáctica, en el contexto de esta lección, no es temática (el objeto del cual la filosofía trataría), sino metódica (el análisis persigue mostrar en qué medida el estímulo de la filosofía de “determinarse a sí misma” está dado ya en un nivel prefilosófico), como ya lo habíamos apuntado en la introducción de este artículo. El problema de la “autorreferencia”, lejos de resolverse, parece desplazarse a un plano más básico, en el que incluso ya no tiene sentido hablar en estos términos sin riesgo de desdibujar el

fenómeno al que se apunta. En segundo lugar, el tránsito no deja de ser abrupto (GA 61, 78)¹⁷. Tal vez con la remisión a la vida fáctica uno esperaría un relato de circunstancias actuales que justifique el desarrollo del pensamiento filosófico. Nada de esto hay en el curso de la lección. El tránsito parece abrupto porque la remisión a la vida fáctica, si se entiende por ello el horizonte histórico-vital concreto en que nos desarrollamos y en el que nos desenvolvemos con plena familiaridad (por ejemplo, la situación de la universidad moderna, la situación político-cultural, o cualquier otra cosa) no es aludido aquí directamente. Heidegger excluye esto, como tarea inmediata al menos (cf. GA 58, 62-83). La remisión a la vida fáctica como dominio desde el que debiese surgir el motivo de la filosofía concierne “al sentido de existencia” (*Daseinssinn*) de lo que fenoménicamente podría documentarse también en las “actuales circunstancias”¹⁸. Pero lo que describe a continuación es justamente la facticidad en su sentido de existencia, lo cual implica, una descripción desde el punto de vista filosófico y no desde el que se describiría la vida fáctica a sí misma, descripción de sí que no requiere de ninguna filosofía y que, más aun, la resiste¹⁹. Por otra parte, es a partir de esta remisión a la vida fáctica bajo el aspecto de su “sentido de existencia” lo que da cuenta de que Heidegger hable de la filosofía como un “contra movimiento” (*Gegenbewegung*) dirigido precisamente contra la vida fáctica (GA 61, 132.). Si uno quisiera expresarlo en término genético, lo que motiva a la filosofía es lo que motiva que “las actuales circunstancias” se ofrezcan las más de las veces en ese aspecto que no parece al menos reclamar para sí ningún ejercicio metódico de comprensión y que más bien lo resiste por innecesario.

3. La necesidad metódica de la remisión a la vida fáctica

Retomaré ahora desde un poco más atrás e intentaré reformular el problema de la autorreferencia en una versión más apegada a lo que moviliza esta lección. Heidegger, al comienzo de su análisis del sentido ejecutivo de la vida fáctica en términos de “ruina” (GA 61, 131-155), muy marginalmente, pero, a mi juicio, muy decisivamente hace las siguientes preguntas y afirmaciones:

Lo que desde siempre me ha inquietado: (A) ¿acaso la intencionalidad ha caído del cielo? (B) Si es algo último: ¿en qué terreno último hay que asumirla? (...) (C) Hay que “aclarar” el hecho de que yo tenga que vivir y ser intencional? (D) ¿Concebir la cuestionabilidad como tal! (E) ¿En consecuencia, la intencionalidad es la estructura fundamental de todas las estructuras de la facticidad! (...) (F) ¿Cómo y con qué amplitud ha sido vista la intencionalidad? (G) ¿En qué dirección y con qué medios ha sido interpretada? (H) ¿Qué ha inhibido su apropiación? (GA 61, 131)²⁰.

¹⁷ Me refiero al tránsito de la segunda parte (“¿Qué es filosofía?”, GA 61 11-78) a la tercera (“La vida fáctica”, GA 61 79-155)

¹⁸ Un intento recondutivo que va de las “actuales circunstancias” a los aspectos formales de la vida fáctica que en ellas se exhibe, tanto en el caso específico de la conciencia histórica del presente como en el de las tendencias de la filosofía actual, aparece en GA 63, 35-50.

