

AKADÉMICA

TÍTULOS PUBLICADOS

ENCUENTROS DE ANIMALES

Ma. Antonia González Valerio
(Coordinadora)

FABRICAR AL HOMBRE NUEVO:

¿trabajar, consumir y callarse?
Jean-Pierre Durand

ESPACIOS NEGATIVOS.

Praxis y antipraxis
David Herrera / Fabián González
Federico Saracho / Irwing Rico

EL SIGLO DEL AMERICANISMO.

*Una interpretación histórica y
geoestratégica de la hegemonía
de los E. U.*
David Herrera

EL ULTIMO GENIO DEL SIGLO XX.

*Yuri Knórozov: El destino de un
científico*
Galina Ershova

LA BRUTALIDAD UTILITARIA:

*Ensayos sobre economía de la
violencia*
Daniel Inclán (coordinador)

Disponible en:



www.akal.mx



Articular lo simple puede resumir la búsqueda que Martin Heidegger llevó a cabo a través de una vida de trabajo filosófico. El conjunto de los aportes aquí reunidos busca seguir tal camino a partir de tres ejes centrales: el lenguaje, el cuerpo y la técnica. No se trata de temas aislados, sino de un nudo problemático que de una u otra manera atañe a todo ser humano. Un nudo cuya complejidad el autor no esquiva, sino que busca comprender desde el mismo itinerario pensante del filósofo de la Selva Negra. Y en ese intento, los grandes temas de este trabajo se entrecruzan, se iluminan mutuamente e inauguran nuevas líneas de reflexión. Se podría decir que la cuestión medular de este libro es, precisamente, ponerse en camino hacia lo esencial. No hablar ni escribir únicamente de los ejes con los que se da seguimiento a la articulación de lo simple, sino ofrecer una vía capaz de pensar un discurso sobre lo esencial de esas realidades, las cuales, aunque parezcan olvidadas, forman parte determinante de nuestra cotidianidad.



Vicerrectoría de Investigación
y Estudios de Posgrado



Ángel Xolocotzi Yáñez

ARTICULAR LO SIMPLE

Articular lo simple

Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica

Ángel Xolocotzi Yáñez

AKADÉMICA



Ángel Xolocotzi Yáñez

Es profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel III). Ha sido becario de múltiples fundaciones, entre ellas la Fundación Humboldt. Tiene en su haber 12 libros de su autoría, 20 libros coordinados y 4 traducciones de Martin Heidegger. Actualmente trabaja en una crónica de la vida y obra del pensador de la Selva Negra.

COLECCIÓN AKADÉMICA
Filosofía / Arte / Psicología



AKADÉMICA

Diseño de interiores y cubierta: RAG

Fotografía: Steve Johnson

Esta obra fue apoyada por el Programa Operativo Anual y la Vicerrectoría de Investigación y Estudios de Posgrados de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, y fue sometida a un riguroso proceso de dictaminación por pares académicos, siguiendo el método de doble ciego conforme las disposiciones de la Coordinación de Publicaciones de la FFyL-BUAP.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra –incluido el diseño tipográfico y de portada–, sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento escrito por los coeditores.

Primera edición: septiembre de 2021

D.R. © 2021 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
4 Sur 104, Centro Histórico, CP 72000, Puebla, Puebla.

D. R. © 2021 Edicionesakal México S. A. de C. V.
Tejamanil Mz 13, Lote 15, Sección 6, Pedregal
de Santo Domingo, Coyoacán, CP 04369, CDMX, México.
Tel. (55) 50 19 04 48
coedicionesmx@akal.com
www.akal.mx

ISBN Akal: 978-607-8683-66-6

Impreso en México.

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

Articular lo simple

Aproximaciones heideggerianas
al lenguaje, al cuerpo y a la técnica



*A todos aquellos que han sufrido
la desarticulación de su cuerpo
y del lenguaje por la pandemia.*

*Quien no nos hace fecundos acabará
seguro resultándonos indiferente¹.*

Friedrich Nietzsche,
Fragmentos póstumos (1882-1885)

Prólogo

RICARDO GIBU SHIMABUKURO

Ángel Xolocotzi señala en la introducción de este libro que «el despliegue de lo que aquí se expone ha sido fruto de la reflexión a lo largo de los últimos años», sugiriendo que los temas que se abordan, aun cuando no han sido elegidos conforme a un plan preconcebido, «no revisten un carácter arbitrario sino se comprenden a partir de su dimensión histórica». La referencia del autor a «la dimensión histórica», como principio articulador del texto, resulta particularmente relevante. Si bien, el problema de la historia no forma parte de los temas centrales, ella recorre «subterráneamente» toda la obra en la medida en que las preguntas, que animan el devenir de cada capítulo, nacen del modo singular en el que el autor hace suyo el legado de la propia historia, situándose en lo «ya sido» desde donde lo esencial adviene y se torna comprensible.

El conjunto de los trabajos aquí reunidos intenta ser una respuesta a aquella indicación que Martin Heidegger ofrecía respecto al estudio sobre la técnica: «me parece aconsejable que ante todo hablemos y escribamos menos sobre la técnica y pensemos más acerca de su esencia, a fin de que encontremos en primer lugar un camino hacia eso esencial». Se podría decir que la cuestión medular de este libro es, precisamente, ponerse en camino hacia lo esencial. No hablar ni escribir únicamente de los tres temas centrales del trabajo –el lenguaje, el cuerpo y la técnica–, sino ofrecer una vía capaz de pensar un discurso sobre lo esencial de estas realidades. Aunque «ofrecer una vía» ¿no significa, a su vez, hablar y escribir sobre esa misma? ¿No caemos en una circularidad cada vez que pretendemos situarnos en lo originario y hablar desde él, es decir, desde su *lógos*? A este problema apuntaba Heidegger cuando, en 1934, decía «giramos en círculos, siempre y cuando cada acceso al lenguaje esté determinado por la lógica».

Xolocotzi aborda esta cuestión, mostrando con nitidez la centralidad de la pregunta por el *lógos*, a inicios de los años veinte, dando cuenta de las luchas internas a las que se vio sometido el filósofo de la Selva Negra tras la publicación de *Ser y tiempo*. Va tornándose cada vez más claro que el *lógos* no puede constituirse como posibilidad de referencia o potencia mostrativa del ente y, por tanto, no puede coincidir con el ámbito preteorético y prelógico del *Dasein* en su estar ya orientado en el mundo. Como dice Xolocotzi, es más bien «el ente el que “se deja manifestar” a través del *lógos* (...) en una especie de *libertad articulada y articulante* que precede a la predicación y que constituye el fundamento de la potencia mostrativa del *lógos apofántico*». A partir de ese momento, surge en Heidegger la exigencia de remover el sentido apofántico del *lógos*, tal como lo expresa en la importante lección del semestre de invierno de 1933-1934, *Sobre la esencia de la verdad*. Lejos de abandonar el ámbito del sentido, este se hace presente en la pregunta orientadora de toda lógica, que no es otra que «la pregunta por la esencia del lenguaje». Si la esencia del lenguaje coincide con el hecho de orientarse en el pensamiento, se torna necesaria la conmoción de la lógica (*Erschütterung der Logik*) que entiende al lenguaje como mero objeto a disposición del hablante y lo reduce a las posibilidades ofrecidas por la estructura de la oración proposicional: en efecto, de lo que está-ahí delante (*Vorhandenes*) no surge ninguna orientación. Esta conmoción abre el camino para acceder a la esencia del lenguaje como orientación colectiva, poder formador del mundo e instancia fundadora del ser por medio de la palabra, esto es, como poesía.

Pero, hasta qué punto la conmoción de la lógica permite abrir una vía novedosa para comprender el sentido que acontece en el cuerpo. El capítulo VII del libro, titulado «La verdad del cuerpo», apunta en esa dirección. No será esta vez la lección *Sobre la esencia de la verdad*, aludida anteriormente, sino las distintas versiones de la conferencia *De la esencia de la verdad* (2016: GA 80.1) pronunciada a finales de los años veinte, la base sobre la que articulará el autor sus reflexiones sobre el cuerpo. Hay un sentido en el que ni las lágrimas ni el rubor pueden ser comprendidos a partir de su determinación medible en el ámbito psíquico-somático. Es precisamente en este punto, donde Xolocotzi habla de la «verdad del cuerpo» con relación al *Dasein*

como ex-sistencia. En el ex-sistir del *Dasein*, el cuerpo porta una ambigüedad intrínseca en la posibilidad de su ocultamiento y desocultamiento: el movimiento del *Dasein* desoculta su cuerpo (*Körper*) en la inmediatez del momento, pero al mismo tiempo oculta la respectividad de su cuerpo (*Leib*) con la totalidad de lo ente, es decir, con el mundo. Ex-sistir significa estar en la verdad en la medida en que el *Dasein* está expuesto y desoculto, y al mismo tiempo, desoculta y deja-ser al ente. Pero también significa, y de modo más originario, estar en la no-verdad en la medida en que todo desocultamiento del ente es posible en virtud del ocultamiento o, dicho de otro modo, del «misterio». En cada desocultamiento, el *Dasein* se siente abrumado ante el ocultamiento inevitable de lo ente en su totalidad.

A partir de lo dicho, nos equivocáramos si interpretáramos las tres partes, en las que se divide el libro, como desarrollos independientes de temas relevantes de la obra heideggeriana. Ángel Xolocotzi, filósofo cultivado en el pensar exigente de Heidegger, no es amigo de los caminos fáciles ni de las estériles exposiciones eruditas. Lo que está en juego en esta obra es la explicitación del punto de partida de la filosofía, en el que el interrogador está ya inmerso en la pregunta que anima su investigación, en aquel nudo problemático que despierta su interés y le sorprende. Un nudo cuya complejidad el autor no esquiva, sino que busca comprender desde el mismo itinerario pensante del filósofo de la Selva Negra. Y en ese intento, los grandes temas de este trabajo se entrecruzan, se iluminan mutuamente e inauguran nuevas líneas de reflexión. Se trata de un ejercicio hermenéutico, en el que se da cuenta del estatuto del lenguaje filosófico a través de la ejecución de un criterio por donde lo ha abordado. Lejos de presentarse como un ente que está-ahí al alcance de la mirada, permanece en el misterio y da señales de su ocultamiento en el dejar-ser de lo que comparece.

Introducción.

Heidegger y la búsqueda de la articulación de lo simple

[...] *es más saludable para el pensamiento
vagar entre aquello que extraña
que instalarse en lo comprensible*ⁱⁱ.

Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*
[Conferencias y artículos]

Hace ya un siglo que un joven filósofo del sur de Alemania iniciaba su carrera docente en la Universidad de Friburgo como profesor asociado. En ese momento había leído a los contemporáneos como Edmund Husserl, Wilhelm Dilthey y neokantianos como Paul Natorp y Heinrich Rickert. El resultado de eso fue la decisión de medirse con los grandes de la tradición y por ello iniciaba sus interpretaciones sobre Aristóteles. Efectivamente, nos referimos a Martin Heidegger, quien en esos años se consolidará como un atractivo para las jóvenes generaciones y se proyectará como una promesa filosófica. Tal cometido se concreta en 1927 con la publicación de su *opus magnum*, *Ser y tiempo*, la cual se ha convertido en un clásico de la filosofía.

Ahora sabemos que, a pesar de lo intempestivo de la obra, su autor continuó, a lo largo de una vida consagrada a filosofar, repensando aquello plasmado en 1927, en forma de problemas. En ese sentido, y más allá de los impulsos dados por *Ser y tiempo* a la filosofía contemporánea, Heidegger reconocerá que ese trabajo dejó abiertas múltiples preguntas que continuarán latentes a lo largo de los proyectos y caminos subsecuentes.

Hoy, a más de cuatro décadas de su muerte y en los albores de la conclusión de la publicación completa de su *Gesamtausgabe* [Edición Integral], descubrimos aspectos y tematizaciones que describen la

época globalizada y tecnocrática en la que nos hallamos. El inicio de un pensar como el de Heidegger, plasmado en un primer momento en *Ser y tiempo*, se despliega a lo largo de más de 100 volúmenes, en donde intenta penetrar en la esencia de aquello con lo que nos relacionamos, en un mundo determinado históricamente. De manera que el filósofo de Friburgo logra apropiarse de la época desde su multiplicidad de aristas y posibilidades. Dicha apropiación ocurre de forma anticipada, de tal modo que, al igual que los grandes filósofos de la tradición como Aristóteles, Immanuel Kant o Friedrich Nietzsche, aquello que piensa no es simplemente el ahora, sino lo que adviene. Así pues, podemos afirmar que Heidegger se apropia de la época en la que actualmente vivimos.

Cuando hablamos de apropiación en la dimensión filosófica, es necesario partir de la idea de filosofía que está en juego. Precisamente, una de las peculiaridades de este quehacer yace en el hecho de la necesaria correlación entre la concepción base y las estructuras o elementos que de ahí emanan. Se trata, en el fondo, del carácter histórico que determina a la filosofía. Tal perspectiva orienta las posibilidades de un pensar en su situación determinada. Esto no quiere decir que la «apropiación» se entienda solo a partir de lo heredado, del pasado; sino más bien se trata de la propia aprehensión del filosofar que se configura en tal momento histórico.

Esta visión del filosofar incluye la idea de filosofía que desplegará Heidegger a lo largo de gran parte de su obra. Sin embargo, la propia tradición interpretativa se ha movido en una versión pública, ajena a lo propio de su propuesta, que obliga a una revisión que conduzca al descubrimiento de eso que podría ser llamado lo propio del pensar heideggeriano.

En múltiples ocasiones él insistió en que no tenía una filosofía propia, baste para ello señalar lo que indica en su lección del semestre de verano de 1932: «No tengo una etiqueta para mi filosofía - y eso es porque no tengo una filosofía propia [...]» (2012a: 83). Si esto es así, entonces podemos preguntarnos cómo es posible que lo trabajado por él, a lo largo de una vida dedicada a la filosofía, haya dado tantos impulsos para el pensar contemporáneo. Queda claro que en todo lo escrito, nuestro autor vio perspectivas para pensar y abrir caminos. La revisión panorámica de la *Gesamtausgabe* lleva a concebir un modo

de proceder en donde la tematización intenta pensar lo simple, asunto que, como él mismo descubrió, puede ser lo más complicado. Así se lo hace saber a su amigo Medard Boss en una carta del 24 de abril de 1957: «Entre más simples se vuelven las cosas, es más complicado decirlas» (2013a: 365).

La búsqueda de lo simple reviste en nuestro filósofo, como ya anticipamos, un carácter histórico. Eso significa que no se trata de buscar lo simple en lo novedoso, sino en lo acaecido. Lo cual tuvo presente desde la publicación, en 1927, de su *opus magnum*, al señalar la necesidad de reformar la filosofía con base en la tematización de un olvido, que ahí caracterizó como el olvido del ser. En el fondo, la continuidad de su obra puede entenderse como la necesidad de expresar lo simple de tal olvido.

Si bien lo simple del olvido puede ser aprehendido de diversas formas, la diversidad de formas de aprehensión es la aprehensión del olvido mismo. No se trata pues de asuntos o temas diversos. Si se comprende esto, entonces también puede hacerse comprensible que la disputa entre una concepción prefilosófica y una llamada filosófica refieren, necesariamente, a este olvido olvidado.

Desde el inicio griego de la filosofía occidental se muestra la escisión entre una actitud prefilosófica y una filosófica. En el poema de Parménides se deja ver esto, por un lado, bajo la imagen de los bicéfalos de la *doxa* (δόξα), a los cuales les da lo mismo que las cosas sean y que no sean; por otro, en el pensar de la *alétheia* (ἀλήθεια), del estar-desocultada la *doxa*. Así, en el inicio del filosofar descubrimos el encuentro entre la *doxa*, las opiniones de los mortales, y su desocultamiento como *alétheia*, como verdad. El testimonio de la tradición solo confirma aquello que, de una u otra forma, experimentamos a partir de estas dos posibilidades. Por su parte, la actitud prefilosófica de las opiniones considera a la filosofía arrogante e inútil al buscar la verdad, y esta, a su vez, únicamente ve en la primera la ingenuidad que no alcanza a captar más. Este desencuentro se instala, ya desde la filosofía griega misma, y se refleja en problematizaciones que obligan a una meditación sobre la necesidad y motivación del filosofar. Es decir, planteado en términos interrogativos, nos cuestionamos desde su inicio y actualmente ¿cómo es posible que esto por lo que se preocupa la filosofía, sea el mundo, el ser, la verdad, el ser humano, solo atañe

expresamente a pocos? Y más sorprendente es el hecho de que haya algunos que se dediquen a esta inutilidad. ¿En qué sentido puede la simplicidad del ser del ente existente atraer tanto al hombre prefilosófico de la calle como al científico, al artista o al filósofo llamado profesional? ¿Es un asunto de divulgación o es un asunto de élite? ¿Es un asunto de los muchos o de los pocos y escasos?

La experiencia y la tradición nos enseñan que lo que llamamos filosofía, en sentido estricto, se queda entre los pocos. La alegoría de la caverna platónica parece seguir teniendo validez en la medida en que, si se anuncia a los cautivos la buena nueva de la verdad, estos más bien desprecian esa posibilidad y prefieren concentrarse en lo conocido y habitual. Parece que la aceptación de tal propuesta depende de la propia experiencia de la verdad. Por ello, entonces, este quehacer no puede ser enseñado como alguna disciplina general que transmita saberes, tal como ya habían divisado los griegos, sino que exige la experiencia del pensar.

Aunque Platón en la caverna señala que los que acceden a esta posibilidad son sacados por la fuerza de la caverna, los resplandores del fuego interior y los resplandores de la luz solar que se divisan al interior de la caverna señalan ya las posibilidades de percepción del olvido originario. La unilateralidad del mero estar ahí, como podríamos interpretar la cautividad de la caverna, hace olvidar la luminosidad de lo que son las cosas, especialmente lo que es ser ente existente.

A pesar de la inexplicabilidad de la salida hacia la luz, el inicio del ascenso únicamente es posible gracias al anuncio de tal posibilidad. Solo mediante los guiños del resplandor, se abre a los cautivos la posibilidad de irrumpir la continuidad familiar en la relación sombría con los entes de la caverna. Siguiendo con la alegoría, el progreso de la ciencia y la técnica confirma la estancia en la caverna, en donde el avance es nada más un camino en el marco de las sombras y un alejamiento del punto de partida de la luz. Pero como hemos anticipado, las irrupciones, aunque señalen a lo mismo, al olvidar lo olvidado, son de diferente orden. Y aquí es precisamente donde encontramos los diversos modos de referirnos al olvido de lo olvidado.

Tal posibilidad la justifica Heidegger a partir del descubrimiento de la correlación entre el preguntar filosófico y el modo de ser del ser humano. Ya en *Ser y tiempo* deja ver esto, al señalar que la pregunta

por el ser como guía del preguntar filosófico, no es otra cosa que «la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al *Dasein* mismo» (2012b: 35). Por ello, en la última lección de Marburgo, nuestro autor matizará que:

La pregunta fundamental de la filosofía, la pregunta por el ser, es en sí misma la pregunta, entendida correctamente, por el hombre [...] una pregunta que vive latente en la historia de la filosofía y, aunque siempre se hará notar en ella, quiere ser sacada a la luz de un modo nuevo en cada momento (1990c: 20-s.).

De esta forma, encontramos que la posibilidad de plantear preguntas filosóficas tiene que ver, de modo directo, con la estructura ontológica del ser humano. Esto, como sabemos, forma parte de planteamientos centrales de la ontología fundamental heideggeriana, que se extienden hasta su obra tardía en el pensar ontohistórico. Así, habría una estrecha relación entre la estructura del *Dasein* existente y las posibilidades de tematización que abre la filosofía misma.

Uno de los principales logros de *Ser y tiempo* consiste en haber desplegado el modo de ser del ser humano, a partir de su forma de donación y no con base en presupuestos ontológicos de la tradición. Por ello, Heidegger rechaza la idea del ser humano como *animal rationale*, al presuponer la presencia como la manera en la que tal ente aparece. El ser humano más bien comparece de otra forma. Aparece siempre en el mundo en medio de entes y en medio de otros seres humanos. Y en su aparecer inicial, no hay una caracterización ontológica en tanto algo que estuviese ahí presente. Su «estar en medio» no es un estar presente. Lo primero que deja ver en sus análisis iniciales en *Ser y tiempo*, y en lecciones previas, es que al aparecer del ser humano corresponde, indisolublemente, la aparición de un horizonte espacio-temporal que lo acompaña. De entrada, el ámbito espacial es aprehendido como mundo; mientras que el ámbito temporal es, sin más, la temporalidad extática que está en juego.

El ser humano es pues un espacio de apertura que permite el acontecer del juego espacio-temporal, en donde se da el aparecer de uno mismo, de los otros y de las cosas. En tanto se trata más bien de un permitir el aparecer, Heidegger habla de un dejar-ser. El ser humano,

frente a lo que ha pensado gran parte de la tradición, especialmente desde la modernidad, no es una fuente de poder desde la cual emane la fundamentación de lo que hay. Ese sería el esquema guía de la subjetividad. Se trata de un ámbito que siempre remite a la alteridad, a los otros, a las otras cosas. Eso que uno es no depende de un fundamento propio, sino de lo ajeno: el mundo, los otros, la facticidad. En este sentido es que acierta al elegir el término «existencia» como modo de ser de eso que somos. Efectivamente, se puede decir que somos algo, pero no lo somos en tanto algo cerrado y determinado bajo una concreción de contenido o de forma. Nuestro modo de ser radica, más bien, en no ser algo presente. Esa idea se expresa con el término *existencia* en tanto se trata de un estar-fuera-de-sí, de un ente *sui generis* que, como indica en *Ser y tiempo*, no se «encuentra simplemente entre otros entes». No somos algo presente determinado, sino algo abierto que deja-ser. Por eso nos habla de *Dasein* y de *existencia* y no de sujeto y subjetividad. Con *Dasein* indica ese carácter de abierto, mientras que, como acabamos de señalar, con la *existencia* se mienta tal dejar-ser.

Al analizar la estructura de la existencia, nuestro autor remite a ese horizonte espacio-temporal bajo la idea de mundo y temporalidad extática. Un primer acercamiento a esta estructura lo plantea en el parágrafo 4 de *Ser y tiempo*. Ahí se indica que a ese ente *sui generis* –que soy en cada caso– le va su ser en su ser. Esto parecería contradecir lo que hemos señalado hasta el momento, porque se ha dicho que la «entidad» que nos conforma no es algo determinado, cerrado, sino que más bien somos algo, un ente, cuyo ser le viene dado por la alteridad y que, en ese sentido, lo que puede ser llamado «mi ser» no consiste en un fundamento presupuesto en tanto algún núcleo. La remisión a «mi ser» como fundamento o núcleo, decíamos, sería fenomenológicamente una mera presuposición. De esta forma, si mi estar siendo se caracteriza porque «me va mi ser en mi ser», tendríamos que especificar qué se está diciendo con esto.

Decir que lo que me caracteriza como ente es que me va mi ser, indica que estoy dirigido a él de alguna forma. Sin embargo, ese estar dirigido se ve limitado porque tal acontecimiento se da ya, al estar siendo en mi ser. Se trata pues, como el mismo autor señala, de una «relación de ser con su ser». Así, mi ser no es un núcleo o fundamento,

sino una relación en donde, por un lado, estoy dirigido a «algo» y, por otro lado, ese estar dirigido está limitado por cierta obligatoriedad al estar ya siendo. ¿Cómo es que estoy dirigido a «mi ser» sin que este sea algo concreto o determinado? ¿A qué estoy dirigido al estar ya siendo? En ese punto Heidegger introduce el término «comprensión» para señalar la forma en la que estamos dirigidos: «el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud» (2012b: 32).

La estructura del comprender será planteada como proyecto de abrir posibilidades. Comprender es pensado entonces como un cierto «saber» en términos de «ser capaz de ...», de «ser posible». Comprender mi ser significa estar dirigido a mi ser, con la salvedad de que no hay «algo» ahí estable o determinado, sino que estoy dirigido a toda la alteridad que conforma la situación específica. Es estar dirigido a las posibilidades tanto mundanas como temporales que conforman mi ser. Se trata de un abrir posibilidades de mundo en el horizonte temporal que me pertenece. De esa forma, la comprensión de lo que soy, al estar dirigido a mi ser, al irme mi ser, no es otra cosa sino el estar fuera de mí en las posibilidades espacio-temporales que son abiertas en cada caso. A esta estructura del poder-ser que deja-ser las posibilidades de mundo en el horizonte temporal, Heidegger la pensará como proyecto, en tanto apertura.

En este sentido, la comprensión proyecta posibilidades, las cuales no remiten a un ámbito abstracto sino enteramente fáctico; se trata, en todo caso, del estar dirigido a mi ser al tener ya que ser. De esta forma, la apertura de posibilidades de la estructura proyectiva de la existencia está en sí misma fuera de sí y remitida al tener ya que ser; en términos de nuestro filósofo, el estar yecto de la existencia. Así, el proyecto es un proyecto yecto, es decir, de una comprensión fáctica.

Así, la existencia no es otra cosa que el proyecto yecto del *Dasein* en el juego espacio-temporal de las posibilidades fácticas de mundo, aprehendidas temporalmente. Si tenemos esto en cuenta, además de lo señalado anteriormente en torno a las expresiones del modo de ser del *Dasein*, como el filosofar, entonces, la estructura del existir (el proyecto yecto) tendría que hacerse transparente en tales comportamientos.

Con esto regresamos al punto inicial del problema de la apropiación. De acuerdo con lo desplegado hasta el momento, esta no podría

ser una mezcla de lo pasado o un mero profetizar. La expresión situada de un filosofar como el de Heidegger alude la estructura de la existencia en los mencionados modos de apertura: en tanto proyecto y en tanto yecto. En el primer caso se abren posibilidades del estar dirigido a ciertos ámbitos que nos copertenecen; mientras que en el segundo se deja ver la dimensión fáctica del filosofar.

El horizonte temporal, que determina cada modo de apertura, se muestra en el modo propio de llevarse a cabo. En la apertura de posibilidades que acaece en la comprensión, el éxtasis temporal conductor es el advenir, y lo proyectado se da en lo acaecido, cuyo éxtasis temporal es lo sido. Así, el proyecto yecto, en tanto estructura de la existencia que se expresa en la comprensión fáctica, ocurre en el horizonte temporal del advenir sido. A pesar de la copertenencia entre ambos, al tratarse de una relación de ser, es posible metódicamente enfatizar aquello que se despliega en cada modo de apertura.

De esta forma, la filosofía, en tanto expresión del modo de ser de la existencia, se muestra dirigida a sí misma, al proyectar abrir ciertos ámbitos de lo que adviene y, a la vez, lo proyectado ocurre en lo fáctico ya sido.

En este punto podríamos preguntar si acaso la filosofía no es simplemente un saber sobre algunos aspectos del mundo o un modo de preguntar específico. ¿De dónde viene la necesidad de la filosofía? ¿Qué sentido tiene aprehenderla como saber?

La apropiación de la filosofía que Heidegger lleva a cabo, tiene como punto de partida un motivo fenomenológico que lo obliga a no partir de presupuestos, sino dejarse guiar por el asunto mismo a partir de las posibilidades que este mismo ofrece, sin violentar su modo de donación y su respectivo acceso. En este sentido, la apropiación de la filosofía tiene como guía este modo de proceder. De manera que la idea ingenua de la filosofía como un saber entre otros o como el saber fundamental tendría que ser puesta en cuestión. Como hemos visto hasta ahora, el elemento acreditable que nuestro autor permite es que el filosofar sea una expresión del existir, quizá la forma más transparente de develar el modo de ser del ente que somos. ¿Qué elementos hay para asegurar tal aseveración? Probablemente lo primero sea el hecho de que el filosofar es una expresión del proyectar yecto, en tanto abre aquello presupuesto y determinado.

La filosofía, en este sentido, se apropia de posibilidades mundanas que van desde el punto de partida de la cotidianidad como algo «pasado por alto» en la tematización del modo de ser del ser humano, hasta la determinación ontológica de las cosas a partir de la esencia como ámbito insuperable respecto del preguntar.

Sin embargo, lo proyectado necesariamente remite a lo yecto, en tanto limita sus posibilidades mundanas. En ello, la primacía del advenir, como aquello que guía la apertura de posibilidades en el mundo, remite a lo sido de tal manera que aquello abierto como posibilidad depende de su carácter fáctico, en tanto posibilidad acaecida. Así, la apropiación de lo que adviene y se abre como posibilidad comprensora de mundo es determinada por su *tener* que haber sido. De esa forma, la filosofía se apropia de las posibilidades que advienen solo en la medida en que se inserta en el horizonte temporal de lo sido, que se expresa en la historia.

Lo que aprehendemos, en todo este entramado entre filosofar y existencia, es que la filosofía expresa el existir en su carácter de proyecto yecto de forma histórica, por lo que las preguntas y tematizaciones filosóficas remiten, necesariamente, al carácter epocal en el cual son captadas. Asimismo, los conceptos desplegados en cierto momento no revisten un carácter arbitrario, sino, como ya enfatizamos, se comprenden a partir de su dimensión histórica.

Con base en esto puede entenderse que la remisión al lenguaje, al cuerpo y a la técnica que será desplegada en los siguientes capítulos, no es una yuxtaposición de conceptos tradicionales de la filosofía, más bien se trata de modos en los que Heidegger intenta pensar, precisamente, lo simple de lo olvidado. El lenguaje, el cuerpo y la técnica no son meros temas que coadyuven a una conversación filosófica; desde la perspectiva que acabamos de señalar, son formas de aprehender nuestro estar en el mundo de modo histórico, y aspectos que reflejan el propio modo de ser de eso que somos en la transparencia filosófica que tematiza. Si se logra tal lectura, se habrá obtenido también el acercamiento buscado en estas páginas.

El despliegue de lo que aquí se expone ha sido fruto de la reflexión a lo largo de los últimos años, principalmente gracias a las condiciones fácticas dadas en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Agradezco la confianza y el apoyo brindado por el Dr. José Alfonso

Esparza Ortiz, así como por su equipo de trabajo, especialmente por el Dr. Ygnacio Martínez Laguna, vicerrector de Investigación y Estudios de Posgrado. Asimismo, doy las gracias a los colegas y amigos de la Facultad de Filosofía y Letras por su constante apoyo anímico y filosófico en los últimos años. Agradezco a Viridiana Pérez, de manera especial, por estar estos últimos meses en los que la pandemia me reveló que la finitud, efectivamente, es aquello que nos determina y obliga a retornar filosóficamente a la vida misma.

PARTE I

Acercamientos al lenguaje

I. El problema de la representación en el inicio de la fenomenología

*Lo presente es, pues, lo contrapuesto para
el representar; el representar, como percipere,
es el cogitare del ego cogito de la conscientia,
de la conciencia, de la autoconciencia como sujeto*ⁱⁱⁱ.

Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*
[Conferencias de Bremen y Friburgo]

Es ampliamente conocido que un punto revolucionario de la filosofía fenomenológica del siglo XX, a partir de Edmund Husserl y Martin Heidegger, es el papel inicial que desempeña la intencionalidad en la descripción del mundo-de-vida (Husserl) o de ser-en-el-mundo (Heidegger). Con tal punto de partida, queda abolida la posibilidad de caer en un realismo ingenuo o insertarse en un idealismo de carácter absoluto. El hecho de que la intencionalidad permita abordar los fenómenos más allá de la clásica toma de postura del objeto o el sujeto, renueva, de forma radical, las posibilidades mismas del filosofar y aprehender nuestra estancia en el mundo. Con ello, la fenomenología se convierte en un modo de tratamiento de cualquier fenómeno que busque ser descrito a partir de su manera de aparecer.

Así, la dispersión temática, que encontramos en las propuestas fenomenológicas, intenta abordar aquello que la tradición misma ha heredado como problemas filosóficos, pero ahora desde un nuevo punto de partida radical. De esa forma, algunas tematizaciones remiten a descripciones de fenómenos que se hallan en la base o que pueden servir para aclarar la problemática en su conjunto. La cuestión del lenguaje en la fenomenología no es la excepción, ya que, como sabemos, el despliegue inicial al respecto lo lleva a cabo Husserl en la primera

de sus *Investigaciones lógicas*; sin embargo, una comprensión cabal de lo que ahí se expresa exige la remisión a problemáticas planteadas alrededor de la cuestión de la representación (*Vorstellung*), en los albores de la fenomenología y en discusión con otros planteamientos.

En la última década del siglo XIX, Husserl da sus primeros pasos de forma autónoma en la filosofía. Tal propuesta se realiza a partir de su relación con la tradición de forma directa o indirecta. La primera, como se sabe, ocurre a partir de los impulsos tomados de Franz Brentano y alumnos de su círculo, como es el caso de Kazimierz Twardowski, Carl Stumpf y Alexius Meinong. El apego a la tradición ocurre de forma indirecta, por ejemplo, con la lectura de autores como Bernhard Bolzano o Hermann Lotze. Precisamente los problemas desplegados en tales tradiciones conducen a plantear cuestiones que, de algún modo, configurarán dos de las grandes líneas de trabajo filosófico en el siglo XX: la fenomenología y la filosofía analítica.

Uno de los problemas discutidos en la escuela de Brentano condujo a un enfrentamiento al planteamiento de Bolzano: la *Vorstellung*, representación¹. En 1893, a partir de problemas relacionados con la geometría, Husserl se propone tematizar la representación determinante en ello, a saber, la del espacio. Desde la tradición kantiana, tal representación era aprehendida en el ámbito de la intuición, pero hasta qué punto la representación espacial era completamente intuitiva, al ser el espacio infinito más bien de carácter simbólico o abstracto y, en ese sentido, intuitivo de forma indirecta (*cfr.* Schuhmann, 1990-1991a: 119-s.).

Esta problemática permite a Husserl pensar la representación en dos sentidos: como intuición o presentación y como intención o representación funcional (*cfr.* Rizzo-Patrón, 2002: 229). En términos de Husserl, se hablaría de una *anschauliche Vorstellung* [representación intuitiva] y de una *repräsentierende Vorstellung* [representación funcional], dicho despliegue se lleva a cabo en su escrito «Estudios psicológicos

¹ A pesar de la amplia discusión en torno a las posibilidades de traducción del término *Vorstellung*, mantengo aquí la traducción acostumbrada «representación» y no sus variantes «presentación» o «(re)presentación», ya que a lo largo del presente artículo se mostrará el sentido específico de lo que se mienta con tal término.

sobre lógica elemental». No obstante, la aparición del libro de Twardowski *Sobre la doctrina de contenido y objeto de la representación. Una investigación psicológica*, en 1894, lo obligará a revisar el doble sentido de representación tal como lo había desplegado un año antes. En el verano de ese mismo año, escribe su reacción al libro de este en un tratado que llevaba el nombre de «Representación y objeto» (*cfr.* 1979: XXX), tal escrito constaba de dos secciones: la primera, desaparecida, se concentraba en el concepto de representación; mientras que la segunda, conservada prácticamente en su totalidad, lleva el subtítulo de «Objetos intencionales»². Esta segunda sección consta a su vez de dos partes. En la primera se inserta en la paradoja de que toda representación representa un objeto, pero no a toda representación corresponde un objeto. Se trata de la discusión de dos tesis, en donde la primera es sostenida por el maestro de Husserl, Brentano, mientras que la segunda proviene de la *Wissenschaftslehre* [*Doctrina de la ciencia*] de Bolzano, publicada en 1837. La segunda parte del mencionado escrito aborda la relación entre el significado y el objeto.

A partir de lo aquí señalado, la presente exposición se centrará en la primera parte de la segunda sección del manuscrito «Representación y objeto», intitulada «Objetos intencionales». Para contextualizar históricamente tal discusión, en primer lugar, haré algunas referencias a la idea de representación en sentido tradicional, fundamentalmente a partir de René Descartes, para luego exponer brevemente los puntos centrales de Bolzano, así como la propuesta de Twardowski, la cual buscaba resolver la problemática, a partir de la visión de Brentano. De esta forma, al final señalaré aspectos importantes de la propuesta husserliana en el mencionado texto, y se vislumbrará en qué medida eso contribuye a lo desplegado posteriormente en las *Investigaciones lógicas*. El objetivo central yace en revisar la importancia de la discusión en torno a la *Vorstellung*, así como el papel determinante que juega en la conformación de la fenomenología y, en especial, en la problemática del lenguaje.

² El texto se publicó en dos partes: en *Husserliana* XXII (1979), pp. 303-338 y en *Brentano Studien* (vol. 3) (1990-1991), pp. 142-176. Este último forma parte de un artículo bajo la autoría de Karl Schuhmann: [Husserl Tratado sobre 'objetos intencionales'. Edición de la versión impresa original], pp. 137-176.

REPRESENTACIÓN EN SENTIDO TRADICIONAL

Nuestro término español «representación» coincide con el alemán *Vorstellung* con el que fue traducido «idea», en 1725, por parte de Christian Wolff en su obra *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* [*Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo y el alma humana, incluidas todas las cosas en general*]. Con base en esta interpretación de Wolff, autores modernos como Georg Friedrich Meier, Johann Heinrich Lambert y el mismo Kant identificarán la *Vorstellung* con la *representatio*. De esa forma, la «idea» cartesiana regresa a *representatio* a través del alemán *Vorstellung*.

Si de acuerdo con Descartes, la «idea» expresa todo lo que puede ser captado como objeto, el cambio a «*representatio*» expresa los dos sentidos originarios que se encuentran en la «idea» cartesiana: consideradas materialmente las ideas son sucesos espirituales, esto es, modos de la sustancia «espíritu»; consideradas objetivamente son aquello que es «representado» mediante los sucesos o actos espirituales. Si se dice «veo a mi gato sobre los libros de Heidegger», por un lado, hay un suceso espiritual, el acto de ver. A la vez hay lo que se representa mediante este acto: que mi gato (Macondo) está sobre *Ser y tiempo*. Esto último sería el «contenido representativo» del acto de ver, que es un modo del pensar, del *cogitare*. Descartes le llama a esto «la idea considerada objetivamente» o «realidad objetiva» (1982: 70-s., AT VII: 40). Ambos aspectos se copertenece, ya que no hay suceso espiritual sin contenido representativo y, viceversa, no hay un contenido representativo sin suceso espiritual³. Sin embargo, ¿cómo es que estos dos sentidos pueden estar resumidos en el término «representación»?

En primer lugar se debe aclarar que el «re» de «representación» no alude un volver a presentar algo, esa es la interpretación genera-

³ Quizás aquí intervendrían los estados emocionales, pero como Descartes señala en una carta a Elisabeth del 21 de mayo de 1643, esto no lo ha trabajado suficientemente: «Pues de las dos cosas en el alma humana, de las cuales depende todo el conocimiento que nosotros podemos tener de su naturaleza, una que piensa; la otra que, *en tanto unida al cuerpo, puede actuar y padecer con él*; de esta última casi no he dicho nada y solamente intenté hacer bien comprensible la primera, ya que mi objetivo principal era demostrar la distinción entre el alma y el cuerpo [...]» (1951: 290, AT III: 664). (Cursivas mías).

lizada e inmediata que se hizo de los planteamientos de Descartes a raíz del señalamiento de este en sus *Meditaciones*, en donde indica que las ideas son *tamquam imago rei*. Ese «como» (*tamquam*) no debe ser tomado de forma metafórica, las ideas son *como* imágenes, pero no son imágenes. Si así fuera, Descartes estaría multiplicando regiones ontológicas que no explicarían la relación con las «cosas». Así, el «re» de «representación» que menciona las «ideas» no es un volver a presentar una imagen en algún acto. Esto es posible, pero en ese caso se trata de un acto específico del *cogitare* que es el «hacer presente algo nuevamente». Si esto es así, ¿entonces qué significa el «re» en representación? y ¿cómo en tal representación confluyen los dos sentidos de la «idea»?

El mismo Descartes aclara esto en su tercera meditación al diferenciar los géneros de las formas del pensar, del *cogitare*, es decir las *cogitationes*:

Algunas son como imágenes de las cosas y sólo a esas les corresponde el nombre de ideas como cuando pienso un ser humano, una quimera, el cielo, un ángel o también dios. Pero otras poseen además otro carácter: por ejemplo, cuando deseo algo, cuando temo, afirmo, niego, ahí siempre aprehendo una cosa como *subiectum* de mi conciencia (1982: 64, AT VII: 37).

El término *subiectum* es, como sabemos, la traducción latina de *hypokeinomenon* (ὑποκειμενον). En este sentido, las otras *cogitationes* aprehenden *lo que ya está ahí, lo que yace*. Las ideas solo presentan algo, mientras que en las otras *cogitationes* se es consciente de lo aprehendido de forma diferente: ya sea deseando, afirmando, negando o temiendo lo aprehendido. Así, tendríamos la representación o idea en un sentido de contenido representativo y también habría otro tipo de *cogitationes* que *retornan* a la idea que yace para que, de esa manera, se lleve a cabo otro acto o «suceso espiritual». El desear, afirmar, negar, temer, etcétera, serían modos en los que nos relacionamos con las cosas mediante la idea; no obstante, esta «mediación» no debe entenderse –como ya indicamos– en términos de imágenes internas de objetos externos; sino que, el retorno a la idea expresada en el doble sentido de representación indica que tenemos un acceso a los objetos exte-

riores al dirigir nuestros actos del pensar, del *cogitare*, a ellos. De esa forma los hacemos objetos que fijan el contenido representacional de tales actos. Las «Ideas» son, en este sentido, *medios* y no objetos. Descartes aclara esto en una carta del 19 de enero de 1642 dirigida al P. Guillaume Gibieuf: «Pues estoy seguro de que no puedo tener ningún conocimiento de aquello que se halla fuera [*hors*] de mí sino por *mediación* [*entremise*] de las ideas que yo he tenido en mí de ello [...]» (1951, p. 99; AT III, p. 474. *Cursivas mías*).

Si la idea o representación en tanto «realidad objetiva» se constituye en *subjectum* de la idea en tanto acto o suceso espiritual, no es difícil entender que los lectores de Descartes hayan ubicado este *subjectum* como base de toda posibilidad del *cogitare*. Así, la representación en sentido amplio, es decir, como contenido representativo y como suceso espiritual, no significa otra cosa que el retorno de todo modo del *cogitare* a su base representativa. El «re» de «representación» indica entonces un «de vuelta a» o un «retorno» y no un volver a presentar.

Podríamos decir que, aquí, la representación tiene un carácter reflexivo que se juega entre el suceso espiritual o mental, y el contenido representativo que remite a la cosa. Los problemas derivados de este planteamiento estarán en juego en una tradición que se extiende hasta el idealismo alemán, cuestionando, evidentemente, el carácter sustancial de la propuesta cartesiana, enfatizando la actividad del propio espíritu ante la aprehensión de las cosas.

La idea de representación que se juega en la herencia cartesiana en su carácter reflexivo, cuyo «re» impone una remisión a la subjetividad, obligará –ya en la dimensión kantiana– a convertir este retorno en un despliegue de las condiciones de posibilidad de toda posible aprehensión objetiva.

La filosofía trascendental parte del hecho de que la razón humana puede situarse por encima de sus propios conocimientos para juzgar las condiciones que los hacen posibles. De esta forma analiza la facultad que tiene la razón en general, para conocer, con el objetivo de mostrar que esta es una estructura *a priori*. La metafísica, en general, designaba las condiciones universales de la cosa en cuanto cosa y se denominaba trascendental. Como sabemos, Kant le dará a este término un sentido radicalmente distinto y entenderá por *trascen-*

dental «las condiciones o estructuras *a priori* del sujeto cognoscente en cuanto sujeto cognoscente». Este enfoque mostró una dimensión nueva y distinta del conocimiento; asimismo, Kant descubre que las estructuras *a priori* son las que hacen posible el conocimiento científico de modo universal y necesario, de tal manera que «trascendental» significará «todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*» (1983, B 25)⁴.

Si recordamos los análisis kantianos, sabemos que por la sensibilidad se nos dan los objetos y gracias al entendimiento los pensamos. En efecto, la intuición es la referencia inmediata de un conocimiento con su objeto (A 19, B 33), en la referencia inmediata al objeto que constituye la intuición, debemos tomar en cuenta dos elementos, primero, que el objeto nos sea dado y, segundo, que el objeto afecte al espíritu de alguna manera. Dicho de otro modo, el único medio por el cual nuestro conocimiento puede relacionarse inmediatamente con los objetos es la intuición y esta tiene lugar solo si el objeto nos es dado; la facultad cognoscitiva no puede iniciarse sino mediante la afección de nuestros sentidos por los objetos, a este respecto dice Kant: «La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, dados mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*» (A 19, B 33). De esta forma, la intuición se realiza como intuición sensible y temporalmente para Kant, ningún conocimiento es anterior a la experiencia⁵, pero también demuestra que la facultad cognoscitiva suministra elementos *a priori* tomados de sí misma, es decir, como reza la conocida frase, no todo nuestro conocimiento procede de la experiencia, aunque empiece con ella. Si bien el conocimiento humano de objetos requiere de sensaciones para que el inte-

⁴En adelante la obra de Kant se citará con la versión canónica, sigla de la obra, en este caso KrV, año y paginación del original.

⁵En la Introducción a la *Crítica de la razón pura* Kant dice textualmente: «No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos [...]? Por consiguiente, en el orden temporal, ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella» (KrV, 1983, B 1-2).

lecto se relacione con las cosas a través de la afección de los sentidos, la sensación es una *representación* subjetiva no causada por el sujeto.

Cuando Kant habla de intuición no se refiere a afecciones *a posteriori* de nuestros sentidos afectados por las cosas, más bien, la intuición en calidad de conocimiento *a priori* es intuición pura en tanto representación receptiva. Sin embargo, sabemos que la representación receptiva pura debe darse a sí misma un algo representable, es decir, el espacio y el tiempo. El espacio como intuición pura da la totalidad de las relaciones que ordenan los datos del sentido externo; mientras que el tiempo ordena los datos del sentido interno.

Queda claro que el carácter normativo *a priori* que interviene en las representaciones exige una reinterpretación del carácter reflexivo de la representación ya anticipado por Descartes. Kant lo expresa claramente en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* al señalar que «sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas» (B XVIII).

La apropiación reflexiva de la representación por parte de Kant será apprehendida por Hegel, al abrir la posibilidad del saber absoluto, en donde las determinaciones subjetivas y el estatus ontológico de las cosas forman parte de la aparición del mismo saber en su despliegue. No obstante, para Hegel es claro que el camino que consiste en diferenciar la apariencia de la verdad, mediante la limitación cognoscitiva en las apariciones, deja precisamente fuera la posibilidad de apprehender la aparición misma, ya que el conocimiento finito no puede crear su verdad a partir de su objeto, cuyo aparecer debe estar constituido concomitantemente *a priori*, para así poder reconocerlo como objeto. De esta forma, para Hegel el pensar no puede ir detrás de sí, si se aferra a la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento finito, tal como lo plantea Kant, se volvería a instalar en el camino reflexivo moderno.

Así, los resultados de la modernidad hicieron concluir que las cosas que están ahí deben verse, necesariamente, a la luz de un proceso de constitución subjetiva o despliegue del saber absoluto que les otorga el estatus ontológico de objeto, para así llegar a ser cognoscibles. A pesar de los esfuerzos llevados a cabo por el idealismo alemán y las subsecuentes críticas, la discusión se movía en un ámbito que giraba alrededor de la escisión sujeto-objeto, que mantenía el doble

carácter de la representación introducida por Descartes al inicio de la modernidad.

LA PROPUESTA DE BOLZANO

Frente a dicha tradición, encontramos una propuesta que se opone, en cierta medida, dejando ver un sentido diferente al plantear la representación en el marco de un realismo semántico o «realismo lógico absoluto», como lo llama Jocelyn Benoist (2002: 64), colocando a la representación en su diferencia con otras esferas de lo «real». Me refiero a la propuesta de Bolzano planteada en su *Wissenschaftslehre* de 1837. Como se sabe, Bolzano cuestiona la idea de representación tal como provenía de la herencia cartesiana ya mencionada, en tanto correlato subjetivo o mental del mundo, en el cual propone un «en sí» semántico que no se agota ni en una dimensión psicológica que tenga una imagen subjetiva determinada de algo, ni en una dimensión ontológica que aprehenda ese algo como un ente presencial determinado, tampoco una determinación lingüística a partir de los términos empleados. Más bien, se trata de una dimensión que se justifique a partir del ámbito de sentido y validez, en donde la remisión a lo «en sí» sea lo determinante. Así lo señala Bolzano:

[...] hay una diferencia esencial entre mis planes y los planes de otros, principalmente en el hecho de que yo hablo de *representaciones, proposiciones y verdades en sí*, mientras que en todos los manuales de lógica precedentes (al menos lo que conozco) se trata a todos estos objetos sólo en tanto apariciones (reales o también posibles) en la mente de un ente pensante, sólo en tanto *modos de pensar (Denkweisen)* (1837: 61).

Las representaciones para Bolzano serían partes de las proposiciones en sí. El pensador diferencia entre las representaciones en sí y las representaciones subjetivas, en tanto representaciones o imágenes mentales. Las primeras, al remitir al sentido, son de carácter semántico, mientras que las segundas corresponden al ámbito ontológico: «Representación en sentido subjetivo» es un nombre general para las

«apariciones (*Erscheinungen*) en nuestra mente», por ejemplo, «el ver, el oír, el sentir, el percibir, el imaginarse, el pensar y otros» (p. 217). Podríamos decir que la idea de representación cartesiana, a partir de los modos del *cogitare*, coincide con el sentido de representación subjetiva para Bolzano, y, por lo tanto, ubicable en una dimensión ontológica. Empero, el sentido central de *representación* para Bolzano remite al ámbito semántico y, por ende, la representación no es, no existe, sino consiste o subsiste (*besteht*). La relación entre ambos tipos de representación lo indica al señalar que la representación en sí es «algo que constituye la materia (*Stoff*) de las representaciones subjetivas» (p. 117).

De esta forma tendríamos que la representación en sí no existe, sino consiste o subsiste; la representación subjetiva en tanto imagen mental es algo que existe, es ontológica. En esto puede o no existir el objeto de la representación, el objeto de su extensión y, en este sentido, Bolzano tiene claro que habría representaciones denotativas, es decir, con objeto y las habría vacías, sin objeto. Lo que no habría sería algo así como una clase de objetos inexistentes. En ello, como veremos más adelante, radicaría la crítica a una interpretación entre representaciones con objetos verdaderos o existentes y representaciones con objetos meramente intencionales, como sería el caso de Twardowski.

En el párrafo 67 de su *Wissenschaftslehre*, Bolzano aborda justamente el caso de las representaciones sin objeto; en donde, además de la nada, aborda las representaciones contradictorias (como cuadrado redondo) y las representaciones que algunos comentaristas llaman «ficticias» (como montaña de oro). La diferencia entre ambas categorías se encuentra en el alcance de su imposibilidad conceptual o empírica. Con base en lo ya anticipado, para Bolzano es claro que la imposibilidad únicamente se ciñe al ámbito ontológico, pero no semántico. El hecho de que sean representaciones vacías, sin objeto, remite a una imposibilidad ontológica, en donde su carácter vacío solo es de forma extensional. Así, las representaciones indicadas no serían imposibles en términos semánticos para Bolzano, de hecho, tendrían sentido. Estos planteamientos centrales de Bolzano serán retomados y discutidos en la escuela de Brentano, como lo sería en Twardowski.

LA SOLUCIÓN DE TWARDOWSKI

La deuda husserliana con Brentano se puede apreciar en distintas cartas y manuscritos (*cf.* 1962a: 354). Husserl le escribe en una carta del 11-15 de octubre de 1904, lo siguiente:

Como siempre estoy trabajando, y muchas veces con una persistencia desesperada, como para saldar algo de mi infinita culpa de vaguedad, confusión e ignorancia. Infructuosos no son mis trabajos, eso creo. En su mayoría son continuaciones de sus estímulos. ¡Qué tan profundamente se grabaron en mí un día sus ideas! ¡Qué fuerte ha sido su efecto en mí! [...] Sin embargo sus escritos, los cuales datan ya de hace mucho tiempo, siguen teniendo efecto bastante vivo. Uno depende de lo que uno combate [...] (1994: 21-s.).

A pesar de que el combate, como el mismo Husserl lo refiere, fue contra Brentano, el impulso directo lo recibió a partir de otros alumnos de Brentano, a saber Stumpf y Twardowski.

Stumpf fue quien dirigió, en 1887, la tesis de habilitación de Husserl sobre el «Contenido y origen del concepto de número», la cual en 1891 apareció bajo el título *Filosofía de la aritmética*. En 1873, Stumpf había publicado el texto *Acerca del origen psicológico de la representación del espacio*, que en cierta manera motivó a Husserl a escribir sobre el espacio, en donde, valiéndose de la estructura brentaniana, buscaría describir el concepto de espacio de la geometría para, posteriormente, abordarla desde su génesis. Dicho trabajo para él significaba investigar la representación del espacio a partir de su contenido y su génesis.

No obstante, él se enfrenta al problema de la representación del espacio derivado de las propuestas kantianas, en el cual sopesa la posibilidad de una intuición de tipo directo, la intuición *Anschauung*, y una de tipo indirecto en el caso de la referencia al espacio infinito. Este problema lo llevó a aclarar los diversos sentidos que podría tener el término *Vorstellung*, representación, de su maestro Brentano en 1893.

Husserl tematiza dos ideas de representación y la relación entre ambas en uno de los textos redactados en ese mismo año, pero

publicado hasta 1894 en el *Philosophische Monatshefte* bajo el título «Estudios psicológicos sobre lógica elemental». Dicho trabajo será caracterizado posteriormente por el autor como «un fragmento de psicología descriptiva», hasta el punto de que, en 1906, dirá que este escrito fue «un primer esbozo de las *IL*, especialmente de la *III* y la *V*» (cfr. Xolocotzi, 2007a: 122). Su atención en ese texto se enfoca principalmente en la *ambigüedad* que tiene el uso de *Vorstellung*:

Ciertas vivencias psíquicas, llamadas en general representaciones, tienen la peculiaridad de que no incluyen en sí sus “objetos” como contenidos inmanentes (es decir como contenidos presentes en la conciencia), sino [...] que *simplemente intienen* [... es decir], remiten con entendimiento a ellos mediante ciertos contenidos dados a la conciencia, ellos mientan, y de hecho sin que haya un conocimiento conceptual de la relación imperante entre el representante y el objeto intenido. Representaciones [*Vorstellungen*] en este sentido las caracterizo como representaciones funcionales [*Repräsentationen*]. En contraposición a estas hay otras vivencias psíquicas [...] que no intienen simplemente sus “objetos”, sino que los aprehenden en sí realmente como contenidos inmanentes. Representaciones en este sentido las llamamos intuiciones [*Ansschauungen*] (1979: 107-s.)⁶.

Pues bien, *Vorstellung* en un primer sentido refiere al acto que «coloca realmente un objeto frente a nosotros» (p. 103), aquí, representar algo es *presentar* o *intuir*. La intuición o presentación tiene su contenido en sí, por ello Husserl hablará también del contenido inmanente de la presentación. En este caso, al igual que Brentano, el contenido es igual al objeto de la presentación.

El segundo sentido de *Vorstellung* refiere lo contrario. El contenido es solo representante de otro contenido no dado, es decir, la representación de algo mediante otro contenido. En este punto señala que en la *presentación* nos hallamos frente al contenido, mientras que en la *representación funcional* se señala más allá del contenido. El hecho de

⁶ La traducción de *Repräsentation* por *representación funcional* la tomé del mencionado texto de R. Rizzo Patrón de Lerner (2002).

que Husserl indique que la presentación y la *representación funcional* son géneros diferentes, lo que tienen en común es la presencia de cierto *contenido*, que en el caso de la representación tiene función solamente representativa. El término *intención* [*Intention*] es desarrollado por él por primera vez en estos textos para describir la *Vorstellung* en el sentido de representación, cuyo modo de ejecución también llama mentar [*meinen*]. Su aporte y descubrimiento en ese escrito es que *la diferencia entre la presentación y la representación funcional no es una diferencia de contenidos, sino de modos de la conciencia, de actos, o de la apercepción de contenidos*.

Así pues, en 1894, mismo año de la publicación del mencionado texto, Twardowski publica su tesis de habilitación *Sobre la doctrina de contenido y objeto de la representación. Una investigación psicológica*. Lo que busca el autor en ese texto es aclarar el doble sentido de representación que él ve en la tematización de Brentano. Por un lado, como *acto psíquico*, por otro, como *contenido del acto*. Para llevar a cabo tal cometido, Twardowski considera fundamental aclarar el significado de «representado» cuando se habla de que una representación representa algo.

Este parte de la propuesta que plantea Brentano en su texto *Psicología desde un punto de vista empírico*, de 1874, de que los fenómenos psíquicos son, o bien representaciones, o se *fundan* en representaciones. Al inicio del primer capítulo del libro segundo de la mencionada obra, indica determinaciones que conducen a la separación entre fenómenos psíquicos y físicos. La primera determinación es aquella de la que parte Twardowski: «tanto las representaciones como todos aquellos fenómenos cuyo fundamento está formado por representaciones [...] Este acto de representar forma el fundamento, no del juzgar meramente, sino también del apetecer y de cualquier otro acto psíquico» (Brentano, 1924: 112).

Para aclarar esto, Twardowski hace la analogía entre ser representado y ser pintado:

Como es conocido se dice que el pintor pinta un cuadro, pero que también pinta un paisaje. Una y la misma actividad del pintor se dirige a dos objetos; el resultado de la actividad es solamente uno. Cuando el pintor ha concluido el cuadro y el paisaje respectiva-

mente, tiene ante él un cuadro pintado y un paisaje pintado. El cuadro está pintado, [...] El paisaje también, pero no es un paisaje real, sino uno 'pintado'. El cuadro pintado y el paisaje pintado son en realidad sólo uno; ya que el cuadro muestra un paisaje, ya que es un paisaje pintado; el paisaje pintado es el cuadro del paisaje (1894: 13).

El autor aclara que el paisaje no deja de ser paisaje, aunque es un paisaje pintado. «Pintado» tiene aquí dos sentidos, en lo que toca al cuadro es una *determinación*, pero respecto al paisaje es una *modificación*, ya que el paisaje pintado no es un paisaje, sino un cuadro. Según el autor, también se puede entender algo como representado en forma parecida al verbo pintar. Al verbo representar le corresponden dos cosas: un *objeto* que es representado y un *contenido* que es representado. El contenido es el cuadro y el objeto es el paisaje.

De manera que el paisaje pintado remite a algo que no es la cosa pintada, así que el contenido de la representación se dirige a algo que no es el contenido de la representación, sino precisamente el objeto. Por lo que el objeto inmanente es, para él, el contenido del acto. La relación entre contenido y objeto se vuelve clara a partir de que el contenido es la unión entre el acto y el objeto. Así pues, según el propio Twardowski se aclara el papel fundamentador de la representación, superando, a su juicio, los problemas derivados de la asimilación de objeto y contenido en Brentano.

Toda esta discusión se enmarca en la conciliación de dos perspectivas, una proveniente de Bolzano que planteaba la posibilidad de representaciones sin objeto, y la otra de Brentano que indicaba la necesidad de que toda representación esté dirigida a un objeto, es decir, que tenga un objeto.

Como señalamos al inicio, Husserl toma parte en esta discusión principalmente en el texto «Objetos intencionales», redactado en 1948 y que permaneció inédito hasta 1979. Ahí plantea el problema inicialmente de la siguiente forma:

Si toda representación representa un objeto, entonces hay un objeto para cada una, y por lo tanto: a cada representación le corresponde un objeto. Por otro lado se considera como una verdad indudable

que no a toda representación corresponde un objeto; hay, para hablar con Bolzano, ‘representaciones sin objeto’ (1979: 303)⁷.

Sin embargo, la solución que presenta Twardowski no es la mejor o la más adecuada a los ojos de Husserl, ya que, según él, este se mueve en una falsa duplicación de objetos al hablar de objeto y contenido como lo representado determinado y lo representado modificado. Husserl indica el problema en un esbozo de carta a Anton Marty (el 7 de julio de 1901):

El problema se halla en la multiplicación de dos cosas muy diferentes. La representación no es simplemente la existencia de un contenido en la conciencia, sino que es una vivencia intencional, un cierto mentar mediante el cual aparece un objeto. El problema está en que se confunde el carácter de acto de la aprehensión y el contenido psíquico, perteneciente al yo actual, contenido que funge como sustrato de la aprehensión, esto se confunde con la relación entre el acto, la vivencia psíquica, que llamamos representación y el objeto representado (1979: 422).

LA CONTRIBUCIÓN DE HUSSERL EN «OBJETOS INTENCIONALES»

Hasta este punto la pregunta es ¿cómo contribuye Husserl a la resolución de la problemática? Pues bien, el intento de solucionar la problemática se halla, para él, en el análisis del sentido del juicio, en el cual aparecen tales representaciones. Con ello se desliga de

⁷ En la carta a A. Marty del 7 de enero de 1901, Husserl indica: «Una representación sin el objeto representado no puede pensarse, así pues, no hay representaciones sin objeto. Por otro lado, no a todas las representaciones les corresponden objetos reales, así pues, hay representaciones sin objeto. La contradicción, parece, sólo puede ser evitada si uno diferencia entre objetos representados y reales: no hay representaciones sin objetos inmanentes – hay representaciones sin objetos reales» (1979: 420). Esta crítica se dirige claramente al planteamiento de Twardowski respecto a objetos inmanentes e intencionales de representaciones (Véase Husserl, 2019).

Bolzano, para quien el juicio es una actividad subjetiva, mientras que la representación es una parte de la proposición en sí. El juicio, como ya anticipamos, para Bolzano estaría en el ámbito ontológico, mientras que la representación en el ámbito del sentido; es decir, en la dimensión semántica. Para este sería inadecuado combinar el sentido y el juicio, por ello es que Husserl se apoya más bien en Brentano y en la diferenciación que este hace entre pensar y decir propio e impropio. En sus recuerdos de Brentano, el mismo Husserl indica la importancia de esto:

En las lecciones sobre lógica elemental trataba de manera especialmente exhaustiva, y manifiestamente en una nueva estructuración creativa, la psicología descriptiva de los continuos con detallada consideración de las Paradojas de lo infinito de Bolzano; lo mismo las diferencias de las representaciones “evidentes y no evidentes”, “claras y no claras”, “distintas e indistintas”, “propias e impropias”, “concretas y abstractas” (1987: 304).

Esto le permite a Husserl hablar de la expresión impropia de un juicio cuando no se refiere a lo representado, sino a la representación que presupone algo no explícito en el juicio. En ese sentido se trata de un juicio en su carácter hipotético. Los ejemplos en el texto remiten a proposiciones sobre mitos griegos. Así, la expresión «Zeus es el más grande de los dioses olímpicos» es la forma abreviada de la expresión «los griegos creían que Zeus era el más grande de los dioses olímpicos» (1979: 317). Por ello, en el caso de los juicios en donde a la representación no le corresponda un objeto, más bien no se enjuicia «propiamente» sobre los objetos, sino sobre las representaciones de los objetos. En estos casos se trata pues de la expresión abreviada de juicios hipotéticos.

Ya varios investigadores como Bernhard Rang (1975) y Karl Schuhmann (1990-1991b) han destacado la importancia de este análisis para la obra posterior de Husserl, concretamente, para los planteamientos fenomenológicos de las *Investigaciones Lógicas*. La relación que se establece entre los mencionados juicios hipotéticos y la quinta de las *Investigaciones Lógicas*, es lo que él ahí nombra *la irrelevancia de la existencia del objeto representado para la esencia de una representación en tanto*

vivencia intencional. Esto es así porque en «Objetos intencionales» estos juicios son planteados en términos de un «como si», que es precisamente en donde yace su decir impropio. Se trata de una presuposición que condiciona al juicio y lo hace hipotético. De esta forma se deja ver que quien entiende las presuposiciones de los mitos que están en juego en el enunciado expresado, lleva a cabo una especie de *epojé* (ἐποχή) de la existencia del objeto mentado. Eso, como puede verse, concuerda con los rasgos intencionales de la conciencia, desplegados en la quinta investigación.

El modo de proceder que aquí expone Husserl conduce a la introducción de la asunción como elemento determinante para la resolución de la paradoja. Se trata con ello de una especie de neutralización de la conciencia posicional con base en una mera representación. Así, la posición del sujeto del enunciado es «modificada», no se trata pues de una posición realmente efectiva, sino de una mera representación o una «posición representativa (asunción)» (1979: 318).

Sin embargo, la función primordial de la asunción remite al aspecto, ya señalado, en torno al carácter hipotético de los enunciados y su confusión en torno a un supuesto uso propio de los mismos. Eso ocurre, como él señala, debido a una economía del pensar.

El hecho de enfatizar el carácter impropio del decir y enunciar, contrasta con las posiciones derivadas de la escuela de Brentano y, de manera especial, con la propuesta de Twardowski, ya que como el mismo Husserl enfatiza, no se resuelve el problema si se sostiene la tesis de una existencia intencional a diferencia de una existencia real o verdadera. El rechazo a tal división anticipa claramente la idea de intencionalidad de las *Investigaciones Lógicas*.

CONCLUSIÓN

La publicación de la obra póstuma deja ver, una vez más, aspectos centrales que apoyan la comprensión de problemas determinantes para el surgimiento de líneas filosóficas como la fenomenología y la filosofía analítica. Con cada aproximación al origen de estas tradiciones se refuerza la famosa analogía de Michael Dummett con el Rin y el Danubio: «nacen no muy lejos el uno del otro, un trayecto

corren paralelamente, pero luego toman direcciones completamente diferentes y desembocan en distintos mares» (1988: 37).

El presente capítulo ha buscado aclarar aspectos de una problemática vigente a partir de la modernidad, pero actualizada y discutida vivamente en la escuela de Brentano en diálogo con otros contemporáneos como Gottlob Frege. En esa discusión encontramos diversas propuestas en donde el propio Husserl también se inserta. Por un lado, se deja ver la inmersión en las discusiones actualizadas por el propio Brentano, por otro, la discusión con contemporáneos de tal escuela, como Twardowski o Meinong, o ajenos a ella, como Frege.

Queda para otro momento, la tematización de aspectos derivados de esta discusión, como podría ser la propuesta husserliana de la asunción, en contraste con la propuesta posterior de Meinong en 1902. Lo que aquí se pretende mostrar yace en el hecho de la actualidad y relevancia de su obra póstuma, como es el caso de «Objetos intencionales». En primer lugar, para ejemplificar la discusión del momento y en segundo, para destacar la importancia del legado respecto de la obra publicada, que como sabemos, ha tenido un rumbo peculiar. Como podemos ver en la ejemplificación aquí esbozada, él hace suyo el lema de ir «a las cosas mismas» a partir de la discusión de los problemas heredados, sin pasarlos por alto en una mera presuposición. Así, las propuestas en torno al carácter intencional de la conciencia, delineadas especialmente en la quinta de las *Investigaciones Lógicas*, surgen de una discusión viva de Husserl con sus contemporáneos.

II. La sombra conceptual. Conceptos operativos e indicadores formales en la fenomenología

*Y no se puede juzgar el trabajo según lo que
uno acaba de decir en el seminario o en la clase.
Yo tenía que enfocarme de manera extrema en lo fáctico
para siquiera ganarme la facticidad como problema.
Indicación formal, crítica de la doctrina común del a priori,
formalización y cosas semejantes, todo eso
sigue ahí para mí, aunque no hable de ello ahora^{iv}.*

Martin Heidegger / Karl Löwith,
Briefwechsel 1919-1973
[Correspondencia 1919-1973]

Toda reflexión filosófica tiene la posibilidad de relacionarse consigo misma a nivel expresivo; sin embargo, no toda filosofía admite como tarea la revisión de los conceptos con los que trabaja. Esta decisión depende de la noción de lenguaje que se tome como punto de partida. Si de entrada se considera la forma gramatical como una neutralidad invisible e improductiva, que se limita a reflejar los pensamientos en un registro lingüístico, y que, por lo tanto, tiene un papel pasivo en los procesos de reflexión, entonces la filosofía entendida como un *decir verdadero* se mantendría independiente de las modalidades fácticas de este *decir*. Por el contrario, las filosofías que parten del hecho de que sus «objetos» tienen lugar *en el elemento del concepto*, reivindican la necesidad de regresar a las operaciones lingüísticas mediante las cuales se expresan; motivadas, en gran medida, por la sospecha de que no existe un lenguaje neutral y transparente que sirva de herramienta para exteriorizar pensamientos y estados de ánimo, sino que todo lenguaje, en tanto que *medio* único del pensamiento, también interviene en los procesos de formación de sentido (*cfr.* Gadamer, 2004).

Esto último no quiere decir que un problema filosófico pueda resolverse mediante la puesta al descubierto de sus medios y condiciones materiales. La necesidad de preguntarse por el momento expresivo de una filosofía surge, más bien, de la relación que esta mantiene con sus propios límites. En el caso concreto de la fenomenología, la tarea de una revisión de los conceptos con los que se expresa, forma parte de la exigencia metodológica de trabajar sin presupuestos metafísicos, físicos, psicológicos y lingüísticos, pero no constituye una tarea previa, puesto que dichos conceptos deben surgir de la pregunta correspondiente, de modo que sea el problema, y no el lenguaje, el hilo conductor de sus desarrollos.

Así, lejos de reducir su campo de estudio al sentido lingüístico, el proyecto fenomenológico se define en primer lugar por la voluntad de expresar, de verbalizar, el sentido mismo de la experiencia silenciosa, intuitiva y silenciosa de la conciencia intencional. [...] Si tiene sentido hablar de un lenguaje fenomenológico que se oponga al lenguaje natural y ordinario, es porque la fenomenología se encarga de expresar el “sentido” silencioso, silencioso y por tanto no lingüístico de la experiencia concreta [...]. Y el reto es encontrar metáforas, analogías que nos permitan expresar, de manera lingüística, ese significado que, precisamente, está por encima y por debajo de cualquier lenguaje natural y ordinario (Grondin, 2004: 256-s.).

Esto quiere decir que cuando los conceptos de la fenomenología son puestos en tela de juicio, no se investiga únicamente cómo es que fueron formados o de dónde provienen; también y, sobre todo, se investiga aquello que se configura a través de ellos. En el caso de la propuesta heideggeriana –motivo central del presente trabajo–, la pregunta acerca de sus medios lingüísticos irrumpe en el plano de la confrontación con la fenomenología de Husserl al inscribirse, específicamente, en el proceso de crítica y transformación de sus contenidos. Dado que estos no son objetos o estados de cosas ya constituidos, sino que remiten a la vivencia del mundo circundante que nosotros mismos experimentamos de manera absorta en la ocupación cotidiana. La conceptualidad específica para abordarlos no puede estar orientada hacia el paradigma de una investigación pura y formal. En respuesta a las necesida-

des expresivas de sus propios hallazgos fenomenológicos, Heidegger hablará, entre 1920 y 1923, de los *indicadores formales* (*formale Anzei-ge*), es decir, de conceptos que no precisan del cumplimiento intuitivo, puesto que de entrada no comunican contenidos, sino que se llevan a cabo como una especie de *praxis* (πράξις) fenomenológica, esto es, como un *comportamiento* de frente a lo dado.

En el presente escrito buscamos poner de manifiesto el proceso, mediante el cual, el joven Heidegger llega a tal decisión conceptual. Nuestra línea argumentativa toma como punto de partida la crítica que Eugen Fink dirige en contra de los conceptos de la fenomenología husserliana, pero se enfoca exclusivamente en la transformación hermenéutica de sus contenidos. Con ello pretendemos aclarar la transición de *qué* al *cómo* que caracteriza la propuesta heideggeriana, desde el punto de vista de su conceptualidad específica. El itinerario que seguiremos comprende, en primer lugar, la distinción entre los *conceptos temáticos* y *operatorios* de la fenomenología; para dar paso, en segundo lugar, a la integración de los escorzos o sombras operatorias de un nivel lingüístico a un nivel de contenido. Por último, buscamos reconectar dichos contenidos operatorios con su nivel expresivo mediante la búsqueda de los indicadores formales, es decir, de conceptos filosóficos capaces de traer al lenguaje aquello que tiende a ocultarse.

CONCEPTOS TEMÁTICOS Y OPERATORIOS EN LA FENOMENOLOGÍA

Al igual que toda indagación teórica, la fenomenología parte del *factum de los lenguajes* para expresar sus hallazgos (Husserl, 1999a: 217 y 230); sin embargo, a diferencia del científico, el fenomenólogo deberá fundamentar sus conceptos o unidades de pensamiento en una fuente legítima *pre-lingüística* del conocimiento, que garantice su comprensibilidad. En este ámbito no basta con fijar y determinar ciertos términos, de tal modo, que estos cumplan con funciones bien definidas del conocimiento; también hay que retrotraerlos a estructuras lógicas puras, que, como tales, pueden ser intuitas en la abstracción ideativa (Husserl, 1999b: 464-ss.). Durante la formulación de conceptos en el ámbito fenomenológico se avanza, así, en dirección

contraria a la comprensión natural simbólica de las palabras y se dirige al ámbito *ante-predicativo* de *intuición*, buscando que toda diferencia terminológica corresponda realmente a las diferencias entre las cosas ahí dadas. En este sentido, Husserl señala lo siguiente:

Vemos con evidencia, en efecto, que ninguna teoría podría sacar su propia verdad si no es de los datos originarios [dados en la intuición]. Toda proposición que no hace más que dar expresión a semejantes datos, limitándose a explicitarlos por medio de significaciones fielmente ajustadas a ellos, es también realmente, como hemos dicho en las palabras iniciales de este capítulo, un comienzo absoluto, llamado a servir de fundamento en el genuino sentido del término, es realmente un *principium* (1962b: 58).

Como podemos observar, para él «la vestidura gramática» que sirve de soporte a la fenomenología en tanto que disciplina descriptiva, posee cierto carácter transparente, pues aun cuando «las palabras utilizadas pueden proceder del lenguaje vulgar y ser equívocas o vagas por obra de su cambiante sentido», sirven para fijar y comunicar lo ganado en la actitud trascendental. «En la medida en que se “corresponden”, en la forma de la expresión actual, con lo intuitivamente dado, cobran un sentido determinado, que es su claro sentido actual *hic et nunc*, y partiendo de aquí pueden fijarse científicamente» (p. 150). Esto quiere decir que, al expresar sus resultados, la actitud trascendental también trastocaría el lenguaje mundano; y que la palabra, convertida ya en concepto fenomenológico, estaría libre de significaciones oscuras y ambiguas.

El primero en señalar los problemas que se derivan de esta postura fue Fink, alumno y asistente de Husserl en sus últimos años de vida. Para Fink, el empleo de la palabra como «fiel adaptación a la esencia intuida» garantiza el ingreso del lenguaje al ámbito fenomenológico, pero únicamente en tanto que portador de sentido, negando al mismo tiempo su carácter constituyente. Sin embargo, dado que la fenomenología y la filosofía en general parten de una comprensión conceptual previa y, a partir de ella, determinan su propio vocabulario; es decir, en vistas de que sus conceptos han sido fijados de manera aproximativa mediante otros conceptos imprecisos, una considerable

cantidad de términos fundamentales permanecen impregnados de sombras y escorzos de sentido desde el momento de su definición.

Para tematizar este exceso de sentido que se filtra a través del lenguaje, introducirá, en su célebre conferencia titulada «Conceptos operatorios en la fenomenología husserliana» (1968), la distinción entre la función operatoria y la función temática de los conceptos filosóficos. Mientras que los *conceptos operatorios* son tomados del lenguaje natural y empleados de manera inadvertida, mediante los *conceptos temáticos*, «el pensamiento fija y custodia lo pensado». Como ejemplos del segundo grupo menciona los conceptos de *Idea*, *Ousía*, *Mónada*, *Espíritu*, *Voluntad de Poder* y *Subjetividad trascendental*. Al primer grupo, en cambio, pertenecen metáforas, analogías, modelos de pensamiento, esquemas intelectuales y otras formulaciones no reflexionadas, que, pese a sus efectos imprevisibles e incontrolables sobre el contenido filosófico, son inevitables.

Por un lado, esto quiere decir que el oscurecimiento que impregna el despliegue del pensamiento filosófico no es producto de intenciones de significado fallidas, sino que pertenecen a la naturaleza del medio lingüístico. Por otro lado, esto implica que la anhelada claridad y distinción filosóficas son posibles, pero únicamente en cierto grado, debido a que el uso de conceptos es siempre impreciso y da lugar a sombras de sentido inadvertidas. Los doce significados de *Vorstellung*, al final de la quinta investigación lógica (Vongehr, 2005: 7), el concepto de *constitución*, que oscila entre *Simmbildung* y *Kreation*, o bien, términos como *epojé* y *subjetividad trascendental*, que son utilizados de «manera operativa» más de lo que han sido aclarados «temáticamente», son ejemplos de que incluso en el más alto grado de reflexividad, el pensamiento «está impregnado de sombras» (Fink, 1968: 204).

Pero ¿sería posible reemplazar el uso ingenuo y natural de la palabra por otro completamente trascendental? En principio, la reducción fenomenológica bastaría para limitar y eliminar la tensión entre los conceptos temáticos y operativos; pero, para su expresión, el fenomenólogo cuenta únicamente con el lenguaje convencional, cuyo uso precisaría nuevamente de una aclaración temática porque aún no ha sido depurado de intuiciones remotas, confusas e impropias (p. 198).

Debido a la cadena infinita que se desata a nivel lingüístico, el fenomenólogo que tendrá como punto de partida la tarea de crear un

lenguaje más preciso, jamás lograría pasar de las «meras palabras» a «las cosas mismas». Aunque, a decir verdad, en el ámbito fenomenológico no se pretende llegar a la definición universal, transparente e irrevocable de sus términos y conceptos, tal como sucede con la geometría (Husserl, 1962b: 165). Por el contrario, las descripciones, los términos y los conceptos con los que opera la fenomenología deben permanecer «en estado de fluidez, o continuamente a punto de diferenciarse con arreglo a los progresos del análisis de la conciencia y del descubrimiento de nuevas capas fenomenológicas dentro de lo intuido primeramente en una unidad indiferenciada» (p. 201). Por otro lado, en vistas de que esta disciplina describe lo dado, tal y como ha sido dado, es decir, sin prejuicios y sin creencias previas, la comprensión de sus conceptos estaría igualmente garantizada por medio de la *designación intuitiva* (Vongehr, 2005: 5), de modo que, si se llegasen a dar dificultades o confusiones, estas se hallarían «en la dirección antinatural de la intuición y del pensamiento, que exige el análisis fenomenológico» (Husserl, 1999a: 221).

Por estas razones, Husserl tomará por «exageradas» las observaciones que Fink le hizo acerca de las posibilidades expresivas de la fenomenología; no obstante, el interés de este último por la naturaleza del lenguaje filosófico no es analítico, pragmático ni enteramente fenomenológico. Esto quiere decir que sus señalamientos no se insertan en el mismo nivel de análisis que su maestro, sino que tiene lugar en el marco de una *doctrina trascendental del método*, cuyo desarrollo conduciría a «deshacer las ingenuidades implícitas en la primera fase de la fenomenología, de entre ellas “la aporía básica de la utilización de un lenguaje referido a las cosas y a los entes, para determinar el ámbito en el que surgen las cosas y los entes”» (San Martín, 1990: 250). De este modo, mientras que Husserl emprende el descenso hacia la experiencia *antepredicativa* tomando como base la percepción pura (*cf.* Husserl, 1980, párrafos 13 y 15); Fink, «grandemente influenciado por la tematización heideggeriana de la facticidad» apunta al campo previo a toda estrategia objetivante que hace posible la distinción entre actitud natural y actitud trascendental (*cf.* Schütz, 1971).

En última instancia, mediante la crítica a los conceptos fundamentales de la fenomenología, se hace patente la confrontación entre dos maneras de concebir el quehacer de esta disciplina. Por un lado, tal

parece que la fenomenología, entendida como una ciencia descriptiva que indaga en el campo de la *conciencia pura trascendental* y de la *intuición pura*, no está obligada a esclarecer la posibilidad de sus medios lingüísticos, debido a que el cumplimiento intuitivo de la intención significativa que anima sus conceptos, garantizaría la ausencia de ambigüedades y equívocos a nivel conceptual. Pero, por otro lado, también es cierto que todo pensamiento filosófico está confinado a su formulación y transmisión verbal, y que, todo *filosofema* puede ser tomado, a fin de cuentas, como documento literario; lo cual vuelve ineludible la tarea de repensar la relación que la filosofía guarda con sus propios conceptos.

Sin embargo, cabe recalcar que Fink no busca liberar a la fenomenología de las sombras del pensamiento mediante la puesta al descubierto de sus *conceptos operativos*. En primer lugar, porque todo concepto visto bajo la luz del análisis, ya no aparece en su función *operatoria*, sino que se convierte en un *tema*, cuyo tratamiento precisa nuevamente de conceptos opacos e imprecisos. En segundo lugar, porque aspirar a la total claridad lingüística parece una empresa imposible, mas no por una deficiencia del lenguaje o de capacidad cognoscitiva humana, sino porque la filosofía, en tanto comportamiento fundamental del ser humano, no puede llevarse a cabo como una «transparente posesión de la verdad». Por el contrario:

[...] la manera humana de concebir el ente en su conjunto se produce en una captación de la totalidad, pero jamás de tal manera que el todo se abriría a un concepto universal plenamente aclarado y sin sombras. La captación humana del mundo piensa la totalidad en un concepto temático del mundo, que sin embargo es una perspectiva finita, pues, en su formulación, son utilizados conceptos que se mantienen en la sombra (Fink, 1968: 195).

Las sombras que acompañan toda conceptualización no son, pues, lapsus o errores que el pensador, con ayuda de la hermenéutica o de una tematización más amplia, pudiera aclarar más tarde; sino que forman parte esencial de la actividad filosófica finita, de modo que «cuanto más profunda es la fuerza que intenta operar un esclarecimiento, más profunda también es la sombra que acompaña a los conceptos fundamentales» (p. 204). Y aún más, para Fink:

«la fuerza iluminadora del pensamiento se nutre de lo que permanece en la sombra [...]. Tiene su *élan* productivo en el empleo irreflexivo de esos conceptos cubiertos de sombra» (p. 195).

LAS SOMBRAS CONCEPTUALES

La crítica a la conceptualidad fenomenológica no reflexionada, que en un principio estaba dirigida a Husserl, también se comprueba en Heidegger, sobre todo y de manera ejemplar en «la explicación temática del *ser*, bajo la claridad comprensora del tiempo e inversamente» (p. 197). Sin embargo, en el caso de la propuesta heideggeriana ocurre un giro interesante, pues en lugar de aspirar a la total claridad, las sombras serán asumidas como elementos constitutivos del contenido filosófico. El máximo grado de esta admisión se encuentra en la interpretación de la verdad, a la cual le pertenece una *contra-verdad* interior, una *no-verdad* que da inicio al juego entre la ocultación y la desocultación. No obstante, antes de que la pregunta por *el ser* devenga en la pregunta por *la verdad del ser*, y antes de que el *ser* mismo sea definido en términos de *sustracción* y *olvido*; encontramos indicios de otra forma de integración que conciernen directamente a los «objetos» de la fenomenología de los que habla Husserl. Nos referimos aquí a la tematización del fenómeno de la significatividad mundana como resultado de la apropiación hermenéutica del lema de la fenomenología «a las cosas mismas» (*cf.* Heidegger, 2006a: 103-ss.)⁸.

Localizar el origen de las sombras operatorias no ya en el plano del concepto, sino del contenido fenomenológico, es posible sobre la base de una interpretación radical de los «objetos» de la fenomenología⁹. Mientras que para Husserl «las cosas mismas» son accesibles únicamente mediante la puesta entre paréntesis de la actitud natural,

⁸ *Cfr.* al respecto la discusión que Xolocotzi y Ziri6n (2018) sostienen sobre el lema de la fenomenología.

⁹ Según la interpretación que Heidegger lleva a cabo en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, las *Investigaciones l6gicas* de Husserl «son investigaciones sobre objetos tradicionalmente asignados al campo de la l6gica. [...] Si lo que la l6gica dice ha de tener fundamento alguno, es necesario que esas cosas de las que habla sean en s3 mismas accesibles» (1999b: 94).

en la cual experimentamos el mundo como «terminado», sin poder dar cuenta de los procesos de constitución; la fenomenología hermenéutica desarrollada por Heidegger se enfoca en lo que, por así decirlo, ha sido puesto entre paréntesis. De hecho, en la lección del semestre de invierno de 1923-1924, titulada *Introducción a la investigación fenomenológica*, señala que «lo característico» del proyecto husserliano «se encuentra en que *lo que* debe ser conocido en este conocimiento, es, desde el principio, secundario» (2006b: 108).

Así, con «*lo que debe ser conocido*» no se refiere a las cosas de la fenomenología desde el punto de vista de su constitución y validez, sino a las cosas que vienen a nuestro encuentro como problemas prefigurados ya, en determinadas direcciones por la existencia fáctica:

Esto se funda en el hecho de que “a las cosas mismas” ya no pueda querer decir aquí: traer ante la mente las cosas libremente, por sí mismas, antes de un específico modo de preguntar, sino que quiere decir: dejar que vengan a nuestro encuentro, *dentro de la problemática prefigurada de modo totalmente específico* (Heidegger, 2006b: 109).

De esta suerte, en un intento por definir su propuesta frente a la fenomenología, orientada hacia el campo de la conciencia pura, Heidegger hará de «*lo conocido*» el objeto central de su investigación. Sin embargo, con el énfasis en el contenido, esto es, en el *qué* de la fenomenología, no apunta a un núcleo, a una *esencia* o a un *quid* que deba ser desmantelado con ayuda de la *Destruktion*. La identificación del *qué* con contenidos fijados y encubiertos por la tradición metafísica no aparecerá en el pensamiento heideggeriano sino hasta la lección del semestre de verano de 1925, titulada *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Cuando él habla aquí de la necesidad de reivindicar la primacía del *qué* sobre el *cómo* fenomenológicos, se está dirigiendo en contra de una idea determinada de fenomenología que, emulando el ideal metódico de la matemática, deja aparecer las cosas desde una determinada dirección del *cómo*, esto es, desde el punto de vista de la *teoría*, lo cual conduciría a la pérdida de las cosas en su libre donación (2006c: 126-ss)¹⁰.

¹⁰ En todo caso, Heidegger no deja de reconocer que la fenomenología, en cuanto método, es el *cómo* de la investigación filosófica (*cf.* Heidegger, 1999b: 97).

Ya a partir de 1925, bajo la luz de una renovada crítica de la propuesta de su maestro Husserl –esta vez centrada en el momento de la reducción fenomenológica–, la interpretación heideggeriana de los contenidos fenomenológicos experimentará un vuelco. Esta vez, el *qué* de la fenomenología será identificado con una idea determinada de *ser-objeto*, que presupone la ruptura con su contexto mundano y que precisa de las estructuras estratificadas de los actos de la conciencia para su explicación. Por el contrario, el *cómo* será identificado en tanto el «modo primario» del aparecer de «las cosas», que se muestra de manera *pre-temática* en la ocupación con el mundo circundante, y que precisamente por ello, es accesible en su más fáctico *para-qué* (cfr. Baur, 2010).

En el parágrafo 15 de *Ser y tiempo*, nuestro autor profundiza aún más en esta idea cuando aclara que si el *tema* de su investigación es *el ser*, el «objeto» que *antecede* fenomenológicamente a dicho *tema*, es decir, «el terreno fenoménico preliminar», no puede considerarse propiamente *objeto* porque no es accesible a partir del conocimiento teórico (Heidegger, 2012b: 89). ¿Cuál es, entonces, el ente que constituye el «tema previo» de la fenomenología? Se responderá que las cosas en el sentido griego de *pragmata* (πράγματα), esto es: «aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación –en la *praxis* (πράξις)–» (p. 90). Dado que «las cosas», en tanto *útiles*, se muestran como tales únicamente mientras están siendo utilizadas para tal o cual fin, su sentido llega a cumplimiento en su específico *para-qué*: para escribir, para trabajar, para viajar, para medir, etcétera¹¹.

Ahora bien, que el martillo se muestre genuinamente en el martillar, esto es, que el ente comparezca «desde él mismo en la ocupación y para ella», quiere decir que su modo de ser es accesible precisamente cuando no está siendo tematizado en cuanto útil. De hecho, «lo peculiar de lo inmediatamente a la mano consiste en retirarse, por

¹¹ La orientación hermenéutica de «las cosas» de la fenomenología en tanto un dinámico *ser-para*, también afectará al *cómo* del aparecer y al sujeto de la experiencia. Por ello, el desarrollo reflexivo de la esfera trascendental de las vivencias deberá transformarse en *comprensión hermenéutica*, la cual, a su vez, exige como punto de partida la forma concreta y finita del sujeto en su existencia fáctica (*Dasein*).

así decirlo, ‘a’ su estar a la mano para estar con propiedad a la mano» (p. 91). Ni siquiera en la circunspección (*Umsicht*), que es la manera de ver del comportamiento práctico, dicho ente comparece de modo temático. Por el contrario, cuando el útil «llama la atención» debido, por ejemplo, a su descompostura o a su ausencia, ya no aparece en su estar a la mano, sino que se revela como un mero *estar-abí* en su inutilidad, que, sin ser todavía un objeto de contemplación teórica, pone de relieve al mundo circundante en su *para-qué* y en su *con-qué* faltantes (pp. 92-97).

Pero la comprensión operatoria o *precomprensión* que sirve de acceso fenomenológico, no es exclusiva del ente intramundano, sino que se extiende al *mundo circundante*, es decir, al «mundo más cercano al *Dasein* cotidiano» (p. 88)¹². Esto se hace patente cuando, en el punto decisivo de la argumentación, Heidegger afirma que «el no-acusarse [*sich-nicht-melden*] del mundo es la condición de posibilidad para que lo a la mano salga en su no llamatividad. Y ello constituye la estructura fenoménica del *ser-en-sí* de este ente» (p. 97)¹³. Por un lado, esta afirmación implica que la *apertura* del mundo, en su carácter *significativo*, es posible sobre la base del ocultamiento operativo de los entes intramundanos. Por otro lado, que el mundo en su *carácter de abierto* dependa de la ocupación circumspecta con el útil, también significa que el mundo deviene tal desde la sombra de lo no tematizado¹⁴.

¹² La comprensión de mundo circundante, esto es, del mundo que se muestra desde el *estar ocupado*, es *preontológica* porque se lleva a cabo *conforme al mundo* (*Weltmässig*). Por el contrario, en un nivel ontológico, el fenómeno del mundo se muestra en cuanto mundo, es decir, en su *mundaneidad* (*Weltlichkeit*). En la presente exposición hemos intentado mantenernos en el nivel pre-fenomenológico de la *mundicidad* del mundo, pero es inevitable que nuestros desarrollos conduzcan finalmente a la *mundaneidad del mundo*.

¹³ «El peculiar y obvio “en-sí” de las cosas comparece en la ocupación que hace uso de estas “cosas” sin advertirlas expresamente [...]» (Heidegger, 2012b: 96).

¹⁴ De acuerdo con los fines del presente artículo nos hemos concentrado en la estructura operativa que caracteriza la comparecencia del *útil* y del *mundo*; sin embargo, para Heidegger, la experiencia fenomenológica en general se mueve en términos de manifestación y ocultamiento, debido a que tiene lugar en el cruce entre «lo ya dado» ópticamente y aquello que hace posible esta dación, esto es, el horizonte de «lo pre-dado» ontológicamente. Al respecto véase Basso (2019); Rodríguez (2015) y Xolocotzi (2004).

Si el no llamar la atención, el contenerse, el permanecer bajo la sombra de la operatividad constituye el modo de aparecer tanto *del ser a la mano*, como del *fenómeno del mundo circundante*, entonces ¿cómo es que se puede hablar sobre ellos sin convertirlos en tema?, ¿cómo abordarlos fenomenológicamente sin irrumpir en esta fluctuación del claroscuro propio de su aparecer? La integración de la *operatividad*, como elemento constitutivo del mostrarse fenomenológico, exigirá una nueva conceptualidad que, en lugar de apelar a estructuras fijas propias de la orientación teórica, busque esclarecer la dinámica mundana en su ejecución performativa. En lo que resta nos enfocaremos en el camino que Heidegger emprende en busca de «conceptos no objetivantes, sino situacionales», que sean capaces de traer al lenguaje la experiencia de lo que no se da sobre la base de *intuiciones plenamente desenvueltas*; sino que, por el contrario, aparece de manera auténtica únicamente desde su ocultamiento operativo.

EL PAPEL DE LOS INDICADORES FORMALES

La preocupación de Heidegger por el lenguaje con el que se expresaría su propia filosofía alcanzará su punto culmen con la proclamación de la tarea de liberar al lenguaje de la lógica y la gramática occidentales; pues las considera formas en las que la «metafísica» se adueñó de él desde hace tiempo (2000a: 260). De hecho, en la *Carta sobre el humanismo* indica que la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo* no se dio a la imprenta precisamente porque «el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica» (2000a: 270)¹⁵. Sin embargo, ya desde las primeras lecciones que sostuvo en Friburgo entre 1919-1923, se pone de manifiesto la necesidad de revisar los conceptos de la fenomenología en tanto que

¹⁵ Por otro lado, también es cierto que la comprensión heideggeriana del lenguaje se mueve en un extremo regionalismo, al concederle preeminencia al idioma alemán por encima de los idiomas asiáticos y latinos, a los cuales rechaza, o bien por su radical otredad (japonés) o bien por su tendencia a la superficie y la apariencia (latín). *Cfr.* Volpi (2003).

disciplina descriptiva. Así, por ejemplo, en su primera lección sobre *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919), advierte que «la objeción más elemental, pero cargada de suficiente peligrosidad [en contra de la investigación fenomenológica], tiene que ver con el lenguaje». Ello se debe a que «el ver fenomenológico se identifica inmediatamente con la descripción», lo cual presupone, por un lado, «la posibilidad de la formulación lingüística de lo visto» y, por otro, «el carácter objetivante de cada lengua» (Heidegger, 2005d: 136-s.).

Esto quiere decir que en la descripción fenomenológica se pasan por alto dos presupuestos: el primero tiene que ver con la creencia en la absoluta verbalización de los fenómenos; el segundo, con la capacidad objetivante de su medio lingüístico. Con respecto al primer punto es importante aclarar que Heidegger no niega el carácter descriptivo de la fenomenología; lo que pone en tela de juicio es el hecho de que toda descripción sea tomada *siempre y necesariamente* en términos de teorización, lo cual excluye cualquier otro tipo de *intuición fundante de tipo no-teorético* (p. 137). En relación con la función clasificatoria y objetivante de los conceptos, afirma que esta proviene del uso que se le da al interior de las ciencias, las cuales parten, a su vez, de una comprensión limitada de la objetualidad, del método y del acceso.

Asumir sin cuestionar dichas funciones conceptuales en el ámbito fenomenológico implicaría, pues, articular sus objetos de modo semejante a la articulación categorial de la naturaleza. Pero los objetos de la fenomenología no son *naturaleza objetiva*, sino ante todo *significatividad mundana*, y, por lo tanto, no es necesario que su expresión verbal «se piense en términos teoréticos u objetivos, sino que [sea] originariamente vivida y experimentada en un sentido mundano o en un sentido premundano» (p. 141)¹⁶.

Con el propósito de romper con la actitud teorética también a nivel lingüístico, Heidegger introducirá en su *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920-1921), los así llamados *indicadores o anuncios formales*, es decir, conceptos no *clasificatorios*, y más bien *aclaratorios*, que sirven de guía para la explicación fenomenológica, «pero que no introdu[cen] ninguna opinión prejuzgadora en el problema» (Heide-

¹⁶ A la base de esta tesis, subyace otra de mayor calibre, a saber «la tesis de que la filosofía no es una ciencia teórica [...]» (Heidegger, 2006d: 87).

gger, 2006d: 81). Esto es posible porque dichos conceptos no comunican, ni mientan ni dicen contenidos, pues no cuentan con tales; tan sólo se limitan a dar una indicación, un indicio con respecto al objeto, a una determinada situación de comprensión y a quién comprende a partir de dicha situación (*cfr.* Heidegger, 2007b: 355).

Ahora bien, dado que los signos que sirven de *indicadores* son signos vacíos, puesto que están ahí en lugar de lo que en sí mismo tampoco se presenta, poseen cierto carácter negativo (Heidegger, 2006d: 88; Inkpin, 2010: 25). Sin embargo, esto no quiere decir que su instauración sea arbitraria, que carezca de estructura o de dirección porque su *formalidad* o, mejor dicho, su *forma* funciona como una especie de marco, en cuyo interior ocurre el encuentro entre la *indicación* y aquello que esta, por así decirlo, *representa* (Heidegger, 1985: 33). Evidentemente lo *formal* no se entiende aquí en contraposición a lo material ni tampoco apunta al nivel *eidético* del conocimiento. En lo que él denomina «un sentido existencial de lo formal», la *forma* de toda indicación tiene un carácter positivo y complementario, en tanto que constituye *el sentido referencial del fenómeno*, esto es, una especie de *contenido vacío* que permite trazar el camino para «el cumplimiento originario de lo mostrado indicativamente» (1985: 32).

Desde una perspectiva genética podríamos decir que la *formación* de los *indicadores* consta de un *momento pasivo*, el cual consiste en ganar la experiencia previa del objeto en su *cómo* fenomenológico. Este *cómo*, que se presenta como acceso originario al objeto, impregna –por así decirlo– al signo indicativo y *le da forma*, es decir, le otorga estructura y articulación. Complementario al momento *pasivo* de la experiencia, se da un *momento activo* que proviene del indicador ya *formado* o *in-formado*, que radica en su capacidad para evocar la experiencia con vistas a su cumplimiento en un contexto de sentido dado. Dicho de otra forma: «el indicador formal gana en cada caso el espacio para su realización *en y como* tensión entre el camino *de...* y *en dirección a...*» (Coriando, 1988: 31).

Ahora bien, debido a que los indicadores formales muestran el camino hacia la experiencia comprensora, pero al mismo tiempo se originan a partir de ella, es decir, puesto que han sido formados desde el *cómo fenomenológico* del objeto al que apuntan originariamente; su empleo lleva implícita cierta *circularidad hermenéutica* (Heidegger,

1985: 20). Sin embargo, esta circularidad no puede ser eliminada o superada porque no se trata de un error lógico, más bien tiene lugar en el seno mismo de la interacción entre el carácter negativo de la indicación y el carácter positivo de la forma, esto es, entre la ausencia de contenido debido a su ocultamiento operativo y el horizonte de significatividad desde el cual lo operativo se muestra como ya comprendido en su *para-qué*.

La única manera de salir del círculo es comprender el sesgo *indicador-formal* de los conceptos filosóficos como un empleo de signos, cuyo cumplimiento se lleva a cabo como una forma de *praxis*, debido a que su objeto no está dado completamente, sino que tiene que ser ganado en su concreción fáctica mediante la ejecución de la *indicación*, en relación con un contexto de sentido dado (Heidegger, 2006d: 88; *cfr.* Rubio, 2011: 87). En esto reside precisamente lo peculiar de los conceptos filosóficos ideados por Heidegger, en el hacerse comprensibles «según el *cómo* de la experiencia filosófica y según el *cómo*, en el cual la experiencia filosófica se autoexplica» (1985: 20).

CONCLUSIÓN

En resumen, podemos decir que el tránsito del *qué* al *cómo* que caracteriza la propuesta fenomenológica desarrollada por Heidegger, consiste en una apropiación hermenéutica de la «diferencia significativa», que, de acuerdo con Bernhard Waldenfels (1992), constituye en el corazón mismo de la fenomenología. Esta diferencia surge como respuesta a la pregunta por el *cómo* (*wie*) del darse del fenómeno y consiste en un «como» o un «en tanto que» (*als*). Experimentar *algo en tanto que algo* quiere decir que un contenido puro, que se encuentre más allá de las estructuras de la conciencia o del horizonte de sentido sin posibilidad de ser determinado, sería un absurdo. En la medida en que estamos vueltos hacia las cosas, de manera intencional u ocupacional, estas aparecen siempre dentro de los límites de la manifestación, esto es, siempre aparecen dotadas de cierto sentido, de cierta forma, estructura, significación o regulación (Waldenfels, 2015: 19).

A partir de ello, la tarea de la fenomenología puede determinarse *grosso modo* como una reflexión acerca de *lo que se da y del modo* en que

se da, «pero sólo dentro de los límites de la manifestación», tal como reza el *principio de todos los principios* (Husserl, 1962b: 58). Sin embargo, dicho *principio* será desarrollado en dos direcciones distintas, en el marco de la fenomenología trascendental de Husserl, la búsqueda del «*en tanto que*» será dirigida hacia la estructura del acto del significar; mientras que, desde el punto de vista de la fenomenología hermenéutica de Heidegger será retrotraída al *significar fáctico del mundo*.

Ahora bien, al interior del mundo entendido como *horizonte de sentido*, la estructura fenomenológica de *algo en tanto algo* se lleva a cabo como una relación de tipo *A* como *B* (por ejemplo: la mesa como mesa). Que *A* se muestre como *B* remite en primera instancia al paradigma *apofántico* del enunciado predicativo que se expresa con la fórmula *A* es *B* (la mesa es cuadrada); sin embargo, el útil que se muestra en su utilidad únicamente en el trato circunspecto, no puede volverse sujeto temático de una oración apofántica sin perder su carácter operativo. Por ello es necesario que la pregunta por el *cómo* de su manifestabilidad sea respondida desde una instancia conceptual, acorde con la dimensión de la mirada circunspecta, en la cual la mesa es experimentada directamente como mesa, sin pasar por filtros categoriales o actos psíquicos de ningún tipo. Así, frente al *cómo apofántico*, propio del enunciado verdadero, Heidegger postula un *cómo hermenéutico* previo o antepredicativo, en el cual, *la mesa es lo que es, porque significa lo que significa*, es decir, porque emerge desde una red significativa previamente dada y, precisamente por ello, nos resulta comprensivamente familiar.

A nivel lingüístico, el *cómo apofántico predicativo* y el *cómo hermenéutico antepredicativo* se expresan con definiciones y conceptos *teoréticos* y *no-teoréticos* respectivamente. Sin embargo, para que los primeros puedan tener lugar, es necesario contar con la estructura *hermenéutica del cómo*, es decir, con la experiencia del horizonte abierto de la significatividad. (Esto quiere decir que puedo decir algo sobre la mesa solo después de haberla experimentado como tal). A partir de este giro interpretativo, el *cómo apofántico* se presenta como un *decir* derivado o secundario con respecto a la experiencia del *cómo hermenéutico*, la cual, a pesar de ser antepredicativa, no es *a-lingüística*. La necesidad de traer al lenguaje dicha experiencia, dará paso al desarrollo de los indicadores formales, esto es, a conceptos vacíos que señalan el camino

de la experiencia fundamental correspondiente, pero sin adelantar nada acerca del contenido mismo, pues su cumplimiento consiste en la experiencia del sentido en su *statu nascendi*.

Así planteado, el problema de los *indicadores formales* parecería una repetición exuberante del planteamiento husserliano acerca del *signo*. Sin embargo, lo interesante de la propuesta heideggeriana estriba en que, al pensar los *conceptos filosóficos* como directrices que apuntan a lo que permanece oculto de manera esencial, pasa por encima del modelo representacional del conocimiento que le otorga al lenguaje un papel *designativo*. Esto quiere decir que los conceptos de la filosofía –a diferencia de los conceptos científicos–, no *designan* nada conocido ni traen al lenguaje nuevos descubrimientos, porque no cuentan con un referente objetual, no remiten «a algo establecido y generalmente conocido, sino que más bien intentan expresar el quebrantamiento de la solidez de lo “bien conocido”» (Fink 1968: 194).

III. Heidegger y el olvido de la retórica

*Preguntar quiere decir: escuchar
aquello que interpela a uno^v.*

Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*
[De la experiencia del pensar]

Como es sabido, la filosofía práctica de Aristóteles jugó un papel central para la configuración del pensamiento heideggeriano. Franco Volpi (1989), pionero en esta línea de investigación, centró su investigación en torno a la relevancia de la *Ética Nicomaquea* para la conformación de *Ser y tiempo*. En concreto se habló del *ser-abí* (*Vorhandenheit*), del *ser-a-la-mano* (*Zuhandenheit*) y del *Dasein* como producto de la apropiación y rehabilitación de la *theoría* (*θεωρία*), la *poiésis* (*ποίησις*) y la *praxis* aristotélica, respectivamente. A partir de este hallazgo se multiplicaron los estudios sobre la importancia de Aristóteles, tanto para la conformación de la ontología fundamental como para el pensamiento heideggeriano tardío. El texto que a continuación presentamos se enmarca precisamente en esa línea de investigación, pero se enfoca no ya en la lectura de la *Ética Nicomaquea*, antes bien en la revisión de la *Retórica* aristotélica que Heidegger llevó a cabo durante su estancia en Marburgo, especialmente en el semestre del verano de 1924. Nuestro objetivo consiste en poner de manifiesto tres aspectos de esta lectura, que, debido a su carácter radical e innovador, contribuyen a las tentativas contemporáneas de reconectar el ámbito de la retórica con el de la filosofía, surgidos sobre todo después del así llamado giro lingüístico. Concretamente se trata de la caracterización de la retórica como *hermenéutica*, como *posibilidad*, como *escucha*, y, sobre todo, como la primera investigación acerca del *lógos* entendido como lenguaje. Por

otro lado, también es necesario exponer las razones por las cuales la interpretación heideggeriana no tuvo grandes repercusiones para la analítica existencial, ni para la filosofía del lenguaje en general, pues solo neutralizando reparos surgidos de su propia ontología, es posible liberar las posibilidades productivas que la lectura Heidegger pudiera ofrecer al estudio de la retórica en general.

RETÓRICA Y FILOSOFÍA

La historia de la relación entre retórica y filosofía ha sido la de dos conceptos antagónicos, pues mientras que la primera se inscribe en el ámbito de la opinión (*doxa*), la segunda se ocupa de la *episteme* (ἐπιστήμη), o sea, del conocimiento fundado. A partir de esta distinción, la retórica fue rechazada con los mismos argumentos con los que se rechaza la sofística; sin embargo, la retórica no es sofística y no puede reducirse a ella. Según el lingüista francés Roland Barthes, la retórica funciona como un metalenguaje, es decir, un discurso acerca del discurso que comprende varias prácticas según la época. Es por ello que cuando hablamos de retórica podemos referirnos a lo siguiente: a) una técnica, es decir, un arte en el sentido clásico; b) a una enseñanza; c) a una ciencia con un campo de observación autónomo; d) una moral o e) una práctica social (Barthes, 1982: 9). Según esta clasificación, la retórica se caracteriza, entonces, por tener un sesgo técnico-formativo, cierta eficiencia social y cierta capacidad lingüístico-performativa; razones suficientes para que «la filosofía nunca fue[se] capaz de destruir[la] ni de absorberla» (Ricoeur 2001: 18). Quizá por ello, el filósofo se vio obligado a admitir la presencia de la retórica siempre y cuando dispusiera sus medios y sus fines para los objetivos de la filosofía, es decir, siempre que el bien decir estuviera al servicio de lo verdadero y lo justo (cfr. Platón, *Fedro*: 267b-271c; *Gorgias*: 449a-458c).

Al interior de este paradigma *antirretórico* de corte platónico –que se extendió por lo menos hasta el siglo XIX– hablar de una «filosofía de la retórica» resultaba ocioso y estéril. Pese a ello, tal como recuerda Paul Ricoeur, «antes de degenerar en fútil, la retórica era peligrosa debido a su capacidad para funcionar sin referencia objetual, a su falta de compromiso con la verdad y a su capacidad para mover a los hom-

bres a la acción a través de las palabras» (Ricoeur, 2001: 17). Gracias al giro lingüístico, estas razones volverán a surtir efectos en diversas disciplinas y conducirán a una especie de *Renaissance*, diseminado bajo títulos como «Redescubrimiento» (Vetter & Heinrich, 1999; Barthes, 1993), «Retorno» (Kopperschmidt, 1990, 1991; Bender & Wellbery, 1990) o «Rehabilitación» (Compagnon, 1999). Incluso se llegó a hablar de un «giro retórico» al interior de la filosofía (Simons, 1990), cuyo principal cometido era reunir, bajo un mismo título, todos los esfuerzos por poner al descubierto la fuerte retórica que alimenta los discursos políticos, filosóficos, e incluso científicos.

Entre los representantes más destacados de dicho giro se encuentra el filósofo y jurista Chaïm Peelerman, quien en su libro titulado *La nueva retórica* (1976), recoge y reactiva el principio de persuasión desde el punto de vista de las modalidades argumentativas; las cuales, a su vez, son determinadas por el auditorio (universal/particular) sobre el cual hay que influir. Por otro lado, tenemos el ensayo que Hans Blumenberg publicó en 1971, titulado «Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica». En dicho texto, Blumenberg desarrolla una retórica antropológica que consiste, *grosso modo*, en la articulación metafórica y mitológica de lo inconmensurable para el hombre, una especie de acceso al mundo que se ubica entre lo probable y lo verosímil, y que se presenta como alternativa frente a la evidencia científica, como también a la extrema racionalización. Asimismo, en el marco de la así llamada interpretación pragmático-trascendental del lenguaje, Karl-Otto Apel postula la simbiosis entre el discurso verdadero y el discurso persuasivo, es decir, entre la verdad y el efecto a nivel discursivo. Por último, tenemos la retórica hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, quien partiendo de la noción desarrollada en el *Fedro*, le concede un papel activo en el arte de la comprensión y transmisión del conocimiento. Para Gadamer, la retórica no se deja reducir al conjunto de reglas que conforman una disciplina, puesto que se trata de una capacidad natural y una destreza práctica del ser humano. La retórica se extiende, pues, a la universalidad de lo lingüístico y se basa en el sentido común, razón por la cual puede ser cultivada por cualquier hombre o mujer con la finalidad de entender y poder darse a entender a través del diálogo.

Desde un punto de vista histórico –es decir, antes del *giro lingüístico* y por consiguiente del *giro retórico*–¹⁷, fue Nietzsche el primero en introducir la retórica como instrumento crítico y en «asumirla en su papel histórico como una *antifilosofía*» (Kopperschmidt, 1994: 53). Para el filósofo de Torino, el lenguaje natural no es esencialmente gramático sino retórico, esto es, está más cerca del arte que de la lógica, puesto que su configuración y funcionamiento son el resultado de operaciones retóricas encubiertas por el uso y el paso del tiempo. Por el contrario, el *término* y el *concepto* son producto de una serie de simplificaciones del lenguaje vivo que se llevan a cabo apelando, nuevamente, a recursos retóricos como la metáfora y la metonimia. Ante este diagnóstico, entre 1869 y 1873, el joven profesor de retórica en Basilea se propondrá sacar al descubierto la fuente artística que alimenta al lenguaje en general, lo cual se verá reflejado en sus lecciones sobre la *Descripción de la retórica antigua* (1995a) y la *Historia de la elocuencia griega* (1995b, *cfr.* Nietzsche, 2000). Durante esos años, también redacta *Los orígenes del lenguaje* y *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral*, textos en los que anuncia los lineamientos fundamentales de su crítica al tejido lingüístico de la razón y que culminan con la inversión del sentido clásico de verdad:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas

¹⁷ Aunque el *giro lingüístico* tuvo lugar durante el siglo XX, la pregunta sobre el papel que el lenguaje tiene con respecto al ámbito del conocimiento y a nuestra comprensión de mundo (*Weltanschauung*) puede encontrarse ya en los aportes de Locke, Humboldt y Herder. Efectivamente, en el tercer apartado del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke esboza una «tesis semántica» en torno al lenguaje, con el fin de explicar la relación que existe entre las ideas y el conocimiento. Según dicha tesis, el lenguaje es signo de algo más, es decir, cumple con la función de comunicar concepciones internas, como una especie de «marca sensible» de nuestras ideas. *Cfr.* Kretzmann, 1968. Por otro lado, Herder concede a los lenguajes –en plural– un papel configurador al «ordenar» y «examinar» nuestras percepciones del universo en un sentido espacio-temporal, por ejemplo, a través de los prefijos. *Cfr.* Herder, 1982. Sin embargo, es Humboldt, quien lleva a cabo una interpretación más radical al pensar el lenguaje no solo como medio o herramienta para el pensar, sino como su órgano o elemento mismo. *Cfr.* Humboldt, 1990: 74.

poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera fijas, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas, sino como metal (Nietzsche, 1996: 25).

Con el redescubrimiento de la retórica, Nietzsche había abierto –quizá demasiado pronto– un camino seguro para desarrollar la crítica al lenguaje de la metafísica. Extrañamente Heidegger, que conocía bien su obra y que por momentos se sitúa en la misma línea de la detonante filosofía nietzscheana, repite el mismo esquema de conflicto de la filosofía clásica en materia retórica. La única referencia explícita a esta disciplina se encontraba –hasta el año 2002– en el párrafo 29 de *Ser y tiempo*, en donde se define la retórica aristotélica como «la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir» (2012b: 158). Como es evidente, él no se interesa en primera instancia por la retórica, sino por las «categorías» existenciales que pudiera ganar a través de un estudio. Todo indica que a pesar de haber insistido en la superación de «*el olvido del ser*», su pensamiento sigue atrapado en «*el olvido de la retórica*» que yace en la base del *logocentrismo* filosófico de occidente (cfr. Grassi, 1999: 93-ss.)¹⁸.

¹⁸ El discurso *logocéntrico* es el discurso de la metafísica por excelencia y se caracteriza por tener como centros organizatorios la razón y la lógica, fuera de las cuales, nada vale o tiene sentido. Durante el inicio griego del filosofar, la validez de este tipo de discurso era relativa a una forma de verdad y se disputaba la autoridad sobre el *lógos* con la retórica y la poesía (cfr. Foucault, 2017). No obstante, con la instauración de la idea de verdad como adecuación, la diferencia discursiva se anuló en detrimento de la poesía y la retórica. Por lo menos desde el periodo de *Ser y tiempo*, Heidegger intentó dismantelar este discurso *logocéntrico*, primero mediante exigencia de una destrucción o desmantelamiento de sus conceptos fundamentales; luego mediante la conmovición de su formalidad lógica apoyándose en la fuerza lingüística del discurso poético. Sin embargo, antes del descubrimiento del camino poetizante, la retórica ya le ofrecía la posibilidad de crear un *contradiscurso* al interior del discurso metafísico para destruirlo desde dentro. Dicha posibilidad no fue vislumbrada, quizá porque apareció demasiado temprano en su camino filosófico, participando con ello del *olvido occidental de la retórica*.

HEIDEGGER Y LA RETÓRICA

La falta de una interrogación explícita por la naturaleza de la retórica, en el seno de la analítica existencial, se debe a que esta permanece estrechamente ligada a la tradición humanista, cuyo ideal de *humanitas* no piensa de manera suficientemente radical la esencia del ser humano (cfr. Heidegger, 2000a: 259-ss.; Grassi, 2006)¹⁹. Por otro lado, la orientación estrictamente ontológica del pensamiento heideggeriano excluye el tratamiento de las así llamadas «ontologías regionales», de modo que, cualquier meditación en torno a la retórica quedaría absorbida por el despliegue de la red conceptual conformada por la coexistencia (*Mitsein*), la comprensión (*Verstehen*), la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el discurso (*Rede*). Si acaso se insiste en situar esta disciplina en el contexto de *Ser y tiempo*, cabría clasificarla como un momento estructural de la *Gerede*, es decir, de la habladuría, debido a que se lleva a cabo como un modo de exteriorización del discurso que apela a la opinión (*doxa*) y la creencia (*pistis* [πίστις]).

Con todo, gracias a la *Gesamtausgabe* [Edición Integral], ahora sabemos que, durante el periodo de Malburg que abarca de 1923 a 1928, caracterizado por la confrontación con la filosofía de Aristóteles y Platón, Heidegger ya se había dado a la tarea de revisar exhaustivamente algunos aspectos de la retórica, encubiertos por la lectura tradicional (Xolocotzi, 2011b: 96). Incluso se podría hablar de tres conceptos de retórica surgidos de los comentarios al *Gorgias*, al *Sofista* y a la *Retórica* respectivamente; sin embargo, solo en la confrontación con el tratado aristotélico, esboza una interpretación que rebasa en varios aspectos a la lectura tradicional. Dicha interpretación

¹⁹De hecho, en la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger afirma que «la palabra “humanismo” está desprovista de todo sentido y [es] meramente un *flatus vocis*. La propia palabra “humanum” ya remite a la *humanitas*, la esencia del hombre. El “-ismo” indica que la esencia del hombre tendría que ser tomada como algo esencial. Este es el sentido que tiene la palabra “humanismo” en cuanto palabra. Devolverle un sentido solo puede significar redefinir el sentido de la palabra. Esto exige, por una parte, experimentar de modo más inicial la esencia del hombre y, por otra, mostrar en qué medida esa esencia se torna destinal a su modo. La esencia del hombre reside en la *ex-sistencia*» (Heidegger, 2000: 283).

se encuentra en el tercer capítulo de los *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, lección que sostuvo el semestre de verano de 1924, pero que fue publicada hasta el 2002, en el tomo 18 de la *Gesamtausgabe*. La lección resulta, pues, de suma importancia no solo porque contribuye a la reconstrucción del pensamiento heideggeriano previo a *Ser y tiempo*, sino porque nos brinda las claves necesarias para el redescubrimiento y revalorización de la retórica aristotélica en el marco de la filosofía heideggeriana, así como de la filosofía contemporánea en general.

LA LECCIÓN DE 1924

De acuerdo con los subtítulos que el editor Marc Michalski agregó a la lección, esta puede dividirse en dos partes: mientras que la primera parte abarca de los párrafos 3 al 22 y abre el terreno para la «comprensión preliminar acerca del arraigo de la conceptualización»; la segunda parte abarca de los párrafos 23 al 28 y busca una «interpretación repetitiva de los conceptos fundamentales aristotélicos sobre la base de la comprensión del arraigo de la conceptualización». El objetivo principal de la lección consiste «en considerar los conceptos aristotélicos fundamentales en su conceptualización específica», de modo que preguntemos, «qué cosas son significadas en esos conceptos, cómo son experimentadas, hacia dónde son dirigidas, y por consiguiente, cómo son expresadas de forma significativa» (Heidegger, 2002a: 333). Aquí no se trata ya de despejar el origen histórico de los conceptos filosóficos ni de buscar las conexiones formales que existen entre ellos, sino de sacar a la luz aquello que hace de un concepto tal cosa: la conceptualización del concepto en cuanto tal.

Para alcanzar este objetivo será necesario acceder al suelo que hace posible todo concepto fuera de la tensión temporal entre el pasado y el presente de la investigación filosófica o, mejor dicho, entre la tendencia encubridora de la tradición y la necesidad de proceder sin presupuestos, propia de la fenomenología (Thanassas, 2009: 258). Dicho suelo será para Heidegger la existencia en su modalidad cotidiana, pues solo a través de ella es posible ver aquello que en el concepto fue experimentado de manera originaria (*sachgebende Grunderfahrung*),

su uso inmediato (*Gebrauch*) y sus pretensiones de comprensibilidad (*Verständlichkeitsanspruch*) (cfr. 2002a: 338).

Dado que la *Retórica* se ocupa precisamente de los modos de hablar habituales, su estudio le permitirá delinear de mejor manera los elementos que conforman la estructura de la cotidianidad desde el punto de vista del *hablar-unos-con-otros*. De entre ellos se destaca el *habla* como articulación de sentido, el *uno* (*das Man*) como el «auténtico» modo de ser del hombre en la cotidianidad (p. 64); y la *praxis* como aquella instancia que «deja ver» lo ahí interpretado. Incluso hay quienes proponen una analogía entre la doctrina aristotélica de los afectos desarrollada en la *Retórica* y el análisis de la afectividad y los temples de ánimo de *Ser y tiempo* (Dockhorn, 1966); mientras que otros estudiosos como Thanassas (2009: 264) y Oesterreich (1989: 661- 668) sostienen que la estructura existencial del *ser-en-el-mundo*, conformada por la comprensión (*Verstehen*), la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el habla (*Rede*) se encuentra de manera germinal en la unidad retórica del *éthos* (ἦθος), del *phatos* (πάθος) y del *lógos* (λόγος).

Como podemos observar, la confrontación con la *Retórica* está motivada por un interés estrictamente ontológico. Él mismo deja esto en claro cuando dice que «Aquí no se puede llevar a cabo una interpretación de la ‘Retórica’. Aquí se trata de comprender más agudamente la definición del ζῶον λόγον ἔχον [...]» (Heidegger, 2002a: 110). Es por ello que el tratamiento del texto aristotélico será dejado de lado casi en la primera parte de la lección, es decir, una vez que la estructura de la cotidianidad (*Alltäglichkeit*) ha sido ganada. Sin embargo, y en contra del restringido papel que Heidegger le concede a esta disciplina, a continuación, nos enfocaremos en el análisis de tres caracterizaciones tuyas que tuvieron menor impacto en el ámbito ontológico, pero que contribuyen a la reconstrucción y ampliación del concepto tradicional de retórica. Se trata de su carácter de posibilidad, de su alcance hermenéutico y de la preminencia de la escucha por encima del habla.

a) *Retórica como posibilidad*

Casi al inicio de su argumentación, Heidegger toma distancia del tratamiento de la retórica como técnica, pues lo considera un impedimento para llegar a una auténtica comprensión del tratado aristo-

télico (p. 109). Para el filósofo alemán, no es necesario reconocer a la retórica como *techné* palabra griega (τέχνη) ni ἐπιστήμη (p. 116), puesto que, al ocuparse de lo particular, es decir, modos del hablar según el asunto y la ocasión, no pertenece a ningún ámbito determinado²⁰. La retórica no es pues una técnica, pero sí es algo *técnico* (τὸ τεχνικόν) porque nos brinda orientación con respeto a «lo dado». No obstante, a diferencia de la fenomenología, que también se ocupa de «lo dado», la retórica no va «a las cosas mismas», sino que saca a relucir «aquello que habla por la cosa», es decir, se ocupa de «generar» opiniones y creencias en torno a la cosa y las dispone como criterio de argumentación a favor de la comunicabilidad entre el orador y su auditorio (p. 119).

Esto último no significa que el trabajo de la retórica sea convencer, pues esa sería la virtud de la sofística. La tarea de la retórica consiste, más bien, en hacer ver las condiciones bajo las cuales el lenguaje muestra las cosas de la experiencia cotidiana, o sea, de la *doxa*. La retórica se encargaría pues, de mostrar cómo trabajan las *opiniones* generales de la *pólis* (πόλις) con vistas a la persuasión sin que ella misma busque persuadir. «El retórico –dice Heidegger– no quiere convencer, sino, sobre todo, ver»²¹. En este sentido, la retórica puede concebirse como «la virtud de hacer ver aquello que puede persuadir». En ello reside precisamente su carácter de *dýnamis* (δύναμις) en tanto posibilidad, la posibilidad que el ser humano tiene de hacer ver lo persuasivo y de «ver los medios de persuadir que implica cada tema» (cfr. Aristóteles, 1990: 1355 b 10).

²⁰ De acuerdo con Reale (2007: 16 y ss.), y con otros intérpretes, la insistencia por parte de Aristóteles, de que la retórica no es una τέχνη se haya en confrontación con aquella idea de retórica difundida por Gorgias y su discípulo Isócrates según la cual esta es una τέχνη que consiste en instigar irracionalmente los sentimientos. Si recordamos el planteamiento de Platón en el *Fedro* (266d 7 y ss.), la retórica solo es aceptable si se apoya en la dialéctica. Aristóteles tendrá esto en cuenta al iniciar su texto indicando que la retórica es antístrofa de la dialéctica y más adelante dirá que es «retoño» (παράφικες) de la dialéctica y de la ética y «parte y semejanza» (μορίον καὶ ὁμοίωμα) de la dialéctica (1356 a 25), cfr. Xolocotzi (obra inédita, 2021).

²¹ Según los comentaristas Knappe y Schirren, esta interpretación de la retórica aristotélica como un «hacer ver» se apoya en la supremacía platónica de la contemplación (Knappe & Schirren 2005: 325).

Ahora bien, dado que la retórica se ocupa de la *doxa* en un sentido eminente, es importante señalar que a diferencia de *Ser y tiempo*, donde la opinión se describe como un fenómeno alienante, Heidegger destaca aquí su sentido positivo en tanto que constituye «el modo en el que tenemos ahí la vida en su cotidianidad». Mientras que la teoría se constituye como una modalidad excepcional del saber, «la δόξα es el modo en el que la vida sabe de sí misma» (Heidegger, 2002a: 138). Esto quiere decir que, a pesar de no brindar contenidos definitivos, puesto que pertenece al ámbito de lo que siempre puede ser de otra manera, el *lógos* de la *doxa* pone al descubierto la unidad estructural mayor del *ser-en-el-mundo*, propio del *Dasein* en su estar descubierto de manera cotidiana, el cual constituye a su vez el suelo tanto para la actitud teórica (theōrein [θεωρεῖν]) como para la *praxis*.

En vista de que el fenómeno de la *doxa* no se lleva a cabo como investigación, sino como un «tener» ya siempre una determinada perspectiva del mundo, también posee cierto carácter de apertura (*Er-schlossenheit*). En la *doxa* no tengo al ente en cuanto tal, es verdad, pero cuento con una «auténtica» orientación con respecto a su ya estar descubierto de modo inmediato, desde el punto de vista del *ser-unos-con-otros* en el mundo (p. 142). En el ámbito de la *doxa*, la función aperiente del *lógos* consiste en mostrar cómo «se vive en el mundo de manera cotidiana y cómo se las arregla uno con las cosas ateniéndose “a lo que otros dicen”» (p. 151). Dicho fenómeno del lenguaje no se limita, pues, al cuchicheo y la habladuría, sino que «se extiende al mundo entero», *doxa panta* (δόξα πάντα) (p.149), y proporciona el suelo y punto de partida para la investigación que va detrás de «las cosas mismas» (p. 152).

En resumidas cuentas y siguiendo la línea argumentativa que Heidegger plantea en el párrafo 15 de la lección, tenemos que la *doxa* como fenómeno surgido del *hablar-unos-con-otros*, es decir, el *lógos*, visto como un comportamiento colectivo, tiene la función fundamental de «poner de manifiesto en dónde se sostiene la vida en tanto ser-en-un-mundo: δηλοῦν». Esto es posible porque «el ser-en-el-mundo es un ser tal, que tiene abierto el mundo; que está orientado en el ser del mundo [...]». Dicha orientación se sostiene, a su vez, en una determinada familiaridad que se realiza en el hablar. El hablar se convierte así en «la forma peculiar del mostrar hacia dónde se está orientando» (p. 139).

b) Retórica como el arte de escuchar

En segundo lugar, partiendo de la definición griega del hombre como *zoón lógon echón* (ζῷον λόγον ἔχον), es decir, como «un ser vivo que tiene su propio ser en el diálogo y en el habla» (p. 108), Heidegger perfila al retórico como aquel que, por entender algo respecto del habla, tiene verdadero dominio sobre el *Dasein* en su carácter de *Miteinandersein* [Ser unos con otros], esto es, en tanto que convive con otros en un nivel eminentemente fáctico. Según la interpretación tradicional, dicho dominio se debe a la capacidad que el retórico tiene para conmover a los hombres a través de las palabras; para Heidegger este *saber hablar* es inseparable de un *saber escuchar*. Aunque en este punto resuena claramente el «estar a la escucha» propio de filosofía tardía de nuestro autor. Lo cierto es que, a estas alturas, se trata de un escuchar pragmáticamente orientado como veremos a continuación.