¹⁹ En efecto, tal como lo ha desarrollado Heidegger en varias de estas lecciones, una de las notas peculiares de la experiencia fáctica de la vida consiste en su autosuficiencia comprensiva (*Selbstgenügsamkeit*). Para esto véase: GA 58, 30-32; GA 60, 12; también las penetrantes observaciones de Carl al respecto: 2018, 15-16.

²⁰ El lector debe estar atento a que he identificado la serie de giros lingüísticos (aserciones, preguntas, exclamaciones), con las ocho primeras letras del abecedario escritas en mayúsculas, cosa que no está presente en el original. La importancia de este detalle estriba en que en los siguientes párrafos haré referencia a estas expresiones mediante estas letras mayúsculas. En el original el texto es como sigue: “Was mich von jeher beunruhigt: Ist Intentionalität vom Himmel gefallen? Wenn ein Letztes: in welcher Letztheit hinzunehmen? Doch nicht gesichert in einer bestimmten theoretischen Auffindbarkeit und Erfahrbarkeit. Daß ich intentional leben und “sein” muß, “erklären”! bzw. die Fraglichkeit als welche ergreifen! Entsprechend für alle kategorialen Strukturen der Faktizität ist Intentionalität deren Grundstruktur....Wie man, wie weit man Intentionalität gesehen hat, bzw. in welcher Richtung und mit welchem Mitteln umgedeutet, was ihre Aneignung gehemmt hat”.

Sin exageración, este pasaje puede ser considerado como el núcleo de la inquietud que anima el desarrollo de esta lección al menos, si es que no de muchas otras de este ciclo. Documenta aquí lo que a Heidegger ha inquietado desde siempre (*von jeher*), al menos hasta este punto de su desarrollo intelectual. Y esto se concentra en la exigencia de poner en claro el hecho de que *se supone que yo soy y vivo intencionalmente*. Lo que motiva a Heidegger a preguntar es lo inquietante que resulta la estructura intencional de aquello que en un plano de discurso prefilosófico miento cuando digo “mi vida”. Pero justamente lo que inquieta de la estructura intencional es precisamente que ella no puede caer del cielo o, lo que es lo mismo, ser asumida sin más como algo dado²¹. La mención que inmediatamente a continuación se hace de Husserl, atesta con toda nitidez que en estas pocas líneas está el punto preciso de la confrontación entre discípulo y maestro. En efecto, páginas más adelante, aunque sin mencionarlo por su nombre (GA 61, 149-152), Heidegger parece estar apuntando a Husserl, en la medida en que en el pensamiento del maestro la dirección y horizonte de captación de la intencionalidad sería “el velado sujeto trascendental” (Husserl, cf. EU §11, 46), y esto implica “una intuición plenificante en las diversas tendencias cognitivas de campos objetuales referibles y que por consiguiente tiene sus propias relaciones teóricas de evidencia, justificación y validez” (GA 61, 152)²². Esto significa que el modelo de autorreferencia reflexiva, mediado por reducciones, lleva indefectiblemente a una intuición de sí cuyo modelo de evidencia está cortado a la medida de la aparente inmediatez incólume con que nos enfrenta el mundo de objetos (GA 61,153)²³. Por ello no es descabellado pensar que ya aquí Heidegger está discutiendo con el modelo de donación del sujeto para sí mismo tal como cree detectarlo en el modelo husserliano. Como es sabido tal cuestión está plenamente vigente en los años de su madurez y tiene un lugar central en la concepción heideggeriana de la subjetividad todavía a la altura de *Ser y tiempo* (cf. SZ: §25, 115).

Sea como sea esto, lo importante está en las direcciones que estas preguntas presentan. Como intentaré mostrar sumariamente, la remisión a la vida fáctica pretende ser una redesccripción *ab ovo* de la intencionalidad tal que se disuelva el carácter inmediato (en evidencia intuitiva) con que se supone que debe presentarse ante sí el sujeto por la vía de la reflexión. No es que Heidegger pretenda negar el elemento “autorremisivo” que la intencionalidad supone y que, por ejemplo, se desarrolla como tendencia expresa en la posibilidad de la filosofía, sino que esto no se conserva en su sentido propio si se lo pretende constituir a partir de un modelo de evidencia intuitiva de lo inmediato.

Pero primero un análisis de las preguntas y afirmaciones contenidas en la cita de arriba:

- 1) Evidentemente la mayoría de las preguntas y afirmaciones apuntan al propio ejercicio de “aclaración”, “concepción”, e integran preguntas acerca de la recta forma de emprenderlo. En este sentido algunas de ellas- sobre todo (F) y (G)- refieren a aspectos metódicos y se hace la pregunta acerca de ellos.
- 2) Pero estas preguntas parecen estar cimentadas sobre aquello inquietante en lo que repara Heidegger, a saber: asumiendo que aquello que se mienta con la palabra “intencionalidad” es lo que se supone que soy y constituye formalmente mi vivir de aquí y ahora-(C) y (D)-, su forma de darse es irreductible a toda forma de donación inmediata, no está sin más ni más

²¹ Esta sobre la condición el carácter de “dado” de la vida fáctica desde el punto de vista de su origen es especialmente relevante en la lección que dedicara Heidegger a los problemas fundamentales de la fenomenología. Cf. GA 58, 131-135; 223-227.

²² En el original el texto es como sigue: “....die [anstellungsmäßigen Selbstgegebenheit] sich als erfüllende Anschauung in verschiedenen, von kenntnisnehmend-explizierender Tendenz betrefbaren Gegenstandsgebiet ausformt und demsprechend ihre eigenen theoretischen Evidenz-, Recht-, und Geltungsanspruchsverhältnisse hat.”

²³ Cf. Rodríguez 1997, 86-100.

ahí, no cae del cielo, no se puede, por su propia constitución, tener de ella una intuición, si por intuición se entiende: evidencia de algo en el modo de lo inmediato.

- 3) Uno puede preguntar, sin embargo, ¿de dónde se saca lo anterior? ¿De dónde saca que la “intencionalidad” es lo inquietante, lo que mueve a la filosofía? ¿Es suficiente con haberlo oído decir de otro, por reputado que sea? La pregunta (B) apunta a un asunto clave y manifiesta el profundo efecto de la fenomenología en este joven filósofo. Reformulando esta pregunta ella apunta a una forma de receptividad de la intencionalidad por el propio sujeto que tiene esta estructura, algo así como “recibirla y sobrellevarla” (*hinnehmen*), sin haberla reducido ya en este dominio último a una suerte de dato concomitante del que se pueda tener certeza en el modo de lo inmediato o que se pueda constituir desde ahí mediado por reducciones. En este sentido el problema de la intencionalidad no es para Heidegger meramente el de la autorreferencia, sino el de una cierta forma de *autoafección*, o formulado con mayor precisión, el elemento emotivo-afectivo en que se documenta la relación del sujeto consigo mismo. El decisivo problema del sentido de anunciación (*Meldungssinn*, 138) recoge precisamente esta dirección. El problema filosófico del acceso a la estructura intencional como tal implica una forma emotivo-afectiva de anunciamiento de sí mismo como condición necesaria. Esta pregunta apunta a algo “último” por cuanto es irreducible a toda forma de objetualización, de dirección a objetos. Ahora bien, el índice afectivo de la intencionalidad recibe inicialmente el nombre de “inquietud” (*Unruhe*). No se trata por cierto de algo de lo que necesariamente tengamos una toma de conocimiento expresa, ninguna “experiencia” en sentido estricto, sino de un temple anímico estructuralmente afectado por su propio vivir en el mundo (en este caso lo que denomina como lo “irritante”, *das Quälende*; GA 61, 138). Estas indicaciones las doy de forma muy esquemática, pues me parece que la dirección que está implicada en estas preguntas apunta en el siguiente sentido: ¿bajo qué términos es posible redescubrir la intencionalidad tal que ella implique necesariamente una documentación fenoménica de la autorremisión afectiva no reductible al modelo de donación evidente de lo inmediato? Justamente la clave está en la determinación de la vía de acceso filosófico a la estructura de intencionalidad como tal en términos anímico-afectivos tal que la donación con evidencia de objeto no es aquí la forma dominante de fenomenalidad. Ahora bien, el punto clave en todo esto es este modelo de “anunciamiento afectivo del vivir” responde a la pregunta por el motivo de la filosofía. En otras palabras, una investigación que apunta a los motivos implica una relación de antero-posterioridad en que los comportamientos intencionales (acá la filosofía) están considerados desde el punto de vista de su aspecto receptivo-pasivo. Este aspecto afectivo-pasivo en la búsqueda de conexiones genético-motivacionales es decisivo para entender de qué forma lo que motiva puede o no ser adecuadamente desarrollado y apropiado²⁴.