El escuchar, nos dice, es «el percibir del habla» (p. 104). En tanto que la escucha atiende a lo dicho en el habla, se encuentra implicada en el *lógos*. Al igual que la mano en *Ser y tiempo*, el oído no se reduce aquí a mero órgano, pues no percibe en primera instancia sonidos articulados; lo que percibe es la articulación misma del mundo en su carácter significativo (*cf.* Derrida, 1998a). Cuando escuchamos, la voz del otro surge desde el fondo intramundano bajo la forma del exhortar, del persuadir, del advertir, del reprender, etcétera, invitando con ello a la acción. En el escuchar, el *Dasein* «se deja decir algo» y a partir de ello «dispone de una directiva concreta para la ocupación práctica» (Heidegger, 2002a: 111). Distingue incluso tres modalidades del escuchar que corresponden con la triple categorización de los discursos: en primer lugar, tenemos el escuchar atento de quien presencia una festividad, propio del discurso epidíctico; en segundo, el escuchar que construye una perspectiva de lo que ha sucedido y que acompaña al discurso judicial; y, por último, el escuchar que se forma un juicio o una opinión sobre lo que habrá de suceder, el cual corresponde al discurso deliberativo (p. 124).

Pero el escuchar no se limita a escuchar al otro. El hombre, en tanto ente que habla, lleva en sí la posibilidad de decirse algo a sí mismo y de escuchar su propia voz. ¿Y qué es aquello que escucha? Aquí Heidegger está muy lejos de referirse al llamado de la conciencia hacia el

sí-mismo, desarrollado en los párrafos 55 y 56 de *Ser y tiempo*. Tan solo remite a una tendencia autorreferencial de la vida pragmática que obedece al *qué* y al *cómo* del procurarse a sí misma (Heidegger, 2002a: 105). Este escuchar procurante (ᾠθεξις) participa del *lógos* únicamente en tanto que atiende a lo dicho en el habla. Por ello, Aristóteles lo caracteriza como un escuchar falto de *lógos* (*álogon* [ἄλογόν]) en sentido privativo, es decir, en tanto que se lleva a cabo un *no-hablar* para *poder escuchar* (p. 106).

Ahora bien, al concebir al *hablante-oyente* como figura unitaria, es decir, al definir al *Dasein* como un ente que habla y escucha sin apelar a la primacía de una facultad sobre otra, Heidegger atenúa la diferencia entre el orador y los destinatarios, lo cual le permite concentrarse en el fenómeno fundamental del *hablar-unos-con-otros* en cuanto tal (p. 136)²². La decisión de exaltar la modalidad del discurso *dialógico-deliberativo*, propio de la asamblea, por encima de los discursos jurídico y epidíctico se debe, como hemos visto, a que «el hablar unos con otros es el hilo conductor para el descubrimiento del fenómeno fundamental del estar al descubierto del *Dasein* mismo como ser-en-un-mundo» (p. 139). De hecho, para nuestro filósofo «la posición propia de la *retórica* con respecto a la política y a la dialéctica se define precisamente a partir de este *hablar-unos-con-otros-deliberativamente* [...]» (p. 136).

Como podemos observar, es mediante la escucha que el *Dasein* queda abierto al carácter colectivo de la existencia, lo cual, a su vez, abriría la posibilidad de adentrarse en el terreno de la política y la ética. Sin embargo, ya en el contexto de *Ser y tiempo*, la unidad *habla-escucha* será retrotraída a la base ontológica de la comprensión. El estar a la escucha, dice en el párrafo 34, es posible porque mientras escucha, el *Dasein* comprende o, mejor dicho, el *Dasein* escucha comprendiendo porque no hay comprensión sin escucha. «No por casualidad cuando no hemos escuchado “bien”, decimos que no hemos “comprendido”» (Heidegger, 2002a: 163).

²² Sobre el primado del *lógos* deliberativo en la retórica aristotélica *cf.* Rese (2003) y Rubio (2009).

c) Retórica como hermenéutica

Por último, cabe subrayar que, para Heidegger, la retórica no se agota en la formalidad de una disciplina ni en la puesta en práctica de ciertas técnicas oratorias, sino que, al dividir y determinar los tipos de discurso tomando en cuenta el asunto, la circunstancia y al interlocutor; también nos ofrece una especie de mapa hermenéutico que abarca la *cotidianidad media* desde «la posibilidad fundamental del *hablar-el-uno-con-el-otro*» (p. 139). Más aún, este es precisamente el «sentido último» que el Estagirita da a la *Retórica*: el de una disciplina en la cual se lleva a cabo una «interpretación del *Dasein* concreto, una hermenéutica del *Dasein* mismo» (p. 110).

Al interior de la *pólis*, esto que decimos se refleja de mejor manera, dado que en cualquier momento el ciudadano griego podía tomar parte en la asamblea, ser convocado ante la ley o escuchar discursos en ciertas festividades como los juegos olímpicos. La retórica se le presenta, en primera instancia, no como una técnica o un oficio, sino como una posibilidad fundamental que atraviesa su existencia cotidiana (p. 136). Es por ello que, al ordenar y determinar, de una vez por todas, este usual tener y tomar la palabra, Aristóteles también nos da indicios de la *comprensión* natural e inmediata del pueblo griego que «vivía en el discurso» y, a partir de él, comprendía su existencia (p. 108)²³. Es precisamente en este sentido que la *Retórica* sería «la primera hermenéutica de la cotidianidad del convivir», tal como reza el *dictum* de *Ser y tiempo*.

Ahora bien, que la retórica pueda ser tomada como hermenéutica porque muestra de mejor manera la estructura de la existencia cotidiana; no quiere decir que, a través de ella, se ponga al descubierto una determinada cosmovisión o comprensión del mundo anclada en

²³ Si bien la retórica aristotélica no fue el primer tratamiento acerca del tema, sí fue el primer tratamiento sistemático. Nietzsche habla incluso de dos tipos de retórica antigua: la que consiste en un despliegue de ejemplos concretos, y la retórica verdaderamente filosófica, es decir, la aristotélica (Nietzsche, 2000: 419). Asimismo, en *Verdad y método II*, Gadamer apunta que «la retórica de Aristóteles ejerció escasa influencia en la tradición de la retórica antigua. Resultaba demasiado filosófica para los maestros de retórica y como guía para una oratoria perfecta» (Gadamer 1998: 300).

un lenguaje específico. Tampoco se lleva a cabo como una lectura última de la realidad ni como la interpretación de su sentido. Recordemos que, a estas alturas, el término hermenéutica ha sido resignificado como parte del proceso de apropiación de la fenomenología reflexiva de Husserl, de modo que no significa simplemente «teoría de la interpretación».

Siguiendo la noción desarrollada en la lección del semestre del verano de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*: «la hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir» (1999b: 33). De acuerdo con este señalamiento, la función hermenéutica de la retórica consistiría no ya en interpretar, sino en *mostrar lo ya interpretado* en torno al habla, esto es, en volverla transparente para sí misma en un nivel eminentemente fáctico, lo cual, a su vez, pondría de manifiesto la estructura de la cotidianidad en la que vive el *Dasein*. De esta manera, al señalar los distintos modos de manifestación del habla en un horizonte de comprensibilidad previamente dado, la retórica sería capaz de mostrar cómo opera el discurso cotidiano, sin extraerlo de su elemento; o sea, sin hacer de él un «objeto de estudios», tal como sucede con la lingüística, la semiótica, la lógica o la filosofía del lenguaje. Precisamente por ello, y de manera un tanto provocadora, Heidegger sostiene que «tener la *Retórica* aristotélica es mejor que si tuviésemos una filosofía del lenguaje» (2002a: 117).

LOS LÍMITES DE LA LECTURA HEIDEGGERIANA

Gracias a la determinación de la retórica como *posibilidad*, como *es-cucha* y como *hermenéutica*, Heidegger dio un paso fuera de las lecturas tradicionales que limitan esta disciplina a su carácter *técnico-formativo*. En efecto, desde una perspectiva ontológica, *el arte del bien decir* no se deja reducir a un conjunto de reglas, figuras o tropos, puesto que apela a la dimensión constitutiva que tiene el lenguaje en la *autocomprensión* que el *Dasein* hace de sí mismo, en un nivel cotidiano. Sin embargo, el impacto que el descubrimiento de la retórica, en cuanto hermenéutica, hubiese tenido en el marco de la analítica existencial y de

la filosofía en general, será minimizado por la noción *antirretórica* del λόγος, que Heidegger toma como punto de partida en la lección de 1924, y que, más tarde, se convertirá en piedra angular para la articulación de *Ser y tiempo*. ¿En qué consiste dicha noción?

Al inicio de la lección, cuando se plantea la pregunta acerca de lo que debe entenderse por «concepto», responde que «lo que se quiere decir con concepto, nos da respuesta la lógica» (2002a: 9). Así que, si lo que se busca es profundizar en los *conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, tal y como se anuncia en el título, primero habrá que someter a revisión la idea tradicional de «lógica»²⁴. Ahora bien, dado que la comprensión formal y académica de dicha disciplina –definida como el estudio de las formas y principios generales que rigen el pensamiento humano– resulta bastante estrecha y rígida, Heidegger considera necesario retrotraerla a su origen griego. Este origen es el λόγος entendido no ya como razón o racionalidad, sino como *decir* en el sentido del hablar sobre algo, de modo que se muestre el *sobre-qué* de este hablar. En sus propias palabras «Λόγος es para los griegos el ‘hablar’ y lo ‘hablado’ a la vez», «la función propia del λόγος es el ἀπο-αίνεσθαι, el ‘traer-una-cosa-a-la vista’» (p.19).

Evidentemente nuestro autor parte aquí de una concepción hermenéutica del acto de hablar, pues ya no se trata de la mera formulación y expresión de oraciones con el fin de comunicar algo, sino de un «hacer ver» aquello de lo que se habla. En el párrafo 7 de *Ser y tiempo*, este carácter mostrativo o apofántico del lenguaje será postu-

²⁴ El interés de Heidegger por la lógica remite a sus cursos de filosofía con Rickert; en el verano de 1915 asistió a un seminario sobre la Lógica de Lotze (Xolocotzi 2011b: 41). Quizá por ello, los primeros cursos que impartió Heidegger se mueven en ese ámbito, por ejemplo, el de invierno de 1916-1917 [*Preguntas fundamentales de lógica*]. A partir de su encuentro con Aristóteles en los años subsecuentes, no abandonará su interés en la lógica y, a la par de sus lecciones, mantiene el proyecto de escribir una «Lógica». Esta idea se mantiene por lo menos hasta 1925, y probablemente es abandonada con la publicación de *Ser y tiempo*: «[...] mi lógica ha vuelto a tambalearse – de tal modo que no puedo presentarla en la versión actual» (Xolocotzi 2011b: 102). La publicación de la obra póstuma deja ver, empero, que este retoma posteriormente la idea de una «lógica», pero con fines que se insertan en el pensar ontológico y que en cierta forma desempeñan un papel político. Al respecto *cfr.* Trawny (2003: 118- ss.).

lado como la significación «auténtica» del *lógos* de la lógica, debido a que constituye la estructura previa que hace posible el juicio verdadero o falso, pero también todo concepto, definición, fundamento, relación, interpelación y discusión²⁵. A partir de esta interpretación del *λόγος*, «ser verdadero» significa entonces:

[...] sacar de su ocultamiento el ente *del que se habla*, y hacerlo ver como desoculto (*ἀληθές*, es decir, *descubrirlo*). Asimismo, “ser falso”, *ψεύδασθαι*, significa engañar, en el sentido de *encubrir*: poner una cosa delante de otra (en el modo del hacer-ver), y de este modo hacerla pasar *por* algo que ella *no* es (2012b: 53).

Ahora bien, si se privilegia la función del *lógos* en cuanto *apófansis* (*ἀπόφανσις*), por encima de otras posibilidades del discurso, el más propio «hacer ver» de la *Retórica* se perfila entonces como un *lógos* acerca del *lógos*, es decir, como un «mostrar» que tiene por objeto el habla en su modalidad cotidiana. El tratamiento de la *Retórica* dentro del horizonte de la analítica existencial quedaría así justificado, más no por sí mismo sino por la relevancia de su ámbito de estudios, es decir, por el habla cotidiana mediante la cual se hace patente la interpretación que la vida hace de sí misma, desde un punto de vista fáctico-discursivo. Heidegger mismo señala, en distintas ocasiones, que lo «propio» de la retórica se debe a lo «propio» de su objeto (2002a: 136), lo cual le permitirá trabajar con la *retórica* como si se tratase únicamente de un *tratado*, es decir, como una tematización explícita que tiene por objeto el *lógos* cotidiano.

Sin embargo, al interior de esta disciplina, el *lógos* goza de otra función que, a pesar de haber sido advertida, no tendrá consecuencias productivas en el contexto de la lección. Para introducirnos en ella, baste recordar que, en el contexto de la *democracia ateniense*, la ocupación retórica estaba estrechamente relacionada con el compor-

²⁵ El proyecto de una destrucción (*Abbau*) del pensamiento metafísico que Heidegger anuncia en *Ser y tiempo*, significa una destrucción de sus elementos formales comenzado por la lógica. A esto le llamaré alrededor de los años treinta una *Erschütterung der Logik*, es decir, conmoción de la lógica cuyos inicios pueden rastrearse ya en la lección de 1924.

tamiento político de la vida en la *pólis*, de modo que su estudio y su ejercicio eran inseparables de su efecto; es decir, del persuadir, del con-mover, del acusar, del juzgar, etcétera. No obstante, con la caída de las grandes ciudades-estado griegas y el paulatino crecimiento del poder romano, la retórica fue perdiendo injerencia política, perfilándose como un *ars bene dicendi* o una *bene dicendi scientia*, esto es, como el arte o la ciencia del expresarse bien, de manera gramáticamente correcta, clara y distinta, ciertamente con un toque de elegancia (Ijsseling, 1976: 36). La consolidación de la retórica, como un contenido escolar que se puede aprender y enseñar, condujo a la escisión definitiva entre el *lógos* entendido como medio para la *praxis* retórica que tiene como finalidad producir un efecto y del *lógos* en tanto contenido temático de una disciplina (Thanassas, 2009: 266)²⁶.

En el párrafo 16 de la lección, da cuenta de esta escisión al distinguir las dos situaciones fundamentales del *lógos* a saber, el comportamiento teórico y el comportamiento práctico, los cuales corresponden a la orientación *temático-objetual* y a la circunstancia específica del *Dasein* respectivamente (2002a: 161-163). Sin embargo, la función *práctico-performativa* del *lógos* será puesta entre paréntesis en beneficio del posterior desarrollo del concepto de verdad como «desocultamiento» (*alétheia*) (Kopperschmidt, 2009: 80). Este gesto de rechazo al carácter *perlocutivo* del lenguaje retórico será repetido en el párrafo 7 de *Ser y tiempo*, en donde aclara que «no todo ‘decir’ tiene *este* modo de patentizar que es propio del hacer-ver mostrativo» (2012b: 53), esto es, que no todo uso del lenguaje posee el carácter «auténtico» de la ἀπόφανσις²⁷. «La petición (εὐχή), por ejemplo,

²⁶ En un artículo de 1978, comprendido en el segundo tomo de *Verdad y método*, Gadamer –quien por cierto estuvo presente en la lección de 1924–, reintroduce esta distinción con el fin de aclarar la naturaleza de la hermenéutica con respecto a la retórica, ya que ambas disciplinas se basan en una *praxis antigua*, pero han llegado hasta nosotros únicamente como una reflexión de dicha *praxis*. Sin embargo, mientras que la hermenéutica evolucionó en el siglo XIX hacia una metodología, la retórica recibió un estigma peyorativo y fue expulsada del sistema educativo de la época (*cf.* Gadamer 1998: 293-308).

²⁷ A propósito de la argumentación que Heidegger sigue en este apartado de *Ser y tiempo*, cabe destacar el paralelismo que guarda con la definición del *lógos* que Aristóteles lleva a cabo en *De Interpretatione* 16a 16-18, 16b 33 y 17a 1-3.

también patentiza, pero de otra manera» (p. 53), es decir, no funciona como medio de acceso para una investigación que va detrás de *las cosas mismas*²⁸.

En última instancia, lo que Heidegger busca, al adentrarse en el estudio de la retórica, es ingresar al terreno fenoménico del que fue tomada la definición del ser humano como *zoón lógon echón*, pues solo mediante este regreso hermenéutico es posible sobrepasar la interpretación clásica y ciertamente velada del hombre como un *animal rationale*. Para el filósofo alemán esta interpretación, sin ser «falsa», encubre la experiencia fundamental y prefilosófica del *lógos* como «discurso», la cual apunta a la «existencia cotidiana que toma predominantemente la forma de diálogo» (2002a: 165). Pensar la esencia del hombre de manera radical, es decir, no ya como un *animal racional*, antes bien como un ente que vive en el lenguaje, le permitirá integrar el *discurso* como el tercer elemento constitutivo de la *apertura* del *Dasein*, justo después del *comprender* y de la *disposición afectiva* desarrollados en *Ser y tiempo*.

No obstante, en tanto que el discurso forma parte esencial de la apertura de este, también lleva en sí «la posibilidad de convertirse en habladoría y, en cuanto tal, de no mantener abierto el estar-en-el-mundo en una comprensión articulada, sino más bien de cerrarlo, y de encubrir así el ente intramundano» (2012b: 167). En términos de la lección de 1924, esto quiere decir que el carácter público del discurso constituye un saber primario (mas no originario) acerca del mundo y sirve de base para la conceptualización científica, pero también posee cierta tendencia a «caer» y a perderse en sí mismo, lo cual representa una amenaza a la esfera de la experiencia «propia» o «auténtica» de la existencia humana.

Precisamente en este giro interpretativo sobre el estatus ontológico de la *doxa* se encuentra la clave para comprender su rechazo a la

²⁸ En el párrafo 7 de *Ser y tiempo*, la determinación del *lógos* en cuanto *apófansis* jugará un papel fundamental para la transformación hermenéutica de la fenomenología, cuya definición preliminar es formulada de la siguiente manera: «λέγειν τὰ φαινόμενα. Pero, como λέγειν quiere decir ἀποφαίνεσθαι, fenomenología significará entonces: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo» (Heidegger, 2012b: 54).

retórica. Entre la lección de 1924 y *Ser y tiempo*, el filósofo alemán pasará de una interpretación aristotélica a una crítica platonizante de la *doxa*, lo cual opacará la originalidad interpretativa alcanzada en dicha lección. Pese a todo ello y pese a él mismo, la concepción de la retórica como una hermenéutica, como una posibilidad fundamental del ser humano y como un acceso al carácter ético y político de la existencia merecen ser revisados, de nueva cuenta, con vistas a una futura *retórica filosófica* en cuanto tal.

CONCLUSIÓN

Desde una perspectiva ontológica, el estudio de la *Retórica* le permitió a Heidegger poner de manifiesto el fenómeno del lenguaje como una posibilidad fundamental de la existencia cotidiana, esto es, desde un ámbito que rebasa el tratamiento estricto de la lógica. Las repercusiones de este planteamiento pueden rastrearse en los párrafos 7, 33, 34 y 35 de *Ser y tiempo*, lugares en donde se reivindica la función articuladora del *lógos* entendido como discurso, la relación recíproca entre el habla y la escucha (*cf.* 2012b: 183) y el papel de la *doxa* en tanto que modo de ser «de la interpretación del *Dasein* cotidiano» (2002a: 179).

Sin embargo, desde una perspectiva más amplia, la lectura heideggeriana se mueve en un plano polarizado entre la afinidad y el rechazo (Oesterreich, 1990: IX) debido a que, como ya hemos visto, toma como punto de partida una noción *antirretórica* del *lógos*, es decir, una noción que excluye la función *práctico-performativa* del lenguaje. Es por ello que, aunque Heidegger reinterpreta, de manera original, la noción tradicional de la retórica, su reivindicación como tal, nunca se llevó a cabo de manera explícita al interior de su filosofía, razón suficiente para que sus aportes no sean considerados como parte del así llamado *Renaissance*.

Ahora bien, el hecho de que la lectura heideggeriana de la retórica no encuentre un lugar al interior del así llamado *Renaissance*, esto es, dentro de la retórica argumentativa de Peelerman, de la retórica antropológica de Blumenberg, de la interpretación pragmática-trascendental de Apel, o inclusive de la filosofía del lenguaje de raigambre

nietzscheano, significa que ha abierto, quizá de manera no intencionada, un posible camino para reconsiderar el quehacer de la retórica dentro de los perímetros de la filosofía. Probablemente la mayor contribución que Heidegger hizo al *giro retórico* consista, tan solo, en señalar «que tal vez sería más apropiado si los filósofos decidieran considerar lo que realmente significa hablar con los demás» (2002a: 169). Que él mismo no haya llevado su lectura de la *Retórica* aristotélica hasta las últimas consecuencias, no es prueba de su imposibilidad. Ya Gadamer –quien estuvo presente en la lección– ha dado un paso adelante mediante la elaboración de una retórica hermenéutica; ya Hannah Arendt ha actualizado la noción de «discurso» al interior de las formas y configuraciones de la «pluralidad humana». Tal vez, la siguiente tarea sea repensar la retórica como *posibilidad fundamental del ser humano*, como *hermenéutica de la vida cotidiana* y como un *estar a la escucha* desde la dimensión performativa del lenguaje, abierta ya hace bastante tiempo por Austin (1982) y desarrollada en los últimos años sobre todo con relación en el acontecimiento y el arte²⁹.

²⁹ Como ejemplo de un filosofar en busca del lenguaje propicio para nombrar el acontecimiento, véase Deleuze (2005). Para un estudio acerca del lenguaje performativo en el ámbito de la filosofía y el arte consultar Fischer-Lichte (2002). Para explorar las posibilidades que ofrece la dimensión performativa de la retórica, véase Fohrmann, (2004). Finalmente, para repensar la relación entre la retórica y la filosofía *cf.* Simon *et al.*, (2017).

IV. *Lógos*, lógica y lenguaje: el camino de Heidegger hacia la conmoción (*Erschütterung*) de la lógica

La lógica investiga el hablar en tanto que este descubre; su tema es el habla, y concretamente en relación con la verdad^{vi}.

Martin Heidegger, *Lógica, la pregunta por la verdad*

En un conocido pasaje de *Carta sobre el humanismo*, Heidegger declara que el proyecto planteado en las páginas introductorias de *Ser y tiempo* no pudo llevarse a cabo porque a esas alturas «el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica» (2000: 270). Esto quiere decir que, junto con la imprecisión de las interpretaciones antropológicas y existencialistas dominantes de la época, también se presentó la imprecisión del lenguaje a la hora de «explicar el tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser» (2012b: 59). Ante la imposibilidad de expresar, de manera clara y suficiente, un cambio de dirección tan radical como aquel que se gestaba en su planteamiento ontológico, intensificará los esfuerzos por dismantelar y superar la configuración *lógico-predicativa* del lenguaje, lo cual culminará en el proyecto que él mismo denomina una *conmoción de la lógica* desde sus cimientos (*Erschütterung der Logik*).

Según las declaraciones que él mismo hizo, ya entrado en su etapa tardía, es decir, según la autointerpretación realizada a partir de los años cincuenta, dicho proyecto comenzó alrededor de 1924, pero se concretó en la lección del semestre de verano de 1934, titulada

Lógica, la pregunta por la esencia del lenguaje. Sin embargo, desde un punto de vista externo, la conexión entre uno y otro periodo no es del todo evidente, pues mientras que su concepción temprana del lenguaje parte de la filosofía aristotélica y gira en torno a la *apófansis*, la definición tardía surge a raíz de su confrontación con Heráclito y postula como esencia del lenguaje a la *poesía*. Por esta razón, en este texto nos damos a la tarea de rastrear las múltiples transformaciones por las que atraviesa el concepto de *lógos heideggeriano* durante el periodo mencionado, exaltando en todo momento su relación con la lógica y con la verdad. La finalidad de esta revisión histórico-conceptual consiste en exponer, a base de evidencias textuales, la línea de continuidad que, según Heidegger, existe entre su concepción temprana y su concepción tardía del *lógos*, y que, en su conjunto, desembocaría en la realización de dicha *conmoción de la lógica*.

Por razones de extensión, la exposición ha sido dividida en tres fases, delimitadas, a su vez, por diversas variaciones en la traducción del concepto de *lógos*, que Heidegger decide acatar o rechazar dependiendo del proyecto filosófico en marcha. Así, pues, la primera fase abarca desde los comienzos del camino filosófico de nuestro autor y se extiende hasta 1926; mientras que la segunda se inaugura con las lecturas de Heráclito y alcanza su punto culmen en la lección de 1934. No obstante, entre una y otra fase existe un periodo intermedio que abarca de 1929 a 1931, que se caracteriza por la revisión autocrítica de lo reflexionado hasta ese momento con respecto a la lógica, pero que también funge como puente para conectar la primera fase con las perspectivas abiertas en la segunda. De modo que, ateniéndonos a este programa, el texto se divide de la siguiente manera: en primer lugar, nos ocupamos del desmantelamiento del *lógos* propio de la lógica; en segundo lugar, de la crítica a la lógica en el marco de la pregunta por la nada y, finalmente, del particular sentido que adquiere la *Erschütterung der Logik* en el contexto de 1934.

EL LÓGOS DE LA LÓGICA: SÍNTEISIS, DIAÍRESIS Y APÓFANSIS

En términos generales, el interés de Heidegger por la lógica está presente desde los inicios de su carrera intelectual³⁰, pero a raíz del contacto con las filosofías de Platón y Aristóteles, es decir, durante el periodo de Marburgo (1923 a 1928), dicho interés se convertirá en confrontación. Al inicio de esta fase, su crítica apenas alcanza a tocar el concepto escolar de lógica heredado por la tradición helenística; así como el hecho de que en la actualidad sirva como título para una técnica del pensamiento. Dada la artificialidad del concepto de *lógica*, tal como la entendemos actualmente, entre 1923 y 1926 se pondrá en marcha el proyecto de retrotraerla a su origen griego. Sin embargo, al hacerlo cae en la cuenta de que ni Platón ni Aristóteles conocieron tal concepto. Lo más cercano a la lógica era la *epistémē logikē* (ἐπιστήμη λογική), es decir, «la ciencia del λόγος; λέγειν, la ciencia del hablar» (2002a: 19; 2004a: 11)³¹. Por esta razón, para el desarrollo de su investigación toma como punto de partida el concepto de *lógos* traducido no ya como racionalidad, sino como «el “hablar”» y lo «“hablado” a la vez», lo cual, a su vez, le permitirá reinterpretar la definición aristotélica del ser humano *zoón lýgon echón* como un ser vivo que vive en el lenguaje.

Ahora bien, dado que el *lógos* abarca tanto el *hablar* como lo *hablado*, Heidegger le confiere, desde muy temprano, la capacidad fundamental de *hacer ver o dejar ver* aquello sobre lo cual se habla; de permitir «que lo ente sea patente, accesible, en su utilidad y en su inutilidad» (1999b: 29). Concretamente, es en la lección de 1923, titulada *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, en la que encontramos las primeras referencias a este carácter *apofántico* del *lógos*, en estrecha relación con el modo de *desocultar* que los griegos llamaron *aletheúein*. De hecho, casi al inicio del texto (1999b) sostiene que «la función del habla

³⁰ Recordemos que en el verano de 1915 asistió a un seminario sobre la Lógica de Lotze, además de visitar los cursos de filosofía con Rickert (Xolocotzi, 2011b: 41).

³¹ Como Heidegger aclara en la lección del semestre de invierno de 1925-1926: «el rechazo a la lógica de escuela transmitida es compatible con una verdadera valoración de la tradición» (2004a: 24).

es hacer accesible algo en cuanto estando aquí presente, mostrándose abiertamente. En cuanto tal, el *lógos* tiene la posibilidad señalada del *aletheúein* (ἀληθεύειν) (desocultar, poner aquí a la vista, a disposición lo que antes estaba oculto, encubierto)» (pp. 28-29).

Pese al hallazgo relativamente temprano de la relación fundamental entre el *lógos* de la lógica y la verdad como *desocultamiento*, dicha relación será problematizada tan solo paulatinamente. De hecho, aunque en la siguiente lección (verano de 1924) también es posible encontrar indicios que señalan la posibilidad *apofántica* del *lógos*, él no se adentra más en el tema a pesar de que, en la primera parte del texto, señala la necesidad de someter a revisión el concepto de *lógos* propio de la *lógica*, pues la considera como un elemento clave para entender los *conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica* –tema central de la lección– (2002a: 9). Lo que ahí encontramos de modo explícito es, nuevamente, la definición del *lógos* como el hablar que hace patente aquello sobre lo que se habla en estrecha relación con ser humano, que es definido como «un ser vivo que tiene su propio ser en el diálogo y en el habla» (2002a: 108).

Será en la lección del semestre de invierno de 1924-1925, *El Sofista de Platón*, en donde Heidegger (1998b) aborde, de manera amplia, el tema del *lógos apofántico* desde el punto de vista de la proposición. El punto de partida será la pregunta por aquello que hace posible la *apofánsis*, lo cual conducirá el rumbo de la investigación hacia el carácter *sintético* del *lógos*, interpretado tradicionalmente como condición de posibilidad del poner al descubierto (*aletheúein*); así como su carácter *diairético*, entendido como condición de posibilidad del encubrir (*pseudesthai*). En este contexto, *síntesis* (σύνθεσις) (*enlazamiento*) y *diáiresis* (διαίρεσις) (*separación*) constituyen la estructura fundamental del *lógos apophantikós* en cuanto tal y, por consiguiente, del habla en términos de afirmación y negación. En otras palabras, esto quiere decir que el *dejar ver* a través del *lógos* tiene una estructura sintética y diairética al mismo tiempo o, mejor dicho, que el *enlazar* y el *separar* constituyen una estructura *anterior* a toda atribución y denegación (*cf.* 2004a: 117). Se trata de un fenómeno previo a la expresión lingüística que hace posible que el *lógos* pueda ser verdadero o falso, descubridor u ocultador, pero que no se identifica con ninguna de estas dos posibilidades; sino que se encuentra detrás de todo *lógos* en tanto enunciado, pues

constituye su base. Con ello busca poner en evidencia el *error generalizado* de la disciplina lógica, según el cual, la atribución es siempre sintética, mientras que la denegación es diairética (1998b: 184-186).

Ahora bien, en la medida en que no todo *lógos* guarda relación con la verdad, puesto que no todo *lógos* es *lógos apofántico*, Heidegger considera preciso delinear el terreno de su investigación apoyándose en la distinción aristotélica entre dos modalidades del hablar, expuestas en el capítulo cuarto del tratado *De Interpretatione*. Según la lectura del filósofo alemán, aunque todo discurso comprensible significa algo (*lógos semántico*), no todo significar *deja ver* lo significado. El discurso semántico puede ser *apofántico* solo si en él está presente el descubrir (*aletheúein*) o el encubrir (*pseudesthai*), lo cual implica hablar en términos de una proposición teórica que afirma o niega algo acerca de algo (p. 181)³². Es por ello que no toda frase con sentido puede ser un enunciado verdadero o falso; es decir, no toda expresión tiene el carácter del *hacer ver* (*deloun* [δηλοῦν]) (2006c: 113-14)³³. En resumen: «el λόγος, discurso, si es ἀποφαντικός, si deja ver, es por el hecho de que en él está presente el descubrir, ἀληθεύειν. [...] el discurso es mostrativo solo cuando en él se hace presente el ἀληθεύειν, el ser-verdadero» (1998b: 182).

Estas dos claves de lectura, es decir, tanto la unidad *sintético-diairética* del *lógos apophantikos* como su delimitación frente a otros modos de hablar, serán retomadas y desarrolladas con mayor profundidad un año después, en la *primera parte principal* de la lección del semestre de invierno de 1925-1926, titulada *Lógica, la pregunta por la verdad* (2004a: 108-160)³⁴. En primer lugar, y recurriendo nuevamente a los pasajes

³² Si esto es así, entonces la fenomenología no puede conformarse con la función significativa del *lógos*, pues aquello que *se muestra en sí mismo* exige el más propio *hacer ver* o *dejar ver*.

³³ Como ejemplo de discursos que no pueden ser ni verdaderos ni falsos, Heidegger (2009b) menciona –apegándose nuevamente a Aristóteles– la petición, pues en primera instancia no deja ver aquello que se pide: «La petición (εὐχή) –como recalca ya en el contexto de *Ser y tiempo*– también patentiza, pero de otra manera» (p. 33). Ya en *Lógica, la pregunta por la verdad* enumera otras posibilidades, tales como el desear, el ordenar y el preguntar (2004a: 109).

³⁴ En este texto no nos adentramos en la lección de 1925: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, debido a que ahí Heidegger se aparta un poco del camino hasta entonces recorrido con respecto al tema de la *lógica*, pues en lugar de dar continuidad a los desarrollos en torno a la verdad y la

citados del tratado *De Interpretatione*, Heidegger da continuidad al desmantelamiento de la tesis generalmente atribuida a Aristóteles, según la cual, *el auténtico lugar de la verdad es la proposición*. Al hilo de sus propias traducciones, el filósofo de Friburgo sostiene que Aristóteles en ningún lugar dice tal cosa. Si se lee con detenimiento la determinación aristotélica del enunciado, se hace patente que el hablar que «hace ver mostrando», es decir, *el lógos apofántico*, es solo aquel en el que «sucede el descubrir o el ocultar», o más precisamente, aquel en el que «el descubrir o el ocultar sostiene y determina la verdadera intención del habla» (p. 111). Simplificando la traducción de Heidegger, esto quiere decir que para Aristóteles la verdad es el auténtico lugar de la proposición, es decir, que contrario a lo que usualmente se piensa, «la proposición no es aquello en lo que la verdad se hace posible por primera vez, sino al revés, la proposición solo es posible en la verdad» (p. 113). Con esta sutil inversión de los términos, busca dejar en claro dos aspectos del ser verdadero en tanto nota distintiva para un determinado modo de hablar: por un lado, que la proposición procede de la verdad y no a la inversa; por el otro, que la verdad en cuanto tal y el ser verdadero o falso son dos fenómenos totalmente distintos, pues mientras que la verdad es *desocultamiento* en cuanto tal, el enunciado puede desocultar y ser verdadero solo en la medida en que también tiene la posibilidad de ocultar y ser falso (*cf.* 2004a: 114).

En un segundo momento de la exposición, y en estrecha relación con la inversión anterior, Heidegger agrega un matiz interesante a su postura en torno al carácter *sintético* y *diairético* del enunciado, es decir,

falsedad del juicio, se limita a repetir algunos argumentos ya desarrollados en la lección anterior. En todo caso, la novedad que ahí puede encontrarse es el esbozo casi terminado del concepto de *lógos* como correlato del fenómeno, es decir, del *lógos* propio de la fenomenología, que posteriormente será desplegado en el parágrafo siete de *Ser y tiempo*. Sin embargo, a diferencia del *opus magnum*, en donde la pregunta por el lenguaje es retrotraída a su fundamento ontológico, es decir, al *discurso*; en esta lección se profundiza un poco más en la esencia del lenguaje en tanto exteriorización del discurso, la cual se conforma de cuatro elementos estructurales: 1) aquello de lo que se habla; 2) lo que se dice sobre aquello de lo que se habla; 3) a quien se le comunica lo dicho, y 4) lo que se manifiesta o se hace patente en la comunicación (2006c: 329-30).

si el enunciado por sí mismo no es verdadero ni falso, pero *puede ser* verdadero o falso dependiendo de su relación con la verdad, se debe a que, en tanto enunciado, se mueve sobre la base que le proporciona la estructura unitaria conformada por la *síntesis* y la *diáresis*, tal como se afirmaba en la lección sobre el *Sofista de Platón*. Ya en la *Lógica*, aclara que esto es posible porque ambos elementos se pertenecen mutuamente de modo esencial, o para decirlo en sus propios términos, «porque toda síntesis es una *διαίρεσις*» (p. 114). Aunque lo verdaderamente interesante e innovador de la lección consiste en retrotraer dicha co-pertenencia a una estructura previa al enunciado y, por consiguiente, al *lógos apofántico*, que si bien ya se había prefigurado en la lección sobre el *Sofista de Platón* (1998b: 183, 424), será desarrollada a profundidad en el primer apartado del parágrafo 12 de esta lección (2004a: 119-s.).

Siguiendo la argumentación ahí desarrollada, tenemos que la condición para enlazar y separar, y en general para que el *lógos* pueda *dejar ver algo*, es que dicho *algo* ya se haya manifestado y sea comprensible «*en tanto que*» *algo* (*etwas-als-etwas*). En otras palabras, para que el enunciado muestre la cosa de la que se habla en él, es preciso que lo hablado ya nos sea accesible de algún modo. Así, por ejemplo, antes de poder decir que esta silla es verde, es preciso que la silla me sea accesible *en cuanto* silla. Pero ¿cómo es que llegamos a la comprensión de lo que es una silla y su diferencia con una mesa? Para Heidegger, aquello que hace posible tal «percepción» del mundo en su utilidad es un conocimiento previo a la teoría, a la lógica y a la predicación; ya que, gracias a este, el ser humano comprende su mundo y a partir de él *extrae* aquello de lo que se habla en el decir *apofántico*. Dicho conocimiento *preteorético*, *prelógico* y *antepredicativo* no se tiene ni se adquiere, sino que se *vive*, se pone de manifiesto en nuestro ya estar orientado en el mundo y en nuestro tener que ver siempre con algo de modo inmediato. Más aún, para Heidegger, «mi ser en el mundo no es otra cosa que este moverse ya comprensivo», el cual constituye «la estructura hermenéutica fundamental del ser del ente que llamamos existencia (vida humana)» (2004a: 125), es decir, constituye la estructura ontológica del comprender y de la interpretación propias del *Dasein* (*cf.* 2012b: 172).

Como se puede observar, durante el desarrollo de la lección de 1925-1926, se consolida una de las tesis fundamentales de *Ser y tiempo*, a saber,

que ya de entrada nos encontramos en el mundo comprendiéndolo e interpretándolo, lo cual, a su vez, funge como condición de posibilidad para el *lógos* en su función *apofántica*, es decir, para el *lógos* del que se ocupa la lógica. Ahora bien, que en este contexto la tarea de liberar al lenguaje de la lógica signifique retrotraerlo a su fundamento ontológico –que es la actitud comprensora–, también significa que el estudio de la estructura del *lógos* ya no concierne a la lógica sino a la ontología fundamental³⁵. Precisamente con este gesto, Heidegger cierra su curso sobre *Lógica*, gesto que Friedrich-Wilhelm von Herrmann describe como:

Una anotación orientada hacia el futuro, según la cual es destino de la investigación filosófica, el hacerse cuestión de si ésta llegará a ser suficientemente fuerte e intensa para conseguir que tales límites esenciales de la lógica tradicional y de la ontología lo sean de facto (1996: 41).

Con lo desarrollado hasta ahora, no cabe duda que a estas alturas la relación entre la lógica y la verdad ya ha sido trastocada por la interpretación heideggeriana del *lógos*, pues en lugar de determinar los parámetros de verdad y falsedad de las sentencias predicativas, saca a relucir las condiciones de posibilidad para el discurso verdadero y falso, «ser verdadero» significa, a partir de ahora,

sacar de su ocultamiento el ente del que se habla, y hacerlo ver como desoculto (*alēthēs* [ἀληθής]). Asimismo, «ser falso», *ψεύδεσθαι*, significa engañar, en el sentido de encubrir: poner una cosa delante de otra (en el modo del hacer-ver), y de este modo hacerla pasar por algo que ella no es (Heidegger, 2012b: 33; *cfr.* Xolocotzi, 2021).

Que, durante esta época, la estructura del *lógos*, en cuanto tal, no sea puesta en tela de juicio se debe, en todo caso, a que la noción que Heidegger tiene del lenguaje todavía es *discursivo-pragmática*, por lo tan-

³⁵ «Sobre el ser del lenguaje puede decirse algo en la medida en que el lenguaje es solo posible merced de que hay comprensión, es decir, existencia a la que le corresponde la estructura del comprender» (Heidegger, 2009b: 126).

to, evoca una determinada forma de superación dentro de los límites de la sintaxis (*cf.*: Courtine, 1993: 247)³⁶.

1929-1931: UN PERIODO DE TRANSFORMACIÓN PARA EL *LÓGOS*

A finales de los años veinte, Heidegger vuelve a confrontarse directamente con la lógica mediante la pregunta por la nada. Será en la lección inaugural titulada *¿Qué es metafísica?* (1929), en la que ponga en entredicho los alcances del pensamiento regulado por la lógica, mediante la puesta en evidencia de su incompetencia para tratar ciertos temas³⁷. En efecto, para él, la pregunta por la nada constituye el claro ejemplo de que la lógica no siempre logra sus metas, pues, desde una postura lógicamente correcta, puede decirse que la nada es una consecuencia de la negación; es decir, una operación del pensamiento, pero no puede hablarse de ella ni se puede hacer ciencia de la nada. Asimismo, el lenguaje organizado por la lógica, el *lógos apofántico*, está dispuesto para hablar de cosas que de entrada *son*, en pocas palabras, de lo ente. Aunque, en sentido estricto, la nada *no es*, «Por eso ni siquiera hace falta que la ciencia la rechace, la regla fundamental del pensar, a la que se recurre frecuentemente, esto es, el principio de no contradicción, la “lógica” universal hecha abajo esta pregunta» (2000, p. 96).

Tal parece que siempre que partamos de la lógica como instancia suprema del pensamiento y del lenguaje, no podremos preguntar por la nada sin caer en la contradicción o sin convertirla en objeto. Sin embargo, para él, la nada no se puede reducir a un proceso lógico del pensamiento, puesto que ella es el origen de la negación y no a la in-

³⁶ Para un estudio exhaustivo en torno a la relación entre lógica y verdad en el marco de la ontología fundamental, así como su relación con las *Investigaciones Lógicas*, véase von Herrmann (1996). Para una radicalización de la relación entre la verdad y la lógica después del así llamado *giro* en el interior del pensamiento heideggeriano, véase Heidegger (2008a).

³⁷ Como es sabido, la conferencia suscitó la respuesta de Carnap (2009) en un texto titulado *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*. Para un análisis detallado sobre esta confrontación, véase Friedman (1996).

versa. Esto quiere decir que el pensamiento puede negar únicamente sobre la base de un desistir más originario que es la nada (p.103). Dicho desistir consiste en la completa negación de la totalidad de lo ente, mas no en el sentido de su opuesto indeterminado, sino de lo absolutamente *no-ente*. Esta es la verdadera razón por la que no puede haber una ciencia de la nada; porque no *se da* como *se dan* los objetos de estudio, más bien constituye un límite con respecto al saber positivo acerca de lo que «es» (p. 97).

Al retrotraer la pregunta por la nada, a la pregunta por el origen de la negación, Heidegger busca «quebrar» el poder que el entendimiento lógico aún posee en el seno del filosofar. Mediante este quiebre también se liberan las modalidades de acceso para ciertos ámbitos, frente a los cuales, el pensamiento modelado por las reglas de la lógica resulta insuficiente. En el contexto de la conferencia, nos habla, por ejemplo, de la angustia como un acceso afectivo en el que la nada nos sale al encuentro, mas no como objeto ni como ente, sino como una experiencia, ya que en la angustia no «captamos» la nada, sino que esta nos sobreviene; la nada nos sobrecoge en la angustia, «se manifiesta en ella y a través de ella» (p. 100), y al hacerlo, no solo pasa por encima del pensamiento lógico, sino que elimina la posibilidad del discurso articulado: «La angustia nos deja sin palabra. Puesto que lo ente en su totalidad se escapa y precisamente ésta es la manera como nos acosa la nada, en su presencia enmudece toda pretensión de decir que algo “es”» (pp.100-ss.).

La nada se revela, así como perteneciente al ser de lo ente de una manera particular, pues no se trata simplemente de su complemento, antes bien de su equivalente desde una perspectiva determinada, por ello «si la pregunta por el ser como tal es de verdad la pregunta que abarca la totalidad de la metafísica, entonces la pregunta por la nada se revela tal que engloba la totalidad de la metafísica» (p. 106). Esto quiere decir que el puro ser y la pura nada son lo mismo desde el punto de vista de la trascendencia. Por otro lado, al definirse como una experiencia *prelingüística* y no como una negación abstracta, la nada funge como un elemento desarticulador de la *enunciación apofántica*, haciendo que la preeminencia de la representación metafísica del lenguaje, conformada por la estructura gramática y la función comunicativa, pierda legitimidad (*cf.* Heidegger, 2005c: 106).

Como podemos percatarnos, la crítica a la lógica desarrollada en el contexto de esta conferencia, aunque breve, es también la más aguda y destructiva en comparación con lo desarrollado hasta ese entonces. Sin embargo, Heidegger no profundizará más en ninguno de los temas ahí planteados debido a lo limitado del formato, pero, sobre todo, a lo limitado del lenguaje de la metafísica. No obstante, a finales de ese mismo año, en la lección del semestre de invierno titulada *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* (2007b), volvemos a encontrar algunos elementos que contribuirán a la conmoción de la lógica, que se lleva a cabo en la década siguiente. Concretamente hablando, se trata del intento renovado por volver comprensible la estructura interna del *lógos*, más allá del marco de la ontología fundamental.

La razón por la cual decide tomar distancia de su primera interpretación del *lógos* –sintetizada en el párrafo 30 de *Ser y tiempo* (2012b: 159-ss.)– estriba en una confusión de la que, dice, «fue víctima» (p. 398). Dicha confusión consiste en haber tomado como punto de partida el juicio *positivo-verdadero* como forma preferente del *lógos apofántico*, y en determinar, a partir de él, todas las demás formas como complementarias (2007b: 400). Pero lo cierto es que a partir del juicio *positivo-verdadero* no podemos descifrar la construcción esencial interna del *lógos*, «ni siquiera cuando consideramos las formas posibles completas de su variación, el juicio positivamente verdadero y positivamente falso, el negativamente verdadero y negativamente falso» (p. 401). Para Heidegger, la más íntima esencia del *lógos* no reside en su aparecer bajo una forma determinada, sino en la posibilidad de aparecer en cuanto tal. En este sentido sostiene que «el *λόγος* es una potencia, es decir, es en sí mismo *el disponer de un referirse a lo ente en cuanto tal*» (p. 401).

Ahora bien, que el *lógos* se constituya como la posibilidad o potencia de referencia a lo ente, no significa que él mismo produzca dicha referencia. Por el contrario, es el ente el que se «deja manifestar» a través del *lógos*, porque, ya de entrada, se encuentra desencubierto en su *vinculabilidad* para el ser humano en tanto portador del *lógos*. De manera correspondiente, este último se encuentra abierto como un *ofrecerse* o un *dejándose vincular* a aquello que está dado como ente mucho antes de la realización de todo enunciado (p. 406). Precisamente

en esta correspondencia, que tiene lugar en el mundo como espacio de juego de la *patencia* (p. 347), reside el matiz más importante con respecto a la primera confrontación con el *lógos* de la lógica resumido en *Ser y tiempo*, pero preparado durante la primera mitad de la década de los veinte. Efectivamente, mientras que en el *opus magnum* Heidegger sostenía que «el enunciado se funda en el descubrir mismo, o lo que es igual, en la *apertura* del Dasein» (2012b: 242), ahora sostiene que se funda en «la *patencia* del ente». Esto quiere decir que «el enunciado nunca nos lleva en absoluto ni primariamente ante el ente descubierto» (2007b: 406), sino que el ente ya se ha hecho manifiesto en lo que llama una especie de *libertad articulada y articulante* que precede a la predicación y que constituye el fundamento de la potencia mostrativa del *lógos apofántico*.

Con este giro hacia el mundo en cuanto espacio de *patencia* del ente, y no únicamente en cuanto horizonte de comprensión para el *Dasein*, Heidegger no solo fundamenta su crítica a la forma privilegiada del juicio como *afirmación verdadera*, sino que también lleva la noción del *lógos* más allá de su función *apofántica*, pero sin salir del terreno de la verdad. Efectivamente, al ir en busca del fundamento del *lógos mostrativo*, retrotrae su investigación. Por una parte, al previo estar patente de lo ente en su ofrecerse a la *vinculatoriedad*. Por otro lado, al estar abierto del *Dasein* para recibir o tomar dicho ofrecimiento. En este encuentro, el *lógos* se muestra en su carácter meramente vinculante frente a lo vinculable del ente, atisbando con ello la interpretación tardía del *lógos* en tanto relación (*Verhältnis, Beziehung*), cuya función consiste no ya en comunicar lo manifiesto, sino en mantener el conjunto de lo reunido (*das Versammelte zusammenhält*) posibilitando su manifestación (1990b: 5, 121)³⁸.

³⁸ En efecto, Heidegger comienza a delinear esta nueva interpretación del *lógos* en la siguiente lección, es decir, en el semestre de verano de 1931. Ya en el *Heráclito*, profundiza en esta noción del *lógos* y la pone nuevamente en relación con la *síntesis* y la *diaíresis* aristotélica (Heidegger, 2011: 355-361).

LA CONMOCIÓN DE LA LÓGICA

Según una declaración que Heidegger hizo alrededor de 1934, la *conmoción de la lógica* no es un proyecto arbitrario, sino que había comenzado diez años atrás, o sea durante la lección del semestre de verano de 1924-1925, titulada *El Sofista de Platón* (1998b: 11). Pero como hemos visto, en dicha lección el sentido del *lógos* todavía es determinado apofánticamente como un decir que cumple la función de mostrar *cómo es una cosa y cómo se comporta* (p. 18). De acuerdo con las investigaciones de Peter Trawny (2006: 139; 2017: 95) al respecto, no será sino hasta comienzos de los años treinta, a raíz del redescubrimiento del «pensar inicial» de Heráclito y Parménides, que califique de *insuficientes* a las determinaciones del *lógos* hasta entonces ganadas (cfr. 1990b: 5)³⁹. A partir de este momento, también se expresa, de manera explícita, la necesidad de *quebrantar la lógica desde sus cimientos* (*die Logik vom Grund auf zu erschüttern*), o de *sacarla de quicio* –por emplear la sugerente traducción de Courtine (1993)–.

Aunque dicho proyecto llegará a su punto culmen en la lección de verano de 1934 titulada *Lógica como la pregunta por la esencia del lenguaje*⁴⁰, durante la lección anterior, esto es, durante la lección del

³⁹ Hablamos aquí de un redescubrimiento porque no se trata de una primera confrontación con el pensamiento de Heráclito y Parménides, sino de una lectura renovada, pues ya en el semestre de verano de 1922, en la lección titulada *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Heidegger menciona la tesis de Parménides acerca del ser (Heidegger, 2005b: 142-ss.), mientras que en la lección de 1926, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, analiza brevemente el famoso poema filosófico, así como la continuidad de sus premisas en Zenón de Elea y Meliso de Samos (Heidegger, 1993b: 62-ss.). Para un estudio acerca de la interpretación que Heidegger hace del *lógos* parmenídeo, véase Neumann (2006: 65-ss.). Por otro lado, al inicio de la lección del semestre de invierno de 1929-1930, *Conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger retoma varias sentencias de Heráclito con respecto al *lógos*, a la *physis* y a la *filosofía*, aunque ciertamente no profundiza más en ellas (Heidegger, 2007b: parágrafos 7 y 8).

⁴⁰ La lección, a la que a continuación nos referiremos, fue dictada por Heidegger justo después de haber renunciado al rectorado de la Universidad de Friburgo en abril de 1934; fue publicada parcialmente en español a partir del legado de Helene Weiss, aunque sin autorización véase (Heidegger, 1991). Debido a su carácter apócrifo, en lo que sigue nos apoyaremos en la

semestre de invierno de 1933-1934, titulada *Sobre la esencia de la verdad*, Heidegger ya había anunciado la necesidad de dismantlar la idea tradicional de lógica, comenzando por *la conmoción de la representación gramatical del lenguaje* (*Erschütterung der gramatischen Vorstellung der Sprache*) (2001: 104)⁴¹. De manera puntual, en el párrafo 5, recalca lo importante que es conocer los orígenes griegos de la gramática, pues a partir de ello se hace patente la relación que esta mantiene con una forma determinada de concebir y experimentar el lenguaje. Para los griegos que vivieron en la época dorada de la sofística y la retórica, el discurso (*Rede*) era lo más tangible y lo más perceptible. Como muchas otras cosas, del discurso podía decirse que «es», lo cual implicaba comprenderlo a partir de los mismos criterios con los que se comprende el ser del ente⁴². El discurso, en tanto modalidad del lenguaje ejercida entre los griegos, era, pues, algo disponible, modelado, presencia constante. De ahí que «el lenguaje es algo que está-ahí delante (*Vorhandenes*) y que como tal es desarticulado y ensamblado según figuras y piezas delimitables [...]» (p. 102).

Ahora bien, que la *conmoción de la lógica* comience como una *conmoción de la representación gramatical del lenguaje*, no se debe únicamente a que la gramática trate al lenguaje como si se tratase de un ente, sino, ante todo, a que «todos los conceptos gramaticales fundamentales de las construcciones lingüísticas y de las formas de las palabras tienen su origen en la lógica» (p. 122). El claro ejemplo de ello es la clasificación de palabras en *sustantivum*, *verbum*, *adjectivum*, las cuales remiten a la estructura de la oración proposicional, la cual,

versión publicada en el tomo 38 de la *Gesamtausgabe*. Sin embargo, este volumen no tomó en cuenta el manuscrito original de Heidegger, aunque sí otras transcripciones de alumnos. Al momento de estar en proceso de publicación este artículo aparece como volumen 38A de la *Gesamtausgabe* el manuscrito original de Heidegger. Queda como tarea pendiente, el trabajo de cotejo de ambas versiones, aunque el núcleo temático que aquí trato no se altera en lo fundamental (*cfr.* Heidegger, 2020).

⁴¹ Por *gramática* Heidegger (2001) se refiere aquí a «la doctrina de los elementos y estructuras y reglas estructurales de un idioma; grupos de oraciones, oraciones individuales aisladas, y tipos de oraciones; divididas en grupos de palabras, palabras individuales; estas en sílabas y letras [...]» (p. 102).

⁴² Para una profundización en la «gramática del verbo ser», véase Heidegger (2009a: 57-ss.).

a su vez, se remonta a una determinada comprensión del ser del ente en tanto *subiectum*, es decir, en tanto algo que yace ahí como presencia disponible⁴³. En resumen, «la gramática está bajo el dominio de la lógica, de una lógica griega muy específica, que subyace a una concepción muy específica del ente en general» (p. 103)⁴⁴.

Ya al inicio de la lección de 1934, Heidegger retoma brevemente tanto el argumento en torno a la relación que existe entre la lógica y la gramática (1998a, p. 17) como la interpretación óptica del lenguaje, en tanto algo que está presente en el modo de la disponibilidad, y que, por ello mismo, puede ser conservada mediante la escritura (pp. 1-5). Sin embargo, también se hace patente la necesidad de ir más allá de la estructura intrínseca de la lógica que determina al lenguaje, esto es, del establecimiento de reglas para la desarticulación y construcción de enunciados tales como el principio de identidad, de contradicción y de razón suficiente, en general, de la formalidad que busca regular el pensamiento sin atender a sus contenidos (p. 10). Este ir más allá de la estructura lógica del pensamiento, no significa, empero, abando-

⁴³ Algunos años más tarde, en la serie de conferencias reunidas bajo el título *¿Qué significa pensar?*, Heidegger (2005c) retoma este motivo de su pensamiento y lo resume de la siguiente manera: «El nombre de lógica es una abreviación del título completo, que en griego suena así: ἐπιστήμη λογική, el comprender que se refiere al λόγος. Λόγος es la palabra principal para el verbo λέγειν. La lógica entiende al λέγειν en el sentido de λέγειν τι κατά τινος, de decir algo sobre algo. En tales casos, aquello sobre lo que versa el decir es lo que subyace ahí. Lo subyacente en griego se llama υποκείμενον, en latín *subiectum*. Aquello acerca de lo cual el λέγειν dice algo es el sujeto del decir; lo dicho sobre él es el predicado. El λόγος como λέγειν τι κατά τινος, es el enunciar algo sobre algo. El acerca de qué está dado en cierto modo para todo decir. Está en sus aledaños. Pertenece a las cercanías en el sentido más amplio. La lógica, como doctrina del λόγος, toma el pensar como enunciado de algo sobre algo. Según la lógica, el rasgo fundamental del pensamiento es este hablar. Para que en general sea posible este hablar, aquello sobre lo que se dice algo, el sujeto, y lo enunciado, el predicado, han de poderse unir en el hablar» (p. 140).

⁴⁴ Casi diez años después, en el famoso comentario autointerpretativo contenido en *la Carta sobre el humanismo* (1946), Heidegger (2000) insiste una vez más que «“sujeto” y “objeto” son títulos inadecuados de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la “lógica” y la “gramática” occidentales» (p. 260).

nar el ámbito del sentido; por el contrario, significa retornar a él mediante «la pregunta fundamental y orientadora de toda lógica» (p. 10), esto es, por medio de la pregunta por la esencia del lenguaje. Si el desmantelamiento de la teoría de la proposición, a saber, la interpretación tradicional del enunciado apofántico alrededor de 1923-1926, estuvo marcado por la infravaloración del problema del lenguaje en general, esta vez la pregunta por la esencia aparece como «inevitable».

¿Qué es, pues, el lenguaje? Cuando nos preguntamos por la esencia del lenguaje, lo hacemos desde un lenguaje ya dado que coincide, precisamente, con aquel que se busca poner en tela de juicio. En términos de Heidegger, esto quiere decir que el lenguaje nos es accesible a partir de una modalidad determinada, la cual «se ha originado a partir de las determinaciones fundamentales de la lógica, ha surgido en la orientación hacia un determinado idioma (el griego) en una determinada forma de pensar [...]» (p. 17). Al preguntar por la esencia del lenguaje, nos adentramos en un callejón sin salida. Tal parece que «nuestro preguntar por la esencia del lenguaje a propósito de la lógica se convierte en una empresa sin esperanza. Giramos en círculos, siempre y cuando cada acceso al lenguaje esté determinado por la lógica» (p. 17).

Dado que nuestra comprensión del lenguaje está preformada por la lógica dominante y depende de la metafísica de la presencia, habrá que buscar otro acceso que nos permita aprehenderlo también en sus excesos, es decir, fuera de esta determinada *forma* de pensar y de sus reglas. Es por ello que, casi al final de la lección y tras ensayar varios derroteros con los que se enlazan las preguntas por la esencia del lenguaje, por el ser humano y la historicidad, Heidegger llega a la conclusión de que solo en la poesía se cumple de manera paradigmática la esencia del lenguaje, pues solo en ella el lenguaje es instituyente en sentido primario:

La esencia del lenguaje no se manifiesta ahí donde ha sido usado en exceso y se ha vuelto superficial, donde ha sido tergiversado y obligado a rebajarse a medio de transporte y a mera expresión de un supuesto interior. La esencia del lenguaje está allí donde acontece como poder formador del mundo, es decir, donde prefigura de antemano el ser del ente y lo lleva a la ensambladura. El lenguaje originario es el lenguaje de la poesía (p. 170).

Como podemos observar, el proyecto de una *Erschütterung der Logik*, que comenzó como una *Erschütterung der gramatischen Vorstellung der Sprache*, alcanzará su punto culmen con la definición de la esencia del lenguaje como poesía, que no es otra cosa que su carácter fundador del ser, por medio de la palabra (Heidegger, 2005a: 46-48). Efectivamente, la poesía es entendida aquí no únicamente como una actividad artística, antes bien como aquello que otorga nexos de significaciones que fundan la identidad de un pueblo. Ella «ofrece a una comunidad la posibilidad de entenderse acerca de sí misma [...], ella puede asumir la función de una orientación colectiva del mundo», tal como sucedió con las historias de Homero (Trawny, 2017: 97). La poesía, como Heidegger explica posteriormente, «es aquel nombrar fundador del ser y de la esencia de todas las cosas, esto es, no un decir cualquiera, sino precisamente ese decir mediante el cual aparece previamente en lo abierto todo lo que hablamos y discutimos luego en el lenguaje cotidiano» (2005a: 47). Precisamente por su carácter fundante, la esencia del lenguaje solo se entiende a partir de la poesía y no al revés. Ella es el lenguaje originario.

Con el anuncio de la esencia del lenguaje como poesía, Heidegger llega a un momento crucial en su camino filosófico, pues, a partir de ese momento, sus esfuerzos por dismantelar y superar la estructura *lógico-predicativa*, que caracteriza a la metafísica de la presencia, serán desarrollados principalmente en dos direcciones que marcaron el así llamado *Giro*. Por una parte, llevará a la confrontación con Hölderlin, *el poeta de poetas* (cfr. Heidegger, 2005a; 2010); por otra, se llevará a cabo como el regreso al «pensar inicial» de Heráclito y Parménides, en el interior del cual se destaca la búsqueda de una «lógica originaria, que deje al ser esenciarse o desplegarse en su propia verdad» (cfr. Walton, 2014: 267; Heidegger, 2007a: 141).

CONCLUSIÓN

En el apartado IV de *¿Qué significa pensar?*, Heidegger resume lo reflexionado acerca de la lógica a lo largo de su camino pensante, nombrando dos momentos esenciales en su confrontación, uno de ellos lo constituye la conferencia inaugural *¿Qué es metafísica?*; el otro, la

lección de 1934. Sin embargo, las razones por las que nombra estos dos momentos son muy distintas a las nuestras. Como hemos visto, la conferencia es valiosa por el gesto abismal que encarna frente al pensar racional regulado por la lógica, pero todavía continúa inserta dentro de la primera fase de su confrontación, la cual se caracteriza por el intento de retrotraer la lógica a su fundamento ontológico, mediante el desmantelamiento o *Destruktion* de su función apofántica. Mientras tanto, lo que ocurre en la lección de 1934 es una verdadera transformación de esta disciplina, pues en lugar de poner al descubierto fenómenos más originarios que el tratamiento escolar del *lógos*, se la transforma en la pregunta por la esencia del lenguaje (2005c: 139).

Efectivamente, la *Erschütterung der Logik* ahí ejecutada busca poner fin al dominio de la lógica comenzando por la representación dominante de lo que el lenguaje es, en otras palabras, su forma gramatical. Pero echar abajo una noción como esta, que tras siglos de vigencia goza incluso de cierta naturalidad y obiedad, obliga a volver a plantear su pregunta directriz, la cual, para el Heidegger posterior a 1930, coincide con la pregunta por la esencia del lenguaje. Esta tarea, cuyo principal cometido puede resumirse en la «liberación del *lógos* originario», estuvo claramente marcada por el abandono de las interpretaciones platónico-aristotélicas del *lógos*, y paralelamente, por la lectura de los pensadores iniciales Heráclito y Parménides. Sin embargo, y en contra de la autointerpretación propuesta por él, esto implica que entre la *conmoción de la lógica* y la crítica de los años veinte existe un quiebre; el cual, si bien puede asumirse dividiendo en «dos fases» un mismo proyecto, visto de cerca, nos ofrece dos respuestas a una misma interrogante en realidad. Así pues, de frente a la pregunta por el fundamento de la lógica se abre un camino bastante clásico que remite a la relación *apofántica* entre el *hablar* y lo *hablado*; pero al mismo tiempo se abre una senda poco transitada que sugiere la historización de lo «hablado» (*das Gesprochene*), convirtiéndolo así en «lo dicho» (*das Gesagte*), en «lo dictado» (*das Gedichtete*) que se concentra (*dicht*) en el poema (*das Gedicht*) en el sentido más amplio del término.

PARTE II

Cuestionamientos en torno al cuerpo

V. Diferencia corporal. Heidegger y la crítica a Descartes sobre el cuerpo

El cuerpo es un pensamiento más maravilloso que la vieja «alma»^{vii}.

Friedrich Nietzsche,
Fragments póstumos, (1882-1885)

En un diálogo del 3 de marzo de 1972, Boss rememoraba el reproche que Jean-Paul Sartre había hecho a Heidegger en torno a la cuestión del cuerpo. La crítica consistía en recordar que el pensador de Friburgo solo hubiese escrito seis líneas acerca del cuerpo en todo *Ser y tiempo*. Ante ello, Heidegger respondió a Boss que lo corporal «es lo más difícil y que en aquel entonces no tenía más que decir al respecto» (2013a: 337).