²⁴ El problema relativo a una investigación que sigue un orden genético-motivacional es de gran complejidad en Heidegger, que no pretendo aquí abordar en todas sus aristas. En parte, el problema concierne al de antero-posterioridad en la relación no causal de motivo-motivado. El punto, hasta donde puedo verlo, es que lo susceptible a ser motivado supone una condición previa de receptividad o pasividad. Resulta por ello relevante que Husserl en EU use el término “*hinnehmen*” para caracterizar el lado pasivo, puramente receptivo, de la percepción (*Wahrnehmung*), cf. EU §13, 60. Salvando las evidentes distancias entre ambos planteamientos, no puede dejar de observarse que las relaciones motivacionales suponen esta anterioridad no exclusivamente cronológica del lado “motivable”, receptivo, del acto motivado. No se trataría sólo del orden antero-posterior entre diversas experiencias, sino de la anterioridad del carácter receptivo de un acto (aquí la filosofía) y la ejecución del mismo. En otras palabras, no es necesario asumir una ocurrencia real de una experiencia prefilosófica de sí en la forma de la preocupación por sí mismo, para que haya filosofía, sino que incluso, como parece que asume Heidegger, podría ser la propia ejecución de la filosofía la que “despierta” esta experiencia. En cierto sentido es una mirada tal en la vida fáctica en la que parece anticiparse precisamente esta *posibilidad* de ser despertada filosóficamente. El otro lado del problema es el carácter autoafectivo en la concepción heideggeriana de la subjetividad. Como es sabido, Heidegger pone en relación la doctrina kantiana de la autoafección del sujeto con el horizonte del tiempo en su

- 4) Ahora bien, es notable (como en H) que Heidegger se pregunte precisamente por aquellos elementos inhibidores para la posibilidad de apropiación expresa y adecuada de la intencionalidad. Y esto admite al menos dos niveles de análisis. Por el contexto inmediato es claro que refiere a los elementos inhibidores que Heidegger cree detectar en la fenomenología husserliana, que apuntando a la intencionalidad la interpreta de acuerdo con un horizonte fenoménico y ontológico que, a juicio del suabo, es inadecuado. Pero esto admite un segundo nivel de interpretación, si se sigue la orientación en que marcha la lección. Heidegger también se está preguntando aquí por la posibilidad de quedar inhibida una tentativa apropiación de la intencionalidad en el nivel preteórico²⁵. La pregunta que se hace Heidegger aquí puede ser reformulada de la siguiente manera: ¿cómo es posible que eso que se supone es la estructura de nuestro vivir y ser, sea las más de las veces algo que no aparece, o que si lo hace quede distorsionada en su mismo origen? ¿Por qué es incluso innecesario verla? ¿Cómo es posible que la estructura intencional de nuestra propia conciencia sea todo menos que evidente, sino más bien que a su través estemos dirigidos a objetos y sólo a objetos? ¿Cómo es posible que de una forma tenaz y constante este solo hecho se nos pase por alto? En otras palabras ¿cómo es posible que seamos de forma inmediata opacos para nosotros mismos, en el preciso respecto de la estructura intencional de nuestro vivir, y que esta opacidad sea ella misma también opaca? Creo necesario advertir en este punto que el problema no se trata del autoconocimiento personal o de la enajenación de sí mismo producto de adoptar una pose que sea públicamente impuesta pero que esconde y clausura para nosotros mismos “nuestro propio ser”. Simplemente se trata de que, en el determinado respecto de la estructura de la intencionalidad, ésta queda fuera del foco al que los actos intencionales se dirigen, y esto no por mala fe o debilidad moral, sino por motivos constitutivos²⁶.
- 5) La última dirección está contenida en la exclamación (D) y alberga, a mi juicio, una metapregunta que está supuesta en el conjunto. En efecto, se puede pensar que lo filosóficamente relevante no es sólo ganar una forma de acceso a la intencionalidad que la preserve en su carácter no objetual. Si fuera por eso bastaría una nueva metodología, tal vez innovadora, tal vez original, pero que no ofrece garantía de lo que pretende. Más bien a lo que la propia lección se va aproximando es al hecho por sí mismo extraño e inquietante que sea posible preguntar si quiera acerca de eso a lo que, desde una determinada tradición intelectual y desde un determinado vocabulario conceptual, se apunta con el término “intencionalidad”. El que se puedan hacer estas preguntas, a pesar de las respuestas heredadas; el que pueda, para usar el vocabulario de Heidegger, “ser tenida la

célebre comentario a la Crítica de la razón pura (GA 3, 188ss.). En efecto, en ese contexto Heidegger determina la afección (*Affektion*) como un anunciarse (*Sich-melden*) (op.cit. 189). Este es un lado del problema que rebasa las posibilidades del presente trabajo, pero en el que se puede intuir al menos conexiones esenciales con el punto discutido aquí.

²⁵ Ya Heidegger anticipa aquí la tesis de que los elementos inhibidores en el nivel teórico son reductibles a las tendencias inhibidoras en el nivel vital-fáctico (GA 61, 153). La razón por la cual el entiende que sus polémicas no son contra otras teorías, sino contra las tendencias inhibidoras fáctico-vitales que esas teorías documentan.

²⁶ Es interesante ver como en Heidegger los elementos inhibidores de la motivación filosófica radican en una cierta forma de “negación” (GA 61, 143-148). Si mal no entiendo el punto, esto tiene que ver con que la inquietud básica de la vida por sí misma es negada oblicuamente a través de una redesccripción adverbial de esta inquietud: ella es lo “pasajero”, “lo que es sólo ocasional”, “momentáneo”, es decir a través de formas adverbiales que la documentan como algo contingente, eso para lo que no se tiene tiempo (GA 61, 139). Sobre esta base, que Heidegger llama la “extinción de tiempo” (*Zeittilgung*), es que se desarrolla según el autor la tendencia contra la cual va la filosofía, a saber, la tendencia al descuido y el aseguramiento (*Sicherungstendenz*, GA 61, 109). El motivo de la filosofía no sería sino la ruptura de esta reinterpretación de la inquietud como algo contingente que se ha desarrollado en determinadas posibilidades vitales en la forma de tendencia al aseguramiento (por ejemplo, la tendencia a tipificación en el caso de la historiografía, cf. GA 60, 45).