Efectivamente, la cuestión del cuerpo no es desplegada en *Ser y tiempo*. Es más, parece un asunto olvidado o soterrado. Sin embargo, las últimas décadas de publicaciones e interpretaciones sobre la obra heideggeriana dejan ver que sus tematizaciones pueden mostrarse explícitamente, al ser desarrolladas en lo escrito, o implícitamente al deslindarse de una propuesta concreta de la tradición metafísica⁴⁵. Esta vía negativa puede hacer explícito el asunto tratado solo a partir de la recolección de elementos dispersos en la crítica respectiva.

A continuación, abordaré algunas cuestiones en torno a la problematización del cuerpo en Heidegger partiendo, vía negativa, de su deslinde con la propuesta cartesiana, para después ver explícitamente

⁴⁵ Algunos textos que proceden en esta dirección son los siguientes: Yuasa, 1976; Wiedemann, 1984; Lotz, 2005; Johnson, 2010.

algunos elementos positivos que hagan comprender el «olvido» inicial del cuerpo en la ontología fundamental.

La posibilidad de pensar al cuerpo, desde la existencia, es confrontada por él de modo directo con la propuesta moderna de Descartes. En el inicio auténtico de *Ser y tiempo*, a saber, en el párrafo 12⁴⁶, remite a ello, sin nombrarlo:

El estar-en tampoco puede, por consiguiente, ser ontológicamente aclarado mediante una caracterización óptica, de modo que se pudiera decir, por ejemplo: el estar-en un mundo es una propiedad espiritual, y la “espacialidad” del hombre es un modo de ser derivado de su corporalidad [*Leiblichkeit*], la que a su vez está siempre “fundada” en la corporeidad física [*Körperlichkeit*]. Al decir esto, volvemos a encontrar un estar-ahí juntas [*zusammengestellt*] de una cosa espiritual así constituida y de una cosa corpórea; con lo que el ser mismo del ente así compuesto viene a quedar enteramente oscuro (2012b: 77).

Sabemos que el inicio de *Ser y tiempo* parte de la tematización del ente al que le es accesible algo así como ser. Si ese ente soy yo en cada caso, se tendrán que desplegar primero sus estructuras determinantes. No obstante, Heidegger confrontará el modo de ser de este ente en la cotidianidad con lo caracterizado en la tradición metafísica. A pesar de que la parte histórica de *Ser y tiempo*, que contenía una detallada destrucción de la ontología, no fue publicada, encontramos en la parte sistemática una directa confrontación con la determinación central del ente que pregunta a partir de la modernidad. Concretamente, me refiero a la propuesta de Descartes al pensar al ser humano como una mezcla de espíritu y cuerpo o, como señaló en la cita, un «estar-ahí juntas» dos cosas: la espiritual y la corpórea. Ya que el ser humano en esta determinación «queda enteramente oscuro», me detendré brevemente en dicha idea cartesiana para abordar, en un segundo momento, el distanciamiento que toma Heidegger al respecto. Si la oposición inicial para él es aquella entre «ser-en-el-mundo» y la «mezcla-espíritu-corporal», entonces, a partir de tal confrontación se

⁴⁶ Así lo indica el mismo Heidegger en su último curso en Marburgo (*cf.* 1990c: 214).

podrá vislumbrar la diferencia entre lo corporal del ser-en-el-mundo y lo corporal de la subjetividad. Para el análisis de Descartes me apoyo en investigaciones recientes como la de Dominik Perler (*cf.*: Perler, 2006) que aclaran, de modo documentado, la problemática en torno a la mezcla que propone Descartes.

LA PROPUESTA DE DESCARTES

De acuerdo con Descartes, el ser humano puede ser descrito a partir de tres conceptos centrales: el cuerpo, el espíritu o mente y la unidad cuerpo-espíritu (carta a la princesa Elisabeth, 28 de junio de 1643). Que esto último se trata de una unidad *sui generis* irreductible a una de las posibles partes, lo aclara la famosa cita de la sexta meditación:

La naturaleza también me enseña, por medio de esas sensaciones de dolor, hambre, ser, etc., que yo no sólo estoy en mi cuerpo como el marinero en su nave, sino que estoy unido estrechísimamente y *como mezclado con él [quasi permixtum]*, de tal manera que formo una sola cosa con él. Pues si no fuera así, cuando el cuerpo se lesiona, yo, que no soy más que una cosa pensante, no sentiría dolor, sino que percibiría esta lesión con el puro entendimiento, como el marinero percibe con la vista si algo se rompe en su nave; y cuando el cuerpo necesita alimento o bebida, lo entendería expresamente en vez de tener confusas sensaciones de hambre y sed. Pues ciertamente estas sensaciones de sed, hambre, dolor, etc. no son más que ciertos confusos modos de pensar que surgen de la unión y de esa *especie de mezcla de la mente con el cuerpo* (1997: 73-s. *Cursivas mías*).

Así, la mente⁴⁷ puede separarse del cuerpo, pero mediante ella pierde la posibilidad de las sensaciones (*sensus*). Y precisamente una de las determinaciones del ser humano para Descartes es ser capaz de sentir,

⁴⁷ Forma parte de la tradición la discusión en torno a la traducción de los términos empleados por Descartes. Ya que no se trata de un aspecto determinante para nuestro objetivo, en esta ocasión se emplearán de forma indistinta espíritu, mente, alma, como contraparte del cuerpo.

de tener sensaciones; así lo señala en la conocida carta a Regius: «Si hubiese un ángel en un cuerpo, él no sentiría como nosotros, sino que sólo percibiría los movimientos que pudiesen ser causados por los objetos externos, y con ello se diferenciaría de los seres humanos verdaderos» (citado por Schmidt, 2007: 38). De este modo, las sensaciones no serían solo algo accidental unido al cuerpo, sino que determinarían esencialmente al ser humano como cuerpo.

Ahora bien, ¿qué significa que yo no esté simplemente en mi cuerpo, sino más bien «como mezclado con él» (*quasi permixtum*)? Al parecer, las propiedades de un elemento ya no son tan propias porque se comparten con el otro elemento de la mezcla. Sirvámonos de un ejemplo para intentar desglosar la idea cartesiana. Si tengo la intención de hornear un pastel, primero debo «mezclar» los ingredientes básicos. Una receta estándar me indica que estos son harina y huevos. Cada ingrediente tiene su propia consistencia, la harina es un conjunto de corpúsculos secos y volátiles, mientras que el huevo es de carácter viscoso y húmedo. La diferencia en la consistencia no impide la mezcla en donde la harina se humedece y el huevo se seca. Podríamos decir, de modo sugerente, que, en la conformación de la masa para el pastel, la mezcla de ingredientes básicos significa que «la harina se ahueva» y «los huevos se enharinan».

Si regresamos a Descartes, se nos presentan las preguntas siguientes: ¿cómo puede mezclarse el cuerpo, determinado fundamentalmente por la extensión, y la mente, determinada por el pensar? ¿Acaso el cuerpo se mentaliza y la mente se corporaliza? Una lectura cuidadosa muestra que en él encontramos solo una dirección de la mezcla, ya que únicamente la mente se mezcla con el cuerpo, y no así el cuerpo con la mente, aunque sí haya una interacción recíproca, como en el caso de las emociones⁴⁸.

La mezcla del espíritu o mente con el cuerpo lo conduce a plantear qué lo que comparten tanto la mente como el cuerpo, en la mezcla, es la materia y la extensión. Sin embargo, aunque el alma tenga materia, es inmaterial y aunque tenga extensión, se diferencia de la

⁴⁸ De acuerdo con Schmidt (2007: 38) esta justificación se encuentra al interior del proyecto cartesiano, el cual aleja lo mental de todo tratamiento geométrico de los objetos de la naturaleza.

extensión del cuerpo por su carácter de impenetrabilidad. Por ello es que el alma y el cuerpo pueden ocupar el mismo espacio, no así dos cuerpos. Esto lo señala en una carta a la princesa Elisabeth:

Pero, ya que Vuestra Alteza ha observado que es más fácil atribuir materia y extensión al alma que atribuirle la capacidad de mover un cuerpo y de ser movida por él, sin tener materia, os ruego que queráis libremente atribuir esta materia y esta extensión al alma; pues no es más que concebirla unida al cuerpo. Y después de haber concebido bien eso y de haberlo experimentado en vos misma, os será fácil considerar que la materia que habréis atribuido a este pensamiento no es el pensamiento mismo, y que la extensión de esta materia es de una naturaleza ajena a la extensión de este pensamiento (puesto que la primera está determinada en cierto lugar, del cual ella excluye toda otra extensión de cuerpo, lo que no hace la segunda) (2008: 20-s.).

Al parecer, el carácter inmaterial del alma consiste en que la materia que se le adjudica a esta, en tanto que pensar es algo diferente de ella misma. No obstante, la extensión sí se le atribuye al alma, aunque él señala que la extensión del pensar es de otra naturaleza a la extensión de la materia. Así, la diferencia yace en que la extensión de la materia es impenetrable por su exclusión de toda otra extensión del cuerpo. Pero, entonces ¿qué caracteriza a la extensión del alma o mente?

En la famosa controversia de Descartes con Henricus Morus, se destaca que la extensión, en sentido estricto, corresponde a la materia, pero que el alma posee una extensión respecto del poder. Ahí, él distingue entre una *extentio substantiae* y una *extentio potentiae*.

Sabemos que esta *extentio potentiae* será atribuida a lo espiritual como Dios, los ángeles y la mente. Se trata de la causalidad activa que está en juego mediante la creación, en el caso de dios y en el caso de la mente mediante la causalidad ejercida sobre el cuerpo, lo que lo lleva a moverlo. En una carta del 21 de mayo de 1640, así lo resumía Descartes a la princesa Elisabeth:

Primero, considero que hay en nosotros ciertas nociones primitivas que son como unos originales sobre el patrón de los cuales formamos nuestros demás conocimientos. Y no hay sino muy pocas de ta-

les nociones; las más generales, del ser, del número, de la duración, etc., convienen a todo lo que podemos concebir. Para el cuerpo en particular, no tenemos más que la noción de la extensión, de la cual se siguen las de la figura y movimiento; para el alma sola, no tenemos sino la del pensamiento, en la cual están comprendidas las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad. En fin, para el alma y el cuerpo juntos, sólo tenemos la de su unión, de la cual depende la de la fuerza que tiene el alma para mover el cuerpo y el cuerpo para actuar sobre el alma, causando sus sentimientos y sus pasiones (2008: 13-s.).

LA CRÍTICA HEIDEGGERIANA

Si para Heidegger la sustancia del ser humano no es la unidad mezclada de cuerpo y alma, sino la existencia (*cf.* Heidegger, 2012b: 229), entonces, a partir de ello es que se puede entender algo así como el cuerpo. Como indicamos al inicio, esto se llevará a cabo en primer lugar mediante un distanciamiento de la propuesta cartesiana.

La primera crítica que Heidegger podría realizar respecto de la propuesta unitaria cartesiana es que, a pesar de que el núcleo lo constituyen las sensaciones, la unidad queda marcada por la independencia ontológica del cuerpo y del alma. Respecto del ser humano, el alma debe ser vista como aquello que siente y el cuerpo como aquello que afecta, mediante el sentir, al alma.

A pesar del carácter intencional de las sensaciones, estas se entienden en un sentido estrecho respecto del alma y el cuerpo. No se trata del cuerpo meramente extendido ni del alma meramente pensante, sino del *cuerpo-alma sentiente*. El sentir no se entiende desde sí, sino que remite a lo determinante esencialmente para el cuerpo y para el alma, esto es, la extensión y el pensar. Así, al sentir, el alma tendría una extensión potencial y las sensaciones serían una modificación del pensar.

La crítica fenomenológica de Heidegger a Descartes se apoyaría, pues, en que el modo de ser del ente que siente no se deja explicitar desde sí mismo, sino desde un modo de ser que le es ajeno: la extensión que corresponde a todo cuerpo y el pensar que correspondería a

cualquier ser espiritual. Así, la determinación del ser humano remitiría al esquema usual de la tradición, en donde lo propio se entiende a partir de características o elementos generales. Interpretado ontológicamente, el modo de ser del ser humano no sería propio de su ser, sino de algo general y compartido con todo aquello que es. Esto general sería, por el lado del cuerpo, la extensión y, por el mental, el pensar.

A pesar de que Descartes busca enfatizar mediante las sensaciones el ámbito propiamente humano, los presupuestos que ahí yacen lo conducen, como hemos visto, a entender la unidad humana de cuerpo y alma como una especie de mezcla, en donde esta sería la máxima expresión de lo propio atribuido al ser humano.

Frente a ello, Heidegger busca partir sin supuestos al no remitirse a otro modo de ser ajeno al ente tematizado. Por ello, como sabemos, determinará al *Dasein* desde el existir como su modo de ser y no desde el mero estar-ahí presente como modo generalizado de pensar el ser de las cosas, ya sea por su extensión o por su pensamiento.

Sin embargo, en tal proceder se lleva a cabo la transformación de gran parte de los conceptos previos, incluyendo, por supuesto, al cuerpo. El existir del *Dasein* sería, de entrada, incompatible con una idea de cuerpo apoyada en la metafísica de la presencia como estar-ahí. La extensión, en este caso, sería un modo de captar tal estar-ahí presencial. Pero, entonces ¿cómo puede aprehenderse el hecho de que el ente que pregunta por el ser siente dolor al caerse o siente hambre, sed, etcétera, como señalaba Descartes?

Evidentemente la propuesta de Heidegger no puede considerar al cuerpo como «nada», sino que forma parte del ser de este ente. La existencia no es acorporal, pero su corporalidad no es entendida desde un modo de ser ajeno a ella, como la extensión. Para nuestro autor en eso reside el sentido fenomenológico de su proceder: en no reducirlo a otra cosa, en no derivarlo de otra cosa. Se trata, en todo caso, de pensar el corporar desde su propio modo de ser.

Precisamente eso ha sido lo problemático en la tematización heideggeriana. El corporar ha sido adjuntado solo al modo de ser de la presencia extensional y se ha pensado que la existencia no tiene cuerpo. Para objetar esto, es necesario entender el hilo conductor de toda la propuesta heideggeriana, la diferencia ontológica. Es decir, la diferencia entre ser y ente.

Hay que tener en cuenta, como ya anticipamos, que la diferencia con las tematizaciones metafísicas, por parte de Heidegger, se concreta a partir de la diferencia ontológica. Esto es, a partir de la posibilidad de tematizar fenómenos desde su modo de aparecer. Concretamente para él habrá fenómenos ónticos y fenómenos ontológicos. Los primeros aparecen y pueden ser descritos a partir de su aparición, mientras que los segundos comparten el rasgo de no aparecer como entes. En ese rubro encontramos aquellos fenómenos que se retraen y que constituyen aquello que tiene carácter de ser: mundo, tiempo, verdad y, podríamos añadir, cuerpo.

Ya desde *Ser y tiempo* la diferencia ontológica es central, dado que lo que busca el filósofo de Friburgo es mostrar la copertenencia del aparecer de un ente, fenómeno, desde su propio modo de ser. Así, en los análisis iniciales de *Ser y tiempo*, encontramos que los útiles aparecen como algo a la mano a partir de su esencia correspondiente, la condición respectiva; esta se oculta a todo ente que aparece como útil cuando quiere ser tematizada. La condición respectiva que constituye el carácter de mundo por parte de los entes cotidianos, no tiene, pues, el mismo carácter del ente que aparece, no es algo a la mano, no es un útil. De modo que, lo que la tradición ha llamado la esencia del útil, el ser del útil, se oculta y se diferencia de su aparición.

Asimismo, la diferencia ontológica se muestra en el *Dasein* en múltiples sentidos. Por ejemplo, en la diferencia entre apertura de ser y descubrimiento de los entes; en la diferencia entre disposición afectiva y temples; o en la diferencia entre proyecto comprensor y posibilidades comprendidas. El *Dasein* aparece, entonces, no como un ente que está-ahí porque su ser no es presencia, sino existencia. La existencia, empero, se diferencia de este en tanto aquella, al tener carácter de ser, se oculta y no aparece como ente, como *Dasein*.

Esto parece indicar entonces que, para Heidegger, *ser* se dice de muchas formas, pero lo característico de todas ellas es pensado a partir de su diferencia con el ente, es decir, se sustrae a la aparición del ente. Por ello aparece el útil, pero no el mundo; así también el *Dasein* aparece como posibilidad templada, pero no aparece la comprensión disposicional-afectiva. Para nuestro autor, el proyecto comprensivo y la disposición afectiva yecta son modos de apertura de ser del *Dasein* y por ende tiene carácter ontológico, o sea, tienen carácter de ser y no de ente.

Así como al útil escapa su ser como condición respectiva, así a la posibilidad escapa la comprensión y al temple escapa la disposición afectiva. Su carácter ontológico se oculta porque no puede ser tematizado como un ente. Tienen, como él mismo enfatizará cada vez más, carácter de nada en tanto «son» no-ente.

De tal suerte, si partimos del cotidiano trato con el útil, queda claro, como ya han señalado algunos lectores cuidadosos como Didier Franck, que la mano y el cuerpo se retraen al no aparecer en el mundo (*cfr.* Franck, 2011: 55-ss.). Pero ¿acaso no contradice a la descripción más elemental el hecho de que yo tomo con la mano estas hojas para leer? De hecho, estas hojas tienen, de acuerdo con *Ser y tiempo*, un modo de ser característico: a la mano o para la mano (*Zuhandenheit*). Curiosamente, como ya ha sido también observado por algunos lectores, los modos de ser que aparecen en *Ser y tiempo*, además de la existencia tienen que ver con la mano, los útiles como los entes «a la mano» (*Zuhanden-sein*) y lo que está-ahí como los entes «ante la mano» (*Vorhanden-sein*). Parece entonces que la mano o el ojo⁴⁹, digamos el cuerpo, es algo que lleva a entender los modos de ser de los entes cotidianos.

Al tomar con la mano estas hojas, por ejemplo, estas no *están ahí* porque no están *ante* la mano, sino *para* (a) la mano. Son útiles y no algo que esté simplemente ahí de forma presencial. Tal diferencia la analiza Heidegger al descubrir que la esencia del útil es la condición respectiva y no la extensión. La condición respectiva es el *qué* del útil que se entiende solo desde su finalidad. Por ello, todo útil es un *útil para...* La diferencia en la que insiste es que el *Dasein* no se inserta en este análisis del «para algo», sino «por mor de sí». De ese modo, si la mano y el cuerpo pertenecen al *Dasein*, no podría entonces considerarse al cuerpo como un útil. Verlo así sería nuevamente mezclar dos modos de ser que conducirían a la oscuridad que se intenta superar.

A diferencia de los análisis de Didier Franck y otros, considero que ni la mano ni el cuerpo aparecen, precisamente porque se retraen en el marco de la mencionada diferencia ontológica. El cuerpo, en

⁴⁹ Refiero a esto porque José Gaos, en su traducción de *Ser y tiempo*, vertió «Vorhandenheit» por «ser-ante-los-ojos», aunque, como ya anticipé, literalmente sería «ser-ante-la-mano».

este sentido, se retrae como el mundo y como los modos de apertura que constituyen la existencia, esto es, el proyecto comprensor y la disposición afectiva. Sin embargo, en esos casos Heidegger enfatizó terminológicamente los modos en los que se lleva a cabo la diferencia ontológica, no así en el caso del cuerpo. Por ejemplo, al inicio de *Ser y tiempo* queda clara la diferencia entre mundo como aquello que aparece y la mundaneidad del mundo como aquello que se retrae. En el parágrafo 29, nuestro autor señala la diferencia entre disposición afectiva y temples, la una de carácter ontológico y los otros de carácter óntico. Asimismo, en el parágrafo 31 da elementos para diferenciar el proyecto comprensor y las posibilidades ejecutadas. Y, por el contrario, no hay una diferencia terminológica para el carácter ontológico del cuerpo y su tematización óntica. Quizá en ello yace gran parte del así llamado «olvido del cuerpo» en *Ser y tiempo*.

Las tesis más difundidas señalan que este olvido fue reconsiderado muchos años después e integrado en las reflexiones que Heidegger llevó a cabo con médicos y psiquiatras en los *Seminarios de Zollikon*, más de treinta años después de la publicación de *Ser y tiempo*. Aunque, efectivamente, en esos seminarios Heidegger aborda la cuestión del cuerpo, considero que bien puede entenderse la problemática a partir de *Ser y tiempo* si se tiene a la vista la diferencia ontológica y la vía negativa con la cual procede. No obstante, como aquí quedará esbozado, la diferencia entre ambas tematizaciones consiste en que *Ser y tiempo* se comprende en una vía trascendental que en los *Seminarios de Zollikon* será abolida.

La vía trascendental de *Ser y tiempo* parece abordar la problemática en torno al cuerpo de un modo peculiar, al introducir el carácter de facticidad del *Dasein*:

El carácter fáctico del *factum Dasein*, que es la forma que cobra cada vez (*jeweilig*) todo *Dasein*, es lo que llamamos *facticidad* del *Dasein*. La complicada estructura de esta determinación de ser sólo es captable, incluso *como problema*, a la luz de las estructuras existenciales fundamentales del *Dasein* que ya han sido puestas de relieve (2012b: 77).

Sabemos que *Ser y tiempo* fue redactado en unas cuantas semanas y el manuscrito surgió de las lecciones que Heidegger impartía por lo

menos desde 1919. Por ello, encontramos en los cursos, ahora publicados, algunas aclaraciones de lo sucintamente planteado en el *opus magnum* de 1927. Respecto de la cita que acabamos de leer, él tematiza el «cada vez» o «en cada caso» en su diferencia de las «estructuras fundamentales del *Dasein*», a partir de la tematización de la neutralidad metafísica y dispersión del *Dasein*: «La neutralidad peculiar de la expresión ‘el *Dasein*’ es esencial porque la interpretación del ente se lleva a cabo antes de toda concreción fáctica. Esta neutralidad quiere decir también, que el *Dasein* no es de ninguno de los dos sexos» (p. 160).

En la lección siguiente aclara esto de la siguiente forma:

En su esencia, el ente que en cada caso somos nosotros mismos es un *neutrum*. Llamamos a este ente *Dasein*. Pero a la esencia de este *neutrum* pertenece el que, en cuanto que existe fácticamente, necesariamente haya roto su neutralidad, es decir, el *Dasein* es en tanto fáctico o bien masculino o bien femenino, es un ser sexuado (1999c: 158; traducción modificada).

¿Cómo podemos entender el rompimiento de la neutralidad? ¿Acaso las estructuras existenciales fundamentales del *Dasein* son espirituales y sin cuerpo? ¿No se trataría nuevamente de la separación de cuerpo y alma con la consecuente solución de una mezcla?

Si el cuerpo fuese visto solo como un asunto óptico, entonces el *Dasein*, efectivamente, sería algo espiritual que contendría motivos metafísicos ya cuestionados en la destrucción de la ontología heideggeriana. Pero si el cuerpo fuese un asunto ontológico en el sentido de presencia, entonces contendría caracteres determinantes como el sexo. Se trataría de inclusiones antropológicas en la ontología fundamental. ¿Cómo salir pues de este aprieto?

CONCLUSIÓN

La salida de Heidegger, como ya anticipamos, consiste en entender el cuerpo ontológicamente a partir del existir, es decir, no es algo puramente óptico, pero tampoco lo determinado ya presencialmente. Si tiene carácter de ser entonces se retrae para permitir mostrarse.

como mi cuerpo. Es decir, no se trata de un existir sin cuerpo, sino de un existir corporal en donde el cuerpo no es un mero estar ahí presente determinado por la extensión. Eso significa, por lo tanto, que la facticidad no es algo posterior que se le agregue a la supuesta neutralidad a-corporal, sino que forma parte fundamental de las estructuras existenciales. Otra cita de *Ser y tiempo* aclara esto:

A la constitución de ser del Dasein le pertenece, como *constitutivum* de su aperturidad, la *condición de arrojado*. En esta última se revela que el Dasein, en cuanto mío y en cuanto éste, ya está cada vez (*je schon*) en un determinado mundo y en medio de un determinado círculo de determinados entes intramundanos. La aperturidad es esencialmente fáctica (2012b: 237).

Si todo esto lo vemos a la luz de la vía trascendental a la que hacíamos referencia y en la que se mueven tanto *Ser y tiempo* como las lecciones citadas de 1928, tenemos que, a partir de ello, se puede entender la mencionada «neutralidad» del *Dasein* en tanto diseminación originaria o también llamada por Heidegger «dispersión trascendental» (2009d: 162). En este contexto, la dispersión sexual óptica remitiría a la diseminación originaria que para él da las condiciones de posibilidad de tal concreción. En esas lecciones, tal dispersión trascendental no es otra cosa que el co-ser o ser-con:

Este ser-con con...no surge en virtud de un fáctico ser juntos ahí, no se explica solo en razón de un ser genérico, supuestamente originario, de los seres corpóreos divididos sexualmente, sino que este genérico aspira a la unión y la unificación genérica tiene, como presupuesto metafísico, la dispersión del Dasein como tal, esto es, el ser-con en general (2009d: 163).

Quizá esta salida deja abiertas todavía muchas aristas; sin embargo, sabemos que no hay aquí una respuesta definitiva. Lo que sí me parece que deja ver, la referida aproximación de Heidegger, es el esfuerzo por pensar al cuerpo ya no desde una determinación ajena, sino desde el juego de ocultamiento y desocultamiento que determina al ser-en-el-mundo. Como veremos en un apartado posterior, lo esbozado en

Ser y tiempo, con ese carácter sucinto, será abordado y desplegado en otros momentos de la obra heideggeriana, como es en los mencionados *Seminarios de Zollikon*, pero también a lo largo de diversos proyectos como aquel en torno a la esencia de la verdad.

VI. *Dasein*, cuerpo y diferencia ontológica

Naturalmente lo corporal del Da-sein admite que uno lo vea ya en vida como un objeto material, inanimado; como un tipo de máquina complicada. Sin embargo, para tal observador ya ha desaparecido de la vista para siempre lo esencial de lo corporal^{viii}.

Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*

La publicación de *Los Demonios de Heidegger* (Xolocotzi y Tamayo, 2012) suscitó comentarios en torno a la relación entre la vida y la obra del filósofo de Friburgo. El libro saca a la luz el móvil central para el filosofar: Eros. No es nada nuevo, se trata, como él mismo enfatiza, del más antiguo de los dioses, aunque su papel haya sido soterrado por el pretendido protagonismo de una razón neutral⁵⁰. Sin embargo, a pesar de que Eros pueda ser visto como motor del pensar, y la vida de nuestro autor así lo testimonia, este no es tematizado en algún escrito. Por ello, algún crítico indicó lo contrastante entre la «vida erótica» de Heidegger y la falta de erotismo en sus escritos⁵¹. Eros parece estar ausente como tema. ¿Será acaso que se retrae al actuar?

⁵⁰ Así lo indica Heidegger en una carta a su esposa Elfride: «Lo segundo, inseparable de mi amor por ti y de mi pensar, aunque de manera diferente, es difícil de decir. *Lo llamo Eros, el más antiguo de los dioses según la palabra de Parménides. [...]*» (Heidegger, 2008b: 271, cursivas mías).

⁵¹ Luis Fernando Moreno Claros (26 de diciembre de 2012) en su reseña «Heidegger erótico», escribe: «Es curioso que tanto erotismo generase un pensamiento tan abstruso y antierótico como es el heideggeriano».

El retraerse de lo actuante no es para él un asunto secundario, sino que adquiere el papel de fenómeno. Este no es lo que aparece trivialmente de inmediato, sino aquello que se muestra en sí y desde sí en el marco de sus modos de aparición. Su gran apuesta fenomenológica es mostrar que hay fenómenos que precisamente no aparecen. A esta serie de fenómenos el filósofo de Friburgo les dará el nombre de *ser*.

La pregunta por el ser no es entonces la pregunta por un tema o problema, sino por aquel fenómeno cuyo aparecer consiste precisamente en retraerse. Tal posibilidad se da al cuestionar una metafísica determinada ontológicamente por la positividad de la presencia. Y ese cuestionamiento se elabora sobre la base del hilo conductor de la propuesta heideggeriana, la diferencia ontológica⁵². Es decir, pensar el ser como el fenómeno que se retrae, remite a cuestionar la positividad de la entidad que determinaba toda posibilidad ontológica. De esa forma, el ser es aprehendido no ya como la entidad fundadora de todo ente, sino como su otredad. El ser es pues aquello otro del ente, aquello que precisamente se retrae en la entidad.

Quizá uno se podría preguntar por la necesidad de pensar tal otredad. ¿Por qué no basta la positividad entitativa? La respuesta la encontramos a lo largo de la obra heideggeriana: la metafísica occidental ha anulado la posibilidad de otra necesidad. Detectar la necesidad de la otredad del ente revela ya una ruptura con el modo de pensar metafísico afianzado en la positividad de la presencia.

La dimensión ontológica radical de la otredad del ente, pensada a partir de la diferencia ontológica, inicia su recorrido con la confrontación de autores contemporáneos de Heidegger como Husserl y con clásicos de la tradición occidental como Aristóteles. Todo ello logra una primera expresión en la fenomenología hermenéutica de la facticidad de los años veinte. En *Ser y tiempo*, nuestro autor logra ya un primer distanciamiento, tanto en términos sistemáticos como históricos, de la positividad occidental bajo la figura del replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser y la destrucción de la ontología.

⁵² Esto ya lo he trabajado en otros textos, *cfr.* Xolocotzi, 2011a, especialmente el capítulo 4: «Diferencia ontológica y retención. Los temples en el pensar ontológico».

En esta primera gran concreción de su camino filosófico, nuestro autor deja ver la transformación en la idea de fenómeno respecto de toda posibilidad ontológica. Lo ontológico no será pues aquello que se muestra, sino aquello que se retrae, «aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra» (2012b: 55). Los fenómenos ontológicos resumidos en la palabra «ser» no remiten nuevamente a una unidad primigenia, sino a modos de mostrarse al retraerse, ocultarse, y así permitir la aparición entitativa.

Aunque él no enfatice que esta idea de fenómeno ontológico se lleva a cabo al hilo conductor de la diferencia ontológica, basta realizar una lectura cuidadosa de *Ser y tiempo* para detectar tal postura. Quizá no podríamos refrendar la tesis de von Herrmann (*cf.*: 1987), acerca del carácter arquitectónico de *Ser y tiempo*, si se tienen en cuenta las condiciones de su redacción y publicación (*cf.*: Xolocotzi, 2011b: 106-ss.; 2018); sin embargo, sí podemos detectar una serie de elementos que están presentes y no fueron tematizados por el autor en la parte publicada⁵³.

En este sentido, lo más conocido es la ausencia de los indicadores formales (*formale Anzeige*). Frente a una pregunta de Löwith, después de la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger dirá que eso de alguna manera está presupuesto: «Indicación formal, crítica de la doctrina común del a priori, formalización, etc. todo está para mí ahí, aun cuando ahora no hablo de ello» (2017: 151). Otro caso es también la diferencia ontológica.

CUERPO Y DIFERENCIA ONTOLÓGICA

La diferencia ontológica señala la otredad del ente: aquello que no se muestra en su entidad y que Heidegger da el nombre de *ser*. Si el origen de este preguntar se halla, de acuerdo con él mismo, en la lectura de la tesis doctoral de Brentano en torno a la multiplicidad de modos de hablar del ente en Aristóteles (*cf.*: Xolocotzi, 2011b: 19),

⁵³ Para revisar la historia de la publicación de *Ser y tiempo*, véase von Herrmann, 1997 y Xolocotzi, 2011b.

podríamos decir que en el filósofo de Friburgo se trata también de una multiplicidad de modos de hablar, ya no del ente, sino del ser. Lo que caracteriza a estos modos, y precisamente los diferencia del ente, es su carácter de retraimiento.

El inicio real de *Ser y tiempo* lo encontramos en la descripción cotidiana en la que se lleva a cabo la vida fáctica⁵⁴. Heidegger toma el punto de partida común a todo fenomenólogo, aunque no se refiere a la actitud natural como lo hace su maestro Husserl⁵⁵, sino a la inmediatez indiferente de la cotidianidad⁵⁶. El despliegue temático de la cotidianidad conduce a nombrar la diferencia ontológica con su primer nombre: la diferencia entre la *apertura* de ser y el *descubrimiento* de los entes (*cf.* Heidegger, 2012b: 93, 104).

Este primer señalamiento conduce a pensar la estructura del ente descubridor de entes, pero abierto en su ser. A esto, sabemos, Heidegger nombrará «Ser-en-el-mundo». La primera sección de la primera parte del libro consistirá en desglosar esta estructura unitaria. A lo largo de los primeros cinco capítulos, nuestro autor duplicará la terminología con la intención de nombrar, en cada caso, la diferencia ontológica sin llamarla expresamente por su nombre.

Así, al llegar al capítulo quinto y abordar la tematización del estar-en (ser-en) mediante el despliegue de los modos de apertura centrales, encontramos que estos son pensados en el marco de la diferencia ontológica. A lo ontológico de la comprensión corresponde lo óntico de las posibilidades comprendidas, mientras que a la disposición afectiva corresponden los temples (*cf.* Xolocotzi, 2007a: 189-ss.).

⁵⁴ En su último curso de Marburgo, Heidegger señaló que el inicio «real» de *Ser y tiempo* lo constituye el capítulo segundo de la primera sección, intitulado «El ser-en-el-mundo en general como constitución fundamental del Dasein» (Heidegger, 1990c: 214).

⁵⁵ Múltiples investigaciones han tratado de acercar el punto de partida de Husserl y el de Heidegger a partir de la actitud natural y la impropiedad. Una de las primeras fue Barbara Merker (1988: 8). Sin embargo, la publicación tanto de la *Gesamtausgabe* como de *Husserliana* y otros textos han posibilitado mayor claridad en la relación Husserl-Heidegger.

⁵⁶ Así como el punto de partida de Heidegger lo constituye la descripción de la cotidianidad del ser-en-el-mundo, el inicio fenomenológico de Husserl será el despliegue de la actitud natural a partir del párrafo 27 de *Ideas I*.

Todo el análisis de la apertura ontológica se lleva a cabo en su contraste con el descubrimiento óntico.

Si todo *Ser y tiempo* se juega en el marco de la diferencia ontológica, podemos intuir que hay una correlación indisoluble. Aunque Heidegger ya lo anticipaba al inicio del texto al decir que ser es siempre ser del ente y este siempre es ente en su ser (2012b: 57), algunas lecturas interpretativas buscaban una cierta separación en dos regiones. Aunque haya una diferencia, no se justifica con ello la independencia o autonomía de los diferendos.

Que esto es así, lo recuerda después de la publicación de *Ser y tiempo* en una carta del 20 de agosto de 1927, a su alumno Karl Löwith:

También estoy convencido de que la ontología sólo puede ser fundada ónticamente, y creo que, hasta el momento, antes de mí, nadie lo había visto ni señalado de manera explícita. Pero la fundación óntica no quiere decir remitir y retornar *arbitrariamente* a algo óntico, sino que el fundamento sólo es hallado *para la ontología* de modo que uno sabe lo que esto mismo es y entonces la deja fundamentarse como tal (Heidegger, M & Löwith, K., 2017: 150).

Esto es confirmado, posteriormente, mediante Boss a partir de los diálogos sostenidos con Heidegger:

De todo lo que Sartre escribe, nada es verdadero. Más bien la totalidad de los rasgos ontológicamente esenciales de una cosa son visibles sólo a través de datos ónticamente descriptibles, como viceversa todos los datos ónticamente perceptibles están fundados en sus determinaciones ontológicas y son regidas por éstas, en tanto son. Los rasgos ontológicos y los hechos ónticos no pueden ser encontrados de manera separada, sino que siempre se entrelazan uno a otro (Gander, 1991: 125).

Si esto es así, entonces la diferencia ontológica está siempre en juego en la relación óntico-ontológica y abarca todas las posibilidades de ser del *Dasein*. Entre ellas se halla necesariamente la cuestión del cuerpo (*cf.* cap. V de este libro).

A lo largo de varias décadas de interpretación en torno a su obra, encontramos la crítica iterativa de que en su filosofía hay claramente

un olvido del cuerpo. Si vemos esta objeción a la luz de lo señalado en torno a la diferencia ontológica, queda claro que no es posible tomar al cuerpo como el lado «óntico» del *Dasein*, sino que la corporalidad se aprehende en el entrelazamiento óntico-ontológico que determina el modo de ser del *Dasein* como existencia. Así, el cuerpo no podría ser visto simplemente como lo óntico y la existencia como lo ontológico.

El problema no es pues aprehender el cuerpo como tal, sino más bien detectarlo desde el modo propio de ser del ente comprensor afectivo de ser, esto es, del ente existente. Al cuerpo óntico, que puede ser descubierto, corresponde la apertura de una corporalidad que solo puede ser aprehendida como fenómeno ontológico, a saber, no como ente descubierto sino como ser aperiente.

Si ya hemos enfatizado que en la diferencia entre ser y ente se da también la diferencia en el modo de acceso, entonces, lo abierto del cuerpo ontológico no puede ser descubierto como un ente, sino que tiene carácter de ser y por ende se manifiesta en su retraimiento.

El retraimiento de los fenómenos ontológicos será ocasión de crítica al planeamiento filosófico central de Heidegger, tanto en la ontología fundamental como en el pensar ontohistórico. Sin embargo, en ese punto se halla la posibilidad de comprender la radicalidad de la propuesta. Si no se logra divisar el acceso propio a lo ontológico y se presupone un acceso óntico, entonces se mantiene la interpretación sobre la base positiva del descubrimiento de los entes, tal como ha trabajado gran parte de la metafísica occidental.

El «olvido» del cuerpo es expresión, pues, del olvido del ser. El ser ha sido olvidado porque no puede ser accesible como *positum* entitativo. Asimismo, el cuerpo. Su aprehensión como fenómeno no puede limitarse a la tematización de algo extenso que simplemente está-ahí presente. El cuerpo no es lo presente que se tiene, sino lo existente que se es.

El problema en el acceso a la corporalidad ontológica del existir evitará que nuestro autor «hable de más» en torno al cuerpo. Por ello se entiende la crítica que Sartre hará⁵⁷. Él simplemente responderá

⁵⁷ Esta crítica la recuerda Medard Boss en una conversación con Heidegger. De acuerdo con esto, Sartre estaba sorprendido de que Heidegger «haya escrito solamente seis líneas acerca del cuerpo en todo *Ser y tiempo*» (2013a: 337).

que lo corporal «es lo más difícil y que en aquel entonces no tenía más que decir al respecto» (2013a: 337).

Su silencio, en torno a la apertura del cuerpo, remite pues al re-traimiento del cuerpo en su carácter ontológico. No obstante, una posibilidad fenomenológica para romper el silencio alrededor de la tematización del cuerpo, que se ha dado ya desde Husserl, pasando por Maurice Merleau-Ponty, es precisamente diferenciar el cuerpo propio del cuerpo material u objeto a partir de la diferenciación terminológica que permite *Leib* y *Körper*⁵⁸.

Este proceder lo aprovechará también en uno de los pocos textos en los que se atreve a decir más sobre la cuestión del cuerpo, los *Seminarios de Zollikon*. Ahí, nuestro autor tematiza en varias sesiones las dificultades para pensar el carácter ontológico del cuerpo desde el existir y no desde la presencia⁵⁹.

LEIB, KÖRPER Y CORPORAR

Como ya anticipamos, existir es un modo de ser, cuya determinación fundamental yace en el carácter descentrado del ente que aparece. Esto será abordado bajo la idea de la estancia extática del *Dasein*, es decir, su estar siempre ya fuera de sí en tanto mera relación de ser. Si el *Dasein* es el lugar en donde acontece la diferencia ontológica –el entrelazamiento de lo óntico y lo ontológico– entonces, decíamos, el cuerpo podrá ser también interpretado desde el modo de ser correspondiente bajo la guía de la diferencia ontológica. En este caso se puede hablar de un cuerpo extático, cuya tematización logra ser destacada al ser confrontado con una visión meramente óntica del cuerpo en tanto extensión.

⁵⁸ En mi versión castellana de los *Seminarios de Zollikon*, evité traducir *Leib* y *Körper* de modo diferente y solo me limité a indicar entre corchetes a qué término alemán refiere. La justificación para esto es que en alemán pueden emplearse términos de origen germano y latino, mientras que en castellano solo contamos con la palabra romance. Considero que no se trata de complicar una traducción, sino de aprender a pensar los fenómenos con los recursos terminológicos con los que contamos (*cf.* Heidegger, 2013a: 9-s).

⁵⁹ El hecho de que Heidegger apoye sus reflexiones en la separación terminológica *Leib-Körper* deja ver lo permeable del diálogo fenomenológico.

Una manera en la que Heidegger aborda la confrontación entre el cuerpo extenso y el cuerpo extático, en los *Seminarios de Zollikon*, es a partir de la pregunta por los límites del cuerpo. Los límites del cuerpo (*Körper*) pensado ópticamente como mera extensión no coinciden con los límites del cuerpo pensado óptico-ontológicamente de manera extática (*Leib*) porque «estamos siempre más allá del cuerpo (*Körper*)» (2013a: 146).

Los límites del cuerpo (*Körper*) estarían marcados por la determinación ontológica de la presencia en tanto extensión; mientras que sabemos que el cuerpo (*Leib*) está determinado por mostrar una relación de ser siempre fuera de sí. Por ello es que «al señalar con el dedo hacia el crucero de la ventana que está allá, no termino en la punta del dedo» (p. 147). Ante la pregunta sobre el límite del corporar, él nos indica que «es el horizonte del ser en el cual permanezco. Por ello, el límite del corporar cambia constantemente mediante la modificación del alcance de mi estancia» (p. 147).

Si preguntamos por el corporar de una experiencia académica como podría ser la lectura de una ponencia, lo que se muestra es que en ese caso estoy sentado en la silla apoyándome en la mesa leyendo mi ponencia frente al público. Eso, como destaca Heidegger, no puede ser entendido como «un estar ahí de un cuerpo sobre otro», como sería la silla y la mesa (p. 160). Al concluir mi lectura, alguno de los asistentes podrá preguntar y en ese caso estaré a la escucha. Mi hablar y escuchar como el escuchar y hablar de los asistentes se da como diálogo que muestra el corporar del Ser-en-el-mundo. Lo fuera de sí de tal corporar se deja ver en el hecho de que yo me dirijo a los asistentes y ellos me hablan al preguntar. A pesar de la posible intervención técnica de un micrófono, la lectura que hago tiene en cuenta la escucha en la medida en que intento leer para ser comprendido con pausas y con pretensión de claridad, por lo menos acústica. Así, la lectura no es una cuestión mecánica como si se tratara de fonetizar solamente un determinado orden de palabras. Se trata de un evento corporal en el que está en juego mi Ser-en-el-mundo en la situación respectiva. A partir del modo en cómo abro mundo en ese evento académico es que se organiza el «ahí» de mi cuerpo, por ejemplo, al estar sentado y no moviéndome de un lado al otro del auditorio. Con ello, lo que vemos es que mi cuerpo no se limita a estar

sobre la silla apoyado en la mesa, sino que incluye el lenguaje al hablar y escuchar: «Oír y hablar, esto es, el lenguaje, en general, es siempre *también* un fenómeno corporal» (p. 160)⁶⁰.

Mi hablar y escuchar es tal en tanto corpora ahí. Sin embargo, este «estar ahí» es, a su vez, un estar allá al escuchar a alguien que pregunte o al leer mis páginas agarradas por mis manos. Estoy ahí y allá precisamente porque mi modo de ser no es un mero estar-ahí-presente⁶¹, sino un existir, es decir un estar extático o fuera de sí. El cuerpo está entonces fuera de sí al estar ahí y allá.

Como vemos hay pues una diferencia entre, por un lado, entender al cuerpo a partir de la entidad del ente que está-ahí, como mera positividad y, por otro lado, entenderlo desde el existir como un estar en cada caso fuera de sí. Lo corporal tiene entonces carácter de ser y por ende solo puede ser pensado como relación fuera de sí, extática. Lo corporal pertenece al existir y mienta un acontecer que «está co-determinado por mi ser-humano en el sentido de la estancia extática en medio del ente despejado» (p. 147).

CONCLUSIÓN

Si vemos todas estas reflexiones tardías sobre el corporar, a la luz de la diferencia ontológica y el carácter extático de las situaciones cotidianas, entonces, en sentido estricto no se podría hablar peyorativamente de un olvido del cuerpo en *Ser y tiempo*, sino de una resignificación de lo corporal a partir de la existencia y no de la presencia. Se trata, como acabamos de ver, de un cuerpo extático que al existir

⁶⁰ Un análisis más detallado del papel del lenguaje lo desarrollo en el escrito «Habla, diferencia ontológica y ser-en-el-mundo. Aspectos del lenguaje a partir de la ontología fundamental de Martin Heidegger» que se halla en proceso de publicación en un libro de homenaje a Félix Duque.

⁶¹ No se debe confundir el «estar ahí» o «estar allá» espacial en que se lleva a cabo el corporar del *Dasein* con el mero estar-ahí presente de un ente que no tiene el modo de ser de la existencia. Tal «estar-ahí» es la propuesta de Jorge Eduardo Rivera para traducir la «Vorhandenheit» que Heidegger atribuye a los entes teóricamente accesibles y que ha sido el modo de ser privilegiado por la tradición metafísica occidental.

está ahí pero también allá; no es un mero estar-ahí presencial extenso. Si la tesis central de Heidegger consiste en mostrar que el modo de ser del *Dasein* no es la presencia y, por ende, sus tematizaciones no corresponden a categorías, sino a existenciarios porque su modo de ser consiste en existir, quiere decir que todo fenómeno del *Dasein* deberá ser aprehendido desde ahí. El cuerpo como algo presencial determinado categorialmente desde la extensión no sería pues el cuerpo del *Dasein*. Así, aunque no se expresa de manera temática en la analítica existencial, hay una crítica al cuerpo en tanto presencia y elementos centrales para pensar el cuerpo de modo existencial. Y eso, como hemos visto, solo puede llevarse a cabo a la luz de la diferencia ontológica: «Pues bien, todo lo que nombramos nuestra corporalidad, hasta la última fibra muscular y hasta la más oculta molécula hormonal, pertenece esencialmente al interior del existir» (2013a: 338).

En todo caso, el cuerpo no es una cosa, un *Körper*, sino que todo cuerpo, esto es, el cuerpo en cuanto cuerpo, es en cada caso mi cuerpo extático. *El corporar del cuerpo* se determina a partir del modo de mi ser. El corporar del cuerpo es así un modo del *Da-sein* (p. 147). Quizá en esto se halle una diferencia entre el modo de tematización del cuerpo en Husserl, Merleau-Ponty y Heidegger. Este no se centrará en el cuerpo propio, sino en el cuerpo extático a partir de la estructura de Ser-en-el-mundo.

Lo aquí señalado sobre el cuerpo y el corporar da solo algunas indicaciones sobre una posible vía para entender su carácter ontológico, pero esto queda abierto como problema. Tal vez, en ello se halle lo central. Frente a una referencia de Nietzsche, que, en 1886, consideraba al cuerpo como lo más claro y comprensible. Heidegger, en sus *Seminarios de Zollikon*, señalará que más bien es lo contrario y que «no podemos hablar ahí de una solución al problema del cuerpo. Ya es mucho si logramos ver este problema» (p.139).

VII. La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal

Pues bien, todo lo que nombramos nuestra corporalidad, hasta la última fibra muscular y hasta la más oculta molécula hormonal, pertenece esencialmente al interior del existir; no es, pues, por principio materia inanimada, sino que es un ámbito de este poder-percibir-no objetivable, no visible ópticamente de significatividades de lo que comparece, en lo que consiste todo el Da-Sein^{ix}.

Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*

En uno de los apuntes redactados por Boss, en 1963, y publicado en la primera versión de los *Seminarios de Zollikon*⁶², se anota una respuesta al reproche de Sartre a Heidegger en torno a la cuestión del cuerpo.

Cuando Sartre reprocha a Heidegger que este ha tratado mal al cuerpo, este «mal trato» tiene dos razones:

⁶² Como sabemos, los *Seminarios de Zollikon* refieren centralmente a las sesiones que Heidegger sostuvo con médicos, psicólogos y científicos de 1959 a 1970, por lo general en la casa de Boss en Zollikon, Suiza (Heidegger, 2013a: 18-s.). Este reunió algunos protocolos, apuntes y conversaciones con Heidegger, así como una selección epistolar, y lo publicó en 1987 bajo el título de *Zollikoner Seminare*. Sin embargo, en 2018 se publicó el volumen 89 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger con el mismo título, editado por Trawny. Se trata de un volumen diferente debido a que en este se incluyen fundamentalmente escritos de Heidegger no publicados en la versión de Boss. Para distinguir ambos textos aquí nos referiremos a la edición de Boss como «primera versión».

1. El tratamiento de los fenómenos del cuerpo es completamente imposible sin un desarrollo suficiente de los fundamentos del existencial ser-en-el-mundo.
2. Aún no hay una descripción suficiente, utilizable, del fenómeno del cuerpo, es decir, que sea vista desde el ser-en-el-mundo (Heidegger, 2013a: 240).

Sabemos que a partir de la tematización ontológica de Heidegger alrededor del *Dasein*, Sartre derivará sus nociones de «en-sí», «para-sí» y «en-situación». En el marco de la tercera parte de *El ser y la nada*, el pensador parisino dedicará el capítulo segundo a la cuestión del cuerpo. Ahí, aunque no lo mencione explícitamente, hay una interpretación divergente respecto de Heidegger en torno a la cuestión del cuerpo, ya que Sartre lo pensará, no ya desde el cuidado existencial, sino desde la contingencia en tanto el ser humano se interpreta como tal, como una realidad contingente: «En este sentido, podría definirse el cuerpo como la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma» (Sartre, 1986: 336).

Aunque en *Ser y tiempo* se encuentra planteada la posibilidad de entender los modos fundamentales de ser, entre ellos el existir y, a partir de ahí, sus determinaciones como ser-en-el-mundo, en trabajos posteriores busca tematizar la cuestión del ser, no ya a partir de sus modos, sino de su acontecer⁶³. Eso, como sabemos, significa una crítica al planteamiento previo que estaba determinado principalmente por la aclaración de sentido y, por lo tanto, por una visión que buscaba tematizar a partir de lo olvidado. Precisamente ahí se planteará la pregunta por el sentido del ser en tanto un *retomar* la pregunta olvidada. Aunque ya en la ontología fundamental se expongan inicialmente las determinaciones de tal olvido, será hasta finales de la década de los veinte cuando Heidegger abrirá la posibilidad de tematizar no solo el olvido de la pregunta por el ser, sino el olvidar mismo. De esa forma acaece un giro que conduce a hablar de la verdad del ser.

Las publicaciones e interpretaciones de las últimas décadas sobre su obra, nos permiten ver que sus tematizaciones pueden mostrarse

⁶³ Una visión del paso de la ontología fundamental al pensar ontológico la proporcionan Xolocotzi (2011a; 2014).

explícitamente al ser desarrolladas en lo escrito, o bien, implícitamente al deslindarse de una propuesta concreta de la tradición metafísica. Esta vía negativa puede hacer evidente el asunto tratado solo a partir de la recolección de elementos dispersos en la crítica respectiva. El problema del cuerpo no ha sido la excepción, ya que el «olvido» o el «mal trato» en la ontología fundamental remite más bien a una separación de la propuesta cartesiana, debido a que la posibilidad de pensar al cuerpo desde la existencia es confrontada por Heidegger, de modo directo, con el planteamiento moderno de Descartes, como hemos visto en un capítulo previo (*cf.* cap. V de este libro). En el inicio auténtico de *Ser y tiempo*, es decir, en el parágrafo 12⁶⁴, remite a ello sin nombrarlo:

El estar-en tampoco puede, por consiguiente, ser ontológicamente aclarado mediante una caracterización óptica, de modo que se pudiera decir, por ejemplo: el estar-en un mundo es una propiedad espiritual, y la “espacialidad” del hombre es un modo de ser derivado de su corporalidad [*Leiblichkeit*], la que a su vez está siempre “fundada” en la corporeidad física [*Körperlichkeit*]. Al decir esto, volvemos a encontrar un estar-ahí juntas [*zusammengestellt*] de una cosa espiritual así constituida y de una cosa corpórea; con lo que el ser mismo del ente así compuesto viene a quedar enteramente oscuro (Heidegger, 2012b: 77).

Sabemos que el inicio de su obra magistral, *Ser y tiempo*, parte de la tematización del ente al que le es accesible algo así como el ser. Si ese ente soy yo en cada caso, se tendrán que desplegar primero sus estructuras determinantes. Sin embargo, Heidegger confrontará el modo de ser de este ente en la cotidianidad con lo caracterizado en la tradición metafísica. A pesar de que la parte histórica de *Ser y tiempo*, la cual contenía una detallada destrucción de la ontología, no fue publicada, encontramos en la parte sistemática una directa confrontación con la determinación central del ente que pregunta a partir de la modernidad. Concretamente, me refiero a la propuesta de Descartes al pensar al ser humano como una «mezcla de espíritu y

⁶⁴ Eso lo indica Heidegger en su último curso en Marburgo (*cf.* 1990c: 214).

cuerpo⁶⁵» o, como señaló Heidegger en la cita, un «estar-ahí juntas» dos cosas: la espiritual o mental y la corpórea⁶⁶.

La oscuridad del ser del ente, mencionada por él, radica en que la «sustancia» del ser humano no es la unidad mezclada de cuerpo y alma, sino la existencia. Aunque el análisis de *Ser y tiempo* es limitado al respecto, la primera crítica que el filósofo de la Selva Negra podría realizar en torno a la propuesta cartesiana es que, si bien el núcleo corporal lo constituyen las sensaciones⁶⁷, la unidad queda marcada por la independencia ontológica del cuerpo y del alma. El alma correspondiente al ser humano debería ser vista en tanto siente y el cuerpo en tanto afecta, mediante el sentir, al alma.

⁶⁵ De acuerdo con Descartes, el ser humano puede ser descrito a partir de tres conceptos centrales: el cuerpo, la mente (alma) y la unidad cuerpo-mente (véase la carta dirigida a la princesa Elisabeth que data del 28 de junio de 1643, en Descartes [2008]). Esto último se trata de una unidad sui generis irreductible a una de las posibles partes, lo aclara la famosa cita de la sexta meditación: «La naturaleza también me enseña, por medio de esas sensaciones de dolor, hambre, ser, etc., que yo no sólo estoy en mi cuerpo como el marinero en su nave, sino que estoy unido estrechísimamente y como mezclado con él [*quasi permixtum*], de tal manera que formo una sola cosa con él. Pues si no fuera así, cuando el cuerpo se lesiona, yo, que no soy más que una cosa pensante, no sentiría dolor, sino que percibiría esta lesión con el puro entendimiento, como el marinero percibe con la vista si algo se rompe en su nave; y cuando el cuerpo necesita alimento o bebida, lo entendería expresamente en vez de tener confusas sensaciones de hambre y sed. Pues ciertamente estas sensaciones de sed, hambre, dolor, etc. no son más que ciertos confusos modos de pensar que surgen de la unión y de esa especie de mezcla de la mente con el cuerpo» (p. 74).

⁶⁶ Aun cuando se haya una gama de problemas aquí, no es objeto del presente artículo profundizar al respecto puesto que la referencia a Descartes es de carácter introductorio y la investigación se enfocará en otros aspectos. Por ello, no nos detendremos en las diferencias entre espíritu, alma y mente.

⁶⁷ De acuerdo con Descartes, la mente (alma) puede separarse del cuerpo, pero mediante ella pierde la posibilidad de las sensaciones [*sensus*]. Y precisamente una de las determinaciones del ser humano para Descartes es ser capaz de sentir, de tener sensaciones, como lo señala en la conocida carta a Regius: «Si hubiese un ángel en un cuerpo, él no sentiría como nosotros, sino que sólo percibiría los movimientos que pudiesen ser causados por los objetos externos, y con ello se diferenciaría de los seres humanos verdaderos» (Descartes citado por Schmidt, 2007: 38). De ese modo, las sensaciones no serían solo algo accidental unido al cuerpo, sino que determinarían esencialmente al ser humano como cuerpo.

A pesar del carácter intencional de las sensaciones, estas se entienden en un sentido estrecho respecto del alma y el cuerpo. No se trata del cuerpo meramente extendido ni del alma meramente pensante, más bien del *cuerpo-alma sentiente*. El sentir no se entiende desde sí, sino que remite a lo determinante esencialmente para el cuerpo y para el alma, es decir, la extensión y el pensar. Así, al sentir, el alma tendría una extensión potencial y las sensaciones serían una modificación del pensar.

A partir de esto, la crítica a Descartes se apoyaría, pues, en que el modo de ser del ente que siente no se deja explicitar desde sí mismo, sino desde un modo de ser que le es ajeno: la extensión que corresponde a todo cuerpo y el mero pensar que correspondería a cualquier ser espiritual⁶⁸.

Aunque Descartes busca enfatizar, mediante las sensaciones, el ámbito propiamente humano, los presupuestos que ahí yacen lo conducen a entender la unidad humana de cuerpo y alma como una especie de mezcla. Esto hace, de acuerdo con Heidegger (2012b), que «el ser mismo del ente así compuesto» en esta determinación «qued(e) enteramente oscuro» (2012b: 80). Quizá por ello, el autor de *Ser y tiempo* no se detiene más en esta cuestión y lleva a cabo cierto distanciamiento al respecto. Si la oposición inicial para él es aquella entre el ser-en-el-mundo y la mezcla espíritu-corporal, entonces, a partir de tal confrontación se podrá vislumbrar la diferencia entre lo corporal del ser-en-el-mundo y lo corporal de la subjetividad, lo que de alguna manera daría elementos para una posible «fenomenología del cuerpo» desde esta perspectiva.

Si queremos reiterar la pregunta por el cuerpo a partir de Heidegger, la ontología fundamental proporciona un comienzo al desplegar la

⁶⁸ Esto, como se sabe, determinará la discusión moderna en torno a la relación entre el ámbito corporal y mental. Con ello inicia la pregunta sobre la posibilidad de mezcla de algo determinado por la extensión, como es el cuerpo, con algo caracterizado por el pensar, como es la mente. Si se insiste en tal posibilidad de mezcla, sabemos que sólo es válido un sentido de la cuestión: que la mente se mezcle con el cuerpo y no al contrario. Como ya vimos, esto se debe a la insistencia de Descartes en separar tajantemente el ámbito de lo mental de la aproximación geométrica de los objetos de la naturaleza (*cf.* Descartes 2002: 38).

idea del ser-en-el-mundo en la dirección señalada. Tal intento ha sido rastreado ya en múltiples investigaciones⁶⁹, aunque nuestra posición al respecto es indagar en un texto que no ha sido relacionado con el problema, como lo son las conferencias *De la esencia de verdad*, según las cuales, en nuestra clave interpretativa, ofrece una elucidación del cuerpo a raíz del problema de la verdad. Es decir, a partir de la tematización de la verdad del ser –al inicio de las diversas versiones de las conferencias–, se podrán obtener elementos de otra índole para abordar el cuerpo de una manera diferente. Ya que, hasta el momento, esto no ha sido desplegado en las lecturas heideggerianas sobre el cuerpo, el presente texto busca contribuir a dicha tarea al tratar de pensar la verdad del cuerpo.

LA BÚSQUEDA DEL SER-VERDADERO

Si se preguntara por un hilo conductor en la filosofía de Heidegger, sin muchos rodeos responderíamos: la pregunta por el ser. Sin embargo, la ingente obra del autor bifurca su preguntar a partir del planteamiento de la pregunta por el sentido del ser o a partir del olvidar mismo del olvido. Lo primero, sabemos, remite a la ontología fundamental, mientras que lo último es pensado como la verdad del ser. A partir de la autocrítica a la ontología fundamental a finales de la década de los veinte y extendiéndose hasta principios de los años cuarenta, nuestro autor mantiene un hilo conductor plasmado de forma concreta en las conferencias «De la esencia de la verdad», publicadas en 2016 en el marco de la *Gesamtausgabe* (vol. 80.1)⁷⁰. Estas versiones constituyen la base de lo que se planteará aquí.

⁶⁹ Varios autores proceden en esta dirección: Yuasa (1976, tesis doctoral), Wiedemann (1984), Lotz (2005), Johnson (2010), Sandu (2014) y Peters (2019). Asimismo, *cfr.* Derrida (1998b; 2012), quien se acerca a la cuestión del cuerpo a partir del problema de la diferencia sexual (*Geschlecht II*) en Heidegger.

⁷⁰ Se trata de más de una década de planteamientos alrededor del problema de la verdad, pues la primera versión de la conferencia data de julio de 1930 y la última versión fue publicada en 1943. La traducción del volumen 80.1 fue realizada por el autor del presente artículo y está en proceso de publicación por parte del Fondo de Cultura Económica; las citas referentes al volumen 80.1 en el presente texto corresponden a esa traducción.

Ahora bien, en la ontología fundamental, la cuestión del ser es aprehendida a la luz de su sentido, no obstante, la inquietud por pensar la verdad del ser hunde sus raíces en las interpretaciones hechas a partir de Aristóteles en los albores filosóficos de Heidegger en Friburgo y Marburgo⁷¹. A partir de ahí se obtiene una idea de verdad en tanto estar-desocultado que permeará su trabajo hasta *Ser y tiempo*. Como se sabe, la *alétheia* griega, ya desplegada desde sus lecciones de Marburgo, indica que la verdad no es algo disponible de inmediato, sino aquello que debe ser ganado y cuya exigencia remite a su poder-ser-arrancado desde el ocultamiento. En su conferencia de 1923-1924 «*Dasein* y ser-verdadero», nuestro autor ya delineaba tres puntos en los que se hace valer la verdad: por un lado, lo ente puede estar encubierto a partir de los pareceres y habladorías de la cotidianidad; por otra parte, puede ser encubierto en tanto desconocido y, por último, pudo haber estado abierto y recaer en un disimulo que plantea incluso la falta de necesidad para preguntar nuevamente. Ante ello, establece un triple estar ocultado de lo ente que exige, de cierta forma, la intervención de la verdad:

1. en la medida en que el mundo está presente solo en los pareceres primeros y próximos,
2. en la medida en que en muchos sectores de lo ente hay desconocimiento propio, todavía no se está familiarizado,
3. en la medida en que, lo que una vez fue propiamente despejado, se hunde nuevamente en el estar-ocultado mediante el dominio de la frase y de los conceptos desgastados por ella (2016: 67).

Así, de acuerdo con Heidegger, la propuesta inicial griega, concretada de manera manifiesta por Aristóteles, buscaba destacar un modo de ser de lo ente: ser-verdadero. Aunque el ente se da de cierta forma, por ejemplo, en las habladorías cotidianas, no tendría de entrada una

⁷¹No se trata de plantear un camino homogéneo que vaya del joven Heidegger al pensar ontológico. Sabemos que no es el caso. Simplemente vale la pena destacar que la inquietud por la verdad respecto del ser, el ser-verdadero, estaba ya presente desde las lecturas sobre Aristóteles.

forma distinguida de presencia como lo es el hecho de estar-desencubierto, de ser-verdadero. Tal descubrir lo destaca en el habla misma, en el *lógos*. Se trata del habla reveladora que deja ser al ente en tanto verdadero.

Sin embargo, el desocultar y revelar señalan el papel de la verdad en la relación con los entes. Se trata de una lucha contra los pareceres, el desconocimiento y el disimulo. En cada caso el *lógos* en tanto habla reveladora cumple un papel diferenciado. La lucha entre lo que se oculta y el desocultamiento condujo a Heidegger a preguntar por aquello que sustenta tales posibilidades. Nuestro autor busca pensar el movimiento que va *desde* lo ocultado *hacia* lo desocultado. Este movimiento se expresa inicialmente al pensar la *alétheia* como estar-desocultado, donde lo central es el movimiento de extirpación que ahí acaece. Al mismo tiempo destaca el acecho del ocultamiento para volver a caer en él. La verdad, entonces, no es algo definitivo ni establecido, sino un proceso constante que exige el movimiento de desocultar y revelar.