intencionalidad en el preguntar”, sin que esto implique declarar todo este esfuerzo como cosa inexistente, baladí, o sin interés, sino en la genuina inquietud que estas preguntas documentan; he ahí el índice inicial del comportamiento filosófico. Lo que aquí parece querer mostrarse es que parece al menos inquietante que alguien se haga sinceras preguntas acerca de eso que se mienta con el término “intencionalidad”; que se dé tan sólo la posibilidad de preguntar así y por esto. Es precisamente una pregunta filosófica por qué es posible para nosotros, humanos como somos, hacernos sinceramente preguntas de esta índole, estar inquietados por ellas y tratar de articular una respuesta razonable. En cierto sentido, preguntar por lo que motiva la filosofía es preguntar por eso que la hace posible, incluido en esto la posibilidad de preguntar en estos términos (GA, 152-153). Pero, dicho sea de paso, no se trata tan sólo de un desarrollo “apasionado” de la inquietud, sino precisamente de la articulación verbal de ésta a través de preguntas, es decir, de actos de habla que implica un lenguaje compartido, público y comprensible, cuyos supuestos pertenecen a una tradición y de los cuales puede hacerse cargo, en parte, el ejercicio filosófico. Pensar que Heidegger, al menos a esta altura, sería un filósofo “intimista” es simplemente un error que performativamente se desmiente atendiendo al sólo hecho de que aquí estamos en presencia de “lecciones” (*Vorlesungen*)²⁷.

Si lo que se ha expuesto hasta ahora es mínimamente razonable, tal vez se pueda ver hasta qué punto la transición de la determinación de la filosofía al análisis de la vida fáctica en su sentido no es tan repentina. La clave está en el último de los puntos anteriores. Si la posibilidad de preguntar sobre la intencionalidad ya es un signo filosófico en los términos descritos, podemos reformular esto en las siguientes preguntas: (1) ¿Cómo es la estructura intencional como tal para que exista la posibilidad de hacer preguntas al respecto? Dicho de otra manera: ¿cómo es nuestra situación humana para que sea posible preguntarse por sí misma para que esta pregunta vaya más allá del marco de las garantías y certezas inmediatas, y, de esta manera, articule una pregunta cuya respuesta exige metódicamente el trabajo de abrir un horizonte en el que estas respuestas tengan sentido para nosotros y para quienes comparten este ejercicio con nosotros? Pero también, (2) ¿de qué manera es necesario volver a dibujar la intencionalidad tal que tenga sentido metódicamente relevante la vida no filosófica, en cuya negación de la filosofía se documenta que, la mayoría de las veces, existe una resistencia contra este tipo de ejercicio, de modo que la filosofía está obligada a comenzar a aclarar el significado de su ejercicio desde el principio (GA 61, 143-148)? Finalmente, (3) ¿cómo se puede volver a describir la intencionalidad de tal manera que, precisamente desde este enfoque, se proporcione la documentación fenoménica del motivo de la filosofía inhibido en la vida fáctica? Si estas preguntas parecen pertinentes, entonces la referencia a la vida fáctica en su sentido de ser tiene un poderoso rendimiento metódico. En otras palabras, lo que Heidegger explica en su análisis de la facticidad no es más que el rediseño de la intencionalidad en su carácter inquietante. Las preguntas enumeradas podrían ser consideradas como las exigencias básicas que debe satisfacer el tratamiento de la vida fáctica en relación al proyecto de autocomprensión filosófica. La prueba de esta hipótesis implica la posibilidad reconstruir toda la tercera parte de esta lección, teniendo en cuenta estos supuestos, lo que obviamente no podrá ser realizado en este artículo. Pero esta clave hermenéutica, a su vez, permite establecer ciertos criterios para evaluar si Heidegger logra responder las preguntas que se hace o, más bien, que podemos hacernos siguiendo estos “ejercicios fenomenológicos”.

²⁷ Cf. Gethmann1993, 262.