DE LA POTENCIACIÓN DE LA ESENCIA A LA POTENCIACIÓN ORIGINARIA DE LA ESENCIA

Lo planteado en las lecciones, seminarios y conferencias sobre Aristóteles, alrededor del ser-verdadero, atraviesa las exposiciones de *Ser y tiempo* y es retomado de forma radical a finales de la década de los veinte, mediante las diversas versiones de la conferencia «De la esencia de la verdad»⁷². Se trata de al menos cinco versiones que pueden dividirse en dos grupos: aquellas que plantean el inicio y final del asunto, es decir, las versiones primera, cuarta y quinta; y, por otro lado, aquellas que constituyen el taller e intentos (fallidos) de

⁷² La primera versión es la conferencia dictada en Karlsruhe el 14 de julio de 1930. La segunda versión fue leída en Bremen el 8 de octubre de 1930, mientras que la tercera se leyó en Marburgo el 5 de diciembre y en Friburgo el 11 de diciembre de 1930. La cuarta versión fue trabajada en otoño de 1934 y en Pentecostés de 1940. Finalmente, la quinta versión fue la publicada en *Hitos* en 1943 y retomada en el volumen 9 de la *Gesamtausgabe* (cfr. Heidegger, 2016: 549).

despliegue de la cuestión, es decir, las versiones segunda y tercera. Si remitimos a la cuarta versión, que constituye el sedimento para la versión publicada en 1943 –la quinta–, encontramos que Heidegger busca llegar al problema del movimiento de la *alétheia* a raíz de la base que ella misma otorga, es decir, la relación entre ocultamiento y desocultamiento.

Tal posibilidad se deja ver al partir de los pareceres en torno a la verdad misma. Como sabemos estos pueden mantenerse abiertamente en el sentido común o penetrar en la propia tradición filosófica. Precisamente la concepción común de verdad indica eso: la idea de que la verdad es una adecuación⁷³ entre el pensar y la cosa, o una coincidencia entre la proposición y lo mentado en ella.

En estas posibilidades, nuestro autor procede con base en el movimiento mismo de la verdad, es decir, a partir de la relación entre ocultamiento y desocultamiento. La posibilidad de los pareceres, de lo desconocido y de lo disimulado indica el papel de lo ocultado y a la vez la necesidad de lo desocultado, esto es, la exigencia de arrancar lo desocultado de lo ocultado mismo y mantener la cautela respecto de lo desocultado. Como ya anticipamos, al estar-desocultado corresponde también la misión de cuidar tal proceso y evitar caer nuevamente en lo ocultado.

Dado que la idea tradicional de la verdad está enmarcada en un esquema que impide verla como un proceso respecto de lo ocultado, lo que exige la tematización de este, Heidegger da un paso más al preguntar ya no por la verdad, sino por la esencia de la verdad.

De esta forma, en las versiones segunda y tercera de la conferencia, plantea dos estadios, cada uno de ellos con tres etapas en el despliegue de la pregunta por la verdad a partir de su esencia. En el fondo se tratará de tematizar la esencialidad de la esencia de la verdad. En el marco del primer estadio, «la potenciación de la esencia» de la verdad (*Wesensbemächtigung*), Heidegger analiza en una primera etapa

⁷³ Si bien la concepción tradicional del problema de la verdad se ha mantenido en términos de adecuación (*adecuatio*), en adelante, ateniéndome a la interpretación heideggeriana de la verdad y tomando en cuenta la traducción que ofrezco de las cuatro versiones de la conferencia «De la esencia de la verdad», la verdad será entendida en términos de concordancia.

la comprensión común de la verdad a partir de la coincidencia y concordancia, en otras palabras, lo conocido como verdad de la proposición y verdad de la cosa. En una segunda etapa se pregunta por la posibilidad interna del *qué*, del contenido, de la verdad entendida comúnmente. Ahí se plantea la necesidad del sostenimiento previo de la vinculación con aquello verdadero. La posibilidad de entender el coincidir o concordar, que caracteriza a lo que podemos nombrar verdadero, exige en tal comportamiento una medida que se constituya como directriz en la comparación. Así que, para comenzar, se trata de un donar y tomar medida (*Massgeben* y *Massnehmen*). Sin embargo, previo al patrón o directriz ceñido a alguna medida, nos hace ver la necesidad de la vinculación entre lo comportado y el comportamiento en el coincidir o concordar. Por ello, inicialmente habla de un «sostenimiento previo de la vinculación» (*Sichvorhalten von Verbindlichkeit*) (2016: 355). A partir de ahí se puede plantear la donación de medida y lo determinante del comportamiento respectivo.

Al tematizar esto, detecta un problema: por un lado, se trata de sostenerse previamente en la vinculación para posibilitar la patencia del ente en el coincidir; pero a la vez debe haber ya algo patente para hablar de esa posible vinculación (*cf.* 2016: 355). Con base en ello, nuestro autor plantea la pregunta «¿En qué se funda algo así como la concesión previa del vínculo?» (p. 356). Sabemos que la respuesta aquí es la libertad.

A partir del cuestionamiento en torno a la relación entre los «momentos estructurales del comportamiento» (p. 356), es decir, el dejar-ser-vinculante y el patentizar, Heidegger propone destacar el «fundamento de la posibilidad interna» (p. 359) del contenido de la verdad, es decir, la libertad. Estas tres etapas constituyen el estadio preliminar en la pregunta por el conocimiento esencial de la verdad, al que nombra «potenciación de la esencia» (p. 359), como ya mencionamos. Antes bien, se tratará de avanzar precisamente hacia la esencia de la esencia con el paso a la «potenciación originaria de la esencia» (*Wesensermächtigung*): «dejar a la esencia su esencialidad originaria» (p. 360).

En este estadio encontramos también diversas etapas. La primera de ellas consiste en resguardar la esencia de la verdad frente a la autodefensa del sentido común. En ello, se retoma el problema ya plan-

teado en el primer estadio en su segunda etapa, a decir, el dejar-ser vinculante y la patencia. Así, fortalece la estructura del patentizar al señalar que este «debe dejar de antemano que lo ente sea siempre lo ente, que es y cómo es» (p. 362). El patentizar remite pues a un originario dejar-ser lo ente.

Ahora bien, el análisis de la cuestión se aclara en este segundo estadio al disolver lo planteado en el primero, pues aquello que constituye el comportamiento no son dos elementos sino uno. Así, el dejar del dejar-ser-vinculante y el dejar-ser lo ente del patentizar remiten a un solo fenómeno: «El dejar-ser lo ente como tal, originariamente desocultante y patentizador, es desde sí el sostener previamente de la vinculación de lo ente en su ser» (p. 364).

LIBERTAD, EX-SISTENCIA E IN-SISTENCIA

De esta forma, el objetivo de nuestro filósofo se dirige a aclarar lo que se mienta con «dejar-ser». Cabe destacar que el dejar-ser es de entrada desocultante, ya que se trata de la libertad: «Dejar-ser es por sí mismo, como tal, desocultante» (p. 363) y «la libertad es este dejar-ser» (p. 364). Sin embargo, falta aclarar el tipo de relación que hay entre ambos aspectos. Despliega esto con base en un «primer y último atreverse» en donde un ente se levanta en medio de lo ente contra lo ente. Se trata pues de una «rebelión» que hace que el ente que se comporta retroceda ante lo ente para dejarlo-ser y en ello se sujete a sí mismo. Aquí ocurre pues un doble movimiento, el de la *retención* y el de la *sujeción*⁷⁴. Sabemos que la tradición moderna ha visto solo un lado al tematizar la sujeción con base en el sujeto mismo y no ha logrado aprehender la retención (*Verhaltenheit*). En el comportamiento, el ente que se rebela se expone a lo ente y a la vez

⁷⁴La importancia de lo que Heidegger señala en las versiones intermedias de la conferencia «De la esencia de la verdad» yace en plantear un elemento más para diferenciar entre la propuesta metafísica que alcanza a ver la sujeción del ente que se comporta y que es interpretado como subjetividad y la posibilidad de desplegar al *Dasein* mismo, como aquel ente que se expone y retrocede en la retención ante lo ente. Con ello, Heidegger proporciona mayores elementos para diferenciar sujeto y *Dasein*.

retrocede en la retención para dejar-ser lo ente. Esto es a lo que él llama libertad. Así, no se trata solo del ser humano, sino de lo ente en sí, en donde el ser-humano está expuesto a lo ente al llevar a cabo la retención.

De esa forma, la libertad no es entendida como una propiedad del sujeto, sino como una forma de entender el dejar-ser de lo ente al ser desocultado en el comportarse que lleva a la rebelión de lo ente. Por ello, el estar-desocultado de la verdad tendrá un carácter de extracción a partir de lo ocultado.

Con esto se deja ver un despliegue de aquello que había tematizado en *Ser y tiempo* respecto del *Dasein* y la existencia. Ahí se señalaba que la existencia es el modo de ser de este ente caracterizado como *Dasein*. Sin embargo, quedaba oscuro el hecho de hablar de modos de ser, en donde la existencia sería uno entre otros. Heidegger, ahora, enfatiza que ex-sistir remite al hecho de que el ser humano ya está en la verdad, es decir, que se *expone* y *retiene* lo ente al dejarlo-ser⁷⁵. Por ello, entonces se da la vinculación con tal o cual ente.

Precisamente porque en la base yace el dejar-ser, ello implica la posibilidad de la no-verdad. Pero tanto el sentido común como la filosofía misma han colocado la pregunta por la no-verdad fuera de la pregunta por la verdad y con mayor razón por la esencia de la verdad. De forma complementaria se requiere girar la perspectiva y si la no-verdad no puede entrar en la esencia de la verdad, entonces se requiere de la inesencia de la verdad para comprender la esencia propia de la verdad. Por ello, el paso al segundo estadio, es decir, lo que llama potenciación originaria de la esencia (*Wesensermächtigung*), exige no aprehender la no-verdad y la inesencia como meros opuestos, sino admitirla en el proceso de esenciación de la esencia de la verdad. Se trata de descubrir el carácter intrínseco de la inesencia en la esencia.

El dejar-ser ex-sistente y desocultante de la libertad que caracteriza a la esencia de la verdad remite al ente singular; no obstante,

⁷⁵ Para diferenciar la «existencia» como modo de ser del *Dasein* en la ontología fundamental de la «ex-sistencia» como elemento determinante de la libertad del *Dasein* ante lo ente, Heidegger introduce el cambio de grafía mediante el guion.

acaece necesariamente y de forma complementaria la patencia de lo ente en totalidad: «Donde está la libertad ex-sistente, es decir, donde ex-siste el *Dasein*, ahí acontece esta complementación» (*Ergänzung*) (2016: 369). Tal «complementación» de lo ente en totalidad impera como lo indeterminado indeterminable, es decir, como un ocultamiento sobre lo ente como tal. Se trata pues de un ocultamiento en su totalidad. Así lo aclara en la tercera versión de la conferencia *De la esencia de la verdad*: «El estar-ocultado no es una consecuencia tardía del desocultamiento en el sentido superficial, que sólo con el desocultamiento de lo ente todo ente sea patente, sino que más bien oculta el desocultar en sí –esto es *en tanto* dejar-ser lo ente en su totalidad» (p. 369). Y esto no es otra cosa que lo que llamará la posibilidad del misterio.

Anteriormente se indicó que ex-sistir significa ya estar en la verdad en tanto el *Dasein* no es otra cosa que aquel ente expuesto y que en medio de lo ente deja-ser al ente. Sin embargo, al dejar-ser al ente singular que comparece desocultándolo, el *Dasein* insiste respecto del ente ya que «el *Dasein* es ex-sistente [...] y porque existente es necesariamente insistente» (p. 371). Acaece a la vez el desocultamiento de lo ente en totalidad que devela la posibilidad de la no-verdad, en tanto se trata de lo ente en su no-estar-desocultado. Así, en cada desocultamiento de lo ente, el *Dasein* ex-sistente es abrumado por el estar-ocultado de lo ente en totalidad y a la vez es insistente respecto del desocultamiento del ente singular. En ello, como ya se dijo, radica la posibilidad del misterio. El ocultamiento de lo ente en totalidad a lo que alude el misterio tiene determinaciones fundamentales, como Heidegger indica en una anotación marginal: «Este ocultamiento es aún más antiguo, y sólo con respecto a él, porque es el *primero*, puede el desocultamiento ser de tal o cual ente» (p. 369, n. 57).

Con todo, la «vasta masa de urgencias conocidas y emergencias identificables» (p. 317) conducen a que aquel ocultamiento primario sea olvidado y, continúa: «de esta manera, el ser humano no sólo está dentro y con lo ente que acaba de ser patente, sino que se endurece a sí mismo como el único y realmente verdadero, insiste en el doble sentido del olvidarse y medirse» (p. 371). El «estar dentro» del ser humano señala el hecho de comportarse en cada caso con el ente singular, insiste en su relación con él. Así, el *Dasein* es ex-sistente al estar

expuesto y dejar-ser lo ente en totalidad y es insistente respecto del dejar-ser el ente respectivo.

Con ello se puede ver entonces que el *Dasein* al ex-sistir no solo está en la verdad, sino más bien y de forma más originaria en la no-verdad. Esta, como ya se indicó, constituye el sentido del no-estar-desocultado, la in-esencia de la verdad. Con lo ya desplegado se observa, entonces, que tal inesencia puede ser aprehendida en un sentido propio como misterio, en tanto se mantiene en la esencia de la verdad o de forma impropia al caer en su nulidad. Y ahí, dice Heidegger, es donde surge el error (p. 372).

El error (*Irrren*) de donde surge el error (*Irrtum*) se debe, de acuerdo con nuestro autor, a que la patencia de la insistencia nunca se empalma con la patencia de la ex-sistencia, sino que se da una relación de dependencia. La patencia de la insistencia depende de la patencia de la ex-sistencia. Con ello, Heidegger deja ver que en todo comportamiento con el ente singular ocurre un doble movimiento, que conduce a la interpretación de la verdad en un carácter ambiguo: por un lado, el *Dasein* al ex-sistir está expuesto a lo ente en totalidad y lo deja-ser. En ello se desoculta lo ente en totalidad, pero se oculta lo ente singular en el que el *Dasein* insiste. Así, acontece el juego de ocultamiento y desocultamiento. Al ex-sistir se desoculta lo ente en totalidad y se oculta el ente singular; al insistir se oculta lo ente en totalidad y se desoculta el ente singular.

LA AMBIGÜEDAD DEL CUERPO

Si retornamos a la problemática planteada inicialmente en lo tocante al cuerpo, la ambigüedad de la verdad da elementos para una comprensión del fenómeno corporal mismo. Recordemos el protocolo del 11 de mayo de 1965, de la primera versión de los *Seminarios de Zollikon*, en donde Heidegger sugiere dar un salto al problema del cuerpo (cfr. 2013a: 138). De entrada, señala que el objetivo es llevar a cabo un acercamiento al fenómeno del cuerpo en donde no se hablaría de una solución, sino que ya se ganaría lo suficiente si se logra ver el problema (p. 139). El ejemplo inicial, al respecto, es un texto sobre la no-medición de la tristeza y la medición de las lágrimas, en el cual

enfatisa el hecho de que ni siquiera las lágrimas pueden ser medidas, sino en el mejor de los casos, un líquido y sus gotas. Ante la pregunta de si las lágrimas son algo somático o psíquico, responde: «Ni lo uno ni lo otro» (p. 139). El siguiente ejemplo que se menciona es sobre el ruborizarse de vergüenza e incomodidad. Ahí también se indica la imposibilidad de medir el rubor, aunque sí la rojez del rostro mediante el suministro sanguíneo, por ejemplo. En este caso se responde de la misma forma si se quiere definir la pertenencia del rubor al ámbito somático o psíquico. En estos casos, como en otros fenómenos analizados respecto del cuerpo, parece que el mencionado acercamiento no se concreta ni en lo somático ni en lo psíquico y que en tal «ni lo uno ni lo otro», Heidegger quiere indicar otra posibilidad. Considero que tal posibilidad remite a la verdad del cuerpo.

La ambigüedad de la verdad lleva, por un lado, al predominio de cierta interpretación de la relación entre lo ocultado y lo desocultado, que lleva al error en tanto pareceres (engaño), desconocimiento o disimulo de este; por otro lado, encontramos el misterio. El hecho de que ambos, tanto el error como el misterio, provengan de la ambigüedad de la verdad conduce a la confusión, como bien señala en su conferencia de 1931, sobre la alegoría de la caverna de Platón: «Es por eso que el ser humano a menudo convierte lo que es un engaño en un misterio, y viceversa, considera que el misterio es un engaño» (Heidegger, 2016: 476).

De esto podemos obtener dos aspectos importantes: primero, la justificación de que Heidegger no haya hablado del cuerpo como tal, ya que este, como modo de ser de un ente, remite a sus posibilidades interpretativas: engaño, desconocimiento, disimulación o misterio. El segundo, el hecho de hablar de confusión entre error (engaño) y misterio plantea elementos de la propia esencia de verdad, el errar, que pudiesen plantear la idea de una regresión a otras medidas determinantes.

Al respecto hay que indicar que la ambigüedad de la verdad del cuerpo se deja ver de entrada en la forma de nombrar. En alemán, esto se hace transparente al hablar de *Körper* y *Leib*, asunto ampliamente trabajado por Husserl de quien Heidegger es deudor cuando habla precisamente de esta distinción fenomenológica del cuerpo. *Grosso modo*, el tratamiento husserliano sobre el cuerpo se expresa

en tres etapas, por un lado, en *Ideas I*⁷⁶ donde el pensador pone de relieve el entrelazamiento entre cuerpo y conciencia; en un segundo momento en *Ideas II*, Husserl tematizará, entonces, la constitución del cuerpo propio desde la subjetividad trascendental haciendo expresa la distinción entre *Körper* y *Leib*:

El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es *cosa* física, MATERIA, tiene su extensión a la cual ingresan sus propiedades reales, la coloración, lisura, dureza, calor, y cuantas otras propiedades materiales similares haya; por otro lado, encuentro en él, y SIENTO “en” él y “dentro” de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, las sensaciones de toque en las puntas de los dedos (Husserl, 2014: 185).

Y no menos importante resulta el tratamiento hecho en la quinta de las *Meditaciones Cartesianas*. No así, a lo que apuntamos es precisamente a la apropiación de dicha distinción, con la cual Heidegger, a la luz de los *Seminarios de Zollikon*, discutirá la posibilidad del desocultamiento y ocultamiento como la ambigüedad del cuerpo mismo.

Como sabemos, en español no contamos con dos términos de esa forma para referir al cuerpo, pero sí con la interpretación a la que remiten ellos. Aunque en la traducción de la primera versión de los *Seminarios de Zollikon*, se indica que se trata de «aprehender el fenómeno originario y derivado que en castellano se esconde en el término cuerpo y que en alemán se expresa en dos vocablos» (2013a: 10, n. del trad.), en esta ocasión haré referencia a los dos vocablos para señalar la distinción aquí mencionada. Así, el *Körper* remite a aquello mensurable y objetivable que se tiene, mientras que *Leib* hace referencia al

⁷⁶ «Solo por su referencia de experiencia con el cuerpo se convierte la conciencia en realmente humana y animal, y solo por ello obtiene un lugar en el espacio de la naturaleza y en el tiempo de la naturaleza... solo mediante el enlace de la conciencia y el cuerpo en una unidad empíricamente intuitiva, natural, es posible algo así como una comprensión mutua entre los seres animales pertenecientes a un mundo, y que solo por ello cada sujeto cognoscente puede hallar el mundo en su plenitud, consigo y con los otros sujetos y a la vez reconocerlo como el mismo mundo circundante, perteneciente en común a él y a todos los demás sujetos» (Husserl, 2013: 201).

cuerpo que se es. En este sentido podríamos hablar del cuerpo que se tiene y el cuerpo que se es. Al preguntar por el cuerpo e interpretarlo como algo que se tiene, se parte de una idea de corporalidad general compartida con otros modos de ser, es decir, se trata de algo que está-ahí, de algo presente, que precisamente podría ser tenido. A partir de ello se abren posibilidades para el estudio del cuerpo en el ámbito de las ciencias naturales o en la medicina a través de la anatomía y fisiología, por ejemplo. Así, el cuerpo como *Körper* es problematizado en los *Seminarios de Zollikon* porque, fundamentalmente, en su estudio se lleva a cabo el desocultamiento del ente a partir de la insistencia del *Dasein* y, así, se permite el ocultamiento de la ex-sistencia en su estar expuesto a la totalidad de lo ente. En el estudio del cuerpo como ente singular se oculta, pues, la totalidad de lo ente, esto es, el mundo mismo. Para Heidegger, eso justifica el hecho de que el cuerpo no se haya pensado desde el ser-en-el-mundo, con lo que replicaba su respuesta al «mal trato» del cuerpo señalado por Sartre.

CORPORAR COMO ERRAR Y COMO MISTERIO

La verdad del cuerpo, como *Körper*, indica lo ya señalado anteriormente, como no-verdad impropia que en el marco del errar da pie al error. Si todo se interpreta a partir del *Körper*; ¿en qué medida ya ha desaparecido ahí la posibilidad del corporar mismo? Lo relacionado con este es más bien medido, y, así, ya se ha donado y tomado medida, lo que no conduce a penetrar en su esencia. Se trata, en el fondo, de verlo en un carácter meramente entitativo. En los ejemplos señalados, al intentar medir las lágrimas, la tristeza o el dolor, desaparecen los fenómenos corporales como tales y erramos en su interpretación. Echamos de menos el cuerpo como tal para abordar aspectos que remiten a un mero estar-ahí de algo medible.

Así, el corporar puede ser visto, en un sentido, a partir de aquello que se desoculta inmediatamente, como lo sería el movimiento de mis manos al escribir estas líneas; sin embargo, en ello se oculta a la vez la ex-sistencia en tanto un estar-expuesto a lo ente en totalidad. El comportamiento respectivo desoculta mi cuerpo en lo inmediato, pero oculta la respectividad con lo ente en totalidad. Como vimos, la

remisión única a lo insistente conduce al errar en tanto error; mientras que la remisión a lo existente nos lleva al misterio.

Ambas posibilidades del juego ocultamiento-desocultamiento pueden ser vistas también a partir de la diferencia ontológica. El errar remitiría, como ya señalamos, a la positividad entitativa de lo medible. Es decir, al ámbito del dejar-ser patente. Mientras que el misterio abre la perspectiva de la apertura de ser que señala el dejar-ser vinculante. En otras palabras, se trata de la relación de lo óntico con lo ontológico. En un diálogo de Heidegger con Boss, se señala esto de la siguiente forma:

De todo lo que Sartre escribe, nada es verdadero. Más bien la totalidad de los rasgos ontológicamente esenciales de una cosa son visibles sólo a través de datos ónticamente descriptibles, como viceversa todos los datos ónticamente perceptibles están fundados en sus determinaciones ontológicas y son regidas por éstas, en tanto son. Los rasgos ontológicos y los hechos ónticos no pueden ser encontrados de manera separada, sino que siempre se entrelazan uno a otro (Gander, 1991: 125).

Si consideramos esto a la luz del asunto del cuerpo, este no podría ser tomado simplemente como el lado «óntico» del *Dasein*, sino que la corporalidad se aprehendería en el entrelazamiento ontico-ontológico que determina el modo de ser del *Dasein* como ex-sistencia. Si el cuerpo es visto solo ónticamente, entonces estaríamos considerando únicamente la insistencia y no la ex-sistencia.

De acuerdo con Heidegger, el problema no es pues aprehender el cuerpo como tal, sino detectarlo desde el modo propio de ser del ente comprensor afectivo de ser, es decir, del ente ex-sistente. Al cuerpo óntico que puede ser descubierto corresponde así a la apertura de una corporalidad que puede ser aprehendida como fenómeno ontológico, esto es, no como un ente meramente descubierto, sino más bien a partir del ser en su carácter aparente.

Si en la diferencia entre ser y ente se da también la diferencia en el modo de acceso, entonces, lo abierto del cuerpo ontológico no puede ser descubierto como un ente, sino que tiene carácter de ser y por ende se manifiesta en su retraimiento.

El retraimiento de los fenómenos ontológicos será ocasión de crítica al planteamiento filosófico central de Heidegger, tanto en la ontología fundamental como en el pensar ontohistórico. Sin embargo, en ese punto se halla la posibilidad de comprender la radicalidad de la propuesta como misterio. Si no se logra divisar el acceso propio a lo ontológico, ex-sistente, y se presupone un acceso óptico, insistente, entonces se mantiene la interpretación sobre la base positiva del descubrimiento de los entes, tal como ha trabajado gran parte de la metafísica occidental.

De esta forma, el «olvido» del cuerpo es expresión, pues, del olvido del ser. El ser ha sido olvidado porque no puede ser accesible solamente como *positum* entitativo. Asimismo, el cuerpo. Su aprehensión se ha limitado solo a un camino en tanto tematización de algo extenso que simplemente está-ahí presente. Con todo, él enfatiza que mi cuerpo no es solamente lo presente que se tiene, sino también lo ex-sistente que se es.

Quizá el problema en el acceso a la corporalidad ontológica del ex-sistir sea aquello que evite que hable de más en torno al cuerpo. Por ello, se entiende la crítica que Sartre hará en términos de que Heidegger «haya escrito solamente seis líneas acerca del cuerpo en todo *Ser y tiempo*» (Heidegger, 2013a: 337). Como se sabe, el filósofo de la Selva Negra simplemente responderá que lo corporal «es lo más difícil y que en aquel entonces no tenía más que decir al respecto» (p. 337).

CUERPO INSISTENTE Y CUERPO EXTÁTICO

A partir de lo ya desplegado desde *Ser y tiempo*, existir es un modo de ser, cuya determinación fundamental yace en el carácter descentrado del ente que aparece. Esto será abordado bajo la idea de la estancia extática del *Dasein*, es decir, su estar siempre ya fuera de sí en tanto mera relación de ser. Si el *Dasein* es el lugar en donde acontece la diferencia ontológica, es decir, el entrelazamiento de lo óptico y lo ontológico, entonces, decíamos, el cuerpo podría ser también interpretado como misterio desde el modo de ser correspondiente bajo la guía de la diferencia ontológica. En este caso se puede hablar, por consiguiente, de un cuerpo extático, cuya tematización logra ser destacada al ser confrontado con una visión meramente óptica del cuerpo en tanto extensión.

Si se piensa el corporar a partir de algún ejemplo cotidiano, como es una comida con amigos, parecería que simplemente está mi cuerpo sentado en una silla alrededor de una mesa y que hablo en dirección a los otros cuerpos que ocupan el resto de las sillas. Sin embargo, la idea heideggeriana del corporar que aquí mentamos no puede entenderse como si mi cuerpo y el de los otros estuviesen a su vez en otros “cuerpos” tal como se interpretan las sillas. En una vivencia de ese tipo, al estar sentado también estoy hablando con los otros y al hacer eso los escucho. Se trata de un diálogo mediante el cual queda cuestionada la usual interpretación del cuerpo como ese mero permanecer en un lugar determinado en tanto que al hablar puedo señalar hacia un recipiente y a su vez pedir que me lo acerquen para servirme en mi plato. En este diálogo y señalamiento se expresa el corporar que remite a un salir de mi “estar sentado en la silla”. En tal situación intervienen diversos elementos que permiten la comprensión de lo dicho y señalado de tal forma que alguien puede efectivamente alcanzar el recipiente. Así, mi cuerpo, al estar sentado, va más allá de ello porque se dirige al recipiente del otro extremo de la mesa para poder servir el contenido y comer. No son simples acciones dispersas y aisladas, sino una congregación de vivencias de carácter corporal que expresan mi ser-en-el-mundo en tal evento, como es la comida con amigos. Ese hecho es el que de alguna manera “condiciona” el estar de tal o cual forma de mi cuerpo en el comedor, como es el caso de estar sentado y no corriendo de un lugar a otro. No sólo la organización del “ahí” de mi cuerpo parte de la situación concreta, sino que a ello le corresponde también el lenguaje al hablar y escuchar. (p. 160)⁷⁷.

De esta forma, el “estar ahí” de mi cuerpo, en algún lugar en el marco de una situación cotidiana, no se limita a ello, sino que también está allá al hablar y estar a la escucha. En la comida con amigos queda claro que al hablar de la pintura que cuelga en la pared de enfrente, mi cuerpo no sólo está sentado ahí en la silla, sino que también estoy más allá de ella al hablar y dirigirme al cuadro frente a mí. De acuerdo con Heidegger esto es posible, estar ahí y allá, en la medida en que mi corporar y mi modo de ser no consiste en ser algo que “esté ahí” de

⁷⁷ Para un análisis más detallado, véase «Habla, diferencia ontológica y ser-en-el-mundo» (*cf.* Xolocotzi, 2018).

forma meramente presente⁷⁸. Se trata, como enfatiza en múltiples escritos, de un *existir*, un estar ya fuera de sí. Si tal existir es el modo de ser de eso que soy, del ente que soy, entonces el cuerpo sólo puede ser captado desde esta dimensión, y eso significa que también está fuera de sí en tanto está ahí y allá.

Con el ejemplo que acabamos de mencionar se puede ver la diferencia entre una comprensión del cuerpo a partir del ente que está-ahí presente y entenderlo desde la existencia del ente que, aunque esté en un lugar determinado, está siempre fuera de sí en la situación respectiva. No está de más insistir que en este caso se trata de un modo de ser de carácter extático que hace necesaria la reinterpretación de lo corporal a partir de la existencia.

Hablar del error de la insistencia a partir del *Körper* o del misterio de la ex-sistencia a partir del *Leib* parecería plantear algo limitado, que no proporciona mayores elementos para pensar filosóficamente la cuestión del cuerpo; empero, me parece que al respecto podríamos decir, por una parte, que no se trata de restricciones impuestas por alguna incapacidad de desarrollo, sino por el modo de donación del asunto a tratar. Es evidente que las investigaciones de la ciencia natural y la medicina, en torno al cuerpo, exigen la idea de cuerpo en tanto error (engaño), esto es, que se requiere el punto de partida de lo que está ahí compartido con otras posibilidades para, así, poder llevar a cabo un tratamiento o experimento que conduzca a un conocimiento de algunas regiones corporales objetivas. La mensurabilidad o las pruebas (o incluso las manipulaciones) alrededor de los órganos remiten a criterios aplicables para diversas áreas en donde, como sabemos, ocurre la remisión solo a tal parte u órgano y no a la totalidad del cuerpo, y mucho menos a la totalidad de lo ente. Se trata ahí del cuerpo que se tiene, tal como lo menciona en los *Seminarios de Zollikon*. Sin embargo, es un asunto necesario. Se trata de eso que hacemos al

⁷⁸ En este punto hay que recordar que el “estar-ahí” con lo que Jorge Eduardo Rivera tradujo la “Vorhandenheit” heideggeriana no debe confundirse con el “estar ahí” o “estar allá” espacial en que se lleva a cabo el corporar del *Dasein*. Lo primero refiere a un mero estar-ahí presente de un ente teóricamente accesible, mientras que lo segundo remite al ente que tiene el modo de ser de la existencia.

tomar antibióticos o medir los niveles de colesterol. Tanto el error del cuerpo que se tiene como el misterio del cuerpo que se es indica, pues, que el cuerpo es ambiguo respecto de su verdad.

CONCLUSIÓN

Cuando se ha pretendido escribir sobre el cuerpo a partir de Heidegger, la empresa parece ya de entrada estar condenada al fracaso. No obstante, el intento realizado aquí, no se atiene a los esquemas acostumbrados, más bien busca abrir posibilidades a partir de lo pensado en torno a la verdad y su esencia. Por ello, lo aquí desplegado ha intentado pensar la verdad del cuerpo, no a partir de su capa más exterior, sino a partir de su esencialidad, a saber, de aquel ámbito que no se colma con la anulación de lo que pareciera ser su alteridad. Así, una idea errada del cuerpo, en el sentido del error, lo devela a partir de la insistencia con el ente, desocultándolo, pero a la vez ocultando lo ente en totalidad de la ex-sistencia. Podríamos decir que, al preguntar por la verdad del cuerpo en su esencialidad, lo que en la inmediatez es visto como ajeno y no esencial se constituye como determinante para entender la verdad del cuerpo en tanto misterio, esto es, a partir de la ex-sistencia en donde se desoculta lo ente en su totalidad, en otras palabras, el mundo. En el misterio, el cuerpo puede ser visto a partir del ser-en-el-mundo, en donde su inesencia, esa alteridad que parecía ajena, constituye esencialmente aquello que lo determina.

Conviene señalar que el mencionado juego entre ocultamiento y desocultamiento al pensar la verdad, y concretamente la verdad del cuerpo, se mantiene en la ambigüedad. Tal ambigüedad no es algo peyorativo, sino un intento por salir de una vía unilateral que privilegie un lado u otro. Ambos sentidos de cuerpo serían modos de verdad. Por eso, a partir de lo pensado por Heidegger no se podría atribuir simplemente un maltrato o descuido al cuerpo, sino en gran parte se trata de mantener en vilo la problemática con miras a su ambigüedad, es decir, su verdad. Con esto quizá se logre comprender que el mayor acercamiento que se puede lograr es, precisamente, a ese carácter ambiguo del cuerpo que en el fondo no es otra cosa que su verdad.

VIII. Filosofía, ciencia y locura. Sobre los *Seminarios de Zollikon* de Martin Heidegger

*Con el barón von Gebsattel, amigo en
tiempos de Rilke y Scheler, desarrollo aquí
féculdas conversaciones; él conoce
mis cosas con exactitud y cultiva
una relación amistosa también
con Binswanger en Kreuzlingen^x.*

Martin Heidegger, *Martin y Fritz Heidegger*.
Correspondencia 1930-1949

HEIDEGGER, LA CIENCIA Y LA PSIQUIATRÍA

Pocos filósofos han sido interpretados a partir de una sola frase como ha ocurrido con Heidegger. Con él se ha dado rienda suelta a la imaginación de tal forma, que se han construido teorías y constatado conspiraciones con base en uno o dos renglones leídos expresa o accidentalmente. Evidentemente lo que resuena de inmediato es la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo. Sorprende que aquellos que elaboran edificios interpretativos a partir de una expresión plasmada, por ejemplo, en *Introducción a la metafísica*, se nieguen a leer no solo las 840 páginas del volumen 16 de la *Gesamtausgabe* que contiene gran parte de los discursos de Heidegger como rector bajo el nacionalsocialismo, sino también miles de páginas de los «Cuadernos negros», cuya publicación inició en 2014. Esta costumbre «creativa», y a la vez dogmática, no se presenta solo en la relación entre filosofía y política, sino también en lo que respecta a la ciencia. Si la justificación política de Heidegger parece encontrarse en un renglón de *Introducción a la metafísica*

que reza sobre la verdad interior y la grandeza del movimiento nacionalsocialista (1993c: 179), su posición científica parece haber sido plasmada en la lección *¿Qué significa pensar?* al haber señalado que «la ciencia no piensa».

A lo largo de décadas nos hemos enfrentado a interpretaciones que ubican a Heidegger como un autor hostil para con la ciencia. No obstante, la apertura de fuentes y la publicación tanto de la *Gesamtausgabe* como de la *Briefausgabe* ha dado sorpresas en torno a estos juicios heredados.

Una de las sorpresas ha sido, precisamente, la actitud de Heidegger en torno a la ciencia y los científicos. No solo destaca el hecho de que haya estudiado dos años en la Facultad de Ciencias fisicomatemáticas, sino que, a lo largo de su vida universitaria, y desde el principio, por lo menos a partir de 1919 según los datos documentados, hay un interés por pensar el sentido de las ciencias y su papel en la universidad. Al respecto, gran parte de sus reflexiones de la década de los treinta se muestra ahora en algunos volúmenes de los «Cuadernos negros», en donde hace una crítica a la idea de ciencia tal como la pensaban los nacionalsocialistas. Inclusive desde lecciones relativamente cercanas a *Ser y tiempo*, el filósofo de Messkirch discute temáticas que involucran cuestiones tratadas por diversas ciencias. Ese es el caso de lo desplegado en la lección *Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo-soledad-finitud* respecto a la idea del «entorno» tal como lo despliega Jakob von Uexküll. Su interés por la ciencia, empero, no se restringe a la lectura y exposición de textos en el aula, sino que, por lo menos a partir de 1935, iniciará el diálogo vivo con algunos científicos; lo que se extenderá a lo largo de varias décadas.

El diálogo vivo se lleva a cabo principalmente en dos áreas: la física y la medicina, concretamente la psiquiatría. Respecto del primero hay constancia, no solo de aquella mítica reunión del filósofo con Werner Heisenberg, Carl Friedrich von Weizsäcker y otros, en la cabaña de Todtnauberg⁷⁹; sino que en el proyecto de publicación del epistola-

⁷⁹ Así narra Carl Friedrich von Weizsäcker ese mítico encuentro: El primer encuentro personal fue en Todtnauberg en el otoño de 1935. A alguien, creo que al fisiólogo Achelis, se le había ocurrido que Viktor v. Weizsäcker y Werner Heisenberg hablaran en presencia de Heidegger sobre la introducción

rio completo de Heidegger se contempla un volumen que contendrá el intercambio epistolar entre el filósofo y los físicos. Respecto de lo segundo, no solo se publicará también un volumen con cartas de Heidegger a psiquiatras como Boss, Ludwig Binswanger y Victor von Gebssattel, sino que, desde hace varias décadas, ya contamos con una documentación que confirma la relación entre nuestro autor y la psiquiatría.

La consulta de fuentes inéditas permite documentar que, ya desde 1928, Heidegger entró en contacto con psiquiatras como Binswanger y después de la Segunda Guerra Mundial, concretamente en 1947,

del tema en la ciencia natural. Nos convertimos en invitados de Heidegger para una conversación de varios días. Nos alojamos en la posada, la conversación tuvo lugar en la pequeña cabaña de Heidegger en lo alto de la ladera del prado, cerca del borde del bosque. Nos sentamos juntos, si no recuerdo mal, siete personas, en la mesa de madera del pequeño salón. En el otro extremo de la mesa estaba sentado Heidegger, vestido con su traje tradicional favorito, con una gorra puntiaguda en la cabeza, pequeño y recogido. Mi tío y Heisenberg se sentaban a ambos lados de la mesa, a su lado Achelis, el muy dotado colaborador de mi tío, el príncipe Auersperg, y el historiador del arte Bauch; en el otro extremo de la mesa, mirando a Heidegger a la cara, yo como el más joven. Apenas recuerdo el contenido de la conversación, pero sí la forma. Los dos protagonistas hablaron a solas durante mucho tiempo, cada uno interesado en el otro, pero en realidad separados por un abismo. Heisenberg sintió profundamente el abismo abierto por el descubrimiento no buscado de la inseparabilidad de sujeto y objeto en la teoría cuántica, pero también sintió que no se puede vivir en el abismo: se adhirió a la explicación precisa del papel del sujeto como observador, como experimentador. Viktor V. Weizsäcker, por su parte, quería ver al sujeto tanto como objeto vivo, como el socio “a introducir en la medicina”, como filosóficamente como el portador patético de la empresa de la ciencia; “para comprender la vida, hay que participar en la vida”. Todavía no se veía al observador objetivo de la teoría cuántica como sujeto en absoluto. Cuando, al cabo de una hora, ambos se habían enfrascado en malentendidos llenos de sentido, Heidegger tomó la palabra: “Usted, Señor v. Weizsäcker, me parece que quiere decir lo siguiente”: tres frases cristalinas. “Sí, eso es exactamente lo que quería decir, Sr. Heisenberg, seguro que quiere decir esto”: Tres frases iguales, y la respuesta: “Sí, así me lo imagino”. “Entonces la conexión podría ser la siguiente”: Cuatro o cinco frases cortas. Ambos coincidieron: “Podría ser así”. El diálogo continuó hasta que Heidegger tuvo que ayudar a ambos a salir del siguiente cuello de botella (Neske, 1977: 239-240).

con Boss.⁸⁰ Ambos psiquiatras encontraron en la fenomenología heideggeriana planteamientos radicales con los que develaron el fundamento subjetivo en el que se asienta la psiquiatría moderna y, a su vez, buscaron una transformación de tal ciencia principalmente tomando en cuenta la novedosa tematización del ser humano, ontológicamente entendido ahora como *Dasein*.

Que él se haya interesado por la relación entre ciencia y filosofía es un asunto que ocupa gran parte de sus escritos y conversaciones. Sin embargo, aunque biográficamente podamos documentar su predilección por la física, queda abierta la pregunta en torno al interés por una ciencia humana como la psiquiatría. En una carta de 1948 a Boss, indica lo siguiente: «El continuo encuentro del pensamiento filosófico y científico-natural que se da en la psiquiatría me parece particularmente fructífero y estimulante» (2013a: 347).

¿Es acaso la psiquiatría el ámbito en donde se conjugan sus orígenes académicos, las ciencias naturales, y la pasión de su vida, la filosofía? ¿Cómo se revelan los frutos de tal encuentro? ¿Hacia dónde conduce lo estimulante de la psiquiatría? ¿Acaso él contemplaba la posibilidad de que su filosofía pudiese influir en la psiquiatría mediante el diálogo con la ciencia natural? Estas preguntas son, en gran parte, la guía de investigación en lo referente al intenso interés de Heidegger por la psiquiatría.

Ahora bien, el reconocimiento de un ámbito de coincidencia con la ciencia natural no surgió, como veremos, de una reflexión académica, sino de la propia experiencia vivida. Así como la filosofía no es para él un asunto arbitrario reservado a una intelectualidad esotérica, sino que es un comportamiento que tiene el modo de ser de la vida misma, así el encuentro de un terreno para dialogar con la ciencia, como es el ámbito de la psiquiatría, surge de las exigencias de la vida misma, de los fenómenos vividos. El carácter unitario de

⁸⁰ El epistolario con Ludwig Binswanger abarca del 31 de octubre de 1928 al 26 de noviembre de 1965; mientras que con Medard Boss habrá intercambio epistolar del 3 de agosto de 1947 al 2 de mayo de 1971. Lo primero se mantiene inédito, mientras que lo segundo apareció parcialmente como tercera sección de los *Seminarios de Zollikon*, editados y publicados por Boss en 1987, en alemán. Desde el 2007 contamos con una traducción al castellano, cuya segunda edición data de 2013 (*cf.* Heidegger, 2007c y 2013a).

la filosofía con la vida, en contraposición a una concepción esencialmente dual de la metafísica occidental, orilla a considerar las continuidades o quiebres vivenciales que se presentan en el camino y a sopesar las posibilidades de enfrentarlas. Una vía es precisamente a través de la psiquiatría⁸¹.

Este carácter unitario del filosofar con la vida no ocurrió sin roces en su caso. La fuerza del pensar le sobrevino con tal intensidad que lo marcó como un hombre atormentado. Max Müller, alumno y amigo suyo, resume claramente esta situación: «Siempre la tuvo difícil consigo mismo. Ningún hombre podría haber pensado de modo tan profundo sobre determinados fenómenos humanos sin haber experimentado estas dificultades en su propio interior» (Heidegger, 2003b, p. 139). Algunas de las profundas crisis que padeció Heidegger lo llevaron a acercarse a la psiquiatría, no solo como pensador, sino como paciente⁸².

⁸¹ Las constantes crisis y el gran colapso al final de la guerra expresan no solo los vendavales que acechaban a Heidegger, sino que muestran su experiencia en el pensar, como confesaba ya en 1922 a su alumno Löwith: «No sostendré ninguna lección en invierno [...] Necesito un respiro antes del siguiente arranque, ante el cual tengo algo de miedo, pues a veces me asalta como una especie de locura. Con Jaspers tuve una conversación al respecto: “que uno no sabe lo que uno propiamente hace” – lo propiamente es lo otro lo que por así decir le habla a uno por la cabeza desde atrás». (Xolocotzi, 2011b: 80.) Ahora sabemos que se trata de los arrebatos de Eros, los cuales intervinieron a lo largo de la ingente obra heideggeriana. Quizá por ello su acercamiento a psiquiatras como Karl Jaspers, Binswanger y finalmente Boss dé muestras de un intento de explicación de sus propias experiencias pensantes.

⁸² Actualmente podemos documentar tres importantes crisis en la vida de Heidegger. La primera ocurre al final del semestre estival de 1911 cuando Heidegger abandona la teología (*cf.* Ott, 1992: 76). La segunda, de acuerdo con Pöggeler, ocurre en 1937-1938 al confrontarse con sus «errados caminos» tanto religiosos como políticos a la luz del nihilismo nietzscheano (*cf.* Pöggeler, 2002: 14). La tercera crisis es aquella que ya hemos documentado en otros escritos y, a la que haremos referencia brevemente, que remite al colapso sufrido al final de la Segunda Guerra Mundial, a partir de la prohibición docente de la que fue objeto (*cf.* Xolocotzi y Tamayo 2012).

EL INTERÉS EXPERIENCIAL POR LA PSIQUIATRÍA

La crítica central a los procesos terapéuticos por parte de Heidegger se centra en la idea de ser humano presupuesto por las ciencias particulares:

«Hasta hoy la psicología, la antropología y la psicopatología consideran al ser humano como un objeto en un sentido amplio, como algo que está-ahí (etwas Vorhandenes), como un sector del ente, como el conjunto de lo constatable por la experiencia en el ser humano» (2013a: 235).

Ya desde *Ser y tiempo*, propone pensar al ser humano en una dimensión ontológica que restituya su dignidad como aquel ente que no está meramente ahí presente, sino que su estar siendo está determinando por ser comprensión afectiva en medio de entes, es decir, su ser es existencia y no mera presencia (cfr. Xolocotzi, 2007a).

Así, cuando una tematización filosófica o científica particular aprehende al ser humano presencialmente sin abrir su carácter ontológico propio, entonces la apreciación de su ser permite verlo solo como sujeto (filosofía) o como objeto (ciencias particulares). Romper esta recalitrante visión occidental fue uno de los grandes logros de la ontología fundamental heideggeriana.

Si bien Heidegger se mantuvo siempre en el ámbito filosófico, descubrió que las ciencias particulares trabajaban sobre una idea presencial de ser humano, lo que a su vez determinaba los métodos de acceso. De esta forma, presiente que un cambio en los fundamentos puede, a la vez, sugerir un cambio en los procesos de las ciencias particulares, especialmente las ciencias humanas. Y ese fue el motivo de la aventura heideggeriana en Zollikon.

En 1947, el psiquiatra suizo Boss, quien había asistido a cursos de Freud y de Jung, accede a *Ser y tiempo*. De inmediato contacta al autor con la esperanza de clarificar algunas de sus inquietudes en torno a la vivencia del tiempo en los enfermos psíquicos. Inesperadamente Heidegger responde el 3 de agosto de 1947: «Como usted sabe, *los problemas de la psicopatología y de la psicología me interesan mucho en*

lo que respecta a los principios, aunque me faltan tanto el dominio del tema como los conocimientos de los nuevos trabajos de investigación al respecto» (2013a: 345; cursivas mías).

El contexto en el cual se inserta su entusiasta respuesta a Boss, actualmente puede documentarse tomando en consideración la crítica situación en la que se encontraba el filósofo a finales de la Segunda Guerra Mundial.

Aunque ese punto ya ha sido abordado en otros escritos (*cf.*: Xolocotzi y Tamayo, 2012), conviene aquí simplemente recordar que, en el primer semestre de 1946, sufrió un colapso que lo obligó a llevar a cabo una estancia de recuperación en la clínica de Badenweiler, bajo el cuidado del neuropsiquiatra Viktor von Gebattel, alumno de Ludwig Binswanger. Esta experiencia indica su situación anímica y deja ver, en cierta forma, que su predilección por la psicoterapia no era asunto meramente académico, sino que partía de su historia personal de crisis. La experiencia del colapso que vivió en esos años lo llevó a estar en terapia en Badenweiler y, a la vez, a cuestionar los fundamentos de tales procesos terapéuticos. Ya en una de las primeras cartas a Boss, Heidegger le informa que la relación con su psiquiatra Viktor von Gebattel no había sido solo de terapeuta y paciente, sino que iba más allá de eso: «Quizás usted sepa también que el Sr. von Gebattel, *con quien en últimas fechas he discutido cuestiones acerca de los fundamentos filosóficos de la psicoterapia y de la antropología*, dirige ahora un sanatorio en Badenweiler [...]» (2013a: 346; cursivas mías).

Así, la pregunta por los principios de la psicoterapia, psiquiatría y psicología no partía de un interés general, sino de una pregunta surgida de experiencias personales. Ya en 1948, Heidegger indicará su inquietud de la siguiente forma: «El continuo encuentro del pensamiento filosófico y científico-natural que se da en la psiquiatría me parece particularmente fructífero y estimulante» (p. 347).

LOS SEMINARIOS DE ZOLLIKON

Dicho interés se mantendrá en vilo por más de una década. Tan es así que a partir de 1959 se institucionalizará en los legendarios *Semi-*

*narios de Zollikon*⁸³. Se trata de seminarios que Boss organizó de 1959 a 1970 en su casa ubicada en Zollikon, un suburbio de Zürich y en donde psiquiatras, médicos y estudiantes se insertaron en la propuesta filosófica de Heidegger y entablaron fructíferas conversaciones.

En este trabajo vio la posibilidad de acercar el método fenomenológico a los médicos formados a partir de las ciencias naturales, teniendo a la vista la época contemporánea y sus determinaciones:

A veces me pregunto de qué modo los médicos jóvenes podrían desprenderse de su exagerado enredo en relación con el saber especial y con la mera práctica. Pero este no es un caso aislado; la dificultad se muestra en todas partes. Ésta aumentará en el futuro con el predominio de lo técnico (2013a: 366).

Ante esta situación Heidegger ahonda:

El dominio del pensar técnico-calculador se apoya tan fuertemente en el efecto y lo fascinante del progreso, que hoy es casi imposible de quebrantar. / Pero justo por eso el simple “ver de los fenómenos no puede ser abandonado, y precisamente no porque el pensar técnico necesariamente y por lo tanto en todos lados se funda en un mínimo de fenómenos vistos directamente (p. 372).

De esta forma, se puede identificar el tono con el que Heidegger lleva a cabo su conversación con la psiquiatría. Se trata de pensar la delimitación de los métodos científicos, de tematizar la experiencia de la técnica ante todo en las ciencias humanas, y de abrir la posibilidad

⁸³ La primera versión pública de lo abordado en esos seminarios fue editada por Boss en 1987. Esos *Seminarios de Zollikon* contenían algunos protocolos de las sesiones, fragmentos de diálogos entre Heidegger y Boss, así como una selección del epistolario entre ambos. Sin embargo, en 2018 se publica como volumen 89 de la *Gesamtausgabe* y bajo la edición de P. Trawny una versión diferente de los *Seminarios de Zollikon* que se basa fundamentalmente en los apuntes y textos del propio Heidegger. Asimismo, se complementan los protocolos y diálogos entre Heidegger y Boss. La publicación de ambas versiones ofrece un panorama más completo de lo acaecido en esa década en Zollikon.

del simple ver de lo dado, de los fenómenos. En contra de la tendencia reduccionista de la técnica que rige también a la ciencia psiquiátrica, él confía en la necesidad de un ver fenomenológico que motive transformaciones en los procesos científicos: «Es de la mayor urgencia que haya médicos *pensantes* que no están dispuestos a ceder el campo a los técnicos científicos» (p. 169).

Este llamado se hace cada vez más necesario precisamente al observar el modo tan evidente en el que se muestra la esencia de la técnica contemporánea en la era actual: «vivimos en una época extraña, singular e inquietante. Cuanto más desenfrenadamente aumenta la cantidad de información, tanto más decididamente se amplía el ofuscamiento y la ceguera para los fenómenos» (p. 129; *cfr.* Xolocotzi, 2008a).

Como ya indicamos, la psiquiatría es para él un ámbito ejemplar de cuestionamiento porque en ella coinciden el pensamiento filosófico y el científico natural. Se trata entonces de pensar las posibilidades de influencia del ver fenomenológico en el ámbito de la ciencia natural. No es pues, como se ha malinterpretado, un desprecio u hostilidad para con la ciencia, «sino de la crítica a la falta de meditación en relación consigo misma que domina en ella» (Heidegger, 2013a: 158).

En el fondo, el diálogo crítico con la ciencia tematiza lo dominante en ella: el carácter técnico. Sin embargo, este carácter no remite simplemente a la ejecución de la ciencia; ya que para nuestro autor la técnica no es la práctica de la ciencia, sino que esta «es la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza» (2000d: 63)⁸⁴. En este sentido, la transformación moderna de la ciencia iniciada por Galilei y Descartes no consiste solo en un aspecto colateral, sino en la sustitución del fundamento de la ciencia misma: «lo preponderante para el proyecto de naturaleza de Galilei fue la calculabilidad» (2013a: 308). A partir de esto y de la renovación filosófica llevada a cabo por Descartes, en tanto que este ubica la seguridad de certeza como lo determinado por las leyes y reglas del pensar humano: por el *cogito*, se constituye, entonces, por primera vez un sujeto que se dirige a la naturaleza, ahora formada por un conjunto de objetos mensurables.

⁸⁴ Ya en 1928-1929, Husserl había detectado también esto al indicar que «la ciencia [...] ha llegado a ser [...] una especie de técnica teórica [...]» (Husserl, 1974: 7).

El modo de dirigirse es lo que conocemos como la ciencia moderna, cuyo instrumento de «objetividad» es la calculabilidad que da por supuesto lo mensurable de la naturaleza.

De esta forma, la ciencia pasó a fundamentarse precisamente en el conocer en cuanto formación de representaciones y la búsqueda de certeza hundió sus raíces en la exactitud matemática entendida como calculabilidad. En esta dirección, la época técnica contemporánea y su dominio de las ciencias no muestra otra cosa que las consecuencias del camino iniciado con la transformación moderna de la ciencia, y del proyecto de naturaleza.

La radical crítica a la subjetividad moderna, desarrollada a partir de la propuesta fenomenológica y la experiencia personal con la psiquiatría, conducen a Heidegger a enfatizar el hecho de que las ciencias humanas ya no preguntan *quién* y *cómo* es el hombre, sino que es puesto más bien de antemano como objeto de estudio a través de la manipulación técnica del mundo. Con otras palabras: la psicología, la psicopatología, la antropología tratan al hombre como un objeto, y al hacer esto dejan fuera la pregunta de qué y cómo es él. Simplemente es reducido a un campo neutral de tematización. Frente a esta perspectiva heredada del proyecto moderno de cientificidad, la pregunta que se plantea a partir del análisis heideggeriano del *Dasein* es «¿cómo debe ser fijado el ser humano de modo que la determinación del ser humano corresponda al fenómeno fundamental de la patencia (apertura) del ser?» (2013a: 195).

CONCLUSIÓN

El trabajo de Heidegger, en los *Seminarios de Zollikon*, preparó el camino para tratar de hacer accesible a los participantes los límites y horizontes sobre los cuales se estructuró su conocimiento disciplinar. Ya desde el segundo seminario y hasta marzo de 1969, unas veinte sesiones, condujo a los participantes a través de una de-construcción del conocimiento científico y metafísico, con especial atención al tiempo, espacio y cuerpo. Su presentación se diferencia de otros trabajos, en la medida en que planteó posibilidades de comprender asuntos relacionados con la terapia, tales como la esquizofrenia, la manía,

enfermedades psicosomáticas y el estrés; ya no a partir de una interpretación subjetiva del ser humano, sino a partir del carácter ontológico de *Dasein*.

Esta de-construcción del modo de ver dominante a partir de la ciencia moderna y de su esencia técnica, así como el despliegue del modo de ver y pensar de acuerdo con el *Dasein*, se establecieron las bases para una práctica terapéutica referida no ya a un sujeto enfermo, sino a una forma de ser que es apertura en el mundo y que puede dañarse a sí mismo por una «cerradura» severa en torno a su propia apertura en sus comportamientos (o formas de ser) con los otros y con las cosas.

A manera de conclusión, podemos señalar que la experiencia terapéutica en *Badenweiler* marcó la posibilidad de la aventura heideggeriana en *Zollikon*. La crisis vivida que lo condujo a convertirse en paciente, y a ingresar en un proceso terapéutico, lo confrontó con la radicalidad de su pensar y el consecuente enfrentamiento a los fundamentos de la psicoterapia. Fue necesario, pues, extender la crítica a la subjetividad más allá de la metafísica e integrar a las ciencias particulares como la psiquiatría. Así, los *Seminarios de Zollikon* constituyen un aporte central en esta dirección, al haber llevado a cabo un profundo ejercicio de limitación en torno a las pretensiones de la ciencia moderna. La crítica al sujeto, al yo, a la conciencia, busca un retorno al preguntar fundamental, al preguntar por el fundamento de aquel que pregunta, pero no a partir de construcciones modernas, sino a partir de la determinación ontológica de ese ente. La experiencia de *Zollikon* es una clara muestra del trabajo filosófico que, guiando pensantemente, se abre a ciertas formas de comportamiento humano como las ciencias, buscando comprender su ejercicio en diálogo con ellas. De este modo caen por la borda dos mitos sobre Heidegger, mantenidos por décadas, en torno a la vida y obra del pensador de Friburgo: la imperturbabilidad de su vida, concretamente a la supuesta indiferencia alrededor de los errores cometidos, y la hostilidad para con la ciencia. La experiencia psiquiátrica vivida en *Badenweiler* y en *Zollikon* confirma esto de modo documentado.

IX. Nietzsche, fenomenólogo de los afectos. Lectura desde Heidegger

*Los pensamientos son signos de un
juego y una lucha de los afectos:
están siempre unidos
con sus raíces ocultas^{xi}.*

Friedrich Nietzsche,
Fragmentos póstumos (1885-1889)

Ampliamente conocida es la crítica que Nietzsche lleva a cabo a la filosofía y cultura occidentales. Sin embargo, no se alcanza a ver la magnitud de su relevancia porque se le considera un filósofo más dentro de la historia de la filosofía. Pero, en todo caso ¿en qué radica que a la vez sea visto como un parteaguas de la tradición occidental? Para ello, resulta innecesario diferenciar a Nietzsche, de los otros filósofos, argumentando que su crítica a Occidente es radical. Si es una crítica filosófica, necesariamente ya es radical. Si acaso entonces deberíamos diferenciar su «radicalidad». Hay autores que se insertan en la tradición occidental precisamente porque aceptan lo heredado y en cierta manera lo continúan. La radicalidad de sus filosofías continúa los problemas llevándolos al extremo. Así, al radicalizar los problemas, mantienen una continuidad *quiditativa* de la tradición. Se busca, mediante matices, diferenciaciones o fundamentaciones una alternativa a lo propuesto por los antecesores. Incluso un planteamiento trascendental como el kantiano compartiría este rasgo ya que, como veremos, toma como punto de partida una visión teórico-cognoscitiva apoyada en la razón.

Al contrario, hay autores como Nietzsche o Heidegger cuya radicalidad no es *quiditativa*, antes bien, podríamos decir, *quoditativa*. No

se preguntan por el *quid* de lo que está en juego, sino por el *quo*, «por lo que». De esta forma, la obra de Nietzsche es supra-radical, en tanto su filosofía no busca sustituir elementos señalados en la tradición o sugerir alternativas de fundamentación. No se trata de desarrollar una tesis alterna para comprender el mundo al que nos enfrentamos o sugerir una fundamentación más profunda de la esencia del ser humano. Cualquier planteamiento alterno en esta dirección, efectivamente, sería radical, incluso de carácter trascendental, pero no *supra-radical* porque se mantendría ligado al contenido de la cuestión y no alcanzaría a ver aquello por lo que eso acontece. La supra-radicalidad de Nietzsche, y posteriormente de Heidegger, yace precisamente en haber visto el modo en el que se aprehendían los contenidos, incluyendo su valoración, como sería el caso de una perspectiva trascendental en torno al conocimiento (Kant). Así, al hablar del sentido de la tierra, Nietzsche no busca una nueva idea con un *quid* alterno a lo propuesto, sino que abre la posibilidad de ver la forma en la que hasta ahora se ha concebido al mundo: como aquello que tal como es, no debería existir. Asimismo, la remisión al cuerpo no es un simple sustituto del sujeto, yo o conciencia de la tradición. Se trata de un indicador que muestra la totalidad de fuerzas vitales que nos mueven a actuar o reaccionar y que de ninguna manera puede reducirse solo al ámbito racional.

La supra-radicalidad nietzscheana y la manera en la que son tematizados los problemas, no desde su *quid* sino desde su *quo*, es algo que posteriormente será caracterizado en el marco de la fenomenología. Precisamente uno de los problemas metódicos a los que se enfrenta el joven Heidegger, en su apropiación de la fenomenología husserliana, es la formación y uso de conceptos filosóficos. Sabemos que al rehusar una caracterización que los ubique en un ámbito meramente teórico-cognoscitivo que aprehenda contenidos, los «conceptos» filosóficos serán vistos como «indicadores formales» (*formale Anzei-ge*). Es decir, se trata de señales que remiten a la ejecución misma de lo vivido y no a un contenido esencial petrificado.

Una lectura cuidadosa de Nietzsche conduce entonces a pensar que los términos nietzscheanos no pueden ser nuevamente vistos a partir de un *quid*, sino con miras a aquello que cuestionan y ponen a la luz. Así, términos como «voluntad de poder», «muerte de Dios», «eterno retorno de lo mismo», «transvaloración de todos los

valores», «nihilismo» y «superhombre», pero también «cuerpo», «tierra», «afectos», entre otros, son términos usados como indicadores y no como conceptos tradicionales.

Este modo de proceder nietzscheano va acorde con la idea de filosofía que está en juego. No se trata ya más de metafísica, sino de una manera de afirmación de la vida que no puede ser interpretada a partir de valores ajenos a ella misma. La afirmación lingüística con la que procede el filosofar debe ser coherente con aquello que afirma, debe tener, como Heidegger refiere, su mismo modo de ser. Con ello, sabemos, se echan por la borda una serie de interpretaciones apoyadas en valores de dominación que muestran diversas maneras de la voluntad, cuyo poder se dirigía a un control y rebajamiento de la vida misma. En el ámbito de la filosofía, esto se ha expresado en la tradición como voluntad de saber mediante la dominación racional y conceptual de la vida y del mundo. Así, la continuidad radical de la filosofía ha heredado el control conceptual mediante un anhelo de saber que hunde sus raíces en una pretensión de fundamentación. La cadena *quiditativa* no ha hecho otra cosa que mantener tal tradición y eliminar cualquier peligro de desestabilización. El papel de Nietzsche ha sido precisamente el de cuestionar toda esta estructura y su modo de proceder. Por ello, entonces, su filosofía es de otro carácter y en ello yace la supra-radicalidad mencionada.

LOS AFECTOS COMO INDICADORES

Uno de los indicadores que Nietzsche aborda, especialmente en sus fragmentos póstumos, es la cuestión de los afectos. El lugar de la crítica se halla en relación con el carácter teórico-cognoscitivo que ha heredado la filosofía. En directa alusión a Kant, encuentra «casi cómico» que la filosofía «tenga que empezar con una crítica de la facultad de conocer» (2006: 53). La comicidad radica, como bien enfatiza Diego Sánchez Meca, en la imposibilidad de que un instrumento del conocimiento, como es la razón, pueda llevar a cabo su propia crítica y así «medir su propia eficacia, sus límites, su éxito o su fracaso» (2006: 15). Tal pretensión se asemeja a la posibilidad de que el estómago digiera los alimentos, digiriéndose a sí mismo.

Así, la crítica de la razón se puede entender, si se quiere evitar la propia digestión, solo desde los motivos del conocimiento mismo; es decir, desde la voluntad de conocer. Tal perspectiva, sabemos, fue abierta por Arthur Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*.

Para Schopenhauer, la posición de Kant accedió solamente al ámbito de la representación y desde ahí pretendía determinar toda posibilidad filosófica. Aquello inaccesible, mediante el plano cognoscitivo de la representación, será para él, precisamente el ámbito de la experiencia más inmediata y no mediada por la objetualización cognoscitiva. Ahí es en donde se descubre el querer del conocimiento, su voluntad. Esta es para Schopenhauer la palabra enigmática para el sujeto del conocimiento, pero «clave de su propio fenómeno, le revela el significado, le muestra el mecanismo interno de su esencia, de su conducta, de sus movimientos» (2003: 188).

A partir de las críticas de Schopenhauer al papel preponderante que ha tenido la representación, para Nietzsche queda claro que la vida no puede ser pensada solo en términos cognoscitivos. Uno de los elementos que descubre en ello es que el saber es una manifestación de la voluntad de poder, que se ha impuesto con la pretensión de hacer coincidir el pensar con lo real (*cf.* Sánchez, 2006: 14). Tal imposición no surge en la modernidad, sino que, como sabemos, el origen es retraído a Sócrates y Platón. El carácter intelectualista, en donde el saber tiene prioridad sobre otras determinaciones, será lo que marque a Occidente bajo la bandera de la razón.

Nietzsche cuestiona la figura que tomó la voluntad de poder como conocimiento en la tradición metafísica. En su *Zaratustra* indica lo siguiente:

¿“Voluntad de verdad” llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos? / Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad! / Ante todo queréis hacer pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea ya pensable [...] Queréis crear el mundo ante el que podáis arrodillaros: esa es vuestra última esperanza y vuestra última ebriedad (1989: 169).

A esta «justificada desconfianza» que aquí menciona Nietzsche, en su obra publicada y en la póstuma le dará el nombre de moral: «La moral es la desconfianza contra la vida en general» (Sánchez, 2006: 14). Un mundo *ante el cual uno pueda arrodillarse* es necesario, ya que el mundo del devenir no tiene sentido ni un «para qué». Un odio contra todo lo que transcurre, cambia o se transforma condujo a pensar un mundo del ente permanente. Sin embargo, en sentido estricto, este mundo metafísico del ente no es una actividad creadora del ser humano, sino su mera *presuposición*. Por ello, Nietzsche llama a la fe en el ente permanente, la «fe de los improductivos», puesto que el único movimiento que aquí se ve es una búsqueda de caminos y medios, en donde el mundo permanente del ente ya está presupuesto como meta.

En un apartado importante de la obra póstuma, Nietzsche desarrolla esto: «El error se halla en que nosotros en lugar de buscar la meta que aclare la necesidad de tales medios, de entrada presuponemos una meta [...]» (1988: 534). La impotencia de la voluntad para crear surge, pues, cuando en lugar de buscar, simplemente se presupone. Al ocurrir esto, la vida y su movimiento originario de acrecentamiento de poder es devaluado, la vida llega a ser un simple medio para la meta presupuesta, esto es, la mostración del ser permanente.

Precisamente frente a esta actitud de Occidente, Nietzsche abre perspectivas al enfatizar lo que deja ver la voluntad de poder: «[...] la voluntad de poder no es un ser, no es un devenir, sino un *pathos*, (πάθος) es el hecho más elemental, sólo a partir del cual resulta un devenir, un producir efectos [...]» (2006: 534). Este *pathos* será visto en otros fragmentos como la forma primitiva de la voluntad de poder: «Que la voluntad de poder es la forma primitiva del afecto, que todos los otros afectos no son sino configuraciones suyas» (p. 559).

CONCLUSIÓN

Queda clara la propuesta de Nietzsche respecto de una cierta «sustitución» de la voluntad de poder como conocimiento, por el hecho de que conduce a un «pesimismo teórico-cognoscitivo» que degrada la afirmación de la vida y se convierte en antesala del nihilismo: «En lugar de ‘teoría del conocimiento’, una *doctrina perspecti-*

vista de los afectos (de la que forma parte una jerarquía de los afectos)» (p. 237). No obstante, tal «sustitución» no consiste en intercambiar procesos o elementos, ya que al ser los afectos la forma primitiva de la voluntad de poder, también son ellos mismos la fuente de la moral en tanto desconfianza en la vida que exige una visión teórico-cognoscitiva. Así lo señala el mismo Nietzsche en dos fragmentos de otoño de 1885 a primavera de 1886: «La moral es una parte de la doctrina de los afectos: ¿hasta dónde penetran los afectos en el corazón de la existencia?» (p. 55) y «La moral forma parte de la doctrina de los afectos (solo un medio de sujetarlos, mientras que otros deben ser cultivados)» (p. 56).

Así, a partir de esto, surge la pregunta de cómo debe entenderse el papel de los afectos y su relación con el pensar. En términos de voluntad de poder, el problema no es, como se ha malinterpretado, optar por una posición cognoscitiva o una posición «irracionalista». Más bien, el punto nuclear yace en un cuestionamiento a la visión unilateral que reduce todo pensar a un ámbito teórico-cognoscitivo. Un fragmento póstumo deja ver con toda claridad la relación entre pensar y afectos:

Todo lo que penetra en la conciencia es el último eslabón de una cadena, una conclusión. Que un pensamiento sea inmediatamente causa de otro pensamiento es algo sólo aparente. El acontecer en el que hay realmente un enlace tiene lugar por debajo de nuestra conciencia: ¡las series y sucesiones de sentimientos, pensamientos, etc. que aparecen son síntomas del auténtico acontecer! *Por debajo de cada pensamiento se esconde un afecto [...]* (p. 53; cursivas mías).

Se trata, por consiguiente, de entender la vida como una forma particular de la voluntad de poder, cuya base la constituyen los afectos; incluso, una teoría de estos establece una morfología de la voluntad de poder (*cf.*: 505). La vida humana no puede reducirse solo al ámbito del conocimiento y mucho menos al ejercicio de un instrumento como la razón. Si esto ocurre, como ha acontecido en Occidente, entonces tratamos con una idea de filosofía limitada que no despliega sus posibilidades más propias.

El papel de los afectos es un ámbito que lamentablemente ha sido reconocido en forma tardía en la obra de Nietzsche, pero que desem-

peña, como hemos esbozado, un papel central⁸⁵. Tal visión se inserta en una serie de propuestas de finales del siglo XIX y principios del XX que resignificarán el lugar de la afectividad en la filosofía. Tal es el caso de Dilthey y neokantianos como Rickert. Estos prepararán el camino para lo que después Heidegger abordará ya en un ámbito estrictamente ontológico. Sin embargo, la supra-radicalidad de Nietzsche, en torno al papel de los afectos, lo coloca en un camino privilegiado, cuyos segmentos apenas comienzan a ser andados.

⁸⁵ Uno de los intérpretes que ha profundizado en esto ha sido Torres Vizcaya (*cf.* 2002).

PARTE III

Interpretaciones sobre la técnica

X. La actualidad de la teoría. El papel de la filosofía en una sociedad del rendimiento

*El hombre histórico piensa. Filosofa.
El hombre histórico está en la filosofía.
Por lo tanto, no podemos ser inducidos
por primera vez "a la filosofía".
Sin embargo, la introducción es necesaria
para que el hombre histórico se sienta a sus anchas
en aquello en lo que ya se encuentra torpe
y fácilmente olvidadizo, y así aprenda primero
a habitar debidamente^{xiii}.*

Martin Heidegger, *Denken und Dichten* [Pensar y poetizar]

LA ACTUAL SOCIEDAD DEL RENDIMIENTO

Desde hace algunos años, el filósofo coreano-alemán Han Byung-Chul Han ha cobrado relevancia a partir de los análisis que realiza, desde la filosofía, sobre el modo de vivir contemporáneo. En la actualidad, el uso de la tecnología y los modos de relacionarnos con el mundo forman parte de la charla cotidiana. Su descripción ha sido plasmada en el ámbito literario, en donde la ciencia ficción cada día se identifica más con la realidad cotidiana. Sin embargo, una tematización filosófica de las transformaciones fundamentales que se llevan a cabo, remite a una serie de aristas que ocasionan la pérdida del hilo conductor para quedarse solamente en descripciones aisladas. Quizá un elemento importante, que logra mantener en vilo el núcleo de la relación contemporánea con el mundo, es la posibilidad de enviar a un sustrato que permita congregarse, de forma sistemática o histórica, los

diversos puntos de contraste en donde se revelen los presupuestos del mundo técnico contemporáneo.

Una de las tesis centrales que discute Han es aquella planteada por Foucault en lo referente a la sociedad disciplinaria. Como sabemos, Foucault lleva a cabo estudios minuciosos en torno a los mecanismos de control que se establecen socialmente y se concretan en instituciones como el hospital psiquiátrico, la cárcel, los cuarteles y las fábricas (*cf.* 1984). Han se pregunta si acaso la sociedad actual corresponde a tal estructura. Lo que encontramos hoy día son más bien gimnasios, torres de oficinas, centros comerciales, entre otros. En este sentido, dice, «la sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad de rendimiento» (2012: 25). Si esto es así, entonces deberían cambiar también los miembros de tal sociedad, los cuales pasarían de ser sujetos de obediencia a sujetos de rendimiento. El punto central para él es que los análisis foucaultianos, en torno al poder, ya no dan cuenta de los «cambios psíquicos y topológicos» que se dan en la sociedad contemporánea.

De acuerdo con él, la sociedad disciplinaria es una sociedad de la negatividad expresada como prohibición. Por ello, el control se plantea ahí en términos de un «no debes». La sociedad del rendimiento, al contrario, ya no depende de la negatividad del «no debes», sino que se desprende de ello para estar determinada positivamente por el «poder sin límites». Así, dice, «los proyectos, las iniciativas y la motivación reemplaza la prohibición, el mandato y la ley» (p. 27). Los resultados de los mecanismos en ambas sociedades son diferentes: mientras que de la negatividad disciplinar se generan locos y criminales, de la positividad del rendimiento surgen depresivos y fracasados.

El paso de una sociedad a otra se enmarca en el proceso que ya había vislumbrado Heidegger en sus análisis en torno a la técnica (1954). Para el filósofo de Friburgo, la época contemporánea se entiende solo a partir del carácter histórico de los diversos modos de apertura del mundo. No obstante, este carácter ya estaba determinado desde el inicio de la metafísica con Platón, a partir de la *téchne* (técnica o arte) como modo de apertura de la *poiésis*, es decir, de la producción. Así, las manifestaciones históricas de los modos de relacionarnos con las cosas en todos los ámbitos, incluido el social, estarían determinadas por la producción. En este sentido, Han hace suya la tesis heideggeriana

y la usa para dar razón del paso de la sociedad del siglo XX a la del XXI: «con el fin de aumentar la productividad se sustituye el paradigma disciplinario por el de rendimiento» (2012: 27). La voluntad de producción exige el incremento de la misma de modo incesante, empero la negatividad pasa a ser un freno en el proceso productivo. Eso lleva entonces a descubrir que «la positividad del poder es mucho más eficiente que la negatividad del deber» (p. 27).

Pudiese parecer que el paso del deber al poder es un quiebre, pero en el fondo es una continuidad. Heidegger había anticipado esto al señalar que la época técnica contemporánea lleva al extremo las posibilidades abiertas en la modernidad (*cf.* 1990d: 149). En esta se muestra la negatividad en la oposición sujeto-objeto, en donde la resistencia del objeto daba un margen de manejabilidad al sujeto. Si la resistencia muestra negatividad e impide el avance exponencial de la productividad, entonces en la época contemporánea, como bien señala Han, se da un predominio de la positividad (2013: 11-ss.). A saber, ya no hay resistencia porque en el fondo los objetos y el sujeto han alcanzado su máxima posibilidad productiva en tanto que «consistencias»⁸⁶. Es decir, ya no hay oposición ni resistencia, antes bien una exigencia de ser «traídos a presencia» en cualquier momento. Por eso, tampoco se da ya un apego a las cosas, estas son más bien desechables y sustituibles.

El carácter ontológico de ser consistentes muestra el libre paso de la positividad. El ser capaz de todo es la guía de la producción y hace que el comportamiento humano no permita una intromisión desde alguna instancia externa. Ya no hay objetualidad ajena que me obligue, sino que, ahora, eso que era externo se interioriza para convertirse en presión a través del rendimiento. El problema en ello, como bien señala Han, no es un exceso de responsabilidad, sino el imperativo de rendimiento que causa ansiedad y depresión. Esta última se ha convertido en la enfermedad característica de una sociedad que «sufre bajo el exceso de positividad» (2012: 31). Si la negatividad

⁸⁶ Como veremos más adelante, este término busca traducir la palabra que designó Heidegger para hablar del modo de ser en el que aparecen las cosas en la época técnica contemporánea y que contrasta con los «objetos» determinados por el modo de ser de la presencia en la modernidad.

obligaba, de cierta forma, y en su fracaso ocasionaba neurosis y locura, ahora, la positividad somete internamente y provoca depresión.

Este modo de relacionarnos con nosotros mismos, con los otros y con las cosas, pasa de largo y es explicado solo en términos de cambios historiográficos. En muchas ocasiones, la eficiencia productiva actual es contrastada con la nostalgia del apego a las cosas de antaño. Actualmente, eso se deja ver en el resurgimiento de lo «retro». Sin embargo, el afán de productividad positiva en la sociedad del rendimiento hace que la tecnología sea parte de la cotidianidad a tal grado, que se busca impedir, justamente, la confrontación con alguna experiencia negativa que altere o retrase la cadena productiva. Eso puede ocurrir cuando el modo de ser del aparecer de las cosas es la presencia. En la sociedad disciplinaria se mantenía una relación presencial que marcaba el ritmo de la producción. Si no estaban las personas o las cosas, no se podían dar los procesos, ya fuese esto un trabajador o un documento. La negación de la presencia, la cual podía darse en diversas formas como son la ausencia, el estar fuera de lugar o la incapacidad, por mencionar algunas, rompía la cadena productiva con sus respectivas consecuencias. Así, la falta o la descompostura se convertían en retos para ser superados. Tal superación no se lograba en tanto éxito del ser humano, sino en tanto cambio del modo de ser de las personas y las cosas. Así, la época técnica contemporánea posee como determinación central el haber desplazado la presencia a un lugar secundario. Ahora, esta ya no impulsa u obstaculiza el proceso productivo, ya que la producción no se deja afectar por la negatividad como modo de control presencial.

La mera positividad de los procesos contemporáneos, al haber soterrado a la presencia como mecanismo de control, permite el libre despliegue de la producción en sus múltiples manifestaciones: producción de saber, producción de capital, producción de recursos humanos, etcétera. Es decir, se trata de otro modo de ser que domina a la presencia misma. Por eso, como lo hemos indicado, ahora las cosas pueden ser «traídas a presencia» como, por ejemplo, ordenar algo desde un catálogo vía internet.

Los seres humanos o las cosas ya no están presentes. Esa era la interpretación metafísica del mundo desde la propia historia de Occidente y especialmente en la modernidad. Mas ya anticipamos que

lo que acaece en la sociedad contemporánea no significa un quiebre que anuncie la escisión más radical en la historia del ser humano mediante la técnica; más bien, en la actualidad, se llevan al extremo las posibilidades con las que inició la metafísica en tanto interpretación general del mundo.

Si nos preguntamos por una vía de salida respecto de la sociedad del rendimiento, tendríamos que abrir la posibilidad de mantener un cierto carácter de negatividad frente a la hegemonía de la positividad contemporánea. Se trataría de introducir en la consistencia una cierta negatividad que permitiera abrir un espacio o un quiebre en donde se dé la tematización del proceso. No obstante, a la positividad de la consistencia corresponde la imposibilidad misma de la negatividad. Así, el contraste entre negatividad y positividad que se atribuye a la presencia, no se daba en términos absolutos como ocurre en la productividad plena. Si ya indicamos que la positividad de los procesos técnicos contemporáneos, desde sí, impide toda negatividad, debemos señalar que esta se mantenía oculta en la «positividad» de la presencia. Y si la positividad de la productividad no conoce lo negativo, ¿cómo podría introducirse una dimensión negativa como posible perspectiva?

EL PAPEL DE LA TEORÍA

La sociedad del rendimiento no ha llegado a su despliegue final. Nos encontramos en el tránsito, a partir de una sociedad disciplinar, en donde la negatividad presencial todavía desempeña un papel determinante. En tal tránsito es en donde se puede abrigar la esperanza de mantener un rasgo negativo que permita el quiebre.

Pero tal quiebre tampoco puede insertarse como plena anarquía. Los propios mecanismos de la sociedad disciplinar evitan eso mediante dispositivos de reclusión o de represión. Así, el quiebre tendría que ser de tal modo que, por un lado, rompa la cadena de positividad y, por otro, permita que continúe la relación con los entes de una u otra forma. El quiebre no podría ser tampoco una huida del mundo, sino más bien un proceso que permita «ver más». Con los griegos, en quienes surgió la autonomía del pensar, a esto se le dio el nombre de «teoría».

El *theorein* griego nombra un modo de ver; aquel que irrumpe en la dispersión de las actividades y opiniones heredadas para dirigir la mirada hacia el horizonte en el que se actúa y produce⁸⁷. La época contemporánea, en su transición de la negatividad a la absoluta positividad de la consistencia en la técnica actual, podría hallar un espacio de apertura en la teoría como salida ante la posibilidad de ser absorbidos por la positividad en su máximo nivel.

Anteriormente indicamos que la sociedad disciplinar, al estar marcada por la presencia como guía de relación con las cosas y con los otros, expresaba su positividad como una negatividad oculta; mientras que la sociedad del rendimiento, al estar determinada por la consistencia, exige la plena positividad en todas sus dimensiones. Por lo tanto, el cambio de la presencia a la consistencia se constituye a partir de que la negatividad deja de estar oculta para ser absorbida por la positividad, debido al carácter absoluto de esta.

La negatividad oculta es lo que permitía la teoría misma. De hecho, el ejercicio del *theorein* consiste precisamente en la ejecución de la posibilidad del quiebre en todo acto productivo. Sin embargo, este pertenecía como posibilidad a todo quehacer humano. La sociedad del rendimiento, mediante la anulación de la negatividad, no alcanza ya a divisar ni la posibilidad ni la necesidad del *theorein*, en tanto quiebre que «hace ver» eso en lo que estamos. Lo cual es reflejado cotidianamente en esta transición cuando escuchamos decir que «cada vez se piensa menos». El dominio de la positividad hace creer que la «teoría» y el pensar no son otra cosa que aquellos resultados que lanza la ciencia técnico-científica. Cualquier otra perspectiva es superflua, precisamente por su carácter improductivo.

El tránsito de la época permite, todavía, escuchar el lamento de los cambios. Los comentarios que leemos y oímos de forma cotidiana expresan nuestra desesperación e incapacidad para modificar el rumbo. La magnitud de la problemática no yace en cuestiones locales o parciales, sino en una transición que la tradición filosófica llamaría «ontológica», ya que se trata de un cambio en las formas de ser tanto

⁸⁷ El término «*theorein*» proviene de «*thea*», cara o aspecto, y del verbo «*horao*», mirar algo. «*Theorein*» sería pues mirar el aspecto en el que algo aparece (*cf.* Heidegger, 1954b: 48).

del mundo como del ser humano. No es pues solo un cambio de paradigma regional, sino de la «esencia» de nuestro ser-en-el-mundo que permea todas las capas de nuestras relaciones. A eso nos hemos referido al hablar de presencia y consistencia. Lo que es ya no está presente, sino consiste en la mayor positividad. Por ello, ya no hay espacio para el ocultamiento y por ende tampoco para la verdad. La verdad en su término original *alétheia*, expresaba un «estar desocultado»; es decir, se trataba de un proceso que provenía de lo oculto y se mostraba en lo abierto. Ahora, la positividad de lo consistente, como decíamos, no permite la negatividad en ninguna de sus formas, entre ellas el ocultamiento. Claramente, esto se deja ver en la imposibilidad de lo íntimo, como las redes sociales, por ejemplo, que impiden la intimidad como una forma de lo oculto.

Ante esta desnudez de la positividad, la teoría como quiebre puede significar quizá el último espacio que, en esta transición inevitable hacia una sociedad del rendimiento, logre cambiar la configuración histórica en aras de hacer habitable el mundo.

CONCLUSIÓN

Hasta el momento se ha hablado de teoría o *theorein*, simplemente, como aquel quiebre que propicia un hueco en la positividad productiva, pero la propia positividad se apropiaría del carácter negativo e irruptor de la teoría para hacer de ella, sencillamente, un saber técnico-científico determinado por la positividad productiva. Por ello, en la propia tradición, la teoría ha tenido un ámbito de resguardo y protección cuya transmisión ha mantenido, en todas las épocas, la posibilidad de trascender lo que aparece.

A ese ámbito de resguardo se le conoce como *filosofía*. Ante la pregunta por el sentido actual de esta se puede destacar, tal vez ahora más que en otras épocas, la necesidad de resguardar la teoría.

Pero ¿de quién es la responsabilidad de mantener viva la posibilidad del *theorein*? ¿Se trata de una determinación del propio ser humano, como anunció Aristóteles al inicio de su *Metafísica*? ¿O es más bien responsabilidad de la filosofía y de las instancias en donde se ejerce?

Efectivamente, gran parte de la tradición filosófica occidental, de Aristóteles a Heidegger, ha enfatizado que la filosofía es una tendencia o modo de ser del ser humano; pero la época técnica contemporánea se caracteriza por tender a una absolutización de la positividad, en donde la posibilidad improductiva misma quedaría anulada. La filosofía no encaja en el esquema productivo ni siquiera en tanto «saber». Por ende, quedaría soterrada y más bien estigmatizada como un impedimento para la producción. Eso ya lo hemos escuchado cuando se dice que «la filosofía no sirve para nada» como si esta debiera hacerlo a las marchas que la productividad dispone.

El sentido actual de la filosofía se concentra, pues, en lograr un espacio de apertura en el cual los procesos de producción, incluyendo al conocimiento mismo, den pie a una configuración de otro tipo. De esa forma se irá al fondo del asunto, el cual, como ya anticipamos, es más bien de carácter ontológico. Si se transforma el modo de relacionarnos con el ser de las cosas y con los otros, también se transforma la idea de ser humano y la idea de mundo. Así, las cuestiones de carácter ecológico, de violencia y deshumanización se entienden en su raíz a partir de la positividad productiva imperante en la sociedad de rendimiento. En todo caso, si queremos cambiar algo, debemos comenzar por defender y preservar la teoría.

XI. ¿Qué es la técnica? Sobre la relación entre la composición (*Gestell*) y la metafísica

*No es extraño que la esencia del ser haya
llegado a una relación esencial con el poner (stellen),
lo extraño es solamente que a lo largo de siglos
nunca se haya preguntado por estas relaciones^{xii}.*

Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*
[Conferencias de Bremen y Friburgo]

LA PREGUNTA POR LA ESENCIA DE LA TÉCNICA

Aunque algunos comentarios intenten difundir una imagen negativa de la obra de Heidegger, como aquellos que le atribuyen a su estilo un carácter esquizofrénico⁸⁸ o aquellos que reniegan absolutamente de un mínimo impulso filosófico en su obra⁸⁹, lo que queda claro, con la publicación de la *Gesamtausgabe*, son los variados modos de abrir camino. Quizá lo más criticado en ello es el carácter radical de su trato con la filosofía misma, tanto con los contenidos de la filosofía tradicional como con las maneras de hacer filosofía. En ambos casos se muestra la amplia apertura de caminos filosóficos con los que se ha nutrido gran parte de la filosofía del siglo XX y lo que va del XXI (*cf.* Xolocotzi, 2009c). La «rehabilitación práctica» de

⁸⁸ Como suele hacerlo Mario Bunge en diversas ocasiones, por ejemplo, en la entrevista realizada por Ignacio Vidal-Folch (3 de abril de 2008).

⁸⁹ Como lo hace Emmanuel Faye al señalar que los escritos de Heidegger son «los principios del hitlerismo y del nazismo los que se introducen en las bibliotecas de todo el mundo» y que uno debería «oponerse a su difusión en la filosofía y en la enseñanza» (2009: 522-s.).

Aristóteles; la «ontologización» de Kant; lo «metafísico» de Nietzsche, entre otros, son algunos de los impulsos que han provocado tanto la profundización como la relectura de la filosofía clásica.

Pero también encontramos un carácter visionario que coloca a su filosofía como anuncio de lo venidero. Si en el siglo XIX, Nietzsche ya había advertido que los siglos por venir constituirían la historia del nihilismo, en el siglo XX es precisamente Heidegger, el primer filósofo que enfatiza el carácter planetario que adquirirá la técnica y sus concreciones reales como son vividas en la actual época de globalización.

El carácter visionario de la tematización sobre la técnica contemporánea indica pues, un rasgo intempestivo que él detectó. Quizá por ello, el filósofo de Friburgo sugería que sus «trabajos esotéricos», en donde se halla el núcleo del despliegue de la pregunta por la técnica, fueran publicados cien años después⁹⁰. Así lo señaló Hermann Heidegger en una entrevista: «Bueno, a partir de los años 50 Martin Heidegger me decía: ‘Cuando yo muera, lo que tú deberás hacer será sellar todo lo que dejo, amarrarlo y clausurarlo durante 100 años en un archivo. La época todavía no está lista para entenderme’» (Xolocotzi, 2009b: 256). Tal actitud no solo es propia de Heidegger, sino también de aquellos filósofos visionarios que han pensado intempestivamente, por ejemplo, Kant y Nietzsche. El primero lo señala así en sus últimos años de vida: «he llegado con mis escritos con un siglo de antelación; ¡después de cien años se me comprenderá bien por primera vez y entonces mis libros serán estudiados y valorados de nuevo!» (citado en Heidegger, 2009c: 81). Nietzsche indicaba el carácter intempestivo de algunas tematizaciones centrales de su obra, al señalar que lo que escribía constituye la historia de los 200 años venideros: «Describo lo que vendrá: el advenimiento del nihilismo [...]. La que cuento es la historia de los próximos dos siglos [...]» (1988, XIII: 56-s.).

A pesar de que una decisión acertada de Hermann Heidegger adelantó la publicación de ciertos manuscritos de la *Gesamtausgabe* de su padre, el daño causado por las interpretaciones superficiales que circulaban ha marcado la lectura posterior de su obra. Llama la atención

⁹⁰ Los «trabajos esotéricos» que aquí refiero son las publicaciones en torno a sus *Aportes a la filosofía*. Se trata concretamente de los volúmenes que van del 65 al 74 de su *Gesamtausgabe*.

el hecho de que todavía se conserven los clichés y no haya el mínimo esfuerzo por parte de los detractores en descubrir, de manera documentada, lo determinante sobre la esencia de la técnica.

Los clichés a los que me refiero son aquellos que ubican el pensar heideggeriano sobre la técnica en alguna corriente que acostumbraba ya una respuesta concreta. Lo que hace de su propuesta una «visión limitada y caduca». En un escrito publicado en 2009, Heidegger hace referencia a las «representaciones comunes y dominantes sobre la técnica» (2009b: 331). En ese apartado menciona principalmente tres: la instrumental, la antropológica y la técnica. La primera busca pensar la técnica como un medio a través de la intervención de la razón; la segunda procura enfocarse al carácter de beneficio y uso que proporciona mediante el énfasis en su hacer; la tercera se enfoca a pensar la técnica a partir de la máquina, de la mecanización y su desarrollo.

La diferencia en la tematización será expresada bajo el título «la pregunta por la técnica». La apertura de esta conduce a acotarla como la «pregunta por la esencia de la técnica». Planteado así, la concreción de la pregunta parecería ser «¿Qué es la técnica?», de esta forma nos enfrentaríamos a una pregunta cuya tendencia es mostrar el *qué*, en tanto *quidditas* de la técnica: la *essentia* de la técnica. Sin embargo, este modo de preguntar contrastaría con la base filosófica sobre la que se asienta la obra de Heidegger, en una crítica a la determinación de la esencia desde una *quidditas*. Ya desde *Ser y tiempo* se mostró que la esencia podría ser pensada en su carácter verbal y no nominativo⁹¹. En este sentido, el esencia debe ser pensado, no desde un contenido

⁹¹ Esta aseveración puede ser entendida desde diversos enfoques. Por un lado, el título del tratado «Ser y tiempo» deja ver que la pregunta por el verbo «ser» debe ser pensada, contra la anquilosada tradición, como verbo y no como sustantivo (*el ser*). Una señal de ello es el término alemán para verbo: *Zeitwort*, es decir, la palabra temporal. El «tiempo» en el título «Ser y tiempo» no señala pues otro tema junto al «ser», sino el horizonte para comprenderlo en su carácter verbal, es decir, temporal. Asimismo, la diferencia que Heidegger lleva a cabo en el párrafo 9 sobre la esencia, deja claro que tal tematización no corresponde a la pareja *essentia-existentia* de la tradición, ya que no se halla en la base el fundamento del ser como mero estar ahí, sino como apertura. Si el mero estar ahí era de carácter atemporal, la apertura de ser será tematizada a lo largo del tratado en su carácter temporal.

que determine el fundamento de la técnica, un «qué» determinado, sino desde el acontecer mismo de la técnica.

Precisamente esto conducirá al hecho de que la pregunta por la técnica no sea planteada desde una misma dimensión, ya que, en este caso, simplemente se intentaría buscar una respuesta al «qué»: la instrumentalidad, el hacer, la máquina, etcétera. Las versiones comunes en torno a la técnica buscan sustituir el «qué» indeterminado por una respuesta determinada. Este modo de proceder será, para nuestro autor, el modo en el que se ha movido la relación entre pregunta y respuesta en la filosofía occidental: de una manera metafísica.

Si lo que está en juego no es una nueva propuesta con un contenido novedoso que responda a la pregunta por la esencia de la técnica, sino que el mismo modo de preguntar es tematizado, entonces la pregunta «¿qué es la técnica?» muestra el mismo carácter que la pregunta «¿qué es metafísica?». Es decir, se trata de un modo de preguntar que va más allá del modo de preguntar tanto técnico como metafísico.

Aquí se podría objetar que la pregunta por la esencia de la técnica, efectivamente, no es nada técnico, ya que es una pregunta y esta caracteriza, desde antaño, al quehacer filosófico. Se trata entonces de una pregunta filosófica y no técnica. Pero esta objeción no resiste el cedazo heideggeriano en la medida en que un punto central de su proceder filosófico consiste en cuestionar el sentido prejuzgado de todo ente y comportamiento. Precisamente, el preguntar filosófico occidental por la esencia lo que busca es un *qué*. Las respuestas lo otorgan y así se ha constituido la historiografía de Occidente. Este modo de preguntar, que busca la producción (*poiésis*) de un saber como respuesta, es lo que él caracteriza como «técnico». Sabemos que este proceder es lo que ha determinado a la filosofía como metafísica. Por lo tanto, la pregunta por la técnica va ligada a la pregunta por la metafísica.

Preguntar por la esencia de la técnica o por la esencia de la metafísica debe hacerse desde una dimensión que logre aprehender este modo de preguntar. Una propuesta de carácter trascendental se mantendría en el mismo modo de preguntar y, por lo tanto, no sería una manera radical de tematizar.

Pero, entonces, ¿qué posibilidad hay de pensar la esencia de la técnica de la mano de la esencia de la metafísica? En eso consistirá el gran intento de Heidegger, a partir de los años treinta, de su pensar

ontohistórico (*cf.* Xolocotzi, 2011a). La cuestión es pensar la esencia histórica de la técnica de la mano de la esencia de la metafísica, ya que se devela una relación intrínseca entre metafísica e historia:

[...] la metafísica en tanto configuración de la verdad de lo verdadero no es una aparición caprichosa, encontrable entre otros eventos de la historia. Ella es el fundamento de la historia misma; y en la medida en que la humanidad occidental comienza su historia a partir de la metafísica y a través de ella, la metafísica –como verdad sobre el ente en totalidad– se halla en una relación esencial con la historia occidental. [...] la metafísica es el fundamento esencial de la historia occidental (Heidegger, 2009b: 56).

Lo que piensa aquí como «historia» (*Geschichte*) no debe ser confundido con «historiografía»; así lo aclara:

«[...] historia nunca es lo pasado y por supuesto que tampoco lo meramente actual. Historia es en primer lugar el venir de lo venidero. [...] La metafísica sostiene y gobierna como fundamento esencial de la historia occidental también y ante todo la época de la ‘modernidad’» (p. 56)⁹².

Si la esencia no puede ser pensada ya como una mera sustitución de elementos, entonces ahora resta pensarla desde otra dimensión no trascendental. La posibilidad que divisa, con la tematización ontohistórica de la técnica y de la metafísica, es que se debe realizar un salto que abra el esenciar en tanto acontecer. A esto es a lo que nombrará ‘el salto del primer inicio del pensar al otro inicio’: «Ciertamente: sólo

⁹² A la diferencia entre historia e historiografía subyace la diferencia entre un tiempo cronológico y un tiempo originario. Esto lo señala Heidegger claramente en una de sus lecciones sobre Heráclito: «Cabe observar que la representación usual del tiempo como secuencia de un antes y un después no es suficiente para pensar adecuadamente el modo de ser de la historia. En cuanto se representa historiográficamente y se ordena cronológicamente la historia, en el horizonte de la observación de la historia sólo se considera la representación más exterior del tiempo mediante su representación cronológica» (Heidegger, 2011: 102).

un salto desde otro inicio nos regresa al primer inicio; este salto es la indignancia, no a partir del querer curioso de tener conocimiento de lo pasado, sino de la necesidad de preparar lo venidero» (2009b: 28).

Lo histórico del conocimiento técnico que ha dominado a Occidente no se halla en un acontecimiento determinado en una época específica, sino que se esconde en el inicio mismo del pensar occidental. La visión histórica de la tematización de la esencia de la técnica es pues, un «retroceso al primer inicio», aunque no se trata de un desplazamiento a lo pasado, sino que «el retroceso al primer inicio» es antes bien, y precisamente, alejamiento de él. El ocupar esa posición alejada es necesaria para experimentar qué comenzó en ese primer inicio y en tanto ese primer inicio (2003a: 157).

La relación entre técnica, metafísica e historia es algo determinante en la obra tardía de Heidegger. A pesar de que eso ya ha sido introducido en otros textos (*cf.* Xolocotzi 2009a y 2012b), a continuación, buscaré pensar tal copertenencia destacando algunos aspectos importantes en el despliegue de la pregunta por la esencia de la técnica en tanto composición (*Gestell*).

EL PAPEL DE LA COMPOSICIÓN (*GESTELL*) EN LA DETERMINACIÓN DE LA TÉCNICA

Después de varios intentos terminológicos, Heidegger nombrará a la esencia de la técnica *Gestell*. El término presenta ciertas dificultades de traducción, ya que difícilmente pueden ser vertidos al español los componentes de tal término⁹³. Por un lado, el «Ge» remite a un ámbito de congregación como se deja ver en palabras como «Gebirge», es decir, lo que une a las montañas (*Berg*) y así se constituye una cadena montañosa, o en «Gemüt», lo que reúne los temples aní-

⁹³ Recordemos lo que Heidegger señala respecto de una traducción: «Ser 'fiel a la palabra' es algo diferente de ser 'literal'. En la traducción simplemente literal las palabras aisladas se juxtaponen léxicamente, de manera casi mecánica. Pero meras palabras no son aún palabras. Por eso, si la traducción no debe ser tan sólo literal, sino fiel a la palabra, entonces las palabras tienen que recibir su fuerza de nominación y su ensamblaje a partir de la fidelidad que actúa [...]» (Heidegger, 2011: 65-s.).

micos, el así llamado «estado de ánimo». Por otra parte, «stell» como derivado del verbo *stellen* quiere decir colocar o poner. El término *Gestell*, en sentido literal, puede significar algo así como «aquello que congrega en su colocación», «en su estar puesto». Por ello ha sido traducido como «im-posición», «dis-puesto», «posición-total», «dispositivo», «in-stalación», «estructura de emplazamiento», «disposición», etcétera. Ya que nuestro autor busca pensar en alemán, con ese término, la congregación de los modos en los que son abiertas las épocas, entonces, me parece adecuado verter al español el término a partir de una palabra que también congrege semánticamente, como ocurre en alemán. Mi propuesta es traducir *Ge-stell* como *com-posición*⁹⁴, ya que este término congrega las épocas caracterizadas en sus modos de «poner». Tales modos no son otra cosa que el «eco» de la *poésis* misma, así lo indica Heidegger en el mencionado escrito apenas publicado en 2009: «En la palabra ‘com-posición’ (*Ge-stell*) habla la congregación del poner, en la ‘congregación’ habla el eco del *logos*, en el ‘poner’ habla el eco de la *thesis (poiesis)*» (2009b: 320).

De acuerdo con nuestro intento de traducción (interpretación), el «con» de «composición» corresponde al congregante «Ge» y el «poner» corresponde efectivamente al «stellen». Se trata pues de un poner congregado, de la congregación de los modos de poner. Pero ¿en qué medida congrega la *composición* los modos de poner? ¿A qué modos nos referimos? ¿Acaso no enfatiza Heidegger que el poner recibe su determinación por parte de la *poiesis* griega? ¿No se reduce todo poner al producir poético? ¿Cómo pueden darse diversos modos de producción en la composición?

La tematización de la técnica, a partir de Heidegger, ha sido frecuentemente vista como el asunto de una época: como aquella suce-

⁹⁴ A pesar de que en otros lugares sugerí verter «Gestell» por «con-ducto» [cf. Xolocotzi, 2007a: 133], me parece que se trató de un intento fallido que alejaba al lector de aquello que Heidegger piensa en alemán. Efectivamente se trató de leer en «con-ducto» los modos de presencia congregados históricamente. A partir de esto intenté, sin mayor justificación, ubicar en la *producción* la presencia griega, en la *inducción* la presencia moderna y con la *reducción* caracterizar a la época contemporánea. A pesar de que este intento interpretativo congrega semánticamente, se aleja de la traducción alemana y no refleja de modo riguroso el fenómeno al que Heidegger hace alusión.

sora de la modernidad. Si a partir de la modernidad las cosas son en principio lo colocado ante sí, lo contra-puesto u objetual, no hay que olvidar que esto colocado ocurre por parte de lo que se constituye en guía de la colocación: el ser humano en su fundamento como *res cogitans*. Sabemos que esta *res cogitans*, caracterizada por Descartes, será llamada *subjectum* en las críticas hechas por Thomas Hobbes. Con ello, el ser humano pasa a ser sujeto y las cosas enfrentadas o contra-puestas, objetos. El hecho de que ahora las cosas reflejen y confirmen lo certero de la *res cogitans* significa que el modo de presencia de las cosas es *re-puesto*, guiado por la subjetividad re-fleja. Por ello, este carácter epocal puede ser pensado como *re-posición*, en donde el «re» mienta el «re» incluido en el vocablo «re-presentación»⁹⁵; término que, como sabemos, es el sinónimo latino, *repraesentatio*, de aquello que Descartes nombró *idea*, modo fundamental del *cogitare* del *cogito* y, que, a su vez, fue vertido por Kant al alemán como *Vorstellung* (cfr. el capítulo I del presente libro). La *reposición* es, en otras palabras, el modo de poner en la modernidad: lo contrapuesto es representado. No se trata de un volver a presentar, sino de un presentar reflejamente. Así, lo reflejado o representado constituye la subjetividad, mientras que lo contra-puesto es la objetualidad. Se da pues una escisión entre lo contra-puesto y lo re-puesto, entre la objetualidad y la subjetividad.

Sin embargo, en la época técnica contemporánea las cosas no son aquello que se nos contra-pone, sino que, de cierta forma, han sido reducidas a una neutralidad que rompe con los esquemas de la relación moderna de sujeto-objeto. Si antes la única posibilidad de almacenamiento era en algo contrapuesto a mí como, por ejemplo, un papel en tanto objeto, ahora, el almacenaje puede darse en un no-espacio sensible llamado «nube». Desde ahí puede ser traída a presencia la información requerida sin necesidad de la objetualidad contrapuesta de un papel. Asimismo, los catálogos anuncian lo que hay, pero lo

⁹⁵ El «re» no pensado como repetición sino en su carácter reflejo es abordado por Heidegger en diversos escritos, por ejemplo, en sus *Seminarios de Zollikon*: «El ‘re’=de vuelta a mí. *Repraesentatio*= el representar de vuelta a mí, hacía mí, sin embargo en ello yo no me co-represento expresamente. En ello se halla la posibilidad de que este ‘re’ (=presentar de vuelta a mí) llegue propiamente a ser el tema, la referencia a mí, quien soy determinado como el que representa» (cfr. Heidegger, 2007c: 304; Xolocotzi, 2007a: 40-ss.)

requerido es traído a presencia al ser solicitado. Se dice en estos casos que las cosas «están en existencia», almacenadas. Quizá estos ejemplos pueden parecer triviales, pero hay otros más delicados que muestran fehacientemente el tipo de entes a los que nos «enfrentamos» cotidianamente. Un caso actual es la cuestión del dinero y el juego de la economía. Las crisis que se han desatado en los últimos años muestran el carácter no-objetual de la economía mundial. La herencia moderna indicaba que el dinero mostraba algún sustento objetual, por ejemplo, el oro, al constituirse el primero en un cierto valor respaldado. Actualmente, el dinero puede ser traído a una presencia indiscriminada, como ha ocurrido en los préstamos al por mayor, porque en el fondo es una mera extracción que muestra la especulación monetaria sin referencia objetual. Se trata, en todos estos casos, de una reducción de la presencia. Las diferencias entre la modernidad y la contemporaneidad podríamos verlas a partir de diferenciar la contraposición a la subjetividad y la remisión de lo representado a lo contrapuesto. La reposición subjetiva de la modernidad ahora es una reducción indiferente y expositiva.

Esta reducción de la presencia actual es caracterizada por Heidegger como *Gestell*; no obstante, como ya dijimos, el término es elegido precisamente por su carácter congregante. Esto significa que no agota sus posibilidades en la contemporaneidad, sino que quizás advierte más, dado que señala lo que congrega históricamente a todo modo de presencia del ente. Por ello, indica que la composición «es el más extremado peligro, no sólo para la esencia del hombre, sino también para todo desocultar en cuanto tal» (2003c: 143). La composición no es pues, solamente, un modo de la presencia del ente, a saber, la presencia reducida; también es un modo de desocultamiento en donde el desocultamiento mismo es reducido o busca ser reducido. De esta forma, la composición no es solo algo que tenga que ver con el mero presente, ya que las épocas mismas del desocultamiento son niveladas. Muestra de ello es el carácter intercambiable que adquieren los términos con los que se han nombrado fenómenos en las diversas épocas metafísicas.

Todo esto señala el carácter planetario y omniabarcante de la composición (*cf.* Santander, 2011). De acuerdo con esto, cualquier tematización contemporánea no haría otra cosa que ex-poner algo y

así no detectar el carácter histórico de lo ex-puesto. Con el término «exposición» me refiero al modo de acaecer de la composición en la época contemporánea. Todo es nivelado porque la exposición está determinada por la composición, es decir, por el poner productivo que ha determinado al decir occidental. La nivelación expositora no discrimina la *pro-posición* propiamente griega ni la *im-posición* medieval de la *re-posición* moderna. Se trata en la mera *exposición* de la claridad ahistórica del poner. Por ello, Heidegger da a entender que en la época técnica contemporánea la composición se muestra claramente en la exposición: aquélla se devela como el rasgo que ha acompañado a Occidente en su andar metafísico.

La develación de la composición en la exposición contemporánea tiene un carácter omniabarcante, tanto histórico como sistemático. Esto significa que alcanza todos los comportamientos, incluido, por supuesto, el filosófico. No hace falta reflexionar mucho sobre ello, ya que el decir y pensar expositivos insisten actualmente en el carácter superfluo del filosofar. Aquellos que han asimilado el exponer, exigen la abolición de la filosofía en su carácter histórico. Aunque es precisamente la neutralidad de la exposición, la que encuentra sin sentido remitirse a la historia de la filosofía porque considera que los filósofos, simplemente, se dedican a «embalsamar ideas»⁹⁶. La visión de la exposición no alcanza a ver el carácter de poner que la determina. Eso solo es posible mediante una propuesta que «vaya más allá» del ver expositivo, esto es, que intente romper con la extensión de tal ver a toda época. Ahí se halla el carácter congregante que Heidegger piensa bajo el término composición: la exposición ve desde su lugar y considera que todo poner es como el exponer. La neutralidad del poner se extiende y por ello no es necesaria la historia misma del poner.

¿En qué reside la historia del poner? Las diferencias no estarían en el poner, en la producción, sino en los modos en los que se ha llevado a cabo: como origen productivo en Grecia (*pro-posición*); como *im-posición* en la Edad Media; como reflejo en la suposición de la modernidad (*re-posición*); como «estar en existencia» en la exposición contemporánea. Por consiguiente, la manera en la que intenta

⁹⁶ Con ello recuerdo la frase repetida del inolvidable Franco Volpi.

romper la neutralidad expositiva es mediante la tematización del carácter histórico del poner.

CONCLUSIÓN

Lo señalado hasta aquí podría ser resumido en los siguientes puntos:

1. La historia no es historiografía y, por lo tanto, no se trata de una idea cronológica del tiempo (*cf.* cap. XIV del presente libro).
2. El «poner» va ligado con el pensar occidental, es decir, con la metafísica.
3. La develación del pensar en su historia, al ir de la mano de la metafísica, exige un salto que muestra tal quiebre.
4. Ese salto es lo que Heidegger nombra «el salto al otro inicio del pensar».
5. El salto al otro inicio del pensar es pues la forma histórica en la que intenta tematizar, en su obra tardía, la técnica contemporánea.

Pero ¿cómo se puede acceder históricamente al poner correspondiente? Nuestro filósofo invita a ello al repetir, una y otra vez, en sus textos y lecciones que se debe «pensar de modo griego», «de modo moderno», etcétera. Con ello, lo que paralelamente está en juego es la negativa a pensar desde la neutralidad de la exposición. Esta neutralidad conduce a no diferenciar, horizontalmente, las formas de escribir y leer ni, verticalmente, los modos en los que se ha tematizado históricamente la filosofía. Decir que se trata de un simple orden de palabras es desconocer por completo el modo de poner propio del decir filosófico, es decir, de las tesis filosóficas mismas (*cf.* Heidegger, 1994a: 62), y por supuesto de lo dicho históricamente. La filosofía por su carácter mismo tiene un modo de poner irruptor: sus tesis irrumpen en lo puesto no solo en otros modos de decir, sino en el propio. Tal modo de irrupción se lleva a cabo mediante el preguntar. Mas si el preguntar es visto solo como un «método» o

«técnica», entonces ya se ha dejado absorber por la exposición niveladora y lo único que le queda es cambiar el tema o el objeto. Ese sería el caso de lo «novedoso» o «lo que está de moda» en filosofía. Pero, tal modo nivelador de considerar el preguntar filosófico no sería suficientemente radical porque no alcanza a ver su dominación por parte de la exposición.

La radicalidad de la tematización heideggeriana, me parece que yace en haber detectado tal riesgo e insistir en la necesidad de aprehender lo propio del filosofar: tanto su necesidad de diferenciación horizontal como su necesidad histórica. Si se olvida esto entonces se pierde la experiencia del filosofar mismo. Por consiguiente, solo queda la perspectiva de recurrir a otro modo de tematizar o pensar que la filosofía se hace sin historia porque es imposible pensar de otro modo que del modo expositivo actual. La obra de Heidegger es, quizá, la muestra más palpable de romper con los prejuicios respecto de lo imposible en la filosofía y de invitar a recorrer tal experiencia mediante el pensar.

XII. Técnica, verdad e historia del ser

*El siglo XX, en el que presumiblemente
la era de la modernidad llega a su fin,
no a su final, sólo puede ser, de hecho,
debe ser, la era de la técnica, porque
éste es el destino inicial
y por tanto largamente oculto de la
modernidad en general^{xiii}.*

Martin Heidegger, *Denken und Dichten*
[Pensamiento y poetizar]

LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA Y LA METAFÍSICA

Hace algunos años, un banco invitaba a afiliarse a él con el siguiente eslogan: «El mundo real es inseguro [...] por eso hacemos que el virtual no lo sea». La oposición mundo-real y mundo-virtual ha llegado a formar parte de nuestra cotidianidad, por ejemplo, a través de internet y los medios de comunicación. A la inseguridad de la «realidad» se le suma la inestabilidad, la caducidad, la indeterminación, etcétera. Todos los «defectos» del mundo real parecen ser superados mediante la idealización estable de un mundo virtual.

Al parecer, los procesos de idealización iniciados en Occidente, como móvil del proceso científico, han logrado superar las expectativas de la condición inicial (*cf.* Held, 2003: 16-s.). Por eso, Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología, cuestionaba ya, antes que su alumno Martin Heidegger, el carácter técnico que dominaba a las ciencias contemporáneas. La mera dispersión en disciplinas y el apego a resultados había conducido al «peligro de la mecanización del

método», decía Husserl en una lección de 1919. El ideal científico racional se había convertido en una huida a la especialización y tecnificación con el consecuente «[...] desapego a las fuentes originarias de la intuición, de donde ha surgido toda ciencia [...]» (Husserl, 2002: 11). A este ámbito en el cual surge toda ciencia, lo llamará ya muy tempranamente «mundo-de-vida» (*Lebenswelt*) o «conciencia precientífica».

Tal como muestran los análisis husserlianos del «mundo de vida» y los desarrollos en los que se inspiró su alumno Heidegger, en torno al ámbito preteorético de la vida fáctica⁹⁷, la ciencia moderna y contemporánea ha olvidado su sentido y su perspectiva y ha caído en el dominio de la técnica (cfr. Xolocotzi, 2004, 2007a, 2008a). Algunos años más tarde, Husserl diagnosticará esto al señalar que «la ciencia se ha convertido, bajo la forma de ciencias especiales, en una especie

⁹⁷ La tematización que Husserl lleva a cabo del «mundo de vida» (*Lebenswelt*) no ocurre al final de su vida, en el tratado de la «Crisis», como erróneamente se piensa, sino que remite a sus investigaciones en Göttingen, es decir ya antes de 1916. La lección husserliana *Natur und Geist* del semestre estival de 1919, ya en Freiburg coincide con los inicios de Heidegger como asistente de Husserl. Si tomamos en serio lo que Heidegger indica en el párrafo 7 de *Ser y tiempo* en torno al acceso que tuvo a los escritos inéditos de su maestro Husserl (cfr. Heidegger 2012b: 58), entonces es probable que Heidegger haya revisado manuscritos en torno al problema del mundo de vida ya en 1919 y esto haya sido un móvil central en su crítica al predominio teorético que lleva a cabo en su lección del semestre de posguerra (cfr. Heidegger 2005d). Sin embargo, sorprende la «mala memoria» de Heidegger, ya que en una carta del 30 de marzo de 1974 escribe a Jean Beaufret lo siguiente: «La temática del ‘mundo de vida’ es un asunto muy enmarañado y consiste en el intento imposible de encerrar a la ‘analítica del Dasein’, determinada a partir de la pregunta por el ser en *Ser y tiempo*, dentro de la ciencia absoluta del ego trascendental, [bajo] el título ‘mundo de vida’. Él requiere un tratamiento especial porque *estoy convencido de que la “Crisis” no resultó orgánicamente de la propia obra de Husserl, sino que fue forzada desde afuera mediante la publicación de Ser y tiempo*. Yo creo que Fink estuvo inmiscuido de modo esencial en este ‘desarrollo’ de Husserl» (carta inédita, albergada en el Literaturarchiv Marbach; cursivas mías). Como muestran las fuentes recientemente publicadas y los textos inéditos, más bien ocurrió, al contrario: el «desarrollo» de Heidegger se asienta en la problemática del «mundo de vida» tematizado por Husserl, por lo menos ya desde 1919, aunque, como sabemos, los caminos tomarán rumbos diferentes.

de técnica teórica [...]» (2009: 7). Diez años después, nuestro autor tematiza lo ocurrido con la ciencia desde la modernidad y detecta una inversión entre la relación de la ciencia con la técnica. Así, la técnica ya no es más una práctica de la ciencia, sino es «la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza» (1995: 63)⁹⁸.

Sin embargo, el papel de la técnica como posibilidad de ejecución de la idealidad científica y por ende del olvido del «mundo de vida», generalmente es visto desde un ámbito meramente instrumental al ubicar los orígenes de la transformación técnica del mundo en la introducción de las máquinas. Efectivamente, con la invención del telescopio o del microscopio se alcanzaron niveles de visión nunca antes accesibles; pero si vamos más allá de ello, puede surgir la pregunta por esta misma y no solo por el grado de visibilidad.

Una de las diferencias centrales entre la tematización husserliana y la heideggeriana alrededor de la técnica es que Heidegger, después de tomar los respectivos impulsos de Husserl en torno al olvido del «mundo-de-vida», buscará, a partir de este, interpretar onto-históricamente el surgimiento mismo de la técnica. Por eso el predominio occidental de la técnica no es para él un asunto meramente de intensidad o grado mediante el uso de máquinas, sino de la consumación de lo iniciado en el origen mismo de Occidente. La comprensión cabal de la técnica contemporánea, esto es, de un inminente «mundo virtual», no se obtiene al dirigirnos solamente al carácter gradual de sus posibilidades historiográficamente desplegadas, es decir, al tematizar el grado de visibilidad que permite; sino más bien al aprehender el tipo de visión que posibilita tal gradualidad. Se trata, pues, de un asunto metafísico y no técnico. Por ello, Heidegger insiste en que la pregunta por la técnica no puede restringirse a un ámbito instrumental o historiográfico, sino ontológico-histórico. Eso, como sabemos, lo resumiré en la pregunta por la esencia de la técnica:

⁹⁸ Algunos autores ubican el origen de la técnica contemporánea en la asimilación de dos saberes diferenciados en la antigüedad griega: la *episteme* y la *téchne*. La modernidad iniciaría, según algunos, con la posibilidad abierta de hacer *episteme* en sentido técnico. Por ello se divisa a la ciencia en su carácter experimental (*cf.* Luckner, 2008, pp. 29-s.).

Desde nuestro punto de vista la esencia de la técnica no es nada humano. Y sobre todo la esencia de la técnica no es nada técnico. La esencia de la técnica tiene su lugar en lo que ha de pensarse desde siempre y antes de toda otra cosa. Por eso me parece aconsejable que ante todo hablemos y escribamos menos sobre la técnica y pensemos más acerca de su esencia, a fin de que encontremos en primer lugar un camino hacia eso esencial (2005c: 81).

Si la esencia de la técnica no es algo técnico, entonces el camino de investigación exige salir del encasillamiento de la calculabilidad y caza de resultados. Pero ¿qué camino queda? Inmersos en la técnica, ¿podemos hallar un ámbito que escape en cierta forma a esta?

Las posibilidades abiertas por el modo de ver fenomenológico logran aprehender la técnica, no a partir de sus grados de intensidad, sino del presupuesto determinante que a ella subyace. Una visión meramente gradual se dirige solo a lo que debe ser tematizado, aunque presupuesto como algo que ya está ahí. Una visión fenomenológica, empero, no presupone simplemente el objeto de estudio, sino que, mediante el principio de correlación, inserta también en la discusión los modos de su posible tematización. Así, no se trata de pensar a partir de lo que ve o descubre la técnica, los contenidos determinados, sino el *modo técnico de ver*. Lo que se ve está pues determinado por el modo específico de ver. La época técnica contemporánea en su carácter global de dominación se atribuye a sí misma, lapidariamente, el único modo de ver. Se sugiere homologar todo ver al ver de la técnica. Esa será una de sus determinaciones centrales: reducir toda posibilidad a la posibilidad técnica⁹⁹. No solo ver, sino que todo comportamiento humano está regido por la técnica contemporánea y esta se ha colocado como el parámetro a partir del

⁹⁹ En el escrito-respuesta a Ernst Jünger sobre el nihilismo en la época técnica contemporánea, Heidegger señala la reducción como una determinación central de esta: «En el escrito *Sobre la línea* menciona usted como una característica fundamental de las corrientes nihilistas ‘la reducción’: ‘La abundancia se agota: el hombre se siente como explotado en múltiples relaciones y no sólo económicas’ [...] ¿Qué dice esto sino que el movimiento hacia un ‘siempre-menos’ en plenitud y originariedad dentro del ente en totalidad [...]?» (1994b: 110).

cual se admite todo: lo que sea saber, lo que sea vivir, lo que sea útil, lo que tenga sentido, etcétera.

Así, preguntar por la esencia de la técnica parece algo superado que no ofrece perspectivas. En todo caso, como ya señalamos, si lo que determina a la técnica no es algo técnico, entonces tal determinación no puede ser aprehendida a partir del conocimiento de lo calculable, más bien desde otro modo de acceso acorde a su esencia. Aunque la reducción técnica del mundo parezca impedir otros accesos, la filosofía se las ha arreglado siempre para pensar más allá de los obstáculos inmediatos.

Si la filosofía nace con la actitud de «juzgar con *lógos*» (Parménides), y esto significa separar y decidir, entonces se debe hacer *epojé* del estar absorbido en la técnica para pensarla. Tal puesta entre paréntesis es precisamente lo que Heidegger lleva a cabo fenomenológicamente, al distinguir la técnica de su esencia. Hacer esto no significa salir de la técnica para repudiarla, sino aprehenderla en su esencia, y eso quiere decir, tratar de pensar el modo en el que acaece la técnica. Por ello, para él, la pregunta ontológica por la esencia de la técnica es necesariamente de carácter histórico. Pese a ello, es difícil captar lo histórico ya que «lo histórico de toda historia acaece en aquel gran silencio para el cual el ser humano escasas veces tiene el oído adecuado» (2008a: 44).

La tematización ontohistórica de su preguntar la inicia al comienzo de la década de los treinta, mediante una revisión de su ontología fundamental que, como sabemos, fue plasmada ejemplarmente (1927) en *Ser y tiempo*. Ese segundo tramo de su camino filosófico conlleva a divisar el olvido de la pregunta por el ser en sus orígenes (*cf.* Xolocotzi, 2005 y 2008b). La destrucción de la ontología que Heidegger había iniciado en la ontología fundamental, encuentra un claro soporte al aprehender el olvido de la pregunta por el ser, no como una deficiencia, sino como una determinación del camino que ha marcado a Occidente. Así, lo que él nombra *metafísica* queda claramente aprehendido como el camino regio de la tematización del ser en la historia de Occidente; ser, que paradójicamente se ha mostrado en su ocultamiento. La metafísica constituye, pues, el primer inicio del pensar que será abierto, por lo que nuestro filósofo lo nombra el otro inicio. No se trata, como ya anticipamos, de una secuencia historiográfica, sino de un modo de apertura del primer inicio. Lo que hace

el otro inicio es detectar la historia de Occidente como historia del primer inicio. El primer inicio, en tanto historia del ser, es experimentado en el otro inicio.

Estas tematizaciones constituyen un aspecto central de sus manuscritos de 1936 a 1938 que ahora nos son accesibles como *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*) (cfr. 2003a). Ahí, Heidegger lleva a cabo una aproximación a la esencia de la técnica que años más tarde denominará *Gestell*. Muchas interpretaciones remiten inmediatamente a los textos de los cincuenta, que fueron las versiones públicas en torno a la tematización de la técnica. Sin embargo, el núcleo de lo dado a conocer se asienta para él en esos «manuscritos íntimos» que no fueron redactados para ser publicados; bueno, quizá pudieron haber sido publicados 100 años después, como Heidegger había dicho a su hijo Hermann o a su alumno Walter Biemel¹⁰⁰. Aunque en tales indicaciones a sus allegados indique que «la época no esté todavía lista para entenderlo», los *Beiträge* fueron publicados en 1989 por primera vez; mientras que la famosa conferencia «La pregunta por la técnica» había sido leída en Múnich en 1953. Hoy sabemos que todas estas tematizaciones posteriores se enraizaban en el eje del pensar onto-histórico delineado ya en los *Beiträge*.

Precisamente ahí encontramos, en el apartado 67, el núcleo de la interpretación sobre la esencia de la técnica que posteriormente cobrará forma en otros textos. El apartado mencionado lleva por título «Maniobra y vivencia»:

¹⁰⁰ En una entrevista hecha a Hermann Heidegger, este indicaba que en los años 50 su padre le había encomendado sellar y clausurar los manuscritos durante 100 años ya que la época no estaba lista para entenderlo. (Cfr. Xolocotzi 2007b). Por su lado Biemel lo señala así en sus recuerdos de Heidegger: «Heidegger, por cierto, no quería que el legado fuese administrado en la forma de un archivo accesible a todos los investigadores interesados, como era el caso del Archivo Husserl, sino que sólo pocas personas debían tener acceso, especialmente las que tuviesen relación con el trabajo de edición. Originalmente también él pretendía –como ya lo dije– dar a publicar sólo pocos textos, ya que él creía que el momento para ello todavía no era el apropiado» (1977: 18).

Maniobra como dominio del hacer y de la hechura. [...] Maniobra es el nombramiento de una determinada verdad del ente (de su entidad). En primer lugar y en la mayoría de los casos esta entidad nos es asible como la objetualidad (ente como objeto del representar). Pero la maniobra capta esta entidad más profundamente, más inicialmente, porque [está] referida a la *téchne*. / El surgir de la esencia maniobrante del ente es históricamente muy difícil de captar, porque en el fondo desde el primer inicio del pensar occidental (más exactamente desde el hundimiento de la *alétheia*), se plantea en el efecto (2003a: 117)¹⁰¹.

A partir de este texto se comienza a divisar la relación intrínseca entre técnica (*téchne* [τέχνη]) y verdad (*alétheia*). En el fondo, la tesis central de Heidegger consiste en indicar que la visión técnica del mundo contemporáneo no asienta sus orígenes en la invención de las máquinas, ni siquiera en la supuesta unión entre *téchne* y *episteme* al inicio de la modernidad, sino en el acaecimiento que marcó a Occidente como metafísica: el soterramiento de la *alétheia*. De este modo, la esencia de la técnica tiene una entrañable relación con la esencia de la verdad. Esto, empero, debe ser visto con detalle porque a partir de ahí se entenderá la propuesta heideggeriana en torno a la técnica contemporánea.

LA ESENCIA DE LA VERDAD Y SU RELACIÓN CON LA PRODUCCIÓN TÉCNICA

En la apertura de la metafísica como primer inicio del pensar, la pregunta por la verdad de la esencia, es decir, por la necesidad de fundamentar lo verdadero, remite a Platón en la medida en que la *idea*, el aspecto, se constituye como aquello avistado de antemano que decide sobre lo que de hecho puede ser visto en cada caso particular, en otras

¹⁰¹ Cambios en la traducción. La traductora de los *Beiträge*, Dina V. Picotti, vertió 'Machenschaft' como 'maquinación'. Sin embargo, el término alemán incluye una referencia semántica directa a 'machen': hacer. Prefiero 'maniobra' porque ahí resuena de alguna forma el énfasis en el hacer y no en la máquina.

palabras: «El proto-tipo [Vor-bild] es el aspecto avistado de antemano de lo que constituye el semblante de la mesa, la ‘idea’, la esencia» (Heidegger, 2008a: 82).

Sin embargo, el *qué*, que determina la entidad del ente, se origina de una forma específica, quizás ahora ajena a nosotros por pretender partir del ente que está-ahí presente. En la interpretación que lleva a cabo sobre Platón en la lección del semestre invernal de 1937-1938, *Preguntas fundamentales de la filosofía* –por cierto, la introducción más accesible a lo desplegado en los *Beiträge*– se trata más bien de un modo propio de introducir la esencia que consiste en una *pro-ducción* (*Her-vor-bringung*) de la esencia: «la captación de la esencia es un modo de ‘pro-ducción’ de la esencia» (p. 81).

La idea, en tanto aspecto que algo ofrece, es para él lo que da la pauta en torno a la posible aprehensión de algo como tal. La posibilidad de entender el *idein* como modo de aprehender o percibir la *idea* depende, en la lectura de Heidegger, del mostrarse del ente en su aspecto. De esta forma, la idea ofrece el *qué* de lo que se muestra en su hacerse presente. Por ello, entonces se identifica la aprehensión del ser, destacado de este modo, con la presencia constante. Sabemos que tal presencia constante no puede ser asimilada a ninguna posibilidad del estar-ahí singular. La casualidad de la realidad de lo singular no afectaría la tematización de la presencia constante del qué-ser en tanto *idea*.