Referencias

- BÜRGER, Gottfried August (1786): *Des Freyherrn von Münchhausen Wunderbare Reisen*. London: Johann Christian Dieterich Verlag. (Disponible en versión digital: [https://de.wikisource.org/wiki/Des_Freyherrn_von_M%C3%BCnchhausen_Wunderbare_Reisen#/media/Datei:B%C3%BCrger_M%C3%BCnchhausen_\(1786\)_3.png](https://de.wikisource.org/wiki/Des_Freyherrn_von_M%C3%BCnchhausen_Wunderbare_Reisen#/media/Datei:B%C3%BCrger_M%C3%BCnchhausen_(1786)_3.png))
- DE LARA, Francisco (2018) "Análisis intencional y génesis", en *Guía Comares de Heidegger*, Ramón Rodríguez (Ed). Editorial Comares: Granada,. 33-54.
- DAHLSTROM, Daniel (1994) "Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications", *Review of Metaphysics*, vol. 47. Washington DC: The Catholic University of America. 775-795.
- DIJK, R. J. A. van (1991) "Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger", en *Heidegger Studien*, vol. 7. Berlin: Duncker und Humblot. 89-109.
- GETHMANN, C. F. (1993) "Philosophie als Vollzug und al Bezug". En *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin/New York: Walter de Gruyter. 248-280.
- HEIDEGGER, M. (2007) *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HEIDEGGER, M. (1991) Kant und das Problem der Metaphysik. GA 3 Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1999) *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57 Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1995) *Wegmarken*. GA 9, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1993) *Grundprobleme der Phänomenologie 1919-1920*, GA 58, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- HEIDEGGER, M. (1993) *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- HEIDEGGER, M. (1995) *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA 60 Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1985) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- HEIDEGGER, M. (2005) *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. GA 62, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. GA 63, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.
- HEIDEGGER, M. (2016) *Vorträge (1915-1932)*. GA 80.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, E. (2009) *Logische Untersuchungen (=LU)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag,
- HUSSERL, E. (1964) *Erfahrung und Urteil (= EU)*, Hamburg, Claasen Verlag.
- IMDAHL, Georg (1994) "'Formale Anzeige' bei Heidegger". *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol 37. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 306-333.
- KISIEL, Th (1993) *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- OUDEMANS, T. C. W. (1990) "Heideggers 'logische Untersuchungen'", *Heidegger Studien*, vol. 6. Berlin: Duncker und Humblot. 85-105.
- PIPPIN, R (2014) *Hegel on Selfconsciousness: Death and Desire*, Princeton University Press: New Jersey
- RASPE, Rudolf Erich: *Baron Munchausen's Narrative of his Marvellous Travels and Campaigns in Russia*. Oxford: Printed by the Editor, 1785. (Disponible en versión digital: <https://books.google.cl/books?id=r2dpAAAAcAAJ&pg=PA5&lpg=PA5&dq=Baro>)

- [n+Munchausen%27s+narrative&source=bl&ots=buUOnQs8vM&sig=Lgp4rGZlSXrNvVQ0laD0i0dQOk&hl=en&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false\)](#)
- REIS, Róbson Ramos dos (2000) “Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral” *Natureza humana*, vol.2 n.2. São Paulo: Sociedade Brasileira de Fenomenologia e Sociedade Brasileira de Psicanálise Winnicottiana. 273-300.
- RODRÍGUEZ, R (1997) *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Técnos.
- RODRÍGUEZ, R (2012) “La indicación formal y su uso en Ser y tiempo”, en *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica* (coord. Ramón Rodríguez García, Stefano Cazzanelli). Madrid: Biblioteca Nueva. 157-176.
- STREETER, R (1997) “Heidegger's formal indication: A question of method in Being and Time” *Continental Philosophy Review*, vol 30. Suiza: Springer. 413–430.
- VIGO, A (2008) “Fenomenología y hermenéutica en las primeras lecciones de Friburgo (1919-1921)”, en *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*, Biblos: Buenos Aires. 231-258.

Studia Heideggeriana

WWW.STUDIAHEIDEGGERIANA.ORG