Ahora bien, él llama la atención en lo que nombra una «transformación respecto de la concepción griega del ser», ya que de acuerdo con lo señalado, lo que la tradición adoptó como carácter central del ser del ente, su estar-ahí, no corresponde a lo señalado por Platón en la medida en que «para los griegos [Platón] la “existencia” y la realidad de un ente, o sea eso que precisamente *nosotros* acostumbramos designar como el “ser” del ente, no pertenece en absoluto a la entidad del ente» (p. 68).

El hecho de que la esencia como qué-ser no sea determinada desde lo que está ahí, lo lleva a preguntar por la *fundamentación* de la esencia del ente. La respuesta inicial es que se busca en vano una fundamentación, si por esta se entiende la acreditación de un enunciado esencial, correspondiente a la esencia, a través de la referencia a los correspondientes casos singulares.

En este aspecto, nuestro autor destaca, de la mano de Platón, la introducción de la esencia de algo como aquello que guía la posibilidad de su estar-ahí singular. A partir de ello se pregunta: «¿no será la captación de la esencia de tal forma, que en cuanto captación antes que todo “produce” la esencia en cierta manera y no la remienda posteriormente a partir de los casos singulares que ya están ahí?» (p. 78).

Ahora bien, la introducción de la esencia como producción no puede consistir en la captación de algo que está-ahí. No se trata solamente de pasar del tomar conocimiento de la esencia, al saber de la esencia como fundamentación, ya que aquí se acreditaría algo por medio de algo ya dado de alguna manera. En este sentido, el posible conocimiento o saber de la esencia estaría ausente de fundamentación.

Para aclarar la aproximación al conocimiento de la esencia sin apelar a la ausencia de fundamento, Heidegger exige una mirada cuidadosa a la *producción* de la esencia. La mencionada caracterización de la esencia remite al qué-ser del ente, en tanto aspecto que este ofrece; de este modo, aquello que el ente sea indica que todo ente que está-ahí es visto a partir de lo avistado de antemano que lo configura: la *idea*. Dicho de otro modo, se trata de un avistar de antemano o traer a la vista la esencia; y tal traer es traducido por él de modo literal como una *pro-ducción* (*Hervor-bringung*).

Sin embargo, nuestro autor enfatiza que la producción remite a la captación de la esencia al sacar la esencia hacia afuera desde un estar desconocida y ocultada. La producción, entendida como este avistar de antemano, trae a la luz la esencia desde su respectiva lejanía oscurificada. No obstante, este traer a la luz es un ver particular que trae ante sí lo que debe ser avistado: «Es un ver que *saca hacia fuera*, no un simple mirar lo que pasa por el camino y está por ahí» (p. 82). Lo que se refiere a este particular ver como *pro-ver*, es decir, un ver productivo (*er-sehen*). No se trata de un atenderse a algo, sino de un *exponer* (*Heraus-stellen*) el aspecto¹⁰².

De esta forma, el establecimiento platónico de la esencia no es algo fabricado ni encontrado de modo arbitrario, sino que tiene su

¹⁰² «El filósofo es un pensador sólo si él es de este tipo de vidente y no un papamoscas, ni un calculador, ni un mero hablador» (Heidegger 2008a: 91).

origen propio y por ende le corresponde un modo correspondiente de «fundamentación». Ya que en este ámbito se lleva a cabo la donación previa de algo, no es posible atenerse a un ente a partir del cual se diera una adecuación. Nos indica al respecto que «El pro-ver la esencia no es fundamentado, sino fundado; es decir, llevado a cabo de modo que se lleva a sí mismo sobre el fundamento que pone» (p. 84). Se trata de una fundación del fundamento, del establecimiento de aquello que debe ser fundamento. Esto es para Heidegger lo que en griego fue pensado como *hypokeimenon* e *hypothesis*, entendiendo a esta como la *thesis* del *hypokeimenon*.

De esta forma queda claro que el conocimiento esencial no es ni una fundamentación ni está ausente de fundamento, sino que consiste en *la puesta del fundamento*. Así, nuestro autor explica el hecho de no encontrarse en Aristóteles una fundamentación para la esencia de la verdad como corrección del enunciado. A partir de ahí, la pregunta guía remite a aquello que toma como fundamento la determinación esencial de la verdad como corrección. Para avanzar en esta dirección conviene recordar la diferencia ya indicada entre fundación y fundamentación: el pro-ver la esencia no admite fundamentación en tanto esta se orienta por un atenerse delineado por la corrección. Así, el establecimiento de la esencia permanece infundamentable y, por ende, la verdad perteneciente a la captación de la esencia no es la corrección sino *lo que deja ver la producción misma*, a saber, el sacar hacia afuera de lo ocultado hacia lo desocultado.

Lo desocultado se dice en griego *to alethés*, y el estar desocultado se dice en griego *alétheia*. Traducimos esto desde hace mucho tiempo como *veritas* y verdad. La ‘verdad’ de la captación esencial es, en términos griegos, el estar desocultado del qué-ser del ente. Pero el estar desocultado, el ser-avistado es en términos platónicos la idea. (Heidegger, 2008a: 93).

En este sentido, el pro-ver al ente no significa otra cosa que encontrarlo en su estar desocultado. Así, la captación del ente consiste, como Heidegger enfatiza, en un desocultar y la verdad como *alétheia* remite al carácter del ente como tal. Sabemos que su tesis consistirá en enfatizar que la verdad como corrección está fundada en ella. De

esta forma, lo orientador del conocimiento factual, en el cual nos atenemos a los entes, se atiene él mismo al estar desocultado de estos.

Así pues, lo que da fundamento a la verdad como corrección es la *alétheia*. El estar desocultado del ente, en tanto abierto, constituye el fundamento de la posibilidad de la corrección. De este modo, la visión histórica del análisis conduce al señalamiento de que al ser *pro-vista* la verdad como estar desocultado del ente, no se requería una fundamentación ni un preguntar al respecto. Por ello, entonces la *alétheia* permaneció como lo ausente de preguntas y dio paso a la posibilidad de la corrección. Solo mediante este rehusamiento de la verdad como *alétheia* es que inició la metafísica como historia misma del ser ocultado.

El hecho de no haber preguntado por ella no es una deficiencia, sino la actitud acorde a ella misma. Tal preguntar hubiese ido contra la tarea más propia del inicio pensante griego. De tal forma que lo acaecido puede ser soterrado, mientras que lo no-acaecido queda retenido y contenido en el inicio, permanece como lo insondable y lo que «incita siempre nuevamente a la meditación sobre él» (p. 123). Y como muestra el pensar ontohistórico, la remisión a lo acontecido del primer inicio se abre desde las posibilidades iniciales mantenidas en su soterramiento. El final del primer inicio se deja ver de modo palpable en la manifestación de aquello que se mantiene como lo inicial en la época contemporánea: la completa absorción en las vivencias y maniobras como pleno descubrimiento del carácter inicial de la metafísica.

Así, las maniobras y vivencias a las que refería Heidegger en la cita inicial de los *Beiträge* y que ahora se manifiestan por doquier en la época técnica contemporánea, indican los dos polos entre los cuales oscila la concepción derivada de verdad como corrección. El ente ha devenido maniobra de la razón y en ello se apela a la vivencia. Aunque la verdad como corrección no es la neutralidad de la lógica, sino, desde la modernidad, «[...] es el ajuste y adaptación calculable de todo comportamiento humano a la maniobra» (Heidegger, 2008a: 149). Así pues, la época técnica contemporánea muestra palpablemente que lo correcto mediante la maniobra es utilizado y gozado en la vivencia.

CONCLUSIÓN

Con lo aquí indicado podemos ver que el dominio de la técnica contemporánea no es casual, sino que hunde sus raíces en el inicio mismo de Occidente, en el primer inicio del pensar como metafísica. Eso significa que la inauguración misma del pensar en Grecia va acompañada del riesgo de su ocultamiento. En el origen pensante griego los entes eran accesibles precisamente porque estaban al descubierto, porque estaban desocultados (*alethés*). Tal relación originaria será soterrada y la verdad, como aquel ser arrancado del ocultamiento, para transitar al ámbito del estar-desocultado de los entes quedará necesariamente en el olvido. Ahora, el ente ya no es aquello que emerge en la lucha entre el estar oculto y su desocultamiento, sino que mediante tal soterramiento el ente pasa a ser simplemente lo manifiesto en la positividad del estar-ahí y la verdad pasa a ser la *adecuación* o corrección con un ámbito pre-visto en torno al encuentro con las cosas. Lo pre-visto se constituye en fundamento y todo aquello que concuerde estará así fundamentado. Así, tal pre-visión sentó las bases para un despliegue en el pensar que ha hallado su plena exposición en la modernidad con la transformación de la pre-visión en calculabilidad. Por tanto, lo pre-visto del origen de la metafísica como fundamento es ahora lo calculable.

Desde la perspectiva ontohistórica del otro inicio, la metafísica occidental no ha sido otra cosa que el despliegue de las posibilidades abiertas en el paso de la puesta del fundamento a la fundamentación; es decir, del paso de la *alétheia* a la verdad como corrección. Esto ha sido la guía de los modos de presencia pensados en la tradición occidental. En el fondo han sido modos del soterramiento de la *alétheia* y, por ende, modos del olvido del ser. Por eso Heidegger insiste en develar a la historia de la metafísica occidental como la historia del rehusamiento del ser.

En este contexto, la determinación presencial del ente a partir de la modernidad inició el final de la metafísica misma, al llevar al extremo las posibilidades incluidas en el inicio griego. Con el establecimiento moderno de la presencia como *objetualidad* y de la esencia del ser humano como *ego cogito* en cuanto *subjetividad* (Descartes), la entidad del ente parece lograr su independencia del origen pensante griego y

pretende constituirse como un inicio radical, en donde el ente es delineado desde su carácter de opositor, como objeto, al sujeto en tanto *fundamentum inconcussum*.

La herencia moderna que nos señalaba el carácter objetual de los entes y la respectiva determinación subjetiva parece entrar en crisis con el predominio de la técnica contemporánea. Si la presencia del ente era percibida desde su carácter opositor a la subjetividad y ahí se daba la mayor «realidad», ahora, el carácter opositor ha sido sustituido, por lo que Heidegger piensa, con el estar-disponible de lo constante. La estrecha relación entre la época técnica contemporánea y la modernidad no consiste en un cambio del modo de presencia, sino en el cumplimiento de lo iniciado en la relación sujeto-objeto de la modernidad. En sentido estricto, esta relación no desaparece, sino que abre en toda su magnitud aquello que determinó a Occidente como metafísica:

La relación sujeto-objeto logra así por primera vez su puro “carácter de relación”, esto es, su carácter de consistencia [*Bestellungscharakter*], en el cual son absorbidos, en cuanto consistentes [*Bestände*], tanto el objeto como el sujeto. Esto no quiere decir que la relación-sujeto-objeto desaparezca, sino que, por el contrario: ella alcanza ahora su más extremado poderío, predeterminado por la composición [*Ge-stell*] (Heidegger, 2007d: 176)¹⁰³.

Más allá de los detalles epocales que encontramos en torno al despliegue de la técnica, para Heidegger queda claro que el carácter maniobranante que en la técnica contemporánea llega a su clímax, filosóficamente visto, no debe hundirnos en un pesimismo irremediable, sino más bien se abre el origen en su pureza. El maniobrar de nuestras vivencias que ahora rige la relación con el mundo deja ver, pues, el soterramiento inicial de la verdad como *alétheia* y en tal develamiento se desoculta el camino de Occidente. La relación con la técnica contemporánea no conlleva entonces ningún fatalismo ni la tematización heideggeriana indica una resignación en torno al «destino». Más bien se prepara el camino para otro modo de estar en el mundo

¹⁰³ Traducción modificada.

y por ello otro modo de pensar. Así, lo que ha mostrado es que ni el pensar se agota en la metafísica ni la técnica contemporánea aniquila sus posibilidades. Y lo que se abre entonces forma parte del pensar en tránsito en el que nos hallamos. Como hemos tratado de señalar aquí, una cabal comprensión de la era técnica contemporánea solo se logra sin olvidar ni su origen en el primer inicio ni los modos de presencia en su historia. De esa forma se entiende que el despliegue de la pregunta filosófica por la esencia de la técnica conduce, necesariamente, a la pregunta por la verdad insertada en la historia misma de Occidente como historia del ser.

XIII. La metafísica productiva. Maniobra, técnica y filosofía

Es en el producir donde se encuentra la relación primaria y directa con el ser de un ente. Y esto implica que el ser de un ente no significa más que su carácter de ser producido^{xiv}.

Martin Heidegger,
Los problemas fundamentales de la fenomenología

Desde hace décadas, uno de los papeles de la filosofía ha sido reflexionar sobre las determinaciones imprescindibles de la técnica que han impregnado al mundo contemporáneo. Hacia cualquier lado en el que volteemos o en cualquier rumbo que nos encontremos, la técnica nos sobreviene. Entre múltiples investigaciones al respecto, destaca lo pensado por Heidegger. Sus reflexiones sobre el fenómeno técnico no se limitan a buscar orígenes historiográficos del mismo, sino a descubrir el arraigamiento filosófico de la técnica al pensarla desde su esencia. La muy difundida pregunta heideggeriana por la esencia de la técnica, al no ser nada técnico (*cf.* Heidegger, 2005c: 81), reviste problemáticas ya abordadas por gran parte de las interpretaciones contemporáneas. El presente texto no busca volver nuevamente sobre lo ya publicado al respecto. Más bien el intento consistirá en pensar la esencia de la técnica en su remisión intrínseca a la *téchne* griega desde el carácter hacible de la misma (la maniobra). Con ello se intentará aclarar que la esencia, a la que refiere nuestro filósofo, no es simplemente un *qué* estático que determine a lo técnico, sino que su carácter esencial es de índole histórico¹⁰⁴.

¹⁰⁴ En otros lugares ya he llevado a cabo un acercamiento a la relación entre técnica e historia del ser, *cf.* Xolocotzi, 2009a.

La posibilidad de una tematización histórica de la esencia de la técnica puede complicarse en varios sentidos. Por un lado, podría entenderse como un mero recorrido de hechos historiográficos; sin embargo, de lo que se trata es de descubrir el carácter de inicio de tal proceder. Heidegger lleva a cabo esto al tematizar este inicio desde una perspectiva que lo desoculta como tal. El carácter descubridor de aquel primer inicio lo llamará «el otro inicio del pensar». Lo histórico del conocimiento técnico que ha dominado a occidente no se halla en un acontecimiento determinado en una época específica, sino que se esconde en el inicio mismo del pensar occidental. La visión histórica de la tematización de la esencia de la técnica es pues, un «retroceso al primer inicio», aunque no se trata de un desplazamiento a lo pasado, sino que «el retroceso al primer inicio es, antes bien y precisamente alejamiento de él, el ocupar esa posición alejada que es necesario para experimentar qué comenzó en ese primer inicio y como ese primer inicio» (Heidegger, 2003a: 157).

De esta forma, su intento será mostrar que la técnica contemporánea no hunde sus raíces simplemente en un acontecimiento moderno, sino en los orígenes griegos del pensar. Generalmente se piensan las determinaciones de la técnica contemporánea a partir del proyecto de naturaleza iniciado en la modernidad con Descartes. El poderío de la luz de la razón otorgaba una autoafirmación de la razón que posibilitaba la posesión del mundo y la manipulación de la naturaleza, de manera que, como señalaba Descartes, podríamos «hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza» (2002: 119).

No obstante, la técnica contemporánea no constituye simplemente una época entre otras, sino que muestra más bien la apertura de aquello iniciado en Occidente mismo, aquello que ha acompañado desde su inicio a la manera de relacionarnos con los entes. Tal acompañamiento, se ha mantenido oculto, aunque resplandeciente en diversos momentos. Como veremos, el énfasis en el hacer que muestra la época contemporánea solo expresa aquello que determinó al pensar occidental en su inicio como metafísica.

Por ello, el rasgo oculto de la técnica que se devela en la época contemporánea será llamado por Heidegger, maniobra o hechura: *Ma-chenschaft*. Generalmente este término es vertido al castellano como «maquinación», traducción que pierde el carácter central del «hacer»

que expresa el término alemán *machen*. No se trata de un «mal» o de un punto de partida apoyado en la invención de las máquinas; se trata del descubrimiento del carácter central de la técnica en el hacer. Así lo señala en los *Aportes a la filosofía*:

Antes bien el nombre [*Machenschaft*: maniobra] debe enseguida indicar el *hacer* (*poiésis, téchne*), que por cierto conocemos como comportamiento humano. No obstante, esto mismo es precisamente sólo posible sobre la base de una interpretación del ente en la que aparece lo hacedero del ente, de tal modo que la entidad justamente se determina en la estabilidad y presencia [*Beständigkeit und Anwesenheit*]. Que *algo se hace por sí mismo* y según ello es también hacible para un correspondiente proceder, el *hacerse-por-sí mismo* es la interpretación de la *physis* llevada a cabo a partir de la *téchne* y su círculo de referencia, de modo que ahora ya rige la preponderancia de lo hacible y de lo que se-hace (p. 113). [...] Maniobra como dominio del hacer y de la hechura. [...] Maniobra es el nombramiento de una determinada verdad del ente (de su entidad). En primer lugar y en la mayoría de los casos esta entidad nos es asible como la objetualidad (ente como objetos del representar). Pero la maniobra capta esta entidad más profundamente, más inicialmente, porque [está] referida a la *téchne* (2003a: 117)¹⁰⁵.

Si nos remitimos al inicio del pensar occidental, encontramos la tematización filosófica a partir de la *physis* (Φύσις). En los presocráticos habría una correspondencia entre la *physiología* que practicaban como *philosophos*, pero no en tanto *philosophía*, es decir, en tanto un saber opuesto a la *physis* misma (cfr. Heidegger, 2004b: 42-ss.). Se trataba de una escisión entre la *doxa* y la *alétheia*, en donde esta era el desocultamiento mismo de la *doxa*. A pesar de que Parménides tematiza ya la *physis* inicial de los Jonios como *einai*, como ser, la escisión inicial se mantiene: el filósofo desocultaba la *doxa*, la opinión de los mortales. En sentido estricto, la *physis* era pensada respecto del desocultamiento de la *doxa*.

¹⁰⁵ Cfr. La relación de idea y *téchne*; lo que brevemente se ha llamado maniobra (Heidegger, 2003a: 61,113ss.). La traducción de la cita ha sido modificada, concretamente el término «Machenschaft» ha sido vertido como «maniobra» y no como «maquinación».

Heidegger observa, al respecto, un cambio central en el modo de proceder filosófico a partir de Platón. La *physis* no fue pensada respecto del desocultamiento de la *doxa* sino a partir de la intervención de un saber: de la *téchne*: «Por ello está en el fondo y enseguida en Platón particularmente abriéndose paso la *téchne* como carácter fundamental del conocimiento, es decir, de la referencia fundamental al ente como tal» (2003a: 156). De esta forma, la *téchne* se constituye como un saber que determinará la tematización de la *physis* en el quehacer filosófico: «[...] la *téchne* es el modo de proceder frente a la *physis*, pero *aquí* todavía no para dominarla y explotarla, ni sobre todo para hacer de la utilidad y cálculo un principio, sino a la inversa, para mantener el imperar de la *physis* en el estar desocultado» (Heidegger, 2008a: 166-ss.).

Parece intempestivo, por parte de Heidegger, llevar a cabo una interpretación de la *téchne* como rasgo central del saber en Platón, si sabemos que el planteamiento fundamental de este yacía en la remisión al ámbito ideal. ¿Cómo se relaciona pues la *téchne* con la *idea*?

TÉCHNE E IDEA

En la lección de invierno de 1937-1938 intitulada *Preguntas fundamentales de la filosofía*, Heidegger tematiza precisamente esta relación a partir de un replanteamiento de la pregunta por la verdad, es decir, a partir de pensar la necesidad que condujo a la fundamentación de lo verdadero. Esto para Platón se justificaba en la medida en que la idea, el aspecto, es aquello avistado de antemano que decide sobre lo que de hecho puede ser visto en cada caso particular: «El proto-tipo [*Vor-bild*] es el aspecto avistado de antemano de lo que constituye el semblante de la mesa, la ‘idea’, la esencia» (Heidegger, 2008a: 82).

Sin embargo, la esencia, la idea de algo es descubierta en Platón a partir de su carácter *poiético* o productivo: «la captación de la esencia es un modo de ‘pro-ducción’ de la esencia» (p. 81). Aunque esto haya sido tratado en el capítulo previo, conviene recordar este punto.

Para Platón la *idea* es, en tanto aspecto, lo que da la pauta en torno a la posible aprehensión de algo como tal. La posibilidad de entender

el *idein* como modo de aprehender o percibir la *idea* depende, en la lectura de Heidegger, del mostrarse del ente en su aspecto, depende de la *idea*. De esta forma, la idea ofrece el *qué* de lo que se muestra en su hacerse presente. Es por eso que se identifica la aprehensión del ser, destacado de este modo, con la presencia constante. Sabemos, empero, que tal presencia constante no puede ser asimilada a ninguna posibilidad del estar-ahí singular. La casualidad de la realidad de lo singular no afectaría la tematización de la presencia constante del *qué-ser* en tanto *idea*.

Por ello el filósofo de la Selva Negra destaca, en su lectura de Platón, la posibilidad de plantear la esencia de algo como aquello que determina su estar-ahí de carácter singular. Con base en esto es que se atreve a preguntar si la captación de la esencia debe entenderse más bien en el sentido de “producción” de la esencia (Cfr. p. 78).

Sin embargo, en este punto hay que enfatizar que la producción de la esencia no debe ser entendida como la captación de algo que ya está-ahí. Es decir, no se apela a un simple tomar conocimiento de la esencia que se transforme en el saber acerca de ella. Si así fuese, sólo se estaría acreditando algo ya dado de antemano.

Para aclarar la aproximación al conocimiento de la esencia, Heidegger exige una mirada cuidadosa a la *producción* de la esencia. La mencionada caracterización de la esencia remite al *qué-ser* del ente en tanto aspecto que este ofrece; de este modo, aquello que el ente sea, indica que todo ente que está-ahí es visto a partir de lo avistado de antemano que lo configura: la *idea*. En todo caso se trata de un avistar de antemano o traer a la vista la esencia, y tal traer es traducido por él de modo literal como una *pro-ducción* [*Hervor-bringung*].

Nuestro autor enfatiza que la producción remite a la captación de la esencia, al sacarla del ocultamiento y del desconocimiento. La producción entendida como este avistar de antemano, trae a la luz la esencia desde su respectiva lejanía oscurecida. No obstante, este traer a la luz es un ver particular que trae ante sí lo que debe ser avistado: «Es un ver que *saca hacia fuera*, no un simple mirar lo que pasa por el camino y está por ahí» (p. 82). Por ello se refiere a este particular ver como *pro-ver*, es decir, un ver productivo [*er-sehen*]. No se trata de un atenerse a algo, sino de un *exponer* [*Heraus-stellen*] el aspecto.

TÉCHNE Y POIÉISIS

Tal inicio del papel de la *téchne* con Platón será radicalizado por su alumno Aristóteles en la medida en que este determina la relación entre *téchne* y *poiésis*, no solo en su enfrentamiento, sino en su code-terminación. Lo físico para Aristóteles se constituye en su papel *autopoiético*, es el resultado de un auto-hacerse: *physis* es un «principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa en que es inherente primariamente y por sí, no por accidente» (2001, II 1, 192 b20; *cf.* 1994. V 4). Eso también se muestra en la separación de los entes naturales [*physei on*] y entes producidos [*techne on*], a partir de lo cual Aristóteles lleva a cabo su diferenciación de saberes teóricos y saberes productivos (aunque también habría saberes prácticos). Tanto en los entes naturales como en los entes producidos se trata de un *ser a través de algo*, es decir, un ser-hecho. En un caso se trata de una hechura a partir de principios propios, mientras que en otro a partir de principios ajenos. A diferencia de Platón, Aristóteles coloca enfáticamente este carácter de maniobra o hechura en primer plano. En Platón, como anticipamos, el llegar a ser de algo dependía de su participación con lo que «en realidad era», la dimensión ideal.

El papel hacedor (*poiésis*) que determina a los entes a partir de Aristóteles es para Heidegger el rasgo central tanto para la visión teórica como para la productiva. Así, en la diferenciación entre un saber teórico y productivo ya se halla en la base el terreno común de la maniobra: en un caso desde sí y en el otro desde lo ajeno. A pesar de que en ciertos lugares pudiese establecer una argumentación que separará el *télos* [τέλος] de los saberes: «La obra es el fin del saber productivo; del saber sobre la naturaleza, en cambio, lo que aparece siempre y de modo preciso a los sentidos» (2008: III 7, 306a 6-ss.), la tesis central es que, en última instancia, todo saber para Aristóteles es producción. Y solo a partir de ello se comprenderá la técnica contemporánea en su carácter histórico.

A esta perspectiva se opone la pretensión aristotélica de pensar la *prote philosophia* (metafísica) como un saber teórico en su dimensión ontológica y teológica. Lo primero es anunciado en el libro IV de su *Metafísica*, mientras que lo segundo es destacado en el VI. Así, el carácter onto-teológico de la metafísica, en la apreciación de

Heidegger, parecería tener su propia justificación en el saber teórico, diferenciado del saber práctico y productivo. Esta diferenciación estaría respaldada por lo señalado en el libro VI de la *Ética Nicomaquea* (EN). Ahí, Aristóteles busca pensar la correlación entre los saberes y los principios accesibles en ellos. Se trata de una máxima de investigación sostenida en diversos escritos: «Pues seguramente los principios de las cosas sensibles han de ser sensibles, los de las eternas, eternos, y los de las corruptibles, corruptibles, en una palabra, homogéneos con las cosas sometidas a ellos» (2008: III 306a 8-11).

Por ello se hace comprensible que en su *Ética Nicomaquea*, Aristóteles señale una diferenciación en los saberes a partir del tipo de principios: algunos saberes, como las virtudes del *theorein*, tratan de aquello que no puede ser de otra manera; mientras que otros, como la *práxis* y la *poiésis*, remiten a aquello que puede ser de otra manera (cfr. EN 2002: VI 1139 a 1-ss.). Así, las disposiciones del *theorein*, a saber, la *episteme* y la *sophia* (Σοφία), estarían determinadas por los *archai* que no pueden ser de otra manera; mientras que las disposiciones de los *archai*, que pueden ser de otra manera, serían la *téchne* y la *phrónesis*. Desde esta perspectiva queda la impresión de que la tesis de Heidegger, que pretende reducir todo saber al ámbito de la *poiésis*, no se justifica.

Si a esta diferenciación llevada a cabo en la *Ética Nicomaquea*, le añadimos el énfasis en el carácter teológico de la búsqueda *prote philosophia* o *sophia*, en los términos de la *Ética Nicomaquea* parecería todavía más injustificada la reducción poiética de todo saber. Recordemos que en el libro VI de su *Metafísica*, Aristóteles busca esclarecer el sentido de la *prote philosophia* a partir de un ámbito que justifique el carácter primario de tal saber. Para ello compara la región de la investigación con otras *epistemai* como la física y la matemática. La diferenciación con la física es que esta trata al ente en tanto móvil y separado del físico¹⁰⁶;

¹⁰⁶ Sabemos que este punto ha causado polémica en las interpretaciones sobre el libro VI de la *Metafísica*. Se trata fundamentalmente de la corrección de Schwegler que elimina el «no» respecto de la separación de la que habla el texto (*choristá*). Sin embargo, queda claro que lo físico está separado no de la materia, sino del observador (el físico) al tener su propio principio de movimiento. Cfr. Salazar, 2002: 48-ss.

es decir, en tanto ente natural su principio es autopoietico y no producido por el físico. Es por ello que la física es una ciencia teórica y no productiva. Siguiendo el esquema platónico de los tipos de entes, Aristóteles también menciona, en el libro VI de la *Metafísica*, a las matemáticas como aquello que trata del ente no separado de la materia, aunque su carácter inmóvil sea a partir de la no independencia del matemático. Así lo aclara en su *Física*:

Acerca de tales cosas trata por cierto también el matemático, pero no en tanto que cada una es límite de un cuerpo físico; tampoco contempla las propiedades en tanto que les pertenecen; por ello las separa, pues en el pensamiento son separables del cambio, y no hace diferencia ni se produce ningún error al separar (2001: II 2, 193b, 30-35).

Por su parte, la teología estará determinada por dirigirse al ente tanto inmóvil como separado. De esta manera, el carácter absolutamente teórico quedaría justificado, y así también, la preeminencia de esta ciencia como ciencia primera. Sin embargo, lo dicho no anula el hecho de que el objeto de esta ciencia, el *theion*, esté determinado desde sí mismo. Más bien los rasgos señalados de la teología enfatizarán el carácter *autopoietico* del *theion*. Por eso, en el libro XII de la *Metafísica*, abordará al *theion* con base en su carácter primario de móvil (primer motor).

El énfasis de Heidegger en el papel actual del pensar como develador del primer inicio busca señalar el hecho de que la base autopoietica de la filosofía teórica se mantuvo oculta. De este modo, la tradicional escisión entre filosofía práctica y teórica no alcanzaba a ver la determinación fundante de la metafísica occidental, o sea, su carácter productivo. Este ocultamiento permanece incluso como tal en las revisiones historiográficas que buscan pensar el origen de la técnica contemporánea.

CONCLUSIÓN

Como podemos apreciar hasta el momento, la *poiésis* aristotélica expresada con la *téchne* en la Edad Media, pasó a ser el *facere*; mientras

que la *práxis* expresada en la *phrónesis* pasa a ser el *agere* (cfr. Luckner, 2008: 29-ss.). Pese a ello, la ciencia moderna tiende a pensar todo actuar como producir, de modo que este llega a convertirse en trabajo (cfr. Arendt, 2005). Ya a mediados del siglo XIII, Roger Bacon aprehende las ciencias naturales como mera *producción*. Esto surge a partir de la combinación de la *episteme* y *téchne* griegas. A partir de ahí se abre la posibilidad de que la ciencia manipule. Así, la interpretación generalizada ubica el surgimiento de la técnica moderna partiendo de la unión entre *episteme* y *téchne*.

Asimismo, se transforma la actitud del filósofo, en la que ya no contempla, sino que debe crear, producir. De ese modo, el ser humano es visto en su esencia como inventor, como ingeniero. El ser humano se asemeja a dios en su carácter de creador.

La «historiografía» de la técnica puede arrojar luz en el proceso de manifestación de la técnica contemporánea, pero no logra abordar la procedencia más originaria de la misma. Esto conduce a la imposibilidad de dar razón de lo determinante de la técnica, de su esencia, al tiempo de no poder aclarar el predominio contemporáneo de la misma. Con todo, el carácter histórico tal como lo piensa Heidegger ofrece, precisamente, una guía para acceder a pensar la técnica más allá de conformaciones historiográficas o antropológicas; se trata, como él enfatizará, de pensar la técnica en su carácter filosófico:

Desde nuestro punto de vista la esencia de la técnica no es nada humano. Y sobre todo la esencia de la técnica no es nada técnico. La esencia de la técnica tiene su lugar en lo que ha de pensarse desde siempre y antes de otra cosa. Por eso me parece aconsejable que ante todo hablemos y escribamos menos sobre la técnica y pensemos más acerca de su esencia, a fin de que encontremos en primer lugar un camino hacia eso esencial (2005c: 81).

El camino hacia lo esencial de la técnica es una de las tareas presentes del pensar. Si la metafísica, como aquel modo prioritario en el que se expresó el primer inicio del pensar, estaba marcada con el sello productivo, entonces, la tarea del pensar «postmetafísico» no consiste, como vemos, en un abandono de la tradición filosófica occidental, sino en el descubrimiento de su carácter de maniobra. Las posibili-

dades maniobrantes de la época contemporánea no se entienden desde sí, sino desde su proveniencia. Y su inicio no es otro que el inicio mismo de Occidente. Así, la época técnica contemporánea no es otra cosa que la develación de aquello iniciado como velado. De esta manera, frente a interpretaciones que buscan determinar el origen historiográfico de la técnica contemporánea, a partir de posibilidades antropológicas o circunstanciales, la tematización de la esencia de la técnica llevada a cabo por Heidegger, indica que esta se encuentra ya en el inicio mismo del pensar, y, por ende, no es un fenómeno derivado o exclusivamente moderno. Su carácter de velación exige pues, un tratamiento filosófico que no se inserte en el carácter técnico mismo, sino que busque pensar nuestro *Ser-en-el-mundo*, que es en el fondo un *ser-en-la-técnica*. Si la expansión de la técnica planetaria despliega sus posibilidades veladas en la indiferencia, calculabilidad y dominios unilaterales, es entonces cuando más necesario puede ser un pensar que busque tematizar su esencia histórica. En ello se justifica una de las labores centrales de la filosofía contemporánea; lugar en donde relucen los primeros pasos dados por Heidegger en esta dirección. Por eso su obra, como la de cualquier gran pensador, es intempestiva porque se adelanta a su tiempo y anuncia nuestra historia futura.

XIV. La historiografía como técnica. De la destrucción de la ontología a la superación de la metafísica

*La historiografía calcula la historia y cuenta con ella.
El cálculo es el rasgo básico de la técnica. La historiografía es
una especie de representación técnica que toma
la historia en las tenazas de la técnica y su propio cálculo^{xv}.*

Martin Heidegger, *Denken und Dichten*
[Pensar y poetizar]

La publicación de los primeros *Cuadernos negros* de Heidegger en 2014, ha revivido discusiones y aclarado perspectivas. Entre ellas se encuentra la interpretación filosófica de su obra. Pese a los matices, se puede seguir hablando de dos grandes momentos: la ontología fundamental centrada en *Ser y tiempo* y el pensar histórico del ser, este último aglutinado alrededor de los tratados ontohistóricos a partir de 1936, especialmente en *Aportes a la filosofía*. Respecto de la historia se hablará en la ontología fundamental de una *destrucción* de la ontología; mientras que en el pensar ontohistórico, la discusión se centrará en la *superación* de la metafísica.

Entre ambos momentos encontramos aquello en lo que se han centrado múltiples investigaciones a lo largo de décadas: la *Kehre*, el giro de su filosofía¹⁰⁷. Variadas interpretaciones se abocaron a la caza

¹⁰⁷ Al respecto puede verse del autor *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío* (Xolocotzi, 2011a). Ahí se da seguimiento a amplias discusiones en torno a la «Kehre». Otra manera de abordar el tema es mediante una tematización cronológica que el autor ha iniciado mediante la publicación de diversos volúmenes de una «crónica de la vida y obra de Martin Heidegger» (2011b y 2013a).

de justificaciones para tratar de entender el paso de la ontología fundamental al pensar ontohistórico. Algunas de ellas se apegaron al término mismo, mientras otras intentaban determinar una fecha precisa para el viraje. Otros autores, algunos de ellos sus mismos alumnos, despreciaban tal movimiento y destacaban que el único «Heidegger» accesible era aquel que giraba alrededor de *Ser y tiempo*. La *Kebr* se volvió para muchos una temática que prometía ser descifrada conforme avanzaran las publicaciones de la *Gesamtausgabe*, entre ellas, por supuesto, la publicación de los *Cuadernos negros*.

Sin embargo, la publicación de los primeros *Cuadernos negros* ha decepcionado a algunos intérpretes que esperaban encontrar en ellos la solución de enigmas en torno a Heidegger, puesto que lo contenido en tales cuadernos no puede tomarse de manera independiente, sino como anotaciones ligadas a lo publicado y a lo que está en vías de publicación; es decir, las posibles sorpresas interpretativas son de carácter limitado. Aunque el estilo denso y resumido de algunos pasajes de los *Cuadernos negros* ayuda de modo privilegiado a comprender detalles en torno a lo ya publicado, especialmente respecto del pensar ontohistórico.

La conquista del camino alrededor de la pregunta inicial puede dispersarse en la generalidad del paso de la ontología fundamental al pensar ontohistórico. Por ello, a continuación, trataré de abordar un aspecto que permita tematizar, de cierta forma, la continuidad y los quiebres en la obra filosófica de Heidegger. Así, más allá de hablar de un «fracaso» en la ontología fundamental, como se ha llegado a plantear en diversas interpretaciones, se tratará de matizar ciertas transformaciones. Tal propuesta se llevará a cabo con base en la relación entre la historia (*Geschichte*) y la historiografía (*Historie*). Ello exige el cuestionamiento del proyecto «científico» inicial y la perspectiva de una destrucción de la historia de la ontología.

LA PROVENIENCIA DE LA HISTORIOGRAFÍA EN LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

Como es frecuente en Heidegger, los términos empleados no indican una significación habitual, ya que «destruir» no es deshacerse

de la ontología ni «superar» es abandonar la metafísica; donde sí hay cambios centrales es en el paso de la destrucción a la superación. Estos tienen que ver con el giro de la ontología al pensar histórico del ser.

Heidegger incluye en la introducción a *Ser y tiempo*, concretamente en el famoso párrafo 6, la tarea de una destrucción de la historia de la ontología. Ahí, parte del hecho de que la historia de la ontología es la historia de la pregunta por el ser. La tematización de tal pregunta exige que esta se «haga transparente en su propia historia» (2012b: 43), para ello, dice, será necesario «alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella» (p. 43). Lo señalado en el párrafo 6 anticipa los análisis desarrollados a partir del párrafo 73; especialmente remite a los párrafos 74 y 76, en donde se aborda la constitución de la historicidad y el origen de la historia como ciencia. Ya que son cuestiones ampliamente difundidas, solo haré aquí sucintas referencias.

En el párrafo 74, nuestro autor parte de la historicidad como constituyente de la historia fáctica del *Dasein*. Se trata, como él mismo señala, del «problema ontológico de la historia, en cuanto problema existencial» (p. 396). Lo que busca es diferenciar de modo preciso, el acontecer de lo histórico a partir de la temporalidad misma. Esta diferencia la encuentra al descubrir una forma en que se expresa la temporalidad como *legado*. Este sería un modo en que se vive el pasado existencial del *Dasein*. A partir de ahí es que este extrae las posibilidades en las que se proyecta fácticamente. Como sabemos, la proyección fáctica únicamente es posible a partir de la dimensión temporal que la enmarca. Se proyecta desde el advenir y la facticidad se aprehende en tanto algo sido. El modo en que esto se temporaliza es en un llegar a sí en la posibilidad que retorna a sí en la facticidad. Pese a ello, como analiza nuestro autor a lo largo del párrafo 74, no se trata solo de una descripción de la temporalidad misma, sino que este proyectar fáctico se realiza en lo legado en tanto ampliación del carácter de lo sido. Por eso indicará en el párrafo 6, que el *Dasein* es su pasado. Este es accesible solo mediante el movimiento que cuida el estar-en-el-mundo, a saber, proyectando fácticamente al llegar a sí retornando a sí. Por ello añade que «acontece siempre desde su futuro» (p. 41). El hecho de que el propio pasado no va detrás del *Dasein*, sino que se le anticipa, expresa la estructura del cuidado (*Sorge*), especialmente

en los modos temporales de apertura. Así, la temporalidad sería la condición de la historicidad, tal como lo destaca él mismo.

En el mismo parágrafo 6 se indica que el carácter histórico del *Dasein* puede ser tácito o expreso. En el primer caso, la historicidad queda oculta para el *Dasein*; en el segundo, dice que «puede descubrirse en cierta manera y volverse objeto de un peculiar cultivo» (p. 41). La historicidad tácita es la propia tradición, mientras que la historicidad expresa se lleva a cabo al «descubrir la tradición, conservarla e investigarla explícitamente» (p. 41). Aquí yace la diferencia entre la historicidad como modo temporal del *Dasein* y la historiografía como saber histórico.

La tematización del origen de la historiografía a partir de la historicidad no es un asunto arbitrario, sino que servirá, como lo indica al final del parágrafo 75, «como preparación para aclarar [...] la tarea de una destrucción historiográfica de la historia de la filosofía» (p. 404).

En este sentido, como ya anticipamos, el giro de Heidegger se caracterizará por cuestionar precisamente esta tarea y, en cierta medida, abandonar el proyecto de una destrucción de la ontología. Podemos preguntarnos entonces ¿a qué se debe este cambio y cuáles son los problemas que detecta en tal proyecto?

CRÍTICAS A LA DIMENSIÓN CIENTÍFICA DE LA HISTORIOGRAFÍA

Ya varios autores han detectado cierta incompatibilidad entre el proyecto de una ontología fundamental que busca tematizar la «ciencia del ser» y la descripción fenomenológico-hermenéutica en la que hay un acercamiento a los fenómenos a partir de su carácter de apertura. La histórica apertura de ser contrasta, pues, con el esquema y estructura que en cierta forma persigue Heidegger: «La interpretación ontológica proyecta hacia el ser que le es propio el ente que le está dado, con el fin de llevarlo a concepto en su estructura» (p. 327).

Llevar a concepto en una estructura la interpretación ontológica, se inserta en una dimensión científica en la que se moverá la propuesta ontológica fundamental. Tanto en *Ser y tiempo*, como en textos inmediatamente posteriores, se deja ver con cierto énfasis la línea de trabajo en

la cual pretende caracterizar su trabajo ontológico. Por ejemplo, en la lección titulada *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, último curso dictado en Marburgo y redactado durante el proceso de publicación de *Ser y tiempo*, nos habla de una «ciencia crítica y trascendental del ser», en donde ciencia «es un tipo de conocimiento con vista al estar-develado como tal» (1975: 455). Dicho estar-develado, como tal, que se perseguía al pensar al ser en su diferencia con el ente, busca ser aprehendido con cierto grado de objetivación, al ser pensada su posible tematización como un tipo de conocimiento. Como ya indicamos, la dimensión de objetivación de la ciencia y la posibilidad de la ontología como ciencia temporal del ser, contrastan con la descripción de los fenómenos, cada vez, en su pertenencia a la condición respectiva en un mundo histórico, tal y como se muestra a lo largo de los detallados análisis que presenta en *Ser y tiempo*.

De esta forma, la tematización del carácter científico de la historia como historiografía, al preparar la destrucción de la ontología, conlleva ya un matiz de objetualidad que se mantiene en el intento del proceso destructivo.

Aunque Heidegger enfatice que no se trata de una destrucción en «el sentido *negativo* de un deshacerse de la tradición ontológica» (2012b: 43) y, además, se destaque el carácter positivo en tanto busca «deshacerse de los encubrimientos» producidos por la tradición endurecida, para así hacer transparente la pregunta por el ser en su propia historia, el medio de tal proceder contiene una dimensión científica que no se inserta en el proceso radical que él mismo persigue.

Ya en textos provenientes del pensar histórico del ser, nuestro autor expresará, de modo muy claro, su crítica al proceder ontológico fundamental. En la *Carta sobre el humanismo*, por ejemplo, indica que el problema de la ontología, incluyendo la de *Ser y tiempo*, es que proviene de la ontología de la metafísica. Tal ontología «no está supeditada a la crítica por el hecho de que piense el ser de lo ente y al hacerlo constriña al ser a entrar en el concepto, sino porque no piensa la verdad del ser, y de este modo pasa por alto que existe un pensar que es más riguroso que el conceptual» (2000a: 291).

Es en ese texto en donde Heidegger señala una posibilidad de la *Kebr*, del giro de su pensar, a partir de las limitaciones del lenguaje de la metafísica. Así, la asimilación del rigor a la dimensión conceptual

enmarcó su propuesta en el ámbito de la «ciencia» y la «investigación». Esa dimensión con tales términos, dice en el mismo texto, «tenía(n) que conducir irremediabilmente y directamente al error» (p. 291). Por eso escribe en *Reflexiones II* de los *Cuadernos Negros*, que el pensar que pregunta por la verdad del ser no puede ser una ontología porque «la ‘ontología’ ni siquiera conoce la pregunta por el ser» (2014a: 125). En ese sentido, también caduca la destrucción historiográfica de la ontología: «Con ello, hay que apartarse tanto de la ‘destrucción’ externa como del ‘existir’» (p. 134). La destrucción, por tanto, podría llevarse a cabo solo como una empresa científica con base en una tematización ontológica determinada. De ese modo se entiende la referencia que inscribe en *Reflexiones II* en torno a las tres «tentaciones» que circundaron *Ser y tiempo*, donde la «cientificidad» de la fenomenología es una de ellas, a saber: «1) la postura de ‘fundamentación’ a partir del neokantianismo; 2) lo ‘existencial’: Kierkegaard, Dilthey; 3) la ‘cientificidad’: fenomenología. A partir de aquí se *define* también la ‘idea de destrucción’» (p. 104).

Los *Cuadernos negros* enfatizan frecuentemente que la destrucción solo puede ser vista en el marco de la ontología fundamental: «El esfuerzo al que se aspiró antes en *Ser y tiempo* para pasar de una comprensión preconceptual del ser a un concepto del ser no es lo bastante original ni necesario, sino que se queda en un esfuerzo extrínseco y formal y en un equivocado afán de ‘ciencia’» (p. 134).

Con base en lo hasta aquí señalado, contamos con ciertos elementos para comprender de mejor forma el paso de la ontología fundamental al pensar ontohistórico. A pesar del acercamiento realizado, se mantiene abierta la pregunta por el carácter esencial de la ciencia y la relación entre destrucción e historia. Queda claro que la destrucción solo puede ser comprendida en el marco de la científicidad de lo histórico, es decir, en relación con la historiografía. Sin embargo, la pregunta por la esencia de la científicidad hace cuestionable también la idea de la historiografía como ciencia y el correspondiente acceso mediante la destrucción. Se trata, como lo indica en *Reflexiones IX*, de un «pensar hacia otro lado» que no aniquila ni niega, más bien «establece vías en las cuales se puede orientar el interrogador» (2014b: 228). Pero lamentablemente la «destrucción» no pudo alcanzar este otro sentido del «pensar hacia otro lado» y fue más bien «malinterpretada».

En una visión general se entiende que el pensar que pregunta por la verdad del ser no puede ser entonces ontología. Por ende, también se hace cuestionable la pretensión de una destrucción historiográfica de la ontología. Esta solo podía ser llevada a cabo como empresa científica a partir de la idea de tematización ontológica que estaba en juego.

No obstante, el modo de proceder científico no será el motivo principal que transforme el pensar hacia una visión ontohistórica, sino que la relación misma entre la historia y la historiografía va a ser cuestionada de forma radical. La dimensión derivada que sostenía la propuesta ontológico-fundamental, esto es, que la historiografía se deriva de la historia, no se sostendrá fenomenológicamente en el pensar ontohistórico.

LA DIMENSIÓN TÉCNICA DEL PENSAR

Desde el estadio intermedio de una «metafísica del *Dasein*» encontramos señales de una crítica a la cientificidad de la historiografía. Pese a ello, será hasta 1936, es decir, a partir del reconocimiento del pensar del ser en su doble dimensión: como objeto del pensar mismo y como ser a partir del mismo ser, cuando se lleve a cabo el cuestionamiento pleno de la dimensión científica en la que se movió la ontología fundamental.

Lo que Heidegger opone es la dimensión técnica del pensar al pensar mismo del ser. Precisamente en aquella «se abandona al ser como elemento del pensar» (2000a: 315). Este abandono ya no es el olvido del ser pregonado en *Ser y tiempo*, sino el abandono del ente por parte del ser que deja al ente como objeto de la mera maniobra (*Machenschaft*). Así, se da una interpretación técnica del pensar en donde la técnica se constituye como acaecimiento guía del primer inicio del pensar, de la metafísica misma.

A partir de la década de los treinta, en donde se da el mencionado giro en el pensar heideggeriano, se abre la posibilidad del otro inicio que no será otra cosa que el retorno al pensar del ser. Asimismo, la tematización de su abandono plasmado en la metafísica consumada se devela como expresión de la interpretación técnica en la que se movió Occidente.

El problema es que dicha interpretación de la técnica se tomó en varios sentidos, todos ellos erróneos. Uno, como un tema más entre otros que constituían el pensar del filósofo, específicamente como tema del pensar ontohistórico, cuando de hecho no se puede hablar de «temas» que se inscriban en tal pensar. Otro fue que no se trata de lo abordado en su conocida conferencia *La pregunta por la técnica* alrededor de la década de los cincuenta, sino que el problema de la técnica tal cual lo tematizó Heidegger, se inserta justamente en el giro de la ontología fundamental al pensar ontohistórico, o sea, es aquello decisivo que posibilita el tránsito en su pensar. Esto se fundamenta gracias a la publicación de los últimos volúmenes de la *Gesamtausgabe*, donde se encuentran los ya mencionados *Cuadernos negros*, estos posibilitan ver que dicha tematización de la técnica es el paso al otro inicio.

La dimensión técnica del pensar es lo que abre esas posibilidades ya anunciadas en el pensamiento ontohistórico. Este, en la medida que piensa al ser –inicialmente– como sustracción, necesita ver aquello por lo cual tal manifestación es eso justamente, es decir, ver el camino que condujo a ello y para tal cometido la tematización de la técnica ayuda a develar el motivo fundante de la metafísica occidental, a saber: el carácter técnico-productivo.

Para demostrar esto, Heidegger se vale de Platón a partir del establecimiento de la esencia en tanto producción y refiere: «La esencia es producida, es sacada-hacia-fuera desde el vigente estar desconocida y estar desocultada» (1984: 85). Tal idea de producción remonta al modo de preguntar que invitaba a develar un origen propio, mejor dicho, preguntar por la esencia mediante el *qué*. Sin embargo, desde su punto de vista, dicha producción refiere a un ver particular que *saca hacia fuera* como un ver originario y productivo, como pro-ver; en otras palabras, es un ver productivo que expone el aspecto de la cosa. Producir es de esta manera un traer a la luz, y eso que sale a la luz solo puede tener su fundamento en aquello que produce, por lo tanto, en este sentido, lo pro-visto deviene fundamento. De este modo, si sacar hacia fuera remite a la idea de algo oculto y eso oculto es lo que hay que desocultar; entonces, la producción, en la medida que saca hacia fuera, establece al ente como desocultado que no es otra cosa sino el ente en su entidad. A este carácter de desocultamiento los griegos le llamaron *alétheia*: estar desocultado.

Entonces, si la *alétheia* en Platón es vista como el fundamento, Heidegger la ve como algo determinante, puesto que lo ocultado al ser volcado hacia fuera no está pensado en esa ambivalencia entre el ocultamiento y el desocultamiento, sino más bien la primacía recae en lo que es sacado a la luz. La *alétheia* será entonces la ausencia de pregunta y la correspondencia entre lo encontrado y lo divisado será el único criterio de «verdad» que determine al pensar del primer inicio en tanto metafísica.

Empero, en el paso a la verdad como corrección y ya no como correspondencia, se da un enfrentamiento a la *alétheia*, visto como *fundación productiva* en tanto el establecimiento del fundamento a partir del pro-ver. En esta *fundación productiva* vemos que su determinación tiene carácter de *poiésis* en tanto saca a la luz, y, como es sabido, la concreción de la *poiésis* se funda para los griegos en la *téchne*. De tal modo que, según Heidegger, la fundación en Occidente tiene, desde Platón, un carácter técnico:

Lo que en Platón se afirma, sobre todo como preeminencia de la entidad interpretada desde la *téchne*, es ahora tan intensificado y elevado a la exclusividad, que ha sido creada la condición fundamental para una época humana en la que necesariamente la “técnica” [...] asume el dominio. La evidencia del ser y de la verdad como certeza es ahora sin límites. Con ello la *olvidabilidad* del ser se convierte en principio y el olvido del ser inicialmente establecido se difunde y se instala sobre toda conducta humana (2003a: 336-s.).

HISTORIOGRAFÍA Y TÉCNICA

El dominio de la técnica es sinónimo de metafísica. Como ya indicamos, la posibilidad de otro inicio del pensar exige la tematización del origen y el despliegue del primer inicio como metafísica. Se trata, en todo caso, de desocultar el carácter histórico del pensar. Con todo, la dimensión histórica que Heidegger menciona se diferencia de lo planteado en *Ser y tiempo*, en tanto lo histórico forma parte de lo abandonado por la metafísica misma. En su lugar se ha dado lo historiográfico. En la lección del semestre invernal

del 1937-1938, nuestro autor señala la diferencia entre la historia y la historiografía:

La palabra “histórico” [*geschichtlich*] quiere decir el acaecer [*Geschehen*], la historia [*Geschichte*] misma en cuanto ente. La palabra “historiográfico” quiere decir un modo de conocer. No hablamos de consideración histórica, sino que hablamos de meditación. Meditación [*Be-sinnung*] significa: penetrar en el sentido de lo acaecido, de la historia (1984: 35-s.).

Y más adelante indica: «Lo histórico no es lo pasado, tampoco lo presente, sino lo *futuro*, aquello que está puesto en la voluntad, en la expectativa, en la preocupación. Eso no se deja considerar, sino que debemos meditar al respecto» (p. 40).

Como ya anticipamos, uno de los cambios centrales, entre la ontología fundamental y el pensar ontohistórico, será cuestionar el carácter derivado que mantenía la historiografía respecto de la historia, ya que, tanto en los tratados de la historia del ser como en los *Cuadernos negros*, nos deja ver tal punto. En *Reflexiones VII*, en 1938, así lo aclara: «[...] la historiografía no es lo opuesto a la historia; ambas son de tan diferente esencia que no pueden ser colocadas en oposición» (2014b: 109). Por ello, posteriormente, en *Reflexiones IX*, Heidegger hará una auto-interpretación de lo planteado en *Ser y tiempo*:

«Durante mucho tiempo me defendí contra la idea, surgida de mi preguntar en la pregunta por el ser, de que la técnica y la historiografía son lo mismo en un sentido metafísico; pues todavía pensaba que la historiografía echaba raíces profundas en la historia misma» (2014b: 235).

De esta manera, la historiografía está hermanada con la técnica al ser vista como «técnica del re-presentar del pasado y presente» (1984: 234) y, en ese sentido, al insertarse en un modo de acceso calculador en donde queda soterrada la posibilidad de pensar al ser desde él mismo, lo cual no es otra cosa que pensarlo en su carácter histórico. La confrontación entre historia e historiografía la señala en una carta a su amigo Kurt Bauch en 1937:

A través de la “*historiografía*” [*Historie*] estamos debilitados, somos poco creativos y sin valor o visto desde fuera somos imitadores y hemos llegado a estar inseguros – sólo podemos ser salvados a través de aquello que nos ha corrompido en su falsedad y efecto fallido – a través de la *historia* [*Geschichte*] – y por ello debemos dejar a ésta que llegue a ser la fuerza que produzca efectos. Eso mismo es un crear que en la historia – no en lo mero pasado – hace brillar nuevos soles. Este crear se halla inevitablemente todavía en el aurea del “historicismo” – y sin embargo es algo diferente (2010: 42).

Si la historiografía y la técnica se develan como lo mismo (Heidegger 2014c: 63) o la historiografía es vista como una forma de la técnica (Heidegger 2015: 29) y la esencia de la técnica es reconocida en la maniobra como la disolución de la entidad, entonces se entienden los límites de la historiografía y la necesidad de otro inicio de la historia. En sus *Reflexiones V*, señala nuevamente esto respecto de *Ser y tiempo*:

Por eso, la repulsión de lo ‘historiográfico’ (*cf.* La ‘destrucción’ en *Ser y tiempo*) solo resulta esencial cuando la porta y la guía una meditación actuante, y para un pensar esencial esto significa: cuando la posición fundamental del hombre en medio de lo ente en su conjunto se convierte en una decisión; cuando se pregunta por la verdad de la diferencia de ser y cuando con este preguntar se advierte *que tiene que ser el hombre quien salvaguarde la verdad de la diferencia de ser [...]* (2014a: 26-s.).

El giro de la historiografía a la historia muestra entonces que el ser humano en su esencia no ha sido conocido. Por ello, en *Reflexiones VIII*, Heidegger indica que «la presuposición metafísica de la historiografía [es] la determinación del ser humano como animal racional» (2014b: 104). Si uno se mantiene en el carril de la historiografía, se muestra el rasgo técnico esencial en donde la historiografía pasa de una «forma cognoscible del ente» a una «forma fundamental de la relación con el ente» (p. 132). En ello se puede ver el grado extremo de ausencia de historia, que es sustituido por la «vivacidad». Así, el énfasis en la vivencia y en lo vivo determina la esencia del ser humano como animal racional en su extrema posibilidad de falta de

historia, como animal historiográfico: «El animal racional ha devenido en el animal historiográfico, esto es, aquel viviente que se dedica a ‘la vida’, a su sostenimiento y acrecentamiento y esto lo toma como ‘meta’» (p. 182).

El «sostenimiento» y la «cría» de la vida es un signo del rasgo historiográfico de la época y del dominio de la entidad a través de la maniobra. La ausencia de historia en la historiografía no es, de ninguna forma, «la enfermedad de la época moderna», sino que ofrece, como escribe Heidegger en sus *Reflexiones IX* «la recuperación». Esta no es otra cosa que la posibilidad del tránsito mismo, esto es: «La determinación del ser humano como el animal historiográfico coloca de tal forma ya a la esencia humana en el tránsito de la metafísica al pensar ontohistórico» (p. 225).

TÉCNICA Y METAFÍSICA

La publicación de los *Cuadernos negros* ofrece no solo elementos para entender mejor la participación política de Martin Heidegger en el nacionalsocialismo, sino que constituye una veta para hallar caminos que conduzcan a aprehender la visión ontohistórica. Uno de ellos es el que aquí hemos seguido: el tránsito de la historiografía a la historia. Como hemos visto, en la ontología fundamental, la historiografía es vista como un elemento derivado de la historia; mientras que en el pensar ontohistórico esta es aprehendida en su propio origen. Los análisis muestran, por un lado, los límites de la historiografía y sus presuposiciones ontológicas y, por otro lado, abren caminos para comprender mejor la tematización de la historiografía en la ontología fundamental. No se trata, pues, de un fracaso, sino de una interpretación en torno a los rasgos fundamentales y ontológicos de la historiografía.

Los análisis que lleva a cabo Heidegger en el pensar ontohistórico, abonan a que la historia del ser sea precisamente eso: historia, a partir del *Ereignis* como el carácter aconteciente del ser. Pero, para que esto sea posible, para que el ser acontezca en su forma más propia tiene que haber ser en el sentido de dejar-ser al ente. Que *haya ser* significa que deja ser, pero en su donación, en su haber ser, el dejar ser se oculta y se sustrae. La donación se sustrae a favor de la presencia del

ente, y por eso, pensar al ser como *Ereignis* significa enfatizar el dejar ser, no la presencia. Al acontecer el ser, se retiene el dejar para dar lugar a la presencia del ente; dicho retener lo entiende Heidegger como *epojé*, como época. Al respecto dice: «Las diversas épocas de la historia del ser- el sustraerse del ser en su envío/destino diverso [...] - son las épocas de los diversos modos en los cuales es enviada la *presencia* [*Anwesenheit*] al hombre occidental» (1986: 367).

Recordemos que el fundamento es aquello desde lo cual algo es lo que es y cómo es. La metafísica es un representar que fundamenta en tanto considera al ser del ente como fundamento (*Grund*), sin embargo, Heidegger señala: «Como fundamento, el ser trae al ente a su estar presente: el fundamento se muestra como presencia» (1999a: 78), lo cual esclarece la diferencia central entre el pensar ontohistórico y la filosofía como metafísica, enunciada líneas arriba. Esto conduce a lo que refiere en otro texto respecto de la metafísica, entendida como «ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que finalmente le pide explicaciones» (1990d: 127).

En la introducción a *¿Qué es metafísica?*, el filósofo de la Selva Negra indica que el otro pensar, el pensar ontohistórico, consiste en retornar al fundamento de la metafísica (cfr. 1976: 367), asunto que ya había tratado en los *Aportes a la filosofía* del siguiente modo: «Pero para el pensar en tránsito no se trata de una “oposición” a la “metafísica”, a través de lo cual precisamente sería ella respuesta de modo nuevo, sino de una superación de la metafísica desde su fundamento» (2003a: 173). Dicho de otro modo, el pensar ontohistórico como el pensar del *Ereignis*, al ser el tránsito del pensar metafísico al pensar de la verdad del ser, indica que es necesario superar la metafísica desde su fundamento, retornando a su fundamento, con lo cual se complica la cuestión porque ¿acaso retornar al fundamento de la metafísica no es sinónimo de hacer metafísica? ¿Dónde ha quedado lo que Heidegger menciona respecto del fundar que da cuenta del fundamento como seña característica de la metafísica occidental, la cual critica? ¿Por qué hablar entonces, o mejor dicho, en qué sentido se está tomando la llamada «superación de la metafísica»?

Como indicábamos al inicio de este trabajo, las interpretaciones sobre el pensar tardío de Heidegger suscitan a múltiples interpretaciones, las cuales no es nuestra intención tematizar. Lo que hay que ver

es, sobre todo, la dirección que toma en el pensamiento ontohistórico el preguntar. Este no busca ya el fundamento, ciertamente porque ha sido pensado como presencia, sino aquello que no está presente, esto es, el no-fundamento: el abismo (*Abgrund*). El regreso a la presencia a partir de lo no-dado, o sea, lo que está oculto en la donación, constituye la posibilidad de pensar al ser en su acontecer, en su acontecer histórico. El cambio radical del fundamento (*Grund*) al abismo (*Abgrund*) es lo mismo que el cambio de la *thesis* al salto (*Sprung*) del abismo en el otro inicio del pensar. Este salto al que refiere Heidegger sería, como bien lo dice en *La proposición de identidad*: «alejarse de la idea usual de ser humano como animal racional y como sujeto para un objeto, alejarse del ser como fundamento del ente» (1994a: 122).

No obstante, el pase (*Zuspiel*) de aquello que es puesto como fundamento al salto al abismo hacia el otro inicio, requiere enfatizar lo que en 1937 indicaba alrededor de los *Aportes*, sobre las configuraciones epocales de la metafísica como aquel escenario único que posibilita el poder remitirnos a la pregunta abismal por el ser, en cuanto *Ereignis*: «sólo puede venir desde aquello que nos porta y conduce históricamente, desde el modo como la verdad del ser atraviesa la historia occidental» (2013b: 83).

En ese sentido, las épocas de la metafísica son las maneras en las cuales se ha retenido el acontecer a favor de la presencia del ente; así como en donde las preguntas por el ser muestran una manera de conducción del ser humano en relación con aquello que se abre y, a la vez, el *cómo* se abre la relación histórica con los entes. Por ello, la así llamada superación de la metafísica no se refiere y no quiere decir abandonarla, sino, como lo indica el propio Heidegger: la *Überwindung* en tanto superación debe ser entendida como *Verwindung*, esto es, como vínculo con la tradición misma.

CONCLUSIÓN

Como hemos visto, el intento de una destrucción de la historia de la ontología, tal como fue pensada en la ontología fundamental de Heidegger, mantenía una cierta pretensión objetivante que ha sido marcada por la idea de ontología como ciencia que atraviesa a *Ser* y

tiempo. En el pensar histórico del ser, nuestro autor radicaliza lo descubierto fenomenológicamente. Aquello que contrasta precisamente con su idea de ciencia, para abrir la perspectiva en torno a una tematización del ser, allende las posibilidades de un cierto saber. Se trata, entonces, no ya de destruir historiográficamente las épocas de la filosofía, sino de pensar el carácter historiográfico en su totalidad, que no es otro que el dominio de la técnica expresado por la calculabilidad del saber en torno al pasado, que solo puede ser abierto desde otro inicio. Tal inicio no se inserta en la calculabilidad historiográfica, sino en la meditación histórica. El punto no es, ya, pensar en las determinaciones epocales a partir de alguna propuesta ontológica, como se pensaba desde la idea de destrucción, sino tematizar el carácter de sustracción del ser mismo en su historia. Así, la superación de la metafísica, que solo puede ser a partir del primer inicio en tanto metafísica, es la forma ontohistórica de tematizar el otro inicio del pensar. No es pues, como indicamos al inicio, un abandono, sino el mayor respeto e intento de comprensión de nuestro carácter histórico. Únicamente así se entiende lo que indicó nuestro autor: «Sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar» (1990d: 97).

Procedencia de los textos

Los textos que integran el presente libro, agrupados en tres grandes ejes temáticos, con excepción de la «Introducción» y «Diferencia corporal...» que son inéditos, ya han sido publicados con anterioridad y, en algunos casos, sus títulos han sido modificados como se refiere a continuación.

«Introducción. Heidegger y la búsqueda de la articulación de lo simple» (texto inédito).

«El problema de la representación en el inicio de la fenomenología >>. (La 1ª versión apareció con el siguiente título) El impacto del problema de la representación (*Vorstellung*) en el inicio de la fenomenología husserliana. (2019). *Open Insight*, 10(18), 159-184.

La sombra conceptual. Conceptos operativos e indicadores formales en la fenomenología. (2019). *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XXIV (3), 123-139.

Heidegger y el olvido de la retórica. (2019, noviembre-2020, abril). *Revista de Filosofía Diánoia*, 64(83), 27-47.

Lógos, lógica y lenguaje: el camino de Heidegger hacia la conmoción (Erschütterung) de la lógica. (2021). *Eidos*, (35), 270-292.

Diferencia corporal. Heidegger y la crítica a Descartes sobre el cuerpo (texto inédito).

Dasein, cuerpo y diferencia ontológica. En Á. Xolocotzi y R. Gibu (coords.) (2014). *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad* (pp. 131-143). Madrid: Plaza y Valdés.

La verdad del cuerpo. Heidegger y la ambigüedad de lo corporal. (2020). *Estudios de Filosofía* (61), 125-144.

Filosofía, ciencia y locura. Sobre los *Seminarios de Zollikon* de Martin Heidegger. (Apareció parcialmente, en una 1ª versión con el siguiente título), Los encuentros de Heidegger con la psiquiatría: Badenweiler y Zollikon. (2008). *La lámpara de Diógenes* (16/17), 7-23.

Nietzsche, fenomenólogo de los afectos. Lectura desde Heidegger. (Apareció con el siguiente título) Nietzsche, fenomenólogo de los afectos. (2014, enero). *Reflexiones marginales* (23).

La actualidad de la teoría. El papel de la filosofía en una sociedad del rendimiento (2018). *Elementos*, 25 (109), 19-25.

¿Qué es la técnica? Sobre la relación entre la composición (*Gestell*) y la metafísica. En A. Xolocotzi, R. Gibu y C. Godina (coords.) (2012). *La filosofía a contrapelo. Estudios fenomenológicos y hermenéuticos* (pp. 37-51). Ciudad de México: Ítaca-BUAP.

Técnica, verdad e historia del ser. En Á. Xolocotzi y C. Godina (coords.) (2009). *La técnica, ¿orden o desmesura? Reflexiones desde la hermenéutica y la fenomenología* (pp. 51-63). Ciudad de México: Los Libros de Homero.

La metafísica productiva. Maniobra, técnica y filosofía. En A. Cortés-Boussac (coord.). (2012). *Cine: más allá de la técnica. Técnica contemporánea como arte y producción en las nuevas tecnologías* (pp. 53-65). Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.

La historiografía como técnica. De la destrucción de la ontología a la superación de la metafísica. En L. Basso Monteverde (ed.) (2020). *Heidegger y su obra. Ensayos en torno a la unidad de su pensar*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Bibliografía

- ACEVEDO, J. (1999). *Heidegger y la época técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- ADRIÁN, J. (2011). Heidegger, lector de la retórica aristotélica. *Diánoia*, LVI (66), 3-29.
- ARENDET, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ARISTÓTELES, (1990). *Retórica I*. Q. Racionero (trad.). Madrid: Gredos.
- _____. (1994). *Metafísica*. T. Calvo (trad.). Madrid: Gredos.
- _____. (2001). *Física*. U. Schmidt (trad.). México: UNAM.
- _____. (2002). *Ética a Nicómaco*. M. Araujo y J. Marías (trads.). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- _____. (2008). *Acerca del cielo*. M. Candel (trad.). Madrid: Gredos.
- AUSTIN, J. L. (1982). *¿Cómo hacer cosas con palabras?* Buenos Aires: Paidós.
- BARTHES, R. (1982). *Investigaciones retóricas I: retórica antigua*. Barcelona: Ediciones Buenos Aires.
- _____. (1993). *La aventura semiológica*. Barcelona: Paidós.
- BASSO, L. (2019). La raíz óptica del sentido. *Ódos Revista de Filosofía VII* (9), 56-76.

- BAUR, P. (2010). Vom *Was* zum *Wie*. Heideggers kritik an Husserl als Neukonstitution eines dynamischen Phänomenologiebegriffs. [De *qué* a *cómo*. La crítica de Heidegger a Husserl como reconstitución de un concepto dinámico de fenomenología]. An F. Rese (ed.). *Heidegger und Husserl im Vergleich [Heidegger y Husserl en comparación]*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- BENDER, J. & Wellbery, D. E. (1990). Rhetoricity: On the Modernist Return of Rhetoric. In *The Ends of Rhetoric. History, Theory, Practice* (pp. 3-39). Stanford: Stanford University Press.
- BENOIST, J. (1997) *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*. Paris: PUF.
- _____. (1999). *L'a priori conceptuel: Bolzano, Husserl, Schlick*. Paris: Vrin.
- _____. (Ed.) (2000). *Bolzano, Les études philosophiques*. Paris: Vrin.
- _____. (2001). *Représentations sans objet. Aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*. Paris: PUF.
- _____. (2002). *Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification*. Paris: Vrin.
- _____. (Ed.) (2006). *Propositions et état de choses. Entre être et sens*. Paris: Vrin.
- BEYER, C. (1996). *Von Bolzano zu Husserl. Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre [De Bolzano a Husserl. Una investigación sobre el origen de la teoría fenomenológica del significado]*. Dordrecht: Kluwer.
- BIEMEL, W. (1977). Erinnerungen an Heidegger [Recuerdos de Heidegger]. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 1 [Revista General de Filosofía 1]*.
- BOLZANO, B. (1837). *Wissenschaftslehre [Ciencias]*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag.
- BOSS, M. (1991). Anstöße Martin Heideggers für eine andere Psychiatrie [Los impulsos de Martin Heidegger para una psiquiatría diferente]. An Gander, H-H (ed.). 1991. *Von Heidegger her: Wirkungen in Philosophie – Kunst – Medizin [A partir de Heidegger: Efectos en Filosofía -Arte- Medicina]*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- BRENTANO, F. (1924). *Psychologie vom empirischen Standpunkt [Psicología desde un punto de vista empírico]* (2 vols.). Hamburg: Meiner.

- _____. (1962). *Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe* [Verdad y evidencia. Tratados y cartas epistemológicas]. Leipzig/Hamburg: Meiner.
- _____. (1984). *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* [Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles]. Freiburg im Breisgau: Olms.
- CARNAP, R. (2009). *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*. C. N. Molina (trad.). México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.
- CIMINO, A. (2013). Phänomenologie und Vollzug. Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens [Fenomenología y ejecución. Filosofía performativa de la vida fáctica en Heidegger]. An F. Rese (ed.), *Heidegger und Husserl im Vergleich* [Heidegger y Husserl en comparación]. Frankfurt am Main: Klostermann.
- CIOCAN, C. (2008). The Question of the Living Body in Heidegger's Analytic of Dasein. *Research in Phenomenology*, 38(1), 72-89.
- COMPAGNON, A. (1999). La réhabilitation de la rhétorique au XX^e siècle. En Marc Fumaroli (ed.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne: (1450-1950)* (pp. 1261-1282). Paris: Presses Universitaires de France, cedex 14.
- CONSTANTE, A. (2010). La modernidad en llamas: Nietzsche y Heidegger. *Estudios Nietzsche* (10), 13-31.
- CORIANO, P. L. (1988). Die formale Anzeige und das Ereignis: vorbereitende Überlegungen zum Eigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Denken und Dichten [El anuncio formal y el evento: consideraciones preparatorias sobre el carácter inherente de la historia del ser con una mirada sobre la diferencia entre el pensar y el poetizar]. *Heidegger Studies*, (14), 27-43.
- CORTÉS-BOUSSAC, A. (2009). *El hombre en las redes de las nuevas tecnologías*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.
- COURTINE, J. F. (1993). Phenomenology and/or Tautology. In J. Sallis (ed.). *Reading Heidegger* (pp. 355-369). Bloomington: Indiana University Press.
- DAHLSTROM, D. Jun. (1994). Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications. *The Review of Metaphysics*, 47(4), 775-795.

- D'ANGELO, D. (2012). Die Schwelle des Lebe-Wesens: Überlegungen zur Leibinterpretation Heideggers in der Nietzsche-Abhandlung. *Studia Phaenomenologica*, [El umbral del ser vivo: reflexiones en torno a la interpretación heideggeriana del cuerpo en el tratado de Nietzsche]. *Studia Phaenomenologica* 12, 61-83.
- DE LARA, F. (2008). *Phänomenologie der Möglichkeit: Gründzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923* [Fenomenología de la posibilidad: fundamentos de la filosofía de Heidegger 1919-1923]. Freiburg im Breisgau: Alber.
- DELEUZE, G. (2005). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- DERRIDA, J. (1998a). El oído de Heidegger. En *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- _____. (1998b). *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- _____. (2012). La mano de Heidegger (Geschlecht II). M. Rivera (trad.). *Nombres, Revista de Filosofía*, 21(26), 7-50.
- DESCARTES, R. (1951). *Correspondance*. Paris: PUF.
- _____. (1960). *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* [Meditaciones sobre los fundamentos de la Filosofía]. Hamburg: Meiner. (editado por L. Gäbe con base en las ediciones de V. A. Buchenau).
- _____. (1982). *Meditationes de prima philosophia* en *Oevres de Descartes* (vol. VII). Paris, 1904.
- _____. (1997). *Meditaciones metafísicas y otros textos*. E. López y M. Graña (trads.). Madrid: Gredos.
- _____. (2002). *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. M. García (trad.). Madrid: Tecnos.
- _____. (2008). *Cartas filosóficas*. E. Goguel (trad.). La Plata: Terramar.
- DOCKHORN, K. (1966). Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. [Hans-Georg Gadamer: Verdad y método], *Göttingsche Gelehrte Anzeigen*, (218), 169-206.
- DUMMETT, M. (1988). *Ursprünge der analytischen Philosophie* [Orígenes de la Filosofía analítica]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- DUQUE, F. (1995). *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- ESPINET, D. (2016). *Phänomenologie des Hörens. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger* [Fenomenología de la escucha. Una in-

- vestigación a partir de Martin Heidegger*] (2ª ed.). Tübingen: Mohr Siebeck.
- FAYE, E. (2009). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*. Madrid: Akal.
- FINK, E. (1968). Los conceptos operativos en la fenomenología de Husserl. En *Husserl. Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont* (pp.192-199). Buenos Aires: Paidós.
- _____. (1976). Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie. [Términos operativos en la fenomenología de Husserl]. An F.-A. Schwarz (ed.). *Näbe und Distanz: Phänomenologische Vorträge und Aufsätze* [Proximidad y distancia: conferencias y artículos fenomenológicos] (pp.180-204). Freiburg im Breisgau/München: Alber.
- FISCHER-LICHTE, E. (ed.) (2002). *Performativität und Ereignis* [Performatividad y evento]. Tübingen: Francke.
- FOHRMANN, J. (2004). *Rhetorik. Figuration und Performanz* [Retórica, figuración y performance]. Stuttgart: Metzler.
- FOUCAULT, M. (1984). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- _____. (2017). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- FRANCK, D. (2011). *Heidegger y el problema del espacio*. R. Ceceña (trad.). Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- FREY, H. (2013). *En el nombre de Diónyos. Nietzsche el nihilista antinihilista*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- FRIEDMAN, M. (1996). Overcoming Metaphysics: Carnap and Heidegger. In R. Giere & A. Richardson (eds.). *Origins of Logical Empiricism, Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, (vol. XVI). Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- GADAMER, H. G. (1998). *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____. (2000). La fuerza expresiva del lenguaje. En *Elogio de la teoría* (pp. 133-144). Barcelona: Ediciones Península.
- _____. (2004). La historia del concepto como filosofía. En *Verdad y método II* (pp. 81-94). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GANDER, H. H. (ed.). (1991). *Von Heidegger her: Wirkungen in Philosophie, Kunst, Medizin* [A partir de Heidegger: efectos en la filosofía, el arte, la medicina]. Frankfurt am Main: Klostermann.

- GRASSI, E. (1999). *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*. Barcelona: Anthropos.
- _____. (2006). *Heidegger y el problema del humanismo*. Barcelona: Anthropos.
- GRONDIN, J. (2004). Le langage de la phénoménologie: analogie ou citation? En J. Benoist y S. Laugier (eds.). *Husserl Et Wittgenstein: De la Description de l'Experience a la Phenomenologie Linguistique*. Hildesheim: Olms.
- GROSS, D. M. (2005). Being-Moved: The Pathos of Heidegger's Rhetorical Ontology. In Gross & Kemmann (eds.), *Heidegger and Rhetoric* (pp. 1-45). Albany: State University of New York Press.
- GUTIÉRREZ, C. (2011). *Ocaso de la metafísica y resurgimiento del pensar: Nietzsche y Heidegger*. México: Torres Asociados.
- GUZZONI, U. (2009). *Der andere Heidegger. Überlegungen zu seinem späteren Denken [El otro Heidegger. Reflexiones sobre su pensamiento posterior]*. Freiburg im Breisgau/München: Alber.
- HAN, B. C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- _____. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, M. (1954). Die Frage nach der Technik [La pregunta por la técnica]. An Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze [Conferencias y artículos]* (pp. 9-40). Stuttgart: Neske.
- _____. (1954b). Wissenschaft und Besinnung [Ciencia y reflexión]. An Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze [Conferencias y ensayos]* (pp. 41-66). Stuttgart: Neske.
- _____. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie [Los problemas fundamentales de la fenomenología]* (GA 24). Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (1984). *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik» [Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» escogidos de «Lógica»]* (GA 45). Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1921-1922) [Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica (WS 1921-1922)]* (GA 61). Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (1986). *Seminare (1951-1973)* (GA 15). Frankfurt am Main: Klostermann.

- _____. (1990a). *Denken und Dichten* [*Pensar y poetizar*](GA 50). Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (1990b). *Aristoteles, Metaphysik IX, 1-3* (GA 33). Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (1990c). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [*Fundamentos metafísicos de la lógica a partir de Leibniz*] (GA 26). Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (1990d). *Identidad y diferencia*. H. Cortés y A. Leyte (trads.). Barcelona: Anthropos.
- _____. (1991). *Lógica: lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*. V. Farías (trad.). Barcelona: Anthropos.
- _____. (1993a) *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* [*Fenomenología de la intuición y la expresión*] (GA 59). Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (1993b). *Grundbegriffe der antiken Philosophie* [*Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*] (GA 22). Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (1993c). *Introducción a la metafísica*. A. Ackermann (trad.). Barcelona: Gedisa.
- _____. (1994a). *Bremer und Freiburger Vorträge* [*Conferencias en Bremen y Freiburg*] (GA 79), Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (1994b). *Hacia la pregunta del ser en Acerca del nihilismo*. J. L. Molinuevo (trad.). Barcelona: Paidós.
- _____. (1997). *Besinnung* [*Meditación*] (1938/39) (GA 66). Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (1998a). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* [*Lógica como pregunta por la esencia del lenguaje*] (GA 38). Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (1998b). *Platon: Sophistes* (GA 19). Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (1999a). *Tiempo y ser*. M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque (trads.). Madrid: Tecnos.
- _____. (1999b). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. J. Aspiunza (trad.). Madrid: Alianza.
- _____. (1999c). *Introducción a la filosofía*. M. Jiménez Redondo (trad.). Madrid: Cátedra.
- _____. (2000a). *Hitos*. H. Cortés y A. Leyte (trads.). Madrid: Alianza.

- _____. (2000b). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. J. Aspiunza (trad.). Madrid: Alianza.
- _____. (2000c). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)* [*Discursos y otros testimonios de un camino de vida (1910-1976)*] (GA 16). Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (2000d). *Caminos de bosque*, H. Cortés y A. Leyte (trads.). Madrid, Alianza.
- _____. (2001). *Sein und Wahrheit* [*Ser y verdad*] (GA 36/37). Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (2002a). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [*Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*] (GA 18). Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (2002b). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. J. Adrián (trad.). Madrid: Trotta.
- _____. (2003a). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. D. Picotti (trad.). Buenos Aires: Biblos.
- _____. (2003b). *Briefe an Max Müller und andere Dokumente* [*Cartas a Max Müller y otros documentos*], Freiburg im Breisgau/München: Alber.
- _____. (2003c). *Filosofía, ciencia y técnica*. F. Soler y J. Acevedo (trads.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- _____. (2004a). *Lógica, la pregunta por la verdad*. A. Ciria (trad.). Madrid: Alianza.
- _____. (2004b). *¿Qué es la filosofía?* J. Adrián (trad.). Barcelona: Herder.
- _____. (2005a). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. J. M. Valverde (trad.). Madrid: Alianza.
- _____. (2005b). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* [*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*] (GA 62). Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (2005c). *¿Qué significa pensar?* R. Gabás (trad.). Madrid: Trotta.
- _____. (2005d). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. J. Adrián (trad.). Barcelona: Herder.
- _____. (2006a). *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*. Á. Xolocotzi y C. Gutiérrez (trads.). Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- _____. (2006b). *Introducción a la investigación fenomenológica*. J.J. García (trad.). Madrid: Síntesis.
- _____. (2006c). *Prolegómeno sobre la historia del concepto de tiempo*. J. Aspiunza (trad.). Madrid: Alianza.

- _____. (2006d). *Introducción a la fenomenología de la religión*. J. Usca-tescu (trad.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2007a). *Gedachtes [Pensamientos] (GA 81)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (2007b). *Los conceptos fundamentales de la Metafísica: mundo – soledad – finitud*. A. Ciria (trad.). Madrid: Alianza.
- _____. (2007c). *Seminarios de Zollikon*. Á. Xolocotzi (trad.) (Primera edición). Morelia: Jitanjáfora.
- _____. (2007d). *Filosofía, ciencia y técnica*. F. Soler (trad.). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- _____. (2007e). *Zur Sache des Denkens [Sobre la cosa del pensar] (1962-1964) (GA 14)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (2008a). *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de la «lógica»*. Á. Xolocotzi (trad.). Granada: Comares.
- _____. (2008b). *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*. S. Sfriso (trad.). Buenos Aires: Manantial.
- _____. (2009a). *Introducción a la metafísica*. A. Ackermann (trad.). Barcelona: Gedisa.
- _____. (2009b). *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik [Principios rectores para el surgimiento de la metafísica, la ciencia moderna y la técnica moderna] (GA 76)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (2009c). *La pregunta por la cosa*. J. M. García (trad.), Madrid: Palamedes.
- _____. (2009d). *Principios metafísicos de la lógica*. J.J. García (trad.). Madrid: Síntesis.
- _____. (2010). *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin»*. A. C. Merino (trad.). Buenos Aires: Biblos.
- _____. (2011). *Heráclito*. C. Másmela (trad.). Buenos Aires: El hilo de Ariadna.
- _____. (2012a). *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides) [El comienzo de la filosofía occidental (Anaximandro y Parménides)] (GA 35)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (2012b). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Madrid: Trotta.
- _____. (2013a). *Seminarios de Zollikon*. Á. Xolocotzi (trad.). Barcelona: Herder.

- _____. (2013b). *Zum Ereignis-Denken [Sobre el pensar del evento]*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (2014a). *Überlegungen [Reflexiones] II-VI (GA 94)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (2014b). *Überlegungen [Reflexiones] VII-XI (GA 95)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (2014c). *Überlegungen [Reflexiones] XII-XV (GA 96)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (2015). *Anmerkungen [Observaciones] I-V (GA 97)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (2016). *Vorträge 1915-1932 [Conferencias 1915-1932] (GA 80.1)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (2018). *Zollikoner Seminare [Seminarios de Zollikon] (GA 89)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (2020). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache. Vollständige Neue Edition [Lógica como pregunta por la esencia del lenguaje. Edición completamente nueva] (GA 38A)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. & Bauch, K. (2010). *Briefwechsel 1932-1975 [Epistolario 1932-1975]*. Freiburg im Breisgau: Alber.
- HEIDEGGER, M. & Löwith, K. (2017). *Briefwechsel 1919-1973 [Epistolario 1919-1973]*. Freiburg im Breisgau: Alber.
- HELD, K. (2003). La crisis del presente y el inicio de la filosofía. Acerca de la relación Husserl-Heidegger. En Á. Xolocotzi (coord.), *Hermenéutica y fenomenología. Primer Coloquio*. México: Universidad Iberoamericana.
- HERDER, J. G. (1982). Una metacrítica de la *Crítica de la razón pura, Obra Selecta. P. Ribas (trad.)*. (pp. 371-421). Madrid: Alfaguara.
- HERRMANN VON, F.-W. (1987). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit» [Fenomenología hermenéutica del Dasein. Un comentario de «Ser y tiempo»]*. (vol. 1). Frankfurt am Main: Klostermann.
- _____. (1996) *Lógica y verdad en la fenomenología de Heidegger y Husserl I. Borges (trad.)*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, (13), 39-55. [<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF9696120039A>]

- _____. (1997) *La segunda mitad de «Ser y tiempo». Sobre «Los problemas fundamentales de la fenomenología» de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- HUMBOLDT, V. W. (1990). *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Barcelona: Anthropos.
- HUSSERL, E. (1962a). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* [Psicología fenomenológica. Conferencias en el semestre de verano de 1925] (Hua IX). Den Haag: Nijhoff.
- _____. (1962b). *Ideas I*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1974). *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* [Lógica formal y trascendental. Intento de una crítica de la razón lógica] (Hua XVII). Den Haag: Nijhoff.
- _____. (1979). *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)* [Artículos y reseñas (1890-1910)] (Hua XXII). Den Haag: Nijhoff.
- _____. (1980). *Experiencia y juicio*. Ciudad de México: UNAM.
- _____. (1983). *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)* [Estudios de aritmética y geometría. Textos del legado (1886-1901)] (Hua XXI). Den Haag: Nijhoff.
- _____. (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* [Artículos y conferencias (1911-1912)] (Hua XXV). T. Nenon y H. Rainer (eds.). Sepp, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic publishers.
- _____. (1994). *Briefwechsel* [Correspondencia] (vol. 1). Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic publishers.
- _____. (1999a). *Investigaciones lógicas I*. M. García y J. Gaos (trads.). Madrid: Alianza.
- _____. (1999b). *Investigaciones lógicas II*. M. García y J. Gaos (trads.). Madrid: Alianza.
- _____. (2002). *Meditaciones cartesianas*. A. Presas (trad.). Madrid: Tecnos.
- _____. (2002a). *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919* [Naturaleza y espíritu. Conferencias en el semestre de verano de 1919]. Dordrecht: Kluwer.
- _____. (2009). *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, L. Villoro (trad.). Ciudad de México: UNAM.
- _____. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro I: *Introducción general a la fenomenología pura*.

- J. Gaos y A. Ziri3n (trads.). Ciudad de M3xico: UNAM/Fondo de Cultura Econ3mica.
- _____. (2014). *Ideas relativas a una filosof3a fenomenol3gica y una filosof3a trascendental*, Libro II: *Investigaciones fenomenol3gicas sobre la constituci3n*. A. Ziri3n (trad.). Ciudad de M3xico: Fondo de Cultura Econ3mica/UNAM.
- _____. (2019). *Objetos intencionales* (1894). . Xolocotzi y A. Ziri3n (trads.). En *Textos breves de Husserl (1887-1936)* (pp. 131-185). Salamanca: S3gueme.
- IJSSELING, S. (1976). *Rhetoric and philosophy in conflict*. La Haya: Nijhoff.
- IMDAHL, G. (1994). Formale Anzeige bei Heidegger [Anuncio formal en Heidegger]. *Archiv f3ur Begriffsgeschichte [Archivo de historia conceptual]*, 37, 306-332.
- INKPIN, A. (2010). Formale Anzeige und das Voraussetzungsproblem [Anuncio formal y el problema de los presupuestos]. An F. Rese (ed.). *Heidegger und Husserl im Vergleich [Comparaci3n de Heidegger y Husserl]* (pp. 13-33). Frankfurt am Main: Klostermann.
- IONEL, L. (2017). Sinn und Verbergung. Heideggers Theorie 3ber die Konstitution von Bedeutsamkeit [Significado y ocultaci3n. La teor3a de Heidegger sobre la constituci3n de significado]. An G. Thonhauser (ed.). *Perspektiven mit Heidegger [Perspectivas con Heidegger]*. Freiburg im Breisgau/M3nchen: Alber.
- JOHNSON, E. (2010). *Der Weg zum Leib. Methodische Besinnungen zu einer Ontologie der Leiblichkeit anhand des Denkens Martin Heideggers [El camino al cuerpo. Reflexiones metodol3gicas sobre una ontolog3a de la corporalidad basada en el pensamiento de Martin Heidegger]*. Wurzburg: K3nigshausen und Neumann.
- KANT, I. (1983). *Kritik der reinen Vernunft*. Darmstadt: WBS.
- KNAPE, J. & Schirren, Th. (2005). Martin Heidegger liest die Rhetorik des Aristoteles [Martin Heidegger lee la Ret3rica de Arist3teles]. An Knappe y Schirren (eds.). *Aristotelische Rhetoriktradition [Tradic3n aristot3lica de la ret3rica]* (pp. 310-327). Akten der 5. Tagung der Karl und Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 5-6, oktober 2001, T3bingen), Stuttgart.
- KOPPERSCHMIDT, J. (1990). *Rhetorik I. Texttheorie [Ret3rica I. Teor3a del Texto]*. Darmstadt: Wiss Buchgesellschaft.

- _____. (1991). *Rhetorik II. Wirkungsgeschichte* [Retórica II. Historia efectiva], Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- _____. (1994). Nietzsche Entdeckung der Rhetorik oder Rhetorik im Dienste der Kritik der unreine Vernunft [El descubrimiento de Nietzsche de la retórica o la retórica al servicio de la crítica de la razón impura]. An J. Kopperschmidt y H. Schanze (eds.). *Nietzsche oder «Die Sprache ist Rhetorik»* [Nietzsche o el «lenguaje es retórica»]. München: Fink.
- _____. (ed.) (2009). *Heidegger über Rhetorik* [Heidegger sobre la Retórica]. München: Fink, pp. 245-272.
- KRETZMANN, N. (1968). The main thesis of Lock's semantic theory. *Philosophical Review*, 77(2), 175-196.
- LOTZ, C. (2005). *Vom leib zum Selbst. Kritische Analysen zu Husserl und Heidegger* [Del cuerpo al sí mismo. Análisis crítico de Husserl y Heidegger]. Freiburg im Breisgau: Alber.
- LUCKNER, A. (2008). *Heidegger und das Denken der Technik* [Heidegger y el pensar de la técnica]. Bielefeld: Transcript.
- LUFT, S. (2002). *Phänomenologie der Phänomenologie, Systematik und Methode der Phänomenologie in Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink* [Fenomenología de la fenomenología, sistemática y método del fenomenólogo en la disputa entre Husserl y Fink]. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- MARTÍNEZ, P. (2008). Hablar en silencio, decir lo indecible. Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger. *Diánoia*, 53(61), 111-147.
- MERKER, B. (1988). *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls* [Autoengaño y autoconocimiento. Sobre la transformación heideggeriana de la fenomenología de Husserl]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- MICHALSKI, M. (2005). Hermeneutic Phenomenology as Philology. In Gross & Kemmann (eds.). *Heidegger and Rhetoric* (pp. 65-80). Albany: State University of New York.
- MORENO, L. F. (26 de diciembre de 2012). Heidegger erótico. *El País*, [http://blogs.elpais.com/tormenta-de-ideas/2012/12/heidegger-er%C3%B3tico.html].
- NESKE, G. (ed.) (1977). *Erinnerung an Martin Heidegger* [Memoria de Martin Heidegger]. Pfullingen: Neske Verlag.

- NEUMANN, G. (2006). Sein und Logos. Heidegger frühe Auseinandersetzung mit Parmenides [Ser y Lógos. Discusión temprana de Heidegger con Parménides]. An A. Denker y H. Zaborowski (eds.). *Heidegger und die Logik [Heidegger y la Lógica]* (pp. 65-88). Amsterdam: Rodopi.
- NIELSEN, C.; Steinmann M. & Töpfer F., (eds.) (2007). *Das Leib-Seele-Problem und die Phänomenologie [El problema del cuerpo-mente y la fenomenología]*. Würzburg: Königshausen und Newmann.
- NIETZSCHE, F. (1988). *Kritische Studienausgabe [Edición crítica integral]*. Berlin: De Gruyter.
- _____. (1989) *Así habló Zaratustra*. A. Sánchez (trad.). Madrid: Alianza.
- _____. (1995a). Darstellung der antiken Rhetorik, *Kritische Gesamtausgabe [Edición crítica integral]* II4 (pp. 413-502). Berlin/New York: De Gruyter.
- _____. (1995b). Geschichte der griechischen Beredsamkeit [Historia de la elocuencia griega], (KGA), II4. pp. 363-412. Berlin/New York: De Gruyter.
- _____. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. L.M. Valdés y T. Orduña (trads.). Madrid: Tecnos.
- _____. (1999). *Kritische Studienausgabe [Edición de estudio crítico]*, Berlin: De Gruyter.
- _____. (2000). *Escritos sobre retórica*. L. E. de Santiago (trad.). Madrid: Trotta.
- _____. (2006). *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, (vol. IV). J. L. Vermal y J. B. Llinares (trads.). Madrid: Tecnos.
- _____. (2010). *Fragmentos póstumos*, (vol. III). D. Sánchez y J. Conill (trads.). Madrid: Tecnos.
- OCHWADT, C. (ed.) (1981). *Das Mass des Verborgenen. Heinrich Ochsner 1891-1970 zum Gedächtnis [La medida de lo oculto. Heinrich Ochsner 1891-1970]*. Hannover: Charis-Verlag.
- OESTERREICH, P. L. (1989). Die Idee einer existentialontologischen Wendung der Rhetorik, M. Heideggers «Sein und Zeit» [La idea de un giro ontológico existencial en la retórica, en el «Ser y tiempo» de M. Heidegger], *Zeitschrift für philosophische Forschung, [Revista de investigación filosófica]* 43(4), 656-672.
- _____. (1990). *Fundamentalrhetorik [Retórica fundamental]*. Hamburg: Meiner.

- _____. (2003). *Philosophie der Rhetorik [Filosofía de la Retórica]*. Bamberg: Buchner.
- ORTH, E. W. (1982). Zur Phänomenologie des philosophischen Textes [Sobre la fenomenología del texto filosófico]. *Phänomenologische Forschungen [Investigación fenomenológica]*, (12), 7-20.
- OTT, H. (1992). *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. H. Cortés (trad.). Madrid: Alianza.
- PLATÓN (1992). *Fedro* (en *Diálogos III*). Madrid: Gredos.
- _____. (2000) *Gorgias* (en *Diálogos II*). Madrid: Gredos.
- PERLER, D. (2006). *René Descartes*. München: Beck.
- PETERS, M. E. (2019). Heidegger's embodied others: on critiques of the body and 'intersubjectivity' in Being and Time. *Phenomenology & the Cognitive Sciences*, 18(2), 441-458.
- PETZET, H. W. (1983). *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976 [Ir hacia una estrella. Encuentros y diálogos con Martin Heidegger 1929-1976]*. Frankfurt am Main: Societäts-Verlag.
- _____. (2007): *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger 1929-1976*. L. Langbehn (trad.). Buenos Aires: Katz Editores.
- PÖGGELER, O. (2002). *Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger*. Bonn: Bouvier.
- RANG, B. (1975). Repräsentation und Selbstgegebenheit. Die Aporie der Phänomenologie der Wahrnehmung in den Frühschriften Husserls [Representación y auto donación. La aporía de la fenomenología de la percepción en los primeros escritos de Husserl], *Phänomenologie heute [Fenomenología hoy]* (pp. 105-137). Freiburg im Breisgau: Alber.
- REALE, G. (2007). *Historia de la Filosofía*. Bogotá: San Pablo.
- RESE, F. (2003). *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in Nikomachischer Ethik, Rhetorik und Politik [Práctica y logos en Aristóteles. Acción, razón y discurso en la Ética Nicomaquea, la Retórica y la Política. Nicómaco]* (pp. 287-290). Tübingen: Mohr Siebeck.
- RICOEUR, P. (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Trotta/Ediciones Cristiandad.
- RIZZO PATRÓN, R. (2002). Génesis de las *Investigaciones lógicas* de Husserl: una obra de *irrupción*. *Signos filosóficos*, (7) (enero-junio), 221-244.

- RODRÍGUEZ, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos.
- _____. (2015). *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- RUBIO, R. (2009). Der Beitrag der Rhetorik zu Heideggers Lehre der Erschlossenheit [La contribución de la Retórica en la doctrina de la apertura de Heidegger]. An J. Kopperchmidt (ed.), *Heidegger über Rhetorik [Heidegger sobre la Retórica]* (pp. 223-244). München: Fink.
- _____. (2011). La doctrina de la indicación formal a la luz de la crisis del programa de «Ser y Tiempo». *Naturaleza Humana* 13(1), 84-101.
- SABROVSKY, E. (ed.). (2006). *La técnica en Heidegger*. (t. 1). Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- SALAZAR, R. (2002). *La unidad ontoteológica de la metafísica de Aristóteles*. Cochabamba: Universidad Católica Boliviana.
- SAN MARTÍN, J. (1990). La sexta investigación cartesiana de Eugen Fink. *Revista de filosofía*, Universidad Complutense, (4), 247-264.
- SÁNCHEZ, D. (2006). Introducción general, en Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, (vol. IV). Madrid: Tecnos.
- SANDU, P.-G. (2014). Dasein, Raum und Leib - Eine Kritik der Existenzialanalyse von Sein und Zeit [Dasein, Raum und Leib: una crítica del análisis existencial de Ser y tiempo]. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Philosophia*, 59(3), 17-33.
- SANTANDER, J.R. (2011). *Técnica planetaria y nihilismo*. México: Eón-BUAP.
- SARTRE, J. (1986). *El ser y la nada*. Ciudad de México: Alianza.
- SCHMIDT, A. (2007). ‘Quasi permixtum’ Die Einheit von Körper und Geist bei René Descartes [Quiasu permixtum. La unidad de cuerpo y mente en René Descartes]. An M. Steinmann y F. Töpfer (coords.). *Das Leib-Seele-Problem und die Phänomenologie [El problema cuerpo-mente y la fenomenología]* (pp. 35-51), Würzburg: Königshausen und Neumann.
- SCHOPENHAUER, A. (2003). *El mundo como voluntad y representación*, (vol. I). R. R. Aramayo (trad.). Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- SCHUHMAN, K. (1990-1991a). Husserls doppelter Vorstellungsbe-griff: die Texte vom 1893 [El doble concepto de representación en Husserl : los textos de 1893]. *Brentano Studien* (vol. 3), 119-136.

- _____. (1990-1991b.). Husserls Abhandlung 'Intentionale Gegenstände'. Edition der ursprünglichen Druckfassung [El tratado de Husserl sobre los objetos intencionales. Edición de la versión impresa original]. *Brentano Studien* (vol. 3), 137-176.
- SCHÜTZ, A. (1971). Typus und Eidos in Husserls Spätphilosophie [Typus y Eidos en la filosofía tardía de Husserl]. An I. Schütz (ed.) *Gesammelte Aufsätze III* [Artículos recopilados III](pp. 127-152). Dordrecht: Springer.
- SEUBOLD, G. (1986). *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik* [El análisis de Heidegger de la técnica moderna]. Freiburg im Breisgau/München: Alber.
- SHOCKEY, M. (2010). What's Formal about Formal Indication? Heidegger's Method in *Sein und Zeit*. *Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 53(6), 525-539.
- SIMON, R., Hetzel A., Posselt, G. (eds.). (2017). *Rhetorik und Philosophie*. Berlin/ New York: De Gruyter.
- SIMONS, H. W. (ed.) (1990). *The rhetorical turn*. Chicago: University of Chicago Press.
- STEINMANN, M. (2008). *Die Offenheit des Sinns. Untersuchungen zu Sprache und Logik bei Martin Heidegger* [La apertura del sentido. Investigaciones sobre lenguaje y lógica en Martin Heidegger]. Tübingen: Mohr Siebeck.
- TAMAYO, L. (2001). El colapso de Heidegger de 1945-1946. Reflexiones acerca del vínculo entre el autor y su obra. *Me cayó el veinte. Revista de psicoanálisis* (3), 161-184.
- _____. (2008). El estilo de Heidegger. En F. Duque (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen*, (vol. 1) (pp. 23-66). Madrid: Ediciones Pensamiento-UAM.
- TANASESCU, I. (1998-1999). Der Vorstellungsgegenstand. Zu Twardowskis Rezeption der Psychologie Brentanos. [El objeto de la representación. Sobre la recepción en Twardowski de la psicología de Brentano], *Brentano Studien* (vol. 8), 53-66.
- THANASSAS, P. (2009). Rhetorik der Alltäglichkeit [Retórica de la vida cotidiana]. An J. Kopperschmidt (ed.). *Heidegger über Rhetorik* [Heidegger sobre la Retórica](pp. 245-272). München: Fink.
- TORRES, M. (2002). Derribar ídolos/Derrotar quimeras. Los espesores de la crítica al logos en Nietzsche y en Heidegger de *Sein und Zeit*, *Pensamiento*, (220), 91-121.

- _____. (2004). La ausencia presente de Nietzsche en *Ser y tiempo*. Proximidad entre el concepto nietzscheano ‘interpretación’ y el heideggeriano ‘comprensión’. *Estudios Nietzsche* (4), 163-178.
- TRAWNY, P. (2003). *Martin Heidegger. Introduction*. Frankfurt am Main/ New York: Campus Verlag.
- _____. (2006). Sprache als Ab-grund. Zur Heideggers Erschütterung der Logik. [El lenguaje como abismo. Sobre la conmoción heideggeriana de la lógica]. An A. Denker y H. Zaborowski (Eds.), *Heidegger und die Logik [Heidegger y la Lógica]* (pp. 133-160). Amsterdam: Brill/Rodopi.
- _____. (2017). *Martin Heidegger. Una introducción crítica*. R. Gabás (trad.). Barcelona: Herder.
- TWARDOWSKI, K. (1894). *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine Psychologische Untersuchung [Sobre la doctrina del contenido y objeto de las representaciones. Una investigación psicológica]*. Viena.
- USCATESCU, J. (1998). *La teoría aristotélica de los templos*. Madrid: Sociedad Iberoamericana de Filosofía.
- VETTER, H. & Heinrich R.(eds.) (1999). *Die Wiederkehr der Rhetorik [El regreso de la Retórica]*. Wien/Berlin: Oldenburg-Akademie.
- VETTER, H. (2006). Zur Begrifflichkeit der Phänomenologie am Beispiel von Husserl und Heidegger [Sobre la terminología de la fenomenología utilizando el ejemplo de Husserl y Heidegger]. *Archiv für Begriffsgeschichte [Archivo de historia conceptual]*, (48), (pp. 203-225). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- VEYSSET, P. (2013). La confrontation Binswanger-Heidegger dans les Zollikoner seminare. Qu’est-ce qu’avoir un corps, *L’Évolution psychiatrique*, 78(4), 583-597.
- VIDAL-FOLCH, I. (3 de abril de 2008). Las frases de Heidegger son las propias de un esquizofrénico. (Entrevista a Mario Bunge). *El País*, [https://elpais.com/diario/2008/04/04/cultura/1207260003_850215.html]
- VOLPI, F. (1989), Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik [Ser y tiempo: homologías a la Ética Nicomaquea], *Philosophisches Jahrbuch [Anuario Filosófico]*, (96), 225-240.
- _____. Heidegger, el problema de la intraducibilidad y la “románicas” filosófica. En P. Brickle (coord.). *La filosofía como pasión: homenaje a Jorge Rivera en su 75 cumpleaños* (pp. 27-40). Madrid: Trotta.

- VONGEHR, T. (2005) Stil als Zeichen. Funktionen – Brüche – Inszenierungen [Estilo como signo. Funciones –rompimientos- puesta en escena], *Beiträge des 11. Internationalen Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Semiotik (DGS) [Contribuciones al XI Congreso Internacional de la Sociedad Alemana de Semiótica (DGS)]*, (24). Frankfurt am Main: Schriftenreihe der Europa-Universität Viadrina.
- WALDENFELS, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona/Morelia: Anthropos/UMSNH.
- _____. (1992). *Einführung in die Phänomenologie [Introducción a la Fenomenología]*. München: Fink.
- WALTON, R. (2009). El aparecer y lo latente. *Acta fenomenológica latinoamericana* (pp. 105-120). (vol. III). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Morelia/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- _____. (2014). La lógica originaria y el lenguaje de las señas. En A. Bertorello (Ed.), *Heidegger y el problema del método en la filosofía. Studia Heideggeriana*. (vol. III). Buenos Aires: Teseo. [<https://www.teseopress.com/studiaheideggerianaiii/chapter/la-logica-originaria-y-el-lenguaje-de-las-senas-3/>]
- WIEDEMANN, G. (1984). *Zeitlichkeit kontra Leiblichkeit. Eine Kontroverse mit Martin Heidegger [Temporalidad versus corporeidad. Una polémica con Martin Heidegger]*, Frankfurt am Main: Lang.
- WOLENSKI, J. (1998-1999). Twardowski and the distinction between content and object. *Brentano Studien* (vol. 8), 15-35.
- XOLOCOTZI, Á. (2002). *Der Umgang als Zugang. Der hermeneutisch-phänomenologische “Zugang” zum faktischen Leben in den frühen ‘Freiburger Vorlesungen’ Martin Heideggers [Trato como acceso. El “acceso” hermenéutico-fenomenológico a la vida fáctica en las primeras ‘lecciones de Freiburg’ de Martin Heidegger]*. Berlin: Duncker und Humblot.
- _____. (2003a). *Hermenéutica y fenomenología. Primer coloquio*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- _____. (2003b). En torno a Heidegger. Diálogo con Friedrich-Wilhelm von Herrmann. *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana) (108) (septiembre-diciembre 2003), 35-44.
- _____. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdés.

- _____. (2005). Esencia, fundamento y *Ereignis*. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger. *Éndoxa: Series filosóficas* (20), 733-744.
- _____. (2006). *Actualidad de Franz Brentano*, (col. Cuadernos de Filosofía) (35). Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- _____. (2007a). *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. Ciudad de México: Plaza y Valdés.
- _____. (27 de mayo de 2007b). Martin Heidegger, el hombre. Entrevista con Hermann Heidegger *La Jornada Semanal* [<http://www.jornada.unam.mx/2007/05/27/sem-angel.html>].
- _____. (2008a). Las estancias del habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontológico del pensar meditativo. En F. Duque (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen* (pp. 99-128), (vol. 2). Madrid: Ediciones Pensamiento-UAM.
- _____. (2008b). La síntesis fenómeno-lógica. Aspectos metódicos de la apropiación heideggeriana de la fenomenología de Husserl. *Gregorianum, Revista de la Universidad Gregoriana de Roma* 89(2), 332-246.
- _____. (2009b). *Fenomenología viva*. Puebla: BUAP.
- _____. (2009c). *Facetas heideggerianas*. Ciudad de México: Los libros de Homero-BUAP.
- _____. (2009a). Técnica, verdad e historia del ser. En Xolocotzi Á. y Godina C. (eds.). *La técnica, ¿orden o desmesura?* (pp. 51-63). Ciudad de México: Los libros de Homero-BUAP.
- _____. (2011a) *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. Ciudad de México: Porrúa.
- _____. (2011b). *Una crónica de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Ciudad de México: Ítaca.
- _____. (2012a). Das dionysische Ja-Sagen zur Welt. Die Auslegung des stimmungsmässigen Charakters des Willens zur Macht und dessen zeitlichen Sinnes [El dionisiaco decir sí al mundo. La interpretación del carácter afectivo de la voluntad de poder y su sentido temporal]. An B. Babich, A. Denker; H. Zaborowski (coords.). *Heidegger and Nietzsche* (pp. 315-330). Amsterdam/ New York: Rodopi (Elementa 82).
- _____. (2012b). La metafísica productiva, maniobra, técnica y filosofía. En Cortés-Boussac, A. (coord.). *Cine: más allá de la técnica:*

- Téchne contemporánea como arte y producción en las nuevas tecnologías* (pp. 53-65). Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.
- _____. (2013a). *Heidegger y el Nacionalsocialismo. Una crónica*. Ciudad de México: Plaza y Valdés.
- _____. (2013b). Juego de adultos. Nietzsche, Heidegger y la metafísica. *Elementos 20* (julio-septiembre), 3-7.
- _____. (2014) Dasein, cuerpo y diferencia ontológica. En Xolocotzi A. y Gibu R. (coords.), *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad* (pp. 131-143). Madrid: Plaza y Valdés-BUAP.
- _____. (2018). *Heidegger, lenguaje y escritura*. Ciudad de México: Fontamara.
- _____. (2021). La posibilidad de la retórica. Heidegger lector de Aristóteles. En Xolocotzi Á., Gibu R. y Orejarena J. (coords.), *Aristóteles y la fenomenología del siglo XX*. Buenos Aires: Biblos (en prensa).
- XOLOCOTZI, Á. y Gibu, R. (coords.) (2009). *Actualidad hermenéutica de la prudencia*. Ciudad de México: Los Libros de Homero/BUAP.
- _____(COORDS.) (2014). *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*. Madrid: Plaza y Valdés-BUAP.
- XOLOCOTZI, Á. y Tamayo, L. (2012). *Los Demonios de Heidegger: Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*. Madrid: Trotta.
- XOLOCOTZI, Á. y Ziri6n, A. (2018). *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*. Ciudad de México: BUAP/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Miguel Ángel Porrúa.
- YUASA, S. (1976). *Der Leib. Studien zu einer Phänomenologie des Leibes* [El cuerpo. Estudios sobre fenomenología del cuerpo] [tesis doctoral], Colonia.

Referencias bibliográficas de los epígrafes

- ⁱ (2010). *Fragmentos póstumos (1882-1885)*. (vol. III). D. Sánchez y J. Conill (trads.). Madrid: Tecnos, p. 277.
- ⁱⁱ (2000). *Vorträge und Aufsätze (GA 7)*. Frankfurt am Main: Klostermann, p. 218.
- ⁱⁱⁱ (1994). *Bremer und Freiburger Vorträge (GA 79)*. Frankfurt am Main: Klostermann, pp. 39-s.
- ^{iv} (2017). Martin Heidegger/Karl Löwith, *Briefwechsel 1919-1973*. Freiburg: Alber, p. 151. [Carta a K. Löwith el 20 de agosto de 1927].
- ^v (1983). *Aus der Erfahrung des Denkens (GA 13)*. Frankfurt am Main: Klostermann, p. 131.
- ^{vi} (2004a). *Lógica, la pregunta por la verdad*. A. Ciria (trad.). Madrid: Alianza, p. 16. [traducción modificada].
- ^{vii} (2010). *Fragmentos póstumos (1882-1885)*. (vol. III). D. Sánchez y J. Conill (trads.). Madrid: Tecnos, p. 804.
- ^{viii} (2013a). *Seminarios de Zollikon*. Á. Xolocotzi (trad.). Barcelona: Herder, p. 338.
- ^{ix} (2013a). *Seminarios de Zollikon*. Á. Xolocotzi (trad.). Barcelona: Herder, p. 338.
- ^x (2018) *Martin y Fritz Heidegger. Correspondencia 1930-1949*. R. Gabás (trad.). Barcelona: Herder, p. 163. [Carta a F. Heidegger el 21 de febrero de 1946].
- ^{xi} (2006). *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. (vol. IV), J. L. Vermal y J. B. Llinares (trads.). Madrid: Tecnos, p. 55.
- ^{xii} (1994). *Bremer und Freiburger Vorträge (GA 79)*. Frankfurt am Main: Klostermann, p. 63.
- ^{xiii} (1990). *Denken und Dichten (GA 50)*. Frankfurt am Main: Klostermann, p. 149.
- ^{xiv} (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. J. J. García (trad.). Madrid: Trotta, p. 191.
- ^{xv} (1990). *Denken und Dichten (GA 50)*. Frankfurt am Main: Klostermann, p. 148.

PRÓLOGO DE RICARDO GIBU SHIMABUKURO	11
INTRODUCCIÓN. HEIDEGGER Y LA BÚSQUEDA DE LA ARTICULACIÓN DE LO SIMPLE	15

PARTE I

Acercamientos al lenguaje

I. EL PROBLEMA DE LA REPRESENTACIÓN EN EL INICIO DE LA FENOMENOLOGÍA	27
Representación en sentido tradicional	30
La propuesta de Bolzano	35
La solución de Twardowski	37
La contribución de Husserl en «Objetos intencionales»	41
Conclusión	43
II. LA SOMBRA CONCEPTUAL. CONCEPTOS OPERATIVOS E INDICADORES FORMALES EN LA FENOMENOLOGÍA	45
Conceptos temáticos y operatorios en la fenomenología	47
Las sombras conceptuales	52
El papel de los indicadores formales	56
Conclusión	59

III. HEIDEGGER Y EL OLVIDO DE LA RETÓRICA	63
Retórica y filosofía	64
Heidegger y la retórica	68
La lección de 1924	69
a) Retórica como posibilidad	70
b) Retórica como el arte de escuchar	73
c) Retórica como hermenéutica	75
Los límites de la lectura heideggeriana	76
Conclusión	81

IV. <i>LÓGOS</i> , LÓGICA Y LENGUAJE: EL CAMINO DE HEIDEGGER HACIA LA CONMOCIÓN (<i>ERSCHÜTTERUNG</i>) DE LA LÓGICA	83
El <i>lógos</i> de la lógica: síntesis, diaíresis y apófansis	85
1929-1931: un periodo de transformación para el <i>lógos</i> ...	91
La conmoción de la lógica	95
Conclusión	99

PARTE II

Questionamientos en torno al cuerpo

V. DIFERENCIA CORPORAL. HEIDEGGER Y LA CRÍTICA A DESCARTES SOBRE EL CUERPO	103
La propuesta de Descartes	105
La crítica heideggeriana	108
Conclusión	113

VI. <i>DASEIN</i> , CUERPO Y DIFERENCIA ONTOLÓGICA ...	117
Cuerpo y diferencia ontológica	119
<i>Leib, Körper</i> y corporar	123
Conclusión	125

VII. LA VERDAD DEL CUERPO. HEIDEGGER Y LA AMBIGÜEDAD DE LO CORPORAL	127
La búsqueda del ser-verdadero	132
De la potenciación de la esencia a la potenciación originaria de la esencia	134
Libertad, ex-sistencia e in-sistencia	137
La ambigüedad del cuerpo	140
Corporar como errar y como misterio	143
Cuerpo insistente y cuerpo extático	145
Conclusión	147

VIII. FILOSOFÍA, CIENCIA Y LOCURA. SOBRE LOS <i>SEMINARIOS DE ZOLLIKON</i> DE MARTIN HEIDEGGER	149
Heidegger, la ciencia y la psiquiatría	149
El interés experiencial por la psiquiatría	154
Los <i>Seminarios de Zollikon</i>	155
Conclusión	158

IX. NIETZSCHE, FENOMENÓLOGO DE LOS AFECTOS. LECTURA DESDE HEIDEGGER	161
Los afectos como indicadores	163
Conclusión	165

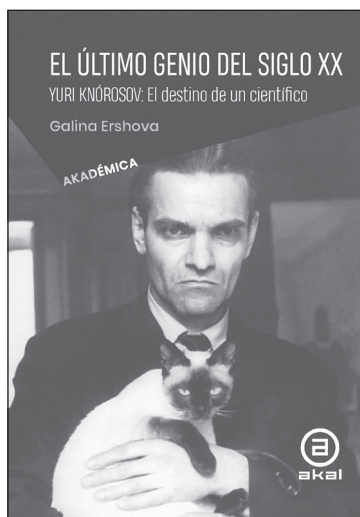
PARTE III

Interpretaciones sobre la técnica

X. LA ACTUALIDAD DE LA TEORÍA. EL PAPEL DE LA FILOSOFÍA EN UNA SOCIEDAD DEL RENDIMIENTO	171
La actual sociedad del rendimiento	171
El papel de la teoría	175
Conclusión	177

XI. ¿QUÉ ES LA TÉCNICA? SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LA COMPOSICIÓN (<i>GESTELL</i>) Y LA METAFÍSICA.....	179
La pregunta por la esencia de la técnica	179
El papel de la composición (<i>Gestell</i>) en la determinación de la técnica	184
Conclusión	189
XII. TÉCNICA, VERDAD E HISTORIA DEL SER	191
La pregunta por la técnica y la metafísica	191
La esencia de la verdad y su relación con la producción técnica	197
Conclusión	202
XIII. LA METAFÍSICA PRODUCTIVA. MANIOBRA, TÉCNICA Y FILOSOFÍA	205
<i>Téchne</i> e idea	208
<i>Téchne</i> y <i>poiésis</i>	210
Conclusión	212
XIV. LA HISTORIOGRAFÍA COMO TÉCNICA. DE LA DESTRUCCIÓN DE LA ONTOLOGÍA A LA SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA	215
La proveniencia de la historiografía en la ontología fundamental	216
Críticas a la dimensión científica de la historiografía	218
La dimensión técnica del pensar	221
Historiografía y técnica	223
Técnica y metafísica	226
Conclusión	228
PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS	229
BIBLIOGRAFÍA	231
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DE LOS EPÍGRAFES...	252

COLECCIÓN AKADÉMICA / AKAL MÉXICO



*El último genio del siglo XX.
Yuri Knórosov: el destino de un científico*

GALINA ERSHOVA

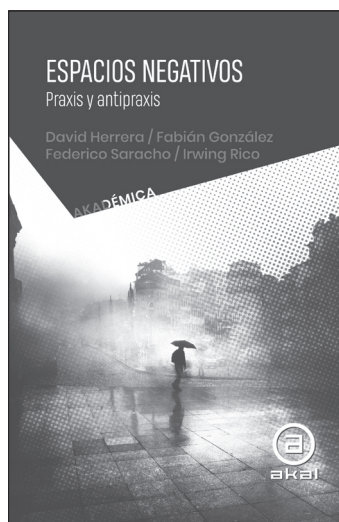
Esta obra presenta la biografía del gran investigador y epigrafista ruso Yuri Knórosov (1922-1999), quien estableció en los años cincuenta las bases del desciframiento de la escritura jeroglífica maya, partiendo de los códices prehispánicos de esta misma cultura milenaria, para ofrecerle al mundo por primera vez la posibilidad de acceder a la dimensión cultural de sus antiguos textos.

El Dr. Kórosov fue conocido en Latinoamérica debido a su investigación sobre el desciframiento de la escritura maya prehispánica e historia de dicha región, sin embargo, la realidad es que revolucionó aspectos de la teoría de sistemas cuyas implicaciones se vieron reflejadas en la forma de abordar la relación entre lenguaje, mundo y comunicación social, muchos años antes de cualquier forma de posestructuralismo, modelo que actualmente está vigente.

DISPONIBLE: Impreso e Ebook.

MEDIDAS: 16 x 23 cm.

PÁGINAS: 892.

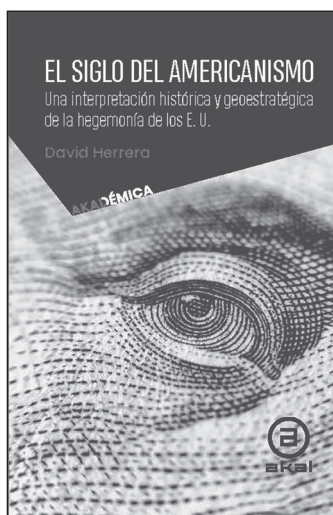


Espacios negativos. Praxis y anti praxis

CESARI IRWING RICO BECERRA / FABIÁN GONZÁLEZ LUNA
FEDERICO SARACHO LÓPEZ / DAVID HERRERA SANTANA

Los *espacios negativos*, a los que hacemos referencia en esta obra, son parte de una reflexión teórica que responde a un momento de emergencia que nos obliga a pensar la crisis radical en la que nos encontramos y las formas en cómo podemos plantearnos la superación de esta etapa que parece sostener una verdad: ¿seremos incapaces de trascender las formas represivas y destructivas que se han configurado como una realidad y un espacio social unidimensionales que nos determinan? Frente a ello, presentamos esta propuesta sobre la producción de espacialidades histórico-concretas capaces de generar un cortocircuito en la realidad, de subvertir y desestructurar las lógicas y las *praxis* dominantes, por medio de imponer proyectos y formas sociales cuyo contenido niegue la posibilidad de reproducción de aquellas. Pensar el espacio negativo tiene diversos propósitos: aportar a la reflexión nuevas aristas conceptuales para enriquecer el ejercicio del pensamiento crítico; generar las herramientas para nombrar *lo* «no nombrado»; y pensar las contradicciones que nos llevan a aceptar que para reconocer lo común, hay que hablar en común.

DISPONIBLE: Impreso.
MEDIDAS: 13.5 x 21 cm.
PÁGINAS: 140.

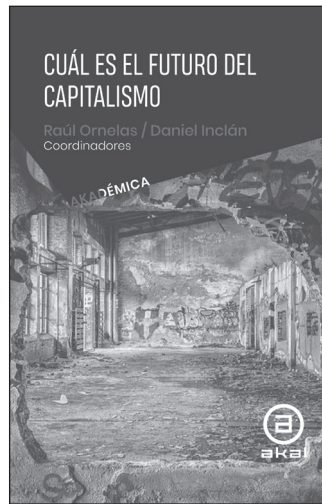


El siglo del americanismo. Una interpretación histórica y geoestratégica de la hegemonía de los E. U.

DAVID HERRERA SANTANA

El actuar de Estados Unidos en el mundo no puede ser comprendido si no es a partir de ciertas determinaciones históricas que nos orillan a sumergirnos en una intrincada forma de desarrollo en la cual la mercabilidad, la racionalidad económica y las jerarquizaciones por clase, raza y género siempre han estado presentes, conviviendo desde muy temprano con formaciones corporativas y empresariales que hicieron de la democracia una forma de gobierno elitista y excluyente, de la república una construcción política al servicio de los negocios y los grandes intereses de las clases dominantes, y de la política un instrumento de control, administración y regulación de la vida de acuerdo con los patrones impuestos por la vigencia de una forma civilizatoria capitalista radical. Este libro parte del concepto de Americanismo, acuñado por Antonio Gramsci en la década de 1930 del siglo pasado, para elaborar una interpretación histórica y geoestratégica de la hegemonía estadounidense en escala mundial, en un análisis que comienza con la formación histórica de Estados Unidos y la socialidad que se produce en los territorios norteamericanos, y llega hasta el momento actual de aguda competencia intercapitalista.

DISPONIBLE: Impreso.
MEDIDAS: 13.5 x 21 cm.
PÁGINAS: 390.



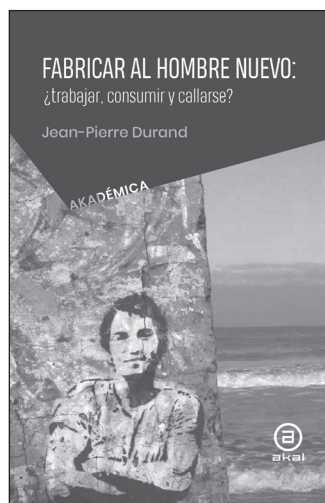
Cuál es el futuro del capitalismo

RAÚL ORNELAS / DANIEL INCLÁN
(Coordinadores)

MÁRGARA MILLÁN / GONZALO FERNÁNDEZ / SILVIA FEDERICI
GUSTAVO ESTEVA / ANA ESTHER CECEÑA / ARMANDO BARTRA

Frente a las catástrofes en curso es urgente formular interpretaciones que permitan entender el presente convulso que vivimos. En esta obra presentamos 8 reflexiones sobre el futuro del capitalismo, formuladas a partir de dos preguntas comunes: cómo se sostiene el sistema y cuáles son las vías de su superación. Las y los autores coinciden en dos cuestiones fundamentales: el carácter terminal del capitalismo como resultado de la crisis contemporánea y la necesidad de crear relaciones sociales que ofrezcan alternativas para los pueblos. A la constatación de que el capitalismo ha encontrado límites sociales y ambientales que ponen en cuestión su existencia, se suma un amplio diagnóstico sobre las abyecciones, disfuncionalidades y contradicciones que caracterizan nuestra época. Asimismo, se presentan las experiencias de diversos pueblos, organizaciones y luchas que en muchas partes del mundo están abriendo caminos a la transformación social, entre los que destacan las mujeres, los jóvenes y los pueblos originarios. El debate sobre la situación en México también ocupa un lugar central entre estas discusiones.

DISPONIBLE: Impreso e Ebook.
MEDIDAS: 13.5 x 21 cm.
PÁGINAS: 210.



Fabricar al hombre nuevo: ¿trabajar, consumir, callarse?

JEAN-PIERRE DURAND

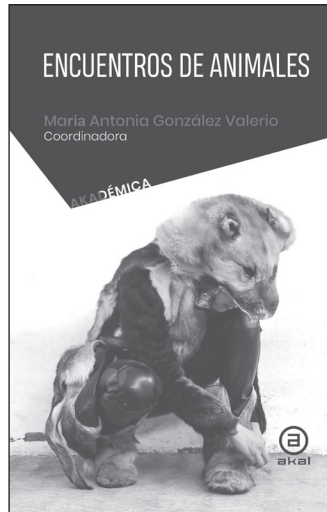
ÉDGAR BELMONT / SILVIA PRATT
(Traductores)

Fabricar al hombre nuevo plantea la modelización de hombres y mujeres que se adaptan a las necesidades cambiantes del trabajo y nos abren interrogantes sobre la integración de las normas que emanan del sistema productivo y de la esfera del consumo. El autor analiza con detalle la conversión desde el lugar de trabajo, donde nuevas cualidades y competencias son requeridas en los(as) trabajadores(as), pero también en el ámbito de consumo, espacio en el que se observa una extensión de la lógica del capital. Al escudriñar en el Lean Management, Jean-Pierre Durand ofrece una lectura más acabada sobre las fuentes de “malestar en el trabajo”, advirtiéndonos en no quedar atrapados en perspectivas que atomizan los síntomas del malestar en las causas psíquicas, lo que constituye una invitación a pensar de manera articulada en los procesos globales, en la reorganización de la producción de los bienes y los servicios, así como en las situaciones sociales que se construyen dentro y fuera del lugar de trabajo.

DISPONIBLE: Impreso e Ebook.

MEDIDAS: 13.5 x 21 cm.

PÁGINAS: 432.



Encuentros de animales

MARÍA ANTONIA GONZÁLEZ VALERIO
(Coordinadora)

Animales hay por todas partes. Pertenecen a la historia de la humanidad y a nuestra propia identidad. Pertenecen a la historia del mundo y de la vida. Su presencia constante no significa que tengamos la sensibilidad adecuada para mirarlos y entenderlos. El mundo hiper-urbanizado de ciertas sociedades contemporáneas en el llamado antropoceno evita que podamos ver y escuchar lo animal. A menudo, está reducido a una idea general de «naturaleza», para la que ya no tenemos guías de interpretación. El sonido de los pájaros en las ciudades está aplanado en una especie de ruido, y no sabemos distinguir el canto de diferentes aves o sus muchos sentidos. Las plantas que nos rodean son también un todo indiferenciado, pocas sabemos reconocer y llamar por su nombre.

Encuentros de animales es un recorrido de voces, experiencias y aproximaciones. El libro reúne diecinueve textos que, desde las artes, las ciencias y las humanidades, se dan a la tarea de cuestionar crítica y reflexivamente qué ocurre con la animalidad, para desde ahí y poco a poco comenzar a abrir caminos del pensar y modos de la sensibilidad para establecer otro trato con lo natural.

DISPONIBLE: Impreso e Ebook.

MEDIDAS: 13.5 x 21 cm.

PÁGINAS: 448.